

10}

v. 6, n. 1
jan./jun.
2025

Financiamento



FAPEMIG

LIMIARES

POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM



DESTITUÍNTES

HOMENAGEM AOS 30 ANOS DO PROJETO *HOMO SACER* DE GIORGIO AGAMBEN

DESTITUÍNTES



VIDA NUA

inapropriável

ZOÉ / BIOS

AGAMBEN

acontecimento

FORMA-DE-VIDA

desativação

exceção soberana

HOMO SACER

profanação

potência

um qualquer

LIMIARES

LINGUAGEM
TESTEMUNHO

PODERER DESTITUIR

Editor-chefe: Andityas Matos (andityas@ufmg.br)

Organização do dossiê: Andityas Matos e Antônio Lopes

Editoração técnico-científica: Antônio Lopes e Fransuelen Silva

Revisão de texto: Rivera Soluções em Comunicação e Patacom Traduções

Projeto gráfico e diagramação: Thiago Santos

Bolsistas: Ana Custódio, Lucas Moura e Luísa Matheus

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v6i1>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ>

Apoio institucional: Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: FAPEMIG

Departamento de Direito do Trabalho e
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro
Edifício Vilas Boas, 9º andar
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil
E-mail: destrococ@direito.ufmg.br

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

EQUIPE EDITORIAL

Editor-chefe

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Editoras de seção

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Fransuelen Geremias Silva

Luísa Côrtes Grego

Thiago César Carvalho dos Santos

Estagiárias

Ana Carolina Custódio

Bernardo Andrade Antoniazzi Cirino

Lucas Moura Torres

Luísa Guimarães Matheus

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Bélgica
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Andrew Culp	California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América
Angelica de Freitas e Silva	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Barbara Peccei Szaniecki	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Berenice Alves de Melo Bento	Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
Chiara Bottici	The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Daniel Arruda Nascimento	Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil
Djalma Thürler	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Dolores Aronovich Aguero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Igor Campos Viana	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jailane Devaroop Pereira Matos	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, Brasil
Marco Antônio Sousa Alves	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Michele Spanò	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
Murilo Duarte Costa Corrêa	Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil
Patricia Peterle	Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
Paulina Tambakaki	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Priscilla Wald	Duke University, Durham, Estados Unidos da América
Ricardo Evandro Santos Martins	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Rita de Cássia Lucena Velloso	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Rita Fulco	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
Rodrigo Guimarães Nunes	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Silvio Luiz de Almeida	Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil
Thaísa Maria Rocha Lemos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Thanos Zartaloudis	University of Kent, Canterbury, Inglaterra
Thomas Berns	Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica
Vinícius Nicastro Honesko	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

SUMÁRIO

EDITORIAL

Andityas Soares de Moura Costa Matos e Antônio Lopes de Almeida Neto

A in-disciplina do pensamento: trinta anos de espanto

e60185

DOSSIÊ ESPECIAL

Adrian Bene

Rethinking law: from community to form-of-life as destituent power

Repensando o Direito: da comunidade à forma-de-vida como poder

e57582

Alan Barbosa Buchard

Temporalidade teológica: diálogo entre Giorgio Agamben e Martin Heidegger

e56438

Angel Octavio Alvarez Solís

Abdicatio iuris: Giorgio Agamben y la inapropiabilidad del paisaje

e56524

Bruna Fontes Ferraz e Mariane de Sousa Oliveira

A relação de exceção: os mecanismos de inclusão e exclusão da voz e da
potência no pensamento de Giorgio Agamben

e56483

Caio Paz

O uso, o humano e a propriedade

e56525

Carlo Salzani e Ermanno Castanò

Unattainable humanity: notes to Giorgio Agamben's *The Human Voice*
Humanidade inalcançável: notas sobre *A Voz Humana* de Giorgio Agamben

e56525

Daniel Arruda Nascimento e Paulo Ricardo Barbosa de Lima

Liminares destituíntes da vida nua: ser-em-êxodo
Destituent thresholds of the bare life: being-in-exodus

e56382

Daniel Santos Souza

Uma teologia *qualquer*: a libertação e o problema dos “sujeitos históricos”

e56507

Edson Teles

Resíduos de humanidade e poder soberano: Achille Mbembe, leitor de Giorgio Agamben
Waste of humanity and sovereign power: Achille Mbembe, reader of Giorgio Agamben

e56469

- Erica Pugliesi, Ana Cristina Bagatini Marotti e Renato Previde**
e56516 A falência da caracterização ocidental do “Ser”: o resgate ancestral do “Ser Biológico” para a justa proteção do meio ambiente
- Erwan Sommerer**
e58988 Pouvoir constituant ou pouvoir destituant? : Du nihilisme parfait à la réitération de la révolution
Poder constituinte ou poder destituente?: do niilismo perfeito à reiteração da revolução
- Giovanni Rotondaro Tabarez e Ramiro Castro**
e56526 Agamben desnuda la posdictadura uruguaya: la excepcionalidad uruguaya, praxis política legal de Uruguay 1968-2011
- Ido Govrin**
e57604 Artistic historiography and the making of *Philosophical Archaeology Space 2009-2019*
- Isabela Pinho**
e56522 O retorno do pai: uma leitura contemporânea do *Homo sacer*
- Letizia Konderak**
e57596 Agamben before the law: biopolitics and form-of-life
- Marcus Vinicius Xavier de Oliveira**
e57082 Fé e fausto na pós-inundação: devir animal, abjeção do humano em *A língua submersa*
- Maria Lucia Rodrigues da Cruz**
e56517 O paradoxo da soberania na filosofia de Giorgio Agamben
- Mercedes Ruvituso**
e57409 Aburrimiento e inoperosidad: una huelga involuntaria frente a los imperativos de época
- Murilo Luiz Gentil de Oliveira**
e54911 Três décadas de *Homo sacer*: poder, vida e a desarticulação dos fundamentos na filosofia de Giorgio Agamben
- Reginaldo Oliveira Silva**
e56682 A sombra da Zoé caiu sobre a Bíos: vida nua e melancolia em Giorgio
- Tales Araújo Duarte**
e56508 A sanção de vida e morte na exceção soberana: uma análise dos institutos do *vitae necisque potestas e iustitium* em Giorgio Agamben
- Vinicius Nicastro Honesko**
e57013 Apreender a negatividade e destruir as máquinas mitológicas: linguagem, tempo e política a partir da troca de cartas entre Agamben e Jesi

ARTIGOS

	Francisco José Fernández Andújar	e56890
El anarquismo como factor de modernización: el ejemplo de Granada		
	Irène Pereira	e57582
Analyser la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite		
Analisar a pedagogia pública mistificante da extrema-direita		
	John McGuire	e55967
"No exceptions": cynical solidarity in the face of the uncontrollable and the unconscionable		
"Sem exceções": solidariedade cínica diante do incontrolável e do inconcebível		
	Marília Silva Oliveira de Sousa	e56475
Pautas introdutórias ao narcopentecostalismo e colonialidade: o apagamento das tradições afro-brasileiras		
	Ricardo Bibiano	e55302
Notes pour une analyse non-subjectiviste de la subjectivité : de Michel Pêcheux à Jacqueline Authier-Revuz		
Notas para uma análise não-subjetivista da subjetividade: de Michel Pêcheux a Jacqueline Authier-Revuz		
	Sergio Lomeli	e56463
Crimen organizado y capitalismo: un problema sistémico		

ENSAIOS

	Jenny Doussan	e57394
<i>The Loneliness of the Long Distance Runner: A Meditation on Destituent Power</i>		

TRADUÇÕES

e57201 Uma ideia de Giorgio Agamben: entrevista por Adriano Sofri
Tradução por Andityas Soares de Moura Costa Matos

e58736 **Um poema de Giorgio Agamben**
Il pensiero / O pensamento

e57580 **Ricardo Evandro Santos Martins**
Agamben and Godard: the messianic task of cinema

e58353 **Vanja Grujic**
A (im)potência do Direito em Giorgio Agamben

RESENHAS

e57893 **Andityas Soares de Moura Costa Matos**
A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermano Castanò

e57430 **Guilherme Francisco Waterloo Radomsky**
Instituições, sociedade e políticas da vida: resenha de *Instituição* de Roberto Esposito

INTERVENÇÕES

e55978 **Daniel J. García López**
Direito biográfico. Um manifesto

e56533 **Elizabeth Medeiros Pacheco**
30 anos de Agamben (...): *Homo sacer* das ruas ao museu

REGRAS DE SUBMISSÃO



A IN-DISCIPLINA DO PENSAMENTO: TRINTA ANOS DE ESPANTO

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Antônio Lopes de Almeida Neto

O dossiê *Limiares destituíntes: política, direito, teologia e linguagem* reúne artigos, ensaios, traduções, resenhas e intervenções dedicadas à refletir sobre o projeto *homo sacer* de Giorgio Agamben. Diferentemente do que costuma ocorrer em homenagens acadêmicas no Brasil — geralmente marcadas por elogios ociosos ou destinados simplesmente a “explicar” a obra dos autores sem nenhum acréscimo —, esta edição assumiu a tarefa de apresentar a filosofia como uma provocação ao regime de disciplinarização do saber típico das universidades. Como já indicava a chamada do dossiê, a proposta foi abrir espaço para textos que interrogassem os dispositivos institucionais e epistemológicos que estruturam os campos da filosofia, da história e das humanidades em geral inspirados pelo pensamento do filósofo italiano ou promover leituras originais de suas obras, tendo como marco os trinta anos do projeto *homo sacer*, iniciado em 1995 com a publicação de *Il potere sovrano e la nuda vita* na Itália. Diante da multiplicidade de contribuições recebidas — trata-se do número mais extenso da *(Des)troços* até o momento, e sem dúvida um dos mais intensos — este editorial propõe uma breve incursão na noção de “in-disciplina”, tal como Giorgio Agamben parece tê-la usado dispersamente em seus escritos como uma forma de pensar os saberes em seus pontos de insurgência, falhas de nomeação e zonas de indeterminação epistemológica.

Em um ensaio intitulado *Aby Warburg e a ciência sem nome*, Agamben¹ apresentou uma reflexão sobre a (im)possibilidade de nomear o campo de estudo de Aby Warburg. Tal dificuldade se explica porque o historiador da arte se recusava a aplicar o método estilístico-formal propagado no campo das artes no final do século XIX. Assim, o seu empreendimento investigativo não se resumia a uma análise unidimensional do conteúdo ou da história da cultura, mas pairava sobre o (não-)lugar das oposições tradicionais — forma e conteúdo, história dos estilos e história da cultura etc. Nesse horizonte, a abordagem warburguiana se deu por meio de um movimento pragmático, iconográfico e concentrado nos detalhes. De igual modo, fugiu de qualquer critério formal das disciplinas especializadas a fim de se perfazer enquanto uma articulação entre biologia, filosofia, religião, arte, psicologia, mitologia, antropologia, etnologia etc.

Ao final do texto,² o filósofo italiano observa que Warburg jamais se satisfaz com os nomes que ele mesmo atribuiu ao seu peculiar campo de investigação, que permaneceu à deriva entre denominações como “história da cultura”, “psicologia da expressão humana”, “história da psique” e “iconologia do intervalo”, todas tentativas provisórias de designar aquilo que escapava aos limites disciplinares. Daí porque Agamben admitiu a possibilidade dessa ciência permanecer sem nome, tendo em vista o costume ocidental de retroalimentar falsas divisões e hierarquias que ainda separam disciplinas entre si. Mesmo assim, e ciente das dificuldades de fixação nominal, Warburg a chamou de *Mnemosyne* (Μνημοσύνη). Nesse sentido, ele desejava mapear a “esquizofrenia” do Ocidente por meio da reunião de imagens em painéis que tematizavam os fantasmas — forças corporificadas em singularidades históricas — que assombram a transmissão ocidental da cultura que, a olhos profanos,

¹ Agamben, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, pp. 123-125.

² Agamben, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, pp. 142-144.

parece cristalizada. Com a vertiginosa montagem de seus painéis, Warburg pretendeu elencar algumas cisões metafísicas e te(le)ológicas que conduziam e ainda conduzem nossa maneira de ler e apreender o mundo. Agamben conclui, portanto, que Warburg nunca utilizou uma iconografia autorreferente para identificar temas e fontes, mas, em meio ao cruzamento (quase) inominável das imagens, enfatizou uma nova forma de diagnosticar os problemas ontopolíticos da nossa história.

Essa instabilidade classificatória não foi apenas um caso isolado nas investigações de Giorgio Agamben sobre Aby Warburg. A título de ilustração, o autor apresentou a mesma leitura em *Stasis*,³ ao se deparar com a análise do primeiro frontispício do *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes. Fazendo notar a ausência de uma ciência adequada para essa análise, o autor ensaiou a definição de uma *iconologia philosophica*, ou seja, um saber capaz de tocar uma “terra incógnita”. A partir desse quadro, pode-se afirmar que há uma prática entre certos estudiosos — aqueles apontados por Agamben e ele próprio — em dispensarem o *a priori* absoluto quando imersos na trama objeto-método-ciência, configurando a terra incógnita como zona de indeterminação que impede a linearidade e a homogeneidade na pesquisa. Em resumo, trata-se do umbral de (in)cognoscibilidade invocado por Agamben como uma alternativa à tradição epistemológica ocidental, que borra os limites das disciplinas modernas para se revelar como in-disciplina. Na mesma linha, o objeto, o método e a ciência residem numa cooriginariedade heterogênea, não-linear e analógica.

Nesse horizonte, tomar a in-disciplina como condição de possibilidade deste dossiê é um modo de reconhecer que todo gesto de pensamento efetivamente crítico implica uma travessia por territórios ainda não explorados ou na própria desterritorialização,⁴ limiares em que a filosofia se arrisca a perder seus conceitos e métodos conhecidos para deixar emergir novas formas de ver e dizer. Semelhantemente a Warburg diante de seus painéis ou Agamben frente à iconologia política do *Leviatã*, somos incessantemente convidados a experimentar o desconforto produtivo que provém do contato com um saber que só se deixa entrever nas suas falhas classificatórias, na ausência de limites fixos ou, como prefere Deleuze, no seu nomadismo.⁵ Se escolhermos usar essa perspectiva, o diagnóstico dos fenômenos histórico-linguísticos não passará pelas criações de disciplinas, mas pela insistência em habitar no intervalo, no umbral ou na suspensão das hierarquias entre os saberes a fim de liberar e exhibir o divino vazio *an-árquico* em que repousam. Torna-se assim possível a tarefa de tocar a dimensão virtual dos acontecimentos para fazer emergir, ao custo de sua contínua (auto)destruição, novas constelações de sentido — talvez mais horizontalizadas — para lidar com a existência. É este o convite que dirigimos aos leitores deste dossiê, que comemora trinta anos do talvez mais potente projeto filosófico do século XXI que, em uma época não apenas afilosófica como a nossa, mas decididamente antifilosófica, incomoda na mesma medida em que atualiza o gesto originário da filosofia calcado no espanto.

Grazie mille, Giorgio! por insistir em ser a pedra no sapato da tediosa e altamente disciplinar — em todos os sentidos deste termo, inclusive o militar — filosofia universitária.

³ Agamben, *Homo sacer*, p. 269.

⁴ Deleuze; Parnet, *Da superioridade da literatura anglo-americana*, p. 49.

⁵ Deleuze, *O pensamento nômade*, pp. 66-67.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. Aby Warburg e la scienza senza nome. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, p. 123-146, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. Stasis. La guerra civile come paradigma politico. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, p. 251-310, 2018.

DELEUZE, Gilles. Da superioridade da literatura anglo-americana. *In*: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, p. 49-90, 1998.

DELEUZE, Gilles. O pensamento nômade. *In*: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?*: Colóquio de Cerisy. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.



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

RETHINKING LAW:

FROM COMMUNITY TO FORM-OF-LIFE AS DESTITUENT POWER*

Adrián Bene  

University of Pécs (Pécsi Tudományegyetem), Pécs, Hungary

Abstract

The aim of this paper is to consider legal and political theories and, more broadly, social theoretical concepts that might in practice be consistent with the aims of Agamben's critique of power. As a first step, we will recall the importance of biopolitics and such fundamental concepts as community, bare life, form-of-life, state of exception, destituent power in Agamben's *Homo Sacer* project and in the context of his *oeuvre* from *The Coming Community*. Then, instead of looking for sites of resistance, we will consider the possibility of socio-political-legal relations that can ensure justice and equity based on human dignity, autonomy, mutual recognition and solidarity instead of domination and biopolitical governance. In relation to law, politics and power, Agamben pays particular attention to the ideas of Schmitt and Benjamin, but it is worth disrupting the system of thought based on the sovereign and the exceptional state, allowing the emergence and accentuation of different points of view, with the help of local justice, deliberative democracy, restorative justice, the insights of the community ethos, the philosophy of *ubuntu*, affective social theory, instead of neoliberal individualism.

Keywords

Philosophy of law, justice, community, biopolitics, form-of-life, destituent power.

REPENSAR LA LEY: DE LA COMUNIDAD A LA FORMA-DE-VIDA COMO PODER DESTITUENTE

Resumen

El objetivo de este artículo es considerar las teorías jurídicas y políticas y, en términos más generales, los conceptos teóricos sociales que pueden ser coherentes en la práctica con los objetivos de la crítica del poder de Agamben. Como primer paso, recordaremos el significado de la biopolítica y conceptos fundamentales como comunidad, vida desnuda, forma de vida, estado de excepción, poder destituyente en el proyecto *Homo Sacer* de Agamben y en el contexto de su obra de *La comunidad que viene*. Entonces, en lugar de buscar espacios de resistencia, analizaremos la posibilidad de relaciones sociopolíticas y jurídicas que puedan garantizar la justicia y la equidad basadas en la dignidad humana, la autonomía, el reconocimiento mutuo y la solidaridad en lugar de la dominación y la gobernanza biopolítica. En relación con el derecho, la política y el poder, Agamben presta especial atención a las ideas de Schmitt y Benjamin, pero vale la pena alterar el sistema de pensamiento basado en el estado soberano y excepcional, permitiendo la aparición y acentuación de diferentes puntos de vista, con la ayuda de la justicia local, la democracia deliberativa, la justicia restaurativa, las ideas del ethos comunitario, la filosofía del *ubuntu*, la teoría social afectiva, en lugar del individualismo neoliberal.

Palabras clave

Filosofía del derecho, justicia, comunidade, biopolítica, forma-de-vida, poder destituyente.

Submetido em: 16/02/2025

Aceito em: 19/03/2025

Publicado em: 19/04/2025

Como citar: BENE, Adrián.
Rethinking law: from community to
form-of-life as destituent power.
(des)troços: revista de pensamento
radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p.
e57582, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* This work was supported by the PTE-UQA Complementary Doctoral Scholarship (PTE-UQA kiegészítő doktori ösztöndíj), granted by the University of Pécs.

Introduction

Since the 1990s, the social dangers of globalisation and the expansion of neoliberal capitalism have become increasingly evident. Of course, not unrelated to this fact is the strong echo of Michel Foucault's analyses of new forms of power (including in the case of Giorgio Agamben) and the renewed prominence of the problem of power and the possibility of resistance, with an approach different from that of the New Left experiments of the 1960s. Agamben's work, starting with *The Coming Community*, has also increasingly focused on this issue, partly influenced by Foucault's concept of biopolitics, which links concepts such as sovereign power, the state of exception, bare life, as well as potentiality and destituent power. This conceptual framework implies a rethinking of law in line with the critique of power and social relations, without which Agamben's ideas cannot lead to significant changes in social practice. Agamben himself felt the need for rethinking, but his solution requires a critique, in terms of actual social praxis. (I am using the term praxis in the sense in which Jean-Paul Sartre's dialectical social ontology conceptualised it in the *Critique of Dialectical Reason*, often referred to as a theoretical starting point by Fredric Jameson.)¹ After recalling the main ideas of the critique of power in Agamben's *Homo Sacer* project, I will consider some of the theoretical concepts in philosophy of law and political theory as alternative forms of solidary social coexistence, such as *ubuntu*, responsive law, restorative justice and affective law, which can contribute to the practical realisation of the ethical intentions expressed in Agamben's notions of form-of-life and potentiality.

1. Biopolitics and power in Foucault and Agamben

Biopolitics has become a central and controversial concept in social criticism over the past three decades, often used as a synonym for (bio)power. First, it is worth clarifying the original Foucauldian meaning of these terms and the problematic Agamben's interpretation of them. Antonio Negri reminds us that the origins of the concept date back to the emergence of post-industrial society in the 1960s. The political dimension of exploitation and the forms of domination have also been transformed in the context of changing socio-economic conditions. The new ontology of biopower and biopolitics describes this situation.² The Foucauldian biopolitical perspective and the Deleuzian concept of the field of immanence seek to establish the possibility of change in society, finding the source of social agency against the overall domination in the subjectivity.³ More precisely, it is a common praxis based on the singularity of human existence, on the diversity of subjectivities – as in Jean-Paul Sartre's phenomenological-existential conception of lived experience and praxis.⁴ (As we will see, Sartre's thoughts on consciousness and lived experience are clearly haunting the writings of Foucault, Deleuze, and Agamben on subjectivity and bare life.)

¹ Jameson, *The Sartrean Origin*, p. 2.; Jameson, *Foreword*, p. xx.

² Negri, *At the Origins of Biopolitics*, pp. 49–51.

³ Negri, *At the Origins of Biopolitics*, pp. 53–55.

⁴ See Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 63.

Foucault explains his conception of power in his 1976 *History of Sexuality* in relation to the specific knowledge of sex, emphasizing that this form of power is different from repression and law. It is worth quoting it in full:

By power, I do not mean "Power" as a group of institutions and mechanisms that ensure the subservience of the citizens of a given state. By power, I do not mean, either, a mode of subjugation which, in contrast to violence, has the form of the rule. Finally, I do not have in mind a general system of domination exerted by one group over another, a system whose effects, through successive derivations, pervade the entire social body. The analysis, made in terms of power, must not assume that the sovereignty of the state, the form of the law, or the over-all unity of a domination are given at the outset; rather, these are only the terminal forms power takes. It seems to me that power must be understood in the first instance as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization; as the process which, through ceaseless struggles and confrontations, transforms, strengthens, or reverses them; as the support which these force relations find in one another, thus forming a chain or a system, or on the contrary, the disjunctions and contradictions which isolate them from one another; and lastly, as the strategies in which they take effect, whose general design or institutional crystallization is embodied in the state apparatus, in the formulation – of the law, in the various social hegemonies.⁵

Biopower consists of "diverse techniques for achieving the subjugation of bodies and the control of populations".⁶ The first involves discipline, with institutions such as the army and schools, and theoretical reflections on their objectives and methods. The second is embodied in the new demographic and statistical apparatuses. These two versions of biopower, in their multiple forms, serve "the controlled insertion of bodies into the machinery of production and the adjustment of the phenomena of population to economic processes".⁷ In contrast to the power of the sovereign, biopower consists of "taking charge of life, more than the threat of death":⁸ to govern, to administer, through "continuous regulatory and corrective mechanisms", for "distributing the living in the domain of value and utility".⁹ In *The History of Sexuality*, Foucault presents biopolitics as a new form of domination and control, with the binary character (allowing or prohibiting and punishing) of sovereign power being obsolete in modernity. The terms biopower and biopolitics have a more or less synonymous meaning here; both describe the function and forms of disciplinary and regulatory mechanisms, that is, "the anatomo-politics of the human body" and "a biopolitics of the population".¹⁰ (Nota bene, in the original French we have the word "bio-politique", which translates "biopower" or "biopolitics" as a noun, or "biopolitical" as an adjective.)¹¹ From 1978 onwards, Foucault used the terms governmentality, security and normalisation instead of the term "biopolitics of the population", which he focused on in his lectures at the Collège de France (*Security, Territory, Population*, 1977-1978; *The Birth of Biopolitics*, 1978-1979).

Foucault analyses the form of social regulation associated with modernity, characterised by the fact that "power no longer operates through violence imposed on

⁵ Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 92-93.

⁶ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 140.

⁷ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 141.

⁸ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 143.

⁹ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 144.

¹⁰ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 139.

¹¹ Cisney; Morar, *Introduction: Why Biopower? Why Now?*, p. 4.

subjects, but through apparatuses that regularize, administer, and foster the life of subjects through the normalization of life processes".¹² Foucault also emphasises that power is not centralised and hierarchical, embodied and mediated by institutions and the force of law, but rather a dispersed structure, that is, power relations exist throughout society, only partially embodied in institutions and ideologies. In the *Security, Territory, Population* lectures, he asserts: "What characterizes power is the fact that it is a strategic relationship which has been stabilized through institutions."¹³ The following year, in his lectures on *The Birth of Biopolitics* (which in fact focused on governmentality and neoliberalism), he stressed that what he was trying to elaborate in the concept of governmentality was an analytical grid for analysing power relations, that is, "ways of conducting the conduct of mad people, patients, delinquents, and children", as well as economic policy or "the management of a whole social body".¹⁴ This analysis of "micro-powers", of the procedures of governmentality "should be considered simply as a point of view" that can be applied to any sector or phenomenon in society.¹⁵ Agamben, on the other hand, clearly sees biopolitics as a hidden constitutive technique (or, rather, a general logic) of subjugation; as in the introduction to *Sovereign Power and Bare Life* he claims that "the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power".¹⁶ What makes Agamben's interpretation problematic is that in his *Homo Sacer* project he focuses on the critique of sovereign power, using the concepts of state of exception and biopolitics in parallel, in a systematic historical framework, in order to destroy (in a Heideggerian manner) the ontological machinery of exception and bare life in European philosophy (the inclusive exclusion) and political thought (the political mythologem of *homo sacer*) in one fell swoop. This may inevitably remind us of Ernesto Laclau's critical remark to Agamben: "his genealogy is not sensitive enough to structural diversity and, in the end, it risks ending in sheer teleology".¹⁷ Although Agamben is obviously aware of the constitutive role of indeterminacy in Spinozian-Deleuzian immanence and of the dispersed nature of power relations, he cannot resist the urge to create a kind of intelligible and ontologically rigidifying systemic logic in which everything receives its own meaning and explanation.

Thus, Agamben considers law as an instrument of power and domination, and not as a guarantee of justice in the sense of social justice. In the *Remnants of Auschwitz*, Agamben states: "As jurists well know, law is not directed toward the establishment of justice. Nor is it directed toward the verification of truth. Law is solely directed toward judgment, independent of truth and justice."¹⁸ This hierarchical and unethical approach has two consequences. First, it obscures the importance of horizontal and interpersonal relations (mutual recognition and solidarity) in resisting oppressive power. It also excludes ethical questions from the field of law, in the spirit of Hans Kelsen's legal positivism. (It is common to think of Kelsen and Carl Schmitt as adversaries, but in fact the relationship between their views on legal theory is much more complex. Indeed, Kelsen anticipates the conception of exception formulated by Schmitt and, later, by

¹² Mills, *Biopolitics and the Concept of Life*, p. 95.

¹³ Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 169.

¹⁴ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186.

¹⁵ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186.

¹⁶ Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 6.

¹⁷ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 12.

¹⁸ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 18.

Agamben.)¹⁹ These aspects appear in writings related to Agamben's key concepts of *ethos* and *form-of-life* as rather general ethical principles, incompatible with the institution of law, with real social praxis. In contrast to Foucault, who after 1978 speaks clearly of global neoliberal capitalism and emphasises the role of the rule of law in the legal context,²⁰ Agamben's model of power and law is intended to be universal, with an inherent top-down structure – as Tom Frost points out in his critique.²¹

With regard to the possibilities of resistance to power, Agamben seems to be drawing inspiration from Foucault again. The later Foucault, in the 1980s, tends to find the sites of resistance in new subjectivities that encompass social relations (friendship and community) based on (alternative) identities, rescuing singularity and self-determination from the unifying structure of power. In a 1984 interview, Foucault describes it as an art of living that can also be the basis of a community:²² "creation of new forms of life, relationships, friendships in society, art, culture and so on, through our sexual, ethical and political choices".²³ Agamben was also deeply concerned with practices of resistance, as can be seen in his reflections on inoperability, community, *form-of-life*, and destituent power. The main difference between the two philosophers lies in Agamben's skepticism regarding the possibility of transgressive freedom of new subjectivities. "The only resistance which is effective against the totalizing power of the *dispositif* is the construction of a *form-of-life*, a life which is lived immanently and therefore not reliant upon *dispositifs* to be constituted, nor any form of transcendence."²⁴ The fundamental ethical values and principles behind power relations should be mutual recognition and reciprocity in order "to play these games of power with as little domination as possible" (as Foucault defines *ethos*).²⁵ Meanwhile, for Agamben, the original political relation is prohibition, through the construction of bare life as the basis for exclusion from the (political) community.²⁶ Thus, Agamben ignores the mutual nature of social bonds, reducing them to bare life,²⁷ thus ignoring the fact that there is no power without resistance. As Laclau points out: "When a supreme will within the community is not confronted by anything, politics necessarily disappears."²⁸ The question is what kind of political and social system (including law) could enable the development of an *ethos* of solidarity and trust to enable members of society to resist this logic of power.

2. Bare life and indeterminacy of action

Bare life is a central concept in Agamben's theory of power, inspired by Foucault's biopolitics as well as the Deleuzian indeterminacy of absolute immanence. In the *Remnants of Auschwitz*, bare life is presented as an existential state of indeterminacy (between life and death, the human and the non-human) in the case of the desperate and

¹⁹ Forzani, *The Power of Purity: Preliminary Notes for an Archaeology of Modern Jurisprudence*.

²⁰ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 159–184.

²¹ Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, pp. 7–9.

²² Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 167.

²³ Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 164.

²⁴ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 62.

²⁵ Foucault, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, 298.

²⁶ Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 181.

²⁷ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.

²⁸ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.

apathetic "Muslims" of the Auschwitz concentration camp. These unreflective, vegetative, and impersonal beings offer an opportunity to link bare life to impersonality and indeterminacy. The former clearly evokes Jean-Paul Sartre's phenomenological theory of consciousness (the conception of an impersonal, non-reflective field of lived experiences in *The Transcendence of the Ego*)²⁹ and the lived experience of passive materiality (in the form of a philosophical fiction about the young Gustave Flaubert in *The Family Idiot*).³⁰ The desubjectified, silent and indifferent *Muselmann* without dignity, is beyond all human values, wills and choices: he is bare life. "The bare life to which human beings were reduced neither demands nor conforms to anything. It itself is the only norm; it is absolutely immanent." – as Agamben puts it.³¹ For him (after Wolfgang Sofsky), this is the "total triumph of power over the human being",³² which is the essence of this extreme "state of exception" embodied in the Nazi camp. In the camp, where "the extreme situation becomes the very paradigm of daily life",³³ absolute immanence manifests itself.³⁴

Agamben addresses the Deleuzian concept of absolute immanence in his 1996 essay in the Italian journal *aut aut*, one year after the publication of the first volume of *Homo Sacer*. Agamben makes it clear that it was the later thinking of Michel Foucault and Gilles Deleuze that inspired him to take the concept of life as a philosophical starting point. Both wrote their last texts on life, Foucault's *La vie: l'expérience et la science*, the first version of which was written in 1978, was published in 1985. Deleuze's *L'Immanence: une vie...* was published in 1995. Agamben emphasises that Foucault displaces the subject from the realm of cogito and consciousness to the dimension of life, which could be the third pillar of Foucault's biopolitics, alongside knowledge and power.³⁵ Foucault refers here to two possible approaches, one being the phenomenological discourse marked by the names of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty, and the other being the tradition in the philosophy of science that, for Foucault, is marked, alongside Canguilhem, by the work of Jean Cavaillès, Gaston Bachelard and Alexandre Koyré. Sartre's name is mentioned in the company of Merleau-Ponty in his work *The Transcendence of the Ego*, from 1936. Foucault obviously considers the idea of the impersonal transcendental field and of pre-reflective consciousness to be noteworthy in Sartre's work – although he then builds his thought on the other tradition mentioned. Agamben then turns to Deleuze's writing, which, through the concept of immanence, leads him to the indeterminacy that appears in the absolute immanence of mere life and to the exceptional condition in parts of the *Homo Sacer* project in the 1990s. Agamben points out that Deleuze, at the beginning of *L'Immanence: une vie...*, refers to immanence – which is the immanence of itself in motion, without referring to an object and without belonging to a subject – as a transcendental field, devoid of the transcendence of subject and object. (The origin of this concept is to be found in Deleuze's *The Logic of Sense*, where he first refers to the concept of consciousness as expounded by Sartre in *The Transcendence of the Ego*.)³⁶ For Deleuze, as he elaborated in his book on Spinoza, the only possible way to eliminate transcendence

²⁹ Sartre, *The Transcendence of the Ego*, pp. 12–14.

³⁰ Sartre, *The Family Idiot*, pp. 15–23.

³¹ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 69.

³² Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 48.

³³ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 49.

³⁴ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 50.

³⁵ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 221.

³⁶ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 224.

in phenomenological thought is immanence, which is the movement of the infinite, behind which there is nothing, it encompasses everything, in its whirlwind of external and internal, making all distinction and hierarchy impossible.³⁷ This indeterminacy is characteristic of the bare life of the *Muselmann*, as well as of the camp, which is the paradigm of the state of exception.

If one accepts that this indeterminacy is linked to sovereign power and its ability to reduce all members of society to bare life, thus depriving them of their humanity and their capacity for self-determination, what possibility of resistance can be imagined in practice? As Laclau points out, Agamben's reductionist logic excludes the possibility of reciprocal effects in the relationship between society and power, and therefore necessarily leads to the assumption of totalitarianism.³⁸ From this point of view, there is only one way to resist biopower: to render inoperable the biopolitical machine, the distinction between bios and zoe, the transformation into bare life – states Agamben in *The Kingdom and the Glory*.³⁹ In the next chapter, we will examine Agamben's proposed solution, which is based on the concepts of form-of-life, ethos and community, through which plurality, potentiality and freedom of self-determination can be affirmed.

Several different approaches to the possibility of resistance derive from a more nuanced view of power and human relations. We mentioned above Foucault's thesis on dispersed power and the possibility of resistance present in all power relations, as well as his idea of the importance of new subjectivities. Laclau's idea is slightly different, but essentially similar: "There is a molecular process of partial transformations which is absolutely vital as an accumulation of forces whose potential becomes visible when a more radical transformation of a whole hegemonic formation becomes possible."⁴⁰ The common point is the rejection of a single, unilateral conception of power and its reduction to a distinction between zoe and bios, which cannot ground social agency.

As much as Agamben perceives the theoretical potential of the indeterminacy of immanence, his theory of power and the ontological machinery of Western thought is essentially totalising and generalising. This theoretical incongruity, which may arise from a kind of logocentrism, or at least from a conception of totalising ideology (from Marx's 'false consciousness' to Debord's 'spectacle') is evident in comparison with Deleuze and Guattari's critique of capitalism, whose basic concepts are singularity, relativity, multitude, rhizome, diversity, deterritorialisation. As for the possibilities of resistance, it is instructive to compare Agamben's thought with the post-Marxist theory of Hardt and Negri, who also have Deleuze's conceptual toolkit and biopolitics as an important basis for their approach. For them, the spectacle of global capitalism, the Empire, also offers a potential for liberation,⁴¹ emerging from the power of the global multitude" itself,⁴² which can subvert "the hegemonical languages and social structures and thereby reveal an alternative ontological basis that resides in the creative and productive practices of the multitude".⁴³ They claim that these activities, resistances, wills and desires, this "plural

³⁷ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 233.

³⁸ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, pp. 16–17.

³⁹ See Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.

⁴⁰ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 17.

⁴¹ Hardt; Negri, *Empire*, pp. 43–46.

⁴² Hardt; Negri, *Empire*, p. 46.

⁴³ Hardt; Negri, *Empire*, p. 47.

multitude of productive, creative subjectivities of globalization (...) form constellations of singularities and events that impose continual global reconfigurations on the system".⁴⁴

It would be worthwhile to analyse the influence of Debord's spectacle on Agamben in terms of the totalising character of power. Here we can only briefly refer to this possible connection. Agamben refers to Debord several times, in *The Coming Community* and in *The Kingdom and the Glory*,⁴⁵ as well as in *The Sovereign Power and Bare Life*, emphasising the post-democratic and totalitarian character of spectacular society.⁴⁶ Drawing on Marx and Engels's theory of ideology and Adorno and Horkheimer's conception of the culture industry, Debord also characterises the spectacle as a worldview that is a means of domination and commodification through the totality of a pseudo-world of representations.⁴⁷ Similarly, Agamben seeks a general and unified logic in the functioning of society, of power, that is, of the government machine. Agamben states:

What is in question is nothing less than a new and unheard-of concentration, multiplication, and dissemination of the function of glory as the centre of the political system. What was confined to the spheres of liturgy and ceremonials has become concentrated in the media and, at the same time, through them it spreads and penetrates at each moment into every area of society, both public and private.⁴⁸

Agamben reminds the reader that the original Greek word for 'glory' (also used by Debord to describe the totalising nature of the spectacle)⁴⁹ is *doxa* that today also designates 'public opinion'. Nota bene, in the European epistemic tradition, since Plato, *doxa* as cognition of what seems, of appearance⁵⁰ is the opposite of knowledge (*episteme*) as the correct representation of truth. The conception of ideology as *camera obscura* and false consciousness⁵¹ echoes this distinction, complemented by a critique of capitalist exploitation and domination. Agamben inserts himself in this tradition when he stresses that the idea of consensual democracy (e.g. the Habermasian communicative action) is in fact related to the functioning of the oikonomic governmental machinery that he identifies with the Debordian 'society of spectacle'. It "absolutizes itself to an unheard of extent and penetrates every area of social life",⁵² writes Agamben, just as Debord points out that "The spectacle presents itself as a vast inaccessible reality that can never be questioned."⁵³ Similarly, in *The Coming Community*, he refers to the Debordian conception centred on total domination ("absolute and irresponsible sovereignty over all social life")⁵⁴ in capitalism: "After having falsified all of production, it can now manipulate collective

⁴⁴ Hardt; Negri, *Empire*, p. 60.

⁴⁵ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, pp. 255-259.

⁴⁶ Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 10.

⁴⁷ Debord, *The Society of the Spectacle*, p. 2.

⁴⁸ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 256.

⁴⁹ "It is the sun that never sets over the empire of modern passivity. It covers the entire surface of the globe, endlessly basking in its own glory." (Debord, *The Society of the Spectacle*, p. 5.)

⁵⁰ See Debord about the spectacle: "Considered in its own terms, the spectacle is an affirmation of appearances and an identification of all human social life with appearances. (...) Its sole message is: What appears is good; what is good appears." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4.)

⁵¹ Similarly, Debord writes: "In a world that has really been turned upside down, the true is a moment of the false." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4.)

⁵² Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 259.

⁵³ Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4.

⁵⁴ Agamben, *The Coming Community*, p. 78.

perception and take control of social memory and social communication, transforming them into a single spectacular commodity (...).⁵⁵

3. Community: *ethos* of usage and form-of-life

Let us then look at the possibilities that Agamben envisions for the independence of the all-encompassing power machine of biopolitical governmentality, the apparatus. Before discussing the form-of-life that renders the biopolitics of bios and zoe inoperative, it is worth recalling *The Coming Community's* thoughts on community, singularity and ethos. Here, Agamben starts by analysing example/exemplary related to the question of community, as "being-called".

Exemplary is what is not defined by any property, except by being-called. Being-called – the property that establishes all possible belongings (being-called-Italian, – dog, –Communist) – is also what can bring them all back radically into question. It is the Most Common that cuts off any real community.⁵⁶

The example escapes the antinomy of the universal and the particular; it is a singular object that presents itself as such. The example "is always beside itself, in the empty space in which its undefinable and unforgettable life unfolds".⁵⁷ Likewise, replacing oneself with another "no longer knows a place of its own, but the taking-place of every single being is always already common – an empty space offered to the one, irrevocable hospitality".⁵⁸ This substitution is made possible by the ontological specificity of man, insofar as he is any being, who constantly oscillates between the common and the proper, the particular and the general. Agamben calls the manner "in which it passes from the common to the proper and from the proper to the common is called usage or ethos".⁵⁹ We can see this as an ontological basis of empathy, recognition of otherness, and solidarity. And the use of the term reciprocal substitution suggests the idea of a community based on mutual recognition, on reciprocity, which provides everyone with the potentiality and freedom inherent in singularity.⁶⁰ In Agamben's ontological argument, "the experience of taking-place in a whatever singularity",⁶¹ the "innermost possibility of not-being"⁶² is the condition of love, which brings with it the ethical intention of ethos or habitus that consists in the "free use of the self".⁶³ (It is interesting that the freedom to realise one's own potential is apparently reminiscent of Sartre's existentialist anthropology and ethics.) For Agamben, "the only ethical experience (...) is the experience of being (one's own) potentiality, of being (one's own) possibility".⁶⁴ The difference is that Agamben defends the character of a "common and absolutely exposed singularity",⁶⁵ instead of the search for

⁵⁵ Agamben, *The Coming Community*, pp. 78–79.

⁵⁶ Agamben, *The Coming Community*, p. 9.

⁵⁷ Agamben, *The Coming Community*, p. 9.

⁵⁸ Agamben, *The Coming Community*, p. 23.

⁵⁹ Agamben, *The Coming Community*, p. 19.

⁶⁰ Agamben, *The Coming Community*, p. 24.

⁶¹ Agamben, *The Coming Community*, p. 24.

⁶² Agamben, *The Coming Community*, p. 31.

⁶³ Agamben, *The Coming Community*, pp. 27–28.

⁶⁴ Agamben, *The Coming Community*, p. 43.

⁶⁵ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

one's own identity, "the already improper and senseless form of individuality",⁶⁶ being a pure externality, an "event of the outside",⁶⁷ an *ek-stasis*. For Agamben, indeterminacy can make subjectivity capable of "entering a community without presuppositions and without subjects", realising a "new planetary humanity".⁶⁸ This is an ontology and a political vision at the same time, in which, in addition to the Deleuzian singularity and indeterminacy, – in terms of ethics – mutual recognition, empathy and solidarity make resistance to power possible.

The potential of this whatever-being or ethos is later, in other writings, called form-of-life, which can only render the biopolitical apparatus inoperative. The form-of-life eliminates the division of life into *bios* and *zoe*, deactivates the logic of biopolitics. However, this ontological idea is difficult to interpret on a socio-political level, in praxis. All the forms of this immanent life or form-of-life in Agamben's writings serve only as illustrations for this ontological concept of the reappropriation of human existence.) The "glorious body" stripped of its functions and opened to new use in *Nudities*; objects of desecration and play in *Profanations*; and Franciscan monasticism in *The Highest Poverty*.⁶⁹ This contemplative programme, focused on the potential of immanent life, does not ground social agency in praxis.⁷⁰ Even if its intention is to open up space for new political interventions based on the indeterminacy of the life-of-form, in its full potential, the concept of pure "means without end" is nothing more than (a desire for) the negation, the rejection of the existing biopolitical machinery. Ontology is a way of thinking that is the study of what is (from the Greek *to on*) and is therefore only suitable for sustaining normative and messianic visions at the level of logical argumentation. Consequently, for Agamben, law can only be something to be deactivated. We can call it political nihilism, as Laclau did, or utopianism, as some other critics of Agamben do.⁷¹ In Agamben's theory, it is the concept of destitutive potential (or power) that aims to bridge the gap between logical-ontological reasoning and social reality. As Fusco stresses:

For Agamben, something like a coming (emancipatory) politics is not the teleological accomplishment of a planned process, nor the destruction/reconstruction of a world or a form of life but consists in rendering inoperative all those forces shaping human life, opening them to a different purposeless use.⁷²

Agamben's concept of destituent power aims to render the machinery of biopolitics inoperative, starting with the metaphysical concept of the subject. However, it is obvious that Agamben's concept of immanent life (ethos, form-of-life) as a destituent power cannot ground the real possibility of emancipatory action, of social agency against the domination of biopower, partly due to his reductionist concept of law. His concepts of destituent power and law are largely influenced by Walter Benjamin's *Critique of Violence*, drawing on a conception of the state, power and law related to modernity, and which also sets limits to their validity; see, for example, Benjamin's idea of a general strike capable

⁶⁶ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

⁶⁷ Agamben, *The Coming Community*, p. 66.

⁶⁸ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

⁶⁹ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 105.; Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.

⁷⁰ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, pp. 106–107., p. 109.

⁷¹ Durantaye, *Agamben*, pp. 349–351.

⁷² Fusco, *Form of life*, p. 56.

of overthrowing the legal order.⁷³ The main problem is not that it is not conceived within a paradigm of constitutive political change,⁷⁴ but that the reality of the emergence of a new subjectivity, a form of life, based solely on ontological arguments, is also completely unfounded. Unless we consider it as an awareness of the logic of biopolitical apparatuses among the few who are more receptive to philosophy than captives of the spectacle.

4. Law and society: practices and subjectivities

We have two alternative conceptions of power and law, whether we start from a more unified modernity or from the pluralistic life of our time. In the first paradigm, power is, above all, domination, subjugation, exercised through organs of violence, legal and political institutions. Liberation, resistance, in this case, is a struggle directed towards well-defined objectives and opponents. According to the second approach, power relations are omnipresent in social and human relations, involving the possibility of resistance. Tom Frost recalls that Foucault, in the 1980s emphasises: power relations themselves depend on resistance, since the plurality of resistance is inscribed in power, and "liberation from domination only gives way to new power relationships, which must be controlled by practices of freedom".⁷⁵ Thus, unlike traditional central repressive power, these do not necessarily conflict with political philosophical values such as the public interest and justice, but can operate in opposition to them. Likewise, law is not necessarily an instrument of oppression, an ideological apparatus of the State, but potentially a set of conventions, rules, principles and practices that aim to ensure social trust, solidarity and well-being (in Agamben, a happy life) based on the principles of reciprocity and equity. But for Agamben, power is totalising, subjects are produced and dominated by the operation of the oikonomic governmental machine – as Frost points out.⁷⁶ From this perspective, law could only be part of this machinery of domination.

The second alternative, by its very nature, offers the possibility of resisting domination not only through reflection but also through solidarity. It is clear that in order to promote solidarity and justice in society, we must first rethink the entire theoretical and institutional system of law from the perspective of individual differences. Formal justice (equality before the law), as the cornerstone of the liberal concept of the rule of law, cannot take into account individuality. And we must understand that without recognition of difference, there is no empathy, mutual recognition, reciprocity or solidarity. As Amartya Sen points out in *The Idea of Justice*, if the aim is to change real injustices and inequalities, we must also take into account the actual lives of people and their social relationships. "The nature of the society that would result from any given set of institutions must, of course, depend also on non-institutional features, such as actual behaviours of people and their social interactions."⁷⁷ – he says. This approach is consistent with social theories of affectivity, as well as with theories of law that emphasise the importance of the citizen's perspective rather than that of the state, and the need for flexibility rather than legal objectivity. Sen describes this as the difference between an arrangement-focused

⁷³ Fusco, *Form of life*, pp. 59–60.

⁷⁴ Fusco, *Form of life*, p. 61.

⁷⁵ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 53.

⁷⁶ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, pp. 57., 61.

⁷⁷ Sen, *The Idea of Justice*, p. 6.

conception of justice and an realization-focused understanding, the latter "concentrate on the actual behaviour of people, rather than presuming compliance by all with ideal behaviour".⁷⁸ Sen's argument against rational choice theory and the all-powerful concept of homo oeconomicus derives from the tradition of moral sentimentalism that posits a certain moral sense, based on instinctive feelings, such as the sense of justice as a universal human capacity. He reminds us that Adam Smith, who is "often wrongly thought to be a proponent of the assumption of the exclusive pursuit of self-interest",⁷⁹ in fact, considered sympathy, generosity and public spirit as very important motivations of human conduct. In other words, empathy and solidarity, pro-social behaviour (help, sharing, cooperation) and the pursuit of the common good are constitutive elements of social life.

Another theoretical approach to power and resistance may be the Hegelian theory of mutual recognition, which encompasses subjectivity (identity), personal relationships and attitudes, rights and solidarity. It is well known that the principle of intersubjectivity and mutual recognition of the Hegelian tradition⁸⁰ in social philosophy (including Jürgen Habermas, Axel Honneth or Jean-Paul Sartre) goes back to the psychological need for respect (although it overestimates the role of reason in the constitution of mutual recognition and solidarity in a society). For Honneth, as he states in his *Struggle for Recognition*, "the reproduction of social life is governed by the imperative of mutual recognition, because one can develop a practical relation-to-self only when one has learned to view oneself, from the normative perspective of one's partners in interaction, as their social addressee".⁸¹ Every human being is a social being and, as such, needs recognition from others to develop self-confidence, self-respect and self-esteem, as a possibility for the formation of identity. The precondition for self-confidence recognised by loving and caring for others; self-respect develops from recognition by others as a person responsible for their actions, that is, as a morally responsible member of society; finally, self-esteem is a consequence of the experience that others recognize our competences as an important contribution to the well-being of the community.⁸² This recognition, if mutual, leads to a feeling of solidarity, as Honneth states, based on the concept of a fused group in Sartre's *Critique of Dialectical Reason*.⁸³

Looking beyond the Euro-Atlantic perspective, it is worth remembering that solidarity is also a central concept in the African philosophy of *ubuntu*, which is based on mutual acceptance and support, allowing for a subjectivity that places greater emphasis on cooperation than competition, unlike European individualism. In the subjectivity defined by the community-based approach of *ubuntu*, emotional attachment and affective relationships play a more important role than rational calculation. It is based on the virtues of empathy, respect, compassion and forgiving. *Ubuntu's* main insight is the interconnectedness between persons, encapsulated in the Nguni proverb "umuntu ngumuntu ngabantu" ("a person is a person through other persons").⁸⁴ It appears to resemble the logic of Honneth or Sartre, but when compared with the Hegelian tradition of intersubjectivity, it becomes clear that *ubuntu*, with its focus on family, friendship and

⁷⁸ Sen, *The Idea of Justice*, p. 7.

⁷⁹ Sen, *The Idea of Justice*, p. 185.

⁸⁰ See Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 31-63.

⁸¹ Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 92.

⁸² Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 129.

⁸³ Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 128.

⁸⁴ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, p. 5.

kindness, presents a more affective and communal vision. Although *ubuntu*, as a political ideology, can also be a tool for abuse of power,⁸⁵ it also generates notable inclusive social and institutional practices that genuinely promote acceptance and mutual recognition, in terms of transitional justice (restoration and reconciliation rather than retributive–punitive penal policy),⁸⁶ education, community development, mental health and even management. One example is the Friendship Bench programme in Zimbabwe, a community mental health intervention that creates safe spaces and a sense of belonging.⁸⁷ In terms of education, several projects and institutions apply the core values of *ubuntu* to develop skills such as self-awareness, communication, empathy and cooperation. A typical *ubuntu* pedagogical method is Lovemore Mbigi's Collective Fingers Theory (the five fingers symbolise survival, spirit of solidarity, compassion, respect and dignity), which promotes cooperation, solidarity, respect, inclusion and social cohesion.⁸⁸

In Agamben's ontology, judgment and therefore law are necessarily beyond immanence.⁸⁹ Based on the notion of guilt, it is transcendent and, as such, has nothing to do with openness and pure potentiality. Agamben can only think of law as an apparatus, in the context of Schmittian theoretical decisionism, related to the decision on the state of exception.⁹⁰ In *The Kingdom and the Glory*, Agamben focuses on administrative power, as Foucault did in 1977, and on the officials who economically administer, execute, and police the law, "authorized by what they presuppose (but conceal) as an empty throne of sovereign or transcendental power and law" rather than on absolute sovereign power—as Zartaloudis points out in his book on Agamben.⁹¹ However, this new paradigm of law continues to be totalising and hierarchical, not being "directed to justice but to judgment, independent of truth and justice",⁹² far from being the means of social trust and solidarity. As Fusco points out: "Agamben revived and radicalised the idea of law as an organised administration of coercion through violent means."⁹³ In the next part of the chapter, we mention some alternative theoretical and practical legal paradigms that can contribute to the reformulation of this one-sided totalising Agambenian concept of law, which is not in line with its own original ethical objectives. These paradigms essentially reflect the same ethical principles as Agamben's destititutional intention regarding law.⁹⁴ but with a view to social practice.

If we start from the plurality of social practice and the singularity of subjectivities (at least as an ethically normative ideal), then we should think of diverse principles and practices rather than a unified vision of ideal institutions, both in society and, more specifically, in law. Such perspectives can be provided by James Scott's contextualist approach, the theory of responsive law, and the practice of restorative justice, among others.

⁸⁵ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, pp. 12–14.

⁸⁶ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, pp. 22–24.

⁸⁷ See <https://www.mhinnovation.net/innovations/friendship-bench>

⁸⁸ Ngubane; Makue, *Ubuntu pedagogy*, pp. 2–3.

⁸⁹ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 68.

⁹⁰ Hardt and Negri accept this approach of law and biopolitics, placing it to the core of the global imperialism. See Hardt; Negri, *Empire*, pp. 38–40.

⁹¹ Zartaloudis, *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, p. xv.

⁹² Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 79.

⁹³ Fusco, *Form of life*, p. 104.

⁹⁴ Fusco, *Form of life*, pp. 104–105.

James Scott, in his book *Seeing Like a State*, points out that it is worth taking into account the potential for resistance to uniformity in local knowledge and practices, including the plurality of perspectives on law. He criticises the utilitarian-scientific self-justification of centralised, and authoritarian government-bureaucratic control and management ("social engineering") in late modernity, which deprives individuals of autonomous self-determination, along with local specificity.⁹⁵ Scott suggests that embracing diverse local social practices and knowledge can be a means of resisting the power hegemony of imperialism. He stresses the role of practical knowledge, informal processes, and improvisation in individual cases rather than the universality of theories. Scott also emphasises the importance of the human scale, of personal involvement, using the example of traditional local units of measurement.⁹⁶ Standardisation, on the other hand, serves central control and exploitation, and law is an important instrument for this.⁹⁷ Scott – although he rarely refers to Foucault, and mostly to the *Surveillance and Punishment*, never to the later works of Foucault – analyses the same problems as Foucault, Agamben, Hardt and Negri, without using the terms biopower, governmentality, apparatus and subjectivity. His approach to state power and individual autonomy is still partly linked to modernity, but his emphasis on plurality and the recognition of the role of diverse practices in the formation of the subject/subjectivity place him, in relation to resistance, at the heart of the discourse we are discussing. This parallel is particularly evident in the critique of the formal equality of the rule of law.⁹⁸ "Our ideas about citizenship, public-health programs, social security, transportation, communication, universal public education, and equality before the law are all powerfully influenced by state-created, high-modernist simplifications."⁹⁹ – he stresses. Emphasising practical knowledge, Scott uses the Aristotelian notion of *metis*, as opposed to the deductive logic of systems: in some cases, we cannot rely on a system of universal laws to make practical choices; we must improvise skilfully according to the circumstances.¹⁰⁰ Law as a set of written laws, a systematic set of rules, precludes dialogicity, responsiveness, the involvement of interested parties as participants.¹⁰¹

Similarly, a contextualist approach to legal theory is represented by the concept of responsive law. The ideas of Philippe Nonet and Philippe Selznick are similar to Scott's in terms of exploring the possibility of resistance to the oppressive power of a centralised, rule-following government. In their 1978 book: *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, the authors criticise liberalism's notion of equality, in line with the Marxist tradition, including the supposedly objective and impartial nature of law, and the autonomous and inflexible nature of law as a means of justifying power, separated from real social life. Responsive law, that is, law that seeks to respond to social problems and needs, must be flexible, open, aware of its own political and moral insertion, in contrast to the positivist conception of law. The central element of the idea is that it seeks to ensure social order and cooperation not through subordination, but through negotiation and cooperation (the emphasis on negotiation draws parallels with similar ideas in Rawls and

⁹⁵ Scott, *Seeing Like a State*, p. 349.

⁹⁶ Scott, *Seeing Like a State*, pp. 25–26.

⁹⁷ Scott, *Seeing Like a State*, pp. 35., 65.

⁹⁸ See Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 174–179, and Hardt; Negri, *Empire*, p. 26.

⁹⁹ Scott, *Seeing Like a State*, p. 340.

¹⁰⁰ Scott, *Seeing Like a State*, p. 322.

¹⁰¹ Scott, *Seeing Like a State*, p. 323.

Dworkin, and with the central procedure of argumentative and discursive ethics, also introduced at the same time by Karl Otto Apel and Jürgen Habermas).

It is worth mentioning the concept of restorative justice as an alternative set of legal techniques to retaliation and control. Punitive criminal justice policy is one of the repressive manifestations of neoliberal state power, based on retribution. It is based on the assumption of moral equilibrium, but this type of reciprocity does not necessarily result in a constructive motivational basis or arouse a sense of responsibility. Indeed, as Lode Walgrave argues "Behavioural-cognitive programs that appeal to the active responsibility of the offender are more effective than other treatment or punitive approaches."¹⁰² Walgrave's argument is based on the concept of "common self-interest",¹⁰³ indicating that, given the interdependence of individuals in society at any given time, the affirmation of individual autonomy and respect for human dignity cannot be imagined without cooperation and cohesion. The trust and acceptance, which are the prerequisites for this, are what any system of norms, including the legal system, aims to create and maintain. When we speak of restorative techniques, we are talking about restoring trust and creating the conditions for successful social cooperation.

Finally, we refer to the different affective approaches to law, which emphasise the role of emotions, personalities and empathy. One example is Markus Dubber, who discusses the peculiar and nebulous epistemic function of the jury in contemporary American law: it expresses "the community's sense of justice", representing the idea of self-government in a bottom-up approach, contrary to traditional decisionism.¹⁰⁴ He stresses that the sense of justice is a form of a more general phenomenon, empathy, which is one of the most important social bonds. Dubber defines empathy as cognitive empathy, that is, the ability to take perspectives, distinguishing it from sympathy and solidarity. "The sense of justice is empathy among moral persons as such, abstracted from incidental characteristics that define the person's membership in some group or other. It's the ability and the willingness among persons to place themselves in each other's shoes, to see things from each other's point of view."¹⁰⁵ For Dubber, it is the sense of justice and mutual respect between equals that makes solidarity possible in a modern pluralistic society.¹⁰⁶

Conclusion

In Agamben's thought, there is an inherent discrepancy between the search for a kind of intelligibility of (sovereign) power in the Western metaphysical tradition and the effort to ground the possibility of resistance in social praxis, in the plurality of experiences. The concepts of the state of exception and bare life, at the heart of his *Homo Sacer* project, derive from the perspectives of Walter Benjamin and Carl Schmitt, and from Foucault's early version of biopolitics and biopower (elaborated in the first volume of *The History of Sexuality*), all rooted in the lifeworld of modernity. But, as Foucault, among others, recognised from the late 1970s onwards, in the post-industrial society of the globalised neoliberal capitalism (Hardt and Negri call it Empire) the plurality, multitude, and

¹⁰² Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 114.

¹⁰³ Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 117.

¹⁰⁴ Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 64-68.

¹⁰⁵ Dubber, *The Sense of Justice*, p. 71.

¹⁰⁶ Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 75-76.

singularity are the basis of thought and lived experiences, as well as of social relations. This requires the affirmation of Deleuzian absolute immanence, indeterminacy, singularity and plasticity in thinking about power and resistance, as well as about society and law. In Agamben's thought, the emphasis on bare life as absolute immanence signals the recognition of the problem, but in *Homo Sacer* this is overcome by a totalising tendency and an insistence on the conception of power as sovereign power. However, in *The Kingdom and the Glory*, *The Highest Poverty* and the *Use of Bodies*, one can find the alternative line of thought that had its antecedent in *The Coming Community* and its continuation in *Means without End*, in relation to community, ethos and, above all, the form-of-life. Nevertheless, Agamben's reinterpretation of law in the light of the social practice of our time and of new subjectivities has very limited results, as far as concrete human relations and social practices are concerned. Resistance to the dispersed power of governmentality needs a diverse set of tools at the level of theoretical critique as well as at the level of subjectivities, everyday relations, practices and social institutions, from *ubuntu*, through restorative justice, to responsive law, all based on the principles of mutual recognition and reciprocity, thus offering the possibility of controlling the mechanisms of power.

References

- AGAMBEN, Giorgio. Absolute Immanence. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Edited and Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999. pp. 220–239.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Transl. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. (Homo Sacer III). Transl. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Coming Community*. Transl. Michael Hardt. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory*. Trans. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae. Introduction: Why Biopower? Why Now? *In*: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (eds.). *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016. pp. 1–28.
- DEBORD, Guy. *The Society of the Spectacle*. Transl. Ken Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2014.
- DUBBER, Markus Dirk. *The Sense of Justice: Empathy in Law and Punishment*. New York and London: New York University Press, 2006.
- DURANTAYE, Leland de la. *Agamben*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- FORZANI, Francesco. The Power of Purity: Preliminary Notes for an Archaeology of Modern Jurisprudence. *Law Critique*, 2024. <https://doi.org/10.1007/s10978-024-09394-5>.
- FOUCAULT Michel. La vie: l'expérience et la science. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Canguilhem, Jan.-Mar., pp. 3–14, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. Transl. Graham Burchell. New York: Picador, 2007.
- FOUCAULT, Michel. Sex, Power, and the Politics of Identity. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997. pp. 163–174. (RABINOW, Paul (ed.). *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, Vol. 1.)
- FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Transl. Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- FOUCAULT, Michel. The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997. pp. 281–301. (RABINOW, Paul (ed.). *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, Vol. 1.)

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Transl. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.

FROST, Tom. Biopower and Sovereignty in Foucault and Agamben, *SSRN Electronic Journal*, Dec. 18, 2023. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4668143>.

FROST, Tom. *Law, Relationality and the Ethical Life: Agamben and Levinas*. London and New York: Routledge, 2022.

FUSCO, Gian-Giacomo. *Form of Life: Destitution of Rules*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

GADE, Christian. *A Discourse on African Philosophy: A New Perspective on Ubuntu and Transitional Justice in South Africa*. Lanham: Lexington Books, 2017. (African Philosophy: Critical Perspectives and Global Dialogue).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 2000.

HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Transl. Joel Anderson. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press, 1996.

JAMESON, Fredric. Foreword. In: SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason: Volume One: Theory of Practical Ensembles*. London: Verso, 2004. p. xi-xxv.

JAMESON, Fredric. The Sartrean Origin, *Sartre Studies International*, v. 1. n. 1/2, pp. 1-20, 1995.

LACLAU, Ernesto. Bare Life or Social Indeterminacy. In: CALARCO, Mathew; DeCAROLI, (eds.). *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, pp. 11-22, 2007.

MILLS, Catherine. Biopolitics and the Concept of Life. In: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (eds.). *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016. pp. 82-101.

NEGRI, Antonio. At the Origins of Biopolitics. Transl. Diana Garvin. In: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (eds.). *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016. pp. 48-64.

NGUBANE, Nomlaungelo; MAPUE, Manyane. Ubuntu pedagogy – transforming educational practices in South Africa through an African philosophy: from theory to practice. *Inkanyiso*, v. 13, n. 1, pp. 1-12, 2021.

NONNET, Philippe; SELZNICK, Philippe. *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*. New York: Harper and Row, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *The Family Idiot: Gustave Flaubert (1821-1857)*, vol. 1. Transl. Carol Cosman. Chicago and London: Chicago University Press, 1981.

SARTRE, Jean-Paul. *The Transcendence of the Ego*. Transl. Andrew Brown. London and New York: Routledge, 2004.

SCOTT, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.

SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

WALGRAVE, Lode. Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice. *Washington University Journal of Law & Policy*, v. 36, n. 9, pp. 91-139, 2011.

ZARTALOUDIS, Thanos. *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*. London and New York: Routledge, 2010.

ABOUT THE AUTHOR

Adrián Bene

Adjunct professor at the Department of Cultural Studies, University of Pécs, and a participant of the Legal Philosophy Programme of the University of Pécs. His main research interests are the philosophy of Jean-Paul Sartre and the questions of recognition and human dignity in ethics and social philosophy.
E-mail: bene.adrian@pte.hu.



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

REPENSANDO O DIREITO: DA COMUNIDADE À FORMA-DE-VIDA COMO PODER DESTITUINTE*†

Adrián Bene  

Universidade de Pécs (Pécsi Tudományegyetem), Pécs, Hungria

Resumo

O objetivo deste artigo é considerar as teorias jurídicas e políticas e, de forma mais ampla, os conceitos teóricos sociais que podem, na prática, ser consistentes com os objetivos da crítica ao poder de Agamben. Como primeiro passo, relembremos o significado da biopolítica e de conceitos fundamentais como comunidade, vida nua, forma-de-vida, estado de exceção e poder destituente no projeto *Homo sacer* de Agamben e no contexto de sua obra *Comunidade que vem*. Em seguida, em vez de procurar espaços de resistência, analisaremos a possibilidade de relações sociopolíticas e jurídicas que possam garantir justiça e equidade com base na dignidade humana, na autonomia, no reconhecimento mútuo e na solidariedade, em vez de dominação e governança biopolítica. Em relação ao direito, à política e ao poder, Agamben dá atenção especial às ideias de Schmitt e Benjamin, mas vale a pena romper com o sistema de pensamento baseado no soberano e no estado excepcional, permitindo o surgimento e a acentuação de diferentes pontos de vista, com a ajuda da justiça local, da democracia deliberativa, da justiça restaurativa, das percepções do *ethos* comunitário, da filosofia do *ubuntu*, da teoria social afetiva, em vez do individualismo neoliberal.

Palavras-chave

Filosofia do direito, justiça, comunidade, biopolítica, forma-de-vida, poder destituente.

RETHINKING LAW: FROM COMMUNITY TO FORM-OF-LIFE AS DESTITUEM POWER

Abstract

The aim of this paper is to consider legal and political theories and, more broadly, social theoretical concepts that might in practice be consistent with the aims of Agamben's critique of power. As a first step, we will recall the importance of biopolitics and such fundamental concepts as community, bare life, form-of-life, state of exception, destituent power in Agamben's *Homo Sacer* project and in the context of his *oeuvre* from *The Coming Community*. Then, instead of looking for sites of resistance, we will consider the possibility of socio-political-legal relations that can ensure justice and equity based on human dignity, autonomy, mutual recognition and solidarity instead of domination and biopolitical governance. In relation to law, politics and power, Agamben pays particular attention to the ideas of Schmitt and Benjamin, but it is worth disrupting the system of thought based on the sovereign and the exceptional state, allowing the emergence and accentuation of different points of view, with the help of local justice, deliberative democracy, restorative justice, the insights of the community ethos, the philosophy of *ubuntu*, affective social theory, instead of neoliberal individualism.

Keywords

Philosophy of law, justice, community, biopolitics, form-of-life, destituent power.

Submetido em: 16/02/2025

Aceito em: 19/03/2025

Publicado em: 21/07/2025

Como citar: BENE, Adrián.
Repensando o Direito: da
comunidade à forma-de-vida como
poder destituente. *(des)troços:
revista de pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57582,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Este trabalho foi apoiado pela Bolsa Complementar de Doutorado PTE-UQA (PTE-UQA kiegészítő doktori ösztöndíj), concedida pela Universidade de Pécs.

† A tradução e a revisão técnica da versão em inglês para o português, sob responsabilidade de Pedro Campos Araújo Corgozinho, foi viabilizada com o apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

Introdução

Desde a década de 1990, os perigos sociais da globalização e da expansão do capitalismo neoliberal vêm se tornando cada vez mais evidentes. Obviamente, esse é um fato que tem relação com o forte eco das análises de Michel Foucault sobre novas formas de poder (inclusive no caso de Giorgio Agamben) e a renovada proeminência do problema do poder e da possibilidade de resistência, com uma abordagem diferente daquela dos experimentos da Nova Esquerda [*New Left*] da década de 1960. A obra de Agamben, a partir de *A comunidade que vem*, também tem se centrado cada vez mais nessa questão, influenciada, até certo ponto, pelo conceito de biopolítica, de Foucault, que liga conceitos como poder soberano, estado de exceção, vida nua, mas também potencialidade e poder destituente. Esse arcabouço conceitual envolve repensar o direito em consonância com a crítica do poder e das relações sociais, sem as quais as percepções de Agamben não podem levar a mudanças significativas na prática social. O próprio Agamben sentiu a necessidade de repensá-lo, mas sua solução requer uma crítica, em termos de verdadeira *práxis* social. (Uso o termo *práxis* no sentido conceitualizado pela ontologia social dialética de Jean-Paul Sartre, em *Crítica da razão dialética*, frequentemente mencionada como ponto de partida teórico por Frederic Jameson.)¹ Após relembrar as principais ideias da crítica do poder no projeto *Homo sacer*, de Agamben, considerarei alguns conceitos teóricos em filosofia do direito e teoria política como formas alternativas de coexistência social solidária, como *ubuntu*, direito responsivo, justiça restaurativa e direito afetivo, que podem contribuir para a realização prática das intenções éticas expressas nas noções de forma-de-vida e de potencialidade em Agamben.

1. Biopolítica e poder em Foucault e Agamben

Biopolítica se tornou um conceito central e controverso na crítica social nas últimas três décadas, frequentemente usado como sinônimo de (bio)poder. Primeiro, vale a pena esclarecer o sentido original foucaultiano desses termos, e a interpretação problemática que Agamben fez deles. Antonio Negri nos lembra que as origens do conceito podem ser rastreadas na emergência da sociedade pós-industrial nos anos 1960. A dimensão política da exploração e as formas de dominação também foram transformadas no contexto das mudanças das condições socioeconômicas. A nova ontologia do biopoder e da biopolítica descreve essa situação.² A perspectiva biopolítica foucaultiana e o conceito deleuziano de plano de imanência buscam estabelecer a possibilidade de mudança na sociedade, encontrando na subjetividade a fonte da agência social contra a dominação total.³ Mais precisamente, trata-se de uma *práxis* comum baseada na singularidade da existência humana, na diversidade de subjetividades – como na concepção fenomenológico-existencial de Jean-Paul Sartre de experiência vivida e *práxis*.⁴ (Como veremos, os pensamentos de Sartre sobre a consciência e a experiência

¹ Jameson, *The Sartrean Origin*, p. 2.; Jameson, *Foreword*, p. XX.

² Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 49–51.

³ Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 53–55.

⁴ Vide Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 63.

vivida assombram claramente os escritos de Foucault, Deleuze e Agamben sobre subjetividade e vida nua.)

Foucault explica sua concepção de poder em sua *História da sexualidade*, de 1976, em relação ao conhecimento específico do sexo, enfatizando que essa forma de poder é algo diferente de repressão e direito. Vale a pena citar por extenso:

Dizendo poder, não quero significar "o Poder", como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.⁵

Biopoder consiste em "técnicas diversas e numerosas para obter a sujeição dos corpos e o controle das populações".⁶ A sujeição dos corpos envolve a disciplina, com instituições como o exército e as escolas, e reflexões teóricas sobre seus objetivos e métodos. Já o controle das populações está incorporado nos novos aparatos demográficos e estatísticos. Essas duas versões do biopoder, em suas muitas formas, servem à "inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e [ao] ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos".⁷ Em contraste com o poder do soberano, o biopoder diz respeito a um "encarregar-se da vida, mais do que [à] ameaça da morte".⁸ governar, administrar, por meio de "mecanismos contínuos, reguladores e corretivos", para "distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade".⁹ Em *A história da sexualidade*, Foucault introduz a biopolítica como uma nova forma de dominação e de controle, diante da obsolescência do caráter binário (permitir ou proibir e punir) do poder soberano na modernidade. O significado dos termos biopoder e biopolítica é, aqui, mais ou menos sinônimo, ambos descrevendo a função e as formas de mecanismos disciplinares e regulatórios, isto é, a "anátomo-política do corpo humano" e "uma bio-política da população".¹⁰ (Nota bene, no original francês temos a palavra "*bio-politique*", traduzida como os substantivos biopoder – *biopower* – ou "biopolítica" – *biopolitics* –, ou

⁵ Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 92-93 [*A história da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, pp. 88-89. (Nota da Tradução: para as citações de *A história da sexualidade*, de Foucault, optamos por usar a tradução brasileira citada. Assim, mantivemos a referência da tradução em língua inglesa, citada pelo autor deste estudo, e colocamos entre colchetes a referência da tradução brasileira que usamos no corpo do texto.)]

⁶ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 140 [p. 131 da edição brasileira citada].

⁷ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 141 [p. 132 da edição brasileira citada].

⁸ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 143 [p. 134 da edição brasileira citada].

⁹ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 144 [p. 135 da edição brasileira citada].

¹⁰ Foucault, *The History of Sexuality*, p. 139 [p. 131 da edição brasileira citada].

como o adjetivo “biopolítico” – *biopolitical*.)¹¹ A partir de 1978, Foucault usou os termos governamentalidade, segurança e normalização em vez do termo “biopolítica da população”, no qual havia focado suas palestras no Collège de France (*Segurança, território, população*, 1977-1978; *Nascimento da biopolítica*, 1978-1979).

Foucault analisa a forma de regulação social associada à modernidade, caracterizada pelo fato de que “o poder não opera mais pela violência imposta aos sujeitos, mas com aparatos que regularizam, administram e fomentam a vida dos sujeitos através da normalização dos processos vitais”.¹² Foucault também enfatiza que o poder não é centralizado e hierárquico, corporificado e mediado por instituições e pela força da lei, mas sim uma estrutura dispersa, isto é, há relações de poder em toda parte numa sociedade, apenas parcialmente corporificadas em instituições e ideologias. Nas palestras de *Segurança, território, população* (1977-78), ele analisa as várias formas de contraconduta como resistência a partir dessa perspectiva. (De modo similar, em uma famosa entrevista, citada por Agamben em *O Uso dos Corpos*, ele afirma: “O que caracteriza o poder é o fato de ser uma relação estratégica estabilizada através de instituições”).¹³ No ano seguinte, nas palestras sobre o *Nascimento da biopolítica* (que, na verdade, têm como foco a governamentalidade e o neoliberalismo), ele enfatizou que o que estava tentando elaborar no conceito de governamentalidade era uma grade analítica para relações de poder, isto é, “a maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos doentes, dos delinquentes, das crianças”, assim como a economia política ou “a gestão de todo um corpo social”.¹⁴ Essa análise dos “micropoderes”, dos procedimentos de governamentalidade, “deve ser considerada simplesmente um ponto de vista” que pode ser aplicado para qualquer setor ou fenômeno na sociedade.¹⁵ Agamben, por outro lado, vê claramente a biopolítica como uma técnica constitutiva oculta (ou, antes, como uma lógica geral) de sujeição; assim, na introdução de *Poder soberano e vida nua*, ele afirma que “a produção de um corpo biopolítico é a contribuição original do poder soberano”.¹⁶ O que torna a interpretação de Agamben problemática é que, em seu projeto *Homo sacer*, ele se concentra na crítica do poder soberano pelo uso dos conceitos de estado de exceção e de biopolítica em paralelo, em um arcabouço histórico sistemático, a fim de desconstruir (de maneira heideggeriana) a maquinaria ontológica da exceção e da vida nua na filosofia (a exclusão inclusiva) e no pensamento político (o mitologema político do *homo sacer*) europeus ao mesmo tempo. Isso nos remete inevitavelmente à observação crítica feita por Ernesto Laclau sobre Agamben: “sua genealogia não é suficientemente sensível à diversidade estrutural e arrisca-se a terminar em pura teleologia”.¹⁷ Embora

¹¹ Cisney – Morar, *Introduction: Why Biopower? Why Now?*, p. 4. [Nota da tradução: os termos em inglês usados pelo autor deste estudo foram mantidos junto à tradução em português, em itálico.]

¹² Mills, *Biopolitics and the Concept of Life*, p. 95.

¹³ Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, In: Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Nova York: The New Press, 1997. pp. 163-174; Rabinow, Paul (ed.). *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, Vol. 1.

¹⁴ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186 [Nota da tradução: para as citações de *Nascimento da biopolítica*, referenciamos entre colchetes a tradução brasileira que usamos no corpo do texto, de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008, página 258 para esta citação]

¹⁵ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186 [p. 258 da edição brasileira citada].

¹⁶ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 6. [Nota da tradução: para as citações de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, referenciamos entre colchetes a tradução brasileira usada no corpo do texto, de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, página 14 para esta citação (modificada).]

¹⁷ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 12.

Agamben esteja obviamente ciente do papel constitutivo da indeterminação na imanência spinozista-deleuziana, e da natureza dispersa das relações de poder, ele não consegue resistir à urgência de criar um tipo de lógica de sistema inteligível e ontologicamente rigidificante, onde tudo recebe seu próprio significado e explicação.

Consequentemente, Agamben considera o direito como um instrumento de poder e dominação, e não como uma garantia de justiça no sentido de justiça social. Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben afirma: "Como os juristas sabem muito bem, o direito não tende ao estabelecimento da justiça. Nem está direcionado à verificação da verdade. O direito busca apenas o julgamento, independente de verdade e de justiça".¹⁸ Essa abordagem hierárquica e anti-ética [*un-ethical*] tem duas consequências. Primeiro, ela ofusca a importância das relações horizontais e interpessoais (reconhecimento mútuo e solidariedade) na resistência ao poder opressor. Também exclui questões éticas do campo do direito, no espírito do positivismo jurídico de Hans Kelsen. (É comum pensar em Kelsen e Carl Schmitt como adversários, mas o fato é que a relação entre seus pontos de vista sobre a teoria do direito é muito mais complexa. Na verdade, Kelsen antecipa o conceito de exceção formulado por Schmitt e pelo Agamben tardio.)¹⁹ Esses aspectos aparecem em escritos relacionados aos conceitos-chave de *ethos* e de forma-de-vida de Agamben como princípios éticos bastante gerais, incompatíveis com a instituição do direito, com a práxis social real. Em contraste com Foucault, que, após 1978, fala claramente do capitalismo neoliberal global, e enfatiza o papel do Estado de Direito [*the rule of law*] no contexto jurídico,²⁰ o modelo de poder e de direito de Agamben pretende ser universal, com uma estrutura inerentemente hierárquica – como Tom Frost aponta em sua crítica.²¹

No que diz respeito às possibilidades de resistência ao poder, Agamben parece novamente inspirar-se em Foucault. O Foucault tardio, na década de 1980, tende a encontrar os lugares de resistência em novas subjetividades que abrangem relações sociais (amizade e comunidade) baseadas em identidades (alternativas), resgatando a singularidade e a autodeterminação da estrutura unificadora do poder. Em uma entrevista de 1984, Foucault descreve isso como uma arte de viver que também pode ser a base de uma comunidade²²: "criação de novas formas de vida, de relações, de amizades na sociedade, arte, cultura, por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas".²³ Agamben também se preocupava profundamente com as práticas de resistência, como pode ser observado em suas reflexões sobre inoperosidade, comunidade, forma-de-vida, poder destituente. A principal diferença entre os dois filósofos é o ceticismo de Agamben em relação à possibilidade de liberdade transgressora das novas subjetividades. "A única resistência eficaz contra o poder totalizador do dispositivo é a construção de uma forma-de-vida, uma vida que é vivida imanentemente e, portanto, não dependente de dispositivos para ser constituída, nem de qualquer forma de transcendência."²⁴ Os principais valores éticos e princípios por trás das relações de poder devem ser o reconhecimento mútuo e a reciprocidade para "jogar esses jogos de poder com o mínimo de dominação possível"

¹⁸ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 18.

¹⁹ Forzani, *The Power of Purity: Preliminary Notes for an Archaeology of Modern Jurisprudence*.

²⁰ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 159-184.

²¹ Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, pp. 7-9.

²² Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 167.

²³ Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 164.

²⁴ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 62.

(como Foucault define *ethos*).²⁵ Enquanto isso, para Agamben, a relação política original é o bando, por meio da construção da vida nua como base de exclusão da comunidade (política).²⁶ Assim, Agamben ignora a natureza mútua dos laços sociais, reduzindo-os à vida nua,²⁷ negligenciando assim o fato de que não há poder sem resistência. Como Laclau aponta: "Quando uma vontade suprema dentro da comunidade não é confrontada por nada, a política necessariamente desaparece".²⁸ A questão é sobre o tipo de sistema político e social (incluindo o direito) que poderia permitir o desenvolvimento de um *ethos* de solidariedade e confiança para capacitar os membros da sociedade a resistir a essa lógica de poder.

2. Vida nua e indeterminação da ação

Vida nua é conceito central na teoria do poder de Agamben, inspirada na biopolítica de Foucault, assim como na indeterminação deleuziana da imanência absoluta. Em *O que resta de Auschwitz*, a vida nua é apresentada como um estado existencial de indeterminação (entre vida e morte, humano e não humano) no caso dos "muçulmanos" desesperados e apáticos do campo de concentração de Auschwitz. Esses seres privados de pensamento, vegetativos e impessoais fornecem uma oportunidade de vincular a vida nua à impessoalidade e à indeterminação. A impessoalidade evoca claramente a teoria fenomenológica da consciência de Jean-Paul Sartre (a concepção de campo impessoal irrefletido das experiências vividas em *A Transcendência do Ego*)²⁹ e a experiência vivida da materialidade passiva (na forma de uma ficção filosófica sobre o jovem Gustave Flaubert, em *O idiota da família*).³⁰ O muçulmano dessubjetivado, silencioso e indiferente, sem dignidade, está além de todos os valores, vontades e escolhas humanos: é a vida nua. "A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente." – como formulado por Agamben.³¹ Para ele (segundo Wolfgang Sofsky), esse é o "completo triunfo [do poder] sobre a humanidade do homem",³² que é a essência deste extremo "estado de exceção" corporificado no campo nazista. No campo, onde "a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano",³³ a imanência absoluta se manifesta.³⁴

Agamben aborda o conceito deleuziano de imanência absoluta em seu ensaio de 1996, na revista italiana *Aut Aut*, um ano depois da publicação do primeiro volume de *Homo sacer*. Agamben deixa claro ter sido inspirado a tomar o conceito de vida como um ponto de partida filosófico pelo pensamento tardio de Michel Foucault e de Gilles Deleuze. Os últimos textos escritos por ambos eram sobre a vida: o de Foucault, *La vie* :

²⁵ Foucault, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, 298.

²⁶ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 181.

²⁷ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.

²⁸ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.

²⁹ Sartre, *The Transcendence of the Ego*, pp. 12-14.

³⁰ Sartre, *The Family Idiot*, pp. 15-23.

³¹ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 69 [Edição brasileira: *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 76.].

³² Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 48 [p. 55 da edição brasileira citada].

³³ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 49 [p. 57 da edição brasileira citada].

³⁴ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 50.

l'expérience et la science, cuja primeira versão fora escrita em 1978, foi publicado em 1985; e *L'Immanence : une vie...*, de Deleuze, foi publicado em 1995. Agamben enfatiza que Foucault move o sujeito do domínio do *cogito* e da consciência para a dimensão da vida, que poderia ser o terceiro pilar da biopolítica de Foucault, ao lado do saber e do poder.³⁵ Foucault se refere ali a duas abordagens possíveis: a do discurso fenomenológico, marcado pelos nomes de Jean-Paul Sartre e de Maurice Merleau-Ponty, e a da tradição em filosofia da ciência que, para o filósofo francês, é caracterizada, ao lado de Canguilhem, pela obra de Jean Cavaillès, Gaston Bachelard e Alexandre Koyré. O nome de Sartre é mencionado na companhia de Merleau-Ponty por sua obra de 1936, *A Transcendência do Ego*. Foucault obviamente considera a ideia do campo transcendental impessoal e da consciência pré-reflexiva dignas de nota na obra de Sartre – embora ele então construa seu pensamento sobre a outra tradição mencionada. Agamben se volta então para a escrita de Deleuze, que, através do conceito de imanência, o conduz à indeterminação que aparece na imanência absoluta da mera vida e na condição excepcional nas partes do projeto *Homo Sacer* nos anos 1990. Agamben ressalta que Deleuze, no início de *L'Immanence : une vie...*, refere-se à imanência – que é a imanência de si mesma em movimento, sem se referir a um objeto e sem pertencer a um sujeito – como um plano transcendental [*transcendental fiel*], desprovido da transcendência de sujeito e objeto. (A origem desse conceito pode ser encontrada em *Lógica do Sentido*, de Deleuze, onde ele primeiro se refere ao conceito de consciência tal como exposto por Sartre em *A transcendência do Ego*.)³⁶ Para Deleuze, como elaborado em seu livro sobre Spinoza, a única maneira possível de se eliminar a transcendência no pensamento fenomenológico é a imanência, que é o movimento do infinito, para além do qual não há nada; ela captura tudo, em seu giro externo e interno, tornando toda distinção e hierarquia impossíveis.³⁷ Essa indeterminação é a característica da vida nua do *Muselman*, assim como do campo, que é o paradigma do estado de exceção.

Se aceitarmos que essa indeterminação está ligada ao poder soberano e sua habilidade para reduzir todos os membros da sociedade à vida nua, privando-os assim de sua humanidade e sua capacidade de autodeterminação, que possibilidade de resistência pode ser imaginada na prática? Como Laclau aponta, a lógica redutiva de Agamben exclui a possibilidade de efeitos recíprocos na relação entre sociedade e poder e, portanto, leva necessariamente à assunção do totalitarismo.³⁸ Desse ponto de vista, há apenas uma forma de resistir ao biopoder: tornar a máquina biopolítica, a distinção entre *bios* e *zoe*, a transformação em vida nua, inoperante – afirma Agamben em *O Reino e a Glória*.³⁹ No próximo capítulo, examinaremos a solução proposta por Agamben, que se baseia nos conceitos de forma-de-vida, *ethos* e comunidade, através dos quais a pluralidade, a potencialidade e a liberdade de autodeterminação podem ser afirmadas.

Várias abordagens diferentes para a possibilidade de resistência surgem de uma visão mais nuançada do poder e das relações humanas. Acima, mencionamos a tese de Foucault sobre o poder disperso e a possibilidade de resistência presente em todas as relações de poder, e sua ideia sobre a importância de novas subjetividades. Já a ideia de Laclau é ligeiramente diferente, mas essencialmente similar: "Há um processo molecular

³⁵ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 221.

³⁶ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 224.

³⁷ Agamben, *Absolute Immanence*, p. 233.

³⁸ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, pp. 16–17.

³⁹ See Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.

de transformações parciais que é absolutamente vital, como um acúmulo de forças cujo potencial se torna visível quando uma transformação mais radical de toda uma formação hegemônica se torna possível".⁴⁰ O ponto comum é a rejeição de uma concepção única e unilateral de poder e sua redução a uma distinção entre *zoe* e *bios*, que não pode fundamentar a agência social.

Por mais que Agamben consiga perceber o potencial teórico da indeterminação da imanência, sua teoria do poder e da maquinaria ontológica do pensamento ocidental é essencialmente totalizante e generalizante. Essa incongruência teórica, que pode derivar de uma espécie de logocentrismo, ou, no mínimo, de uma concepção de ideologia totalizante (da "falsa consciência" de Marx ao "espetáculo" de Debord), fica evidente em uma comparação com a crítica de Deleuze e Guattari ao capitalismo, cujos conceitos básicos são singularidade, relatividade, multidão, rizoma, diversidade, desterritorialização. Quanto às possibilidades de resistência, é instrutivo comparar o pensamento de Agamben com a teoria pós-marxista de Hardt e Negri, que também tem o conjunto de ferramentas conceituais de Deleuze e a biopolítica como uma base importante para sua abordagem. Para eles, o espetáculo do capitalismo global, o Império, também oferece um potencial de libertação,⁴¹ emergindo do "poder da multidão global" em si,⁴² que pode subverter "as linguagens e estruturas sociais hegemônicas e, assim, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criativas e produtivas da multidão".⁴³ Eles afirmam que essas atividades, resistências, vontades e desejos, essa "multidão plural de subjetividades produtivas e criativas da globalização (...) formam constelações de singularidades e eventos que impõem reconfigurações globais contínuas ao sistema".⁴⁴

Valeria a pena analisar a influência do espetáculo debordiano sobre Agamben em termos do caráter totalizante do poder. Aqui podemos apenas nos referir brevemente a essa possível ligação. Agamben faz referência a Debord várias vezes, em *A Comunidade que vem*, em *O Reino e a Glória*,⁴⁵ assim como em *O poder soberano e a vida nua*, enfatizando o caráter pós-democrático e totalitário da sociedade do espetáculo.⁴⁶ Com base na teoria da ideologia de Marx e Engels, e na concepção de indústria cultural de Adorno e Horkheimer, Debord também caracteriza o espetáculo como uma cosmovisão que é um meio de dominação e comodificação através da totalidade de um pseudomundo de representações.⁴⁷ De forma similar, Agamben busca uma lógica unificada e abrangente no funcionamento da sociedade, do poder, ou seja, na máquina governamental. Ele afirma:

O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade.⁴⁸

⁴⁰ Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 17.

⁴¹ Hardt; Negri, *Empire*, pp. 43-46.

⁴² Hardt; Negri, *Empire*, p. 46.

⁴³ Hardt; Negri, *Empire*, p. 47.

⁴⁴ Hardt; Negri, *Empire*, p. 60.

⁴⁵ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, pp. 255-259.

⁴⁶ Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 10.

⁴⁷ Debord, *The Society of the Spectacle*, p. 2.

⁴⁸ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 256 [p. 165 da edição brasileira: *O Reino e a Glória*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011].

Agamben lembra ao leitor que a palavra grega original para "glória" (também usada por Debord para descrever a natureza totalizante do espetáculo)⁴⁹ é *doxa*, que hoje também designa a "opinião pública". *Nota bene*, na tradição epistêmica europeia, desde Platão, *doxa*, enquanto cognição do que parece, da aparência,⁵⁰ é o oposto do conhecimento (*episteme*) como representação correta da verdade. O conceito de ideologia como *camera obscura* e falsa consciência⁵¹ faz eco a essa distinção, complementada por uma crítica à exploração e à dominação capitalistas. Agamben insere-se nessa tradição ao enfatizar que a ideia de democracia consensual (por exemplo, a ação comunicativa habermasiana) está, de fato, relacionada ao funcionamento da maquinaria governamental oikonômica, que ele identifica com a "sociedade do espetáculo" debordiana. "[A]bsolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social",⁵² escreve Agamben, assim como Debord aponta que "o espetáculo se apresenta como uma vasta realidade inacessível que nunca pode ser questionada".⁵³ Da mesma, em *A Comunidade que vem*, ele se refere à concepção debordiana, focando na dominação total ("soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social")⁵⁴ no capitalismo: "Depois de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção coletiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espetacular (...)"⁵⁵

3. Comunidade: *ethos* de uso e forma-de-vida

Vejamos então as possibilidades vislumbradas por Agamben para independência face à máquina de poder que tudo abrange da governabilidade biopolítica, o dispositivo. Antes de discutir a forma-de-vida que torna inoperante a biopolítica de *bios* e *zoe*, vale a pena relembrar as reflexões sobre a comunidade, a singularidade e o *ethos* em *A Comunidade que vem*. Aqui, Agamben começa com a análise do exemplo/exemplar, relacionada à questão da comunidade, como "ser-dito".

Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito. O ser-dito – a propriedade que funda todas as pertinências possíveis (o ser-dito italiano, cão, comunista) – é também o que pode colocá-las radicalmente em questão. É o Mais Comum que corta toda comunidade real.⁵⁶

⁴⁹ "Ele é o sol que não tem poente, no império da passividade moderna. Recobre toda a superfície do mundo e banha-se indefinidamente na sua própria glória." (Debord, *The Society of the Spectacle*, p. 5.)

⁵⁰ Vide Debord, sobre o espetáculo: "Considerado segundo os seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana, isto é, social, como simples aparência (...) Sua única mensagem é: o que aparece é bom, o que é bom aparece." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4)

⁵¹ De modo similar, Debord escreve: "Num mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4)

⁵² Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 259 [p. 167 da edição brasileira citada].

⁵³ Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4.

⁵⁴ Agamben, *The Coming Community*, p. 78.

⁵⁵ Agamben, *The Coming Community*, pp. 78–79.

⁵⁶ Agamben, *The Coming Community*, p. 9.

O exemplo escapa à antinomia do universal e do particular, ele é um objeto singular que se apresenta como tal. O exemplo "está sempre fora de si próprio, no espaço vazio em que sua vida indefinível e inesquecível se desenrola".⁵⁷ De modo similar, a substituição de si por outro "não conhece mais um lugar próprio, mas o ter-lugar [*l'aver-luogo*] de cada ser singular é sempre já comum – um espaço vazio oferecido à única, irrevogável hospitalidade."⁵⁸ Essa substituição é tornada possível pela especificidade ontológica do homem, na medida em que ele é um ser qualquer [*essere qualunque*], que oscila constantemente entre comum e próprio, particular e geral. Agamben chama a maneira "pela qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum de uso ou *ethos*".⁵⁹ Podemos ver isso como uma fundamentação ontológica da empatia, do reconhecimento da alteridade e da solidariedade. E o uso do termo substituição recíproca sugere a ideia de uma comunidade baseada no reconhecimento mútuo, na reciprocidade, que proporciona a potencialidade e a liberdade inerentes à singularidade para todos.⁶⁰ Em sua argumentação ontológica, Agamben afirma que "a experiência do ter-lugar em uma singularidade qualquer",⁶¹ a "possibilidade mais íntima do não-ser",⁶² é a condição do amor, que carrega a intenção ética do *ethos* ou *habitus*, consistindo no "uso livre de si".⁶³ (É interessante que a liberdade de realização do próprio potencial parece reminiscência da antropologia existencialista de Sartre e de sua ética). Para Agamben, "a única experiência ética (...) é a experiência de ser (a própria) potencialidade, de ser (a própria) possibilidade".⁶⁴ A diferença é que Agamben argumenta pelo caráter de uma "singularidade comum e absolutamente exposta" [*singularità comune e assolutamente esposta*],⁶⁵ em vez da busca por uma identidade própria, "a forma já imprópria e insensata da individualidade",⁶⁶ sendo uma pura exterioridade, um "evento do exterior" [*l'evento di un fuori*],⁶⁷ uma *ek-stasis*. Para Agamben, a indeterminação pode tornar a subjetividade capaz de "entrar em uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos", realizando uma "nova humanidade planetária".⁶⁸ Isso é, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma visão política, na qual, além da singularidade e indeterminação deleuzianas, – em termos de ética – o reconhecimento mútuo, a empatia e a solidariedade tornam possível a resistência ao poder.

O potencial desse ser-qualquer ou *ethos* é, mais tarde, em outros escritos, denominado forma-de-vida, que é a única capaz de tornar inoperante o dispositivo biopolítico. A forma-de-vida elimina a divisão da vida em *bios* e *zoe*, desativando a lógica da biopolítica. No entanto, essa ideia ontológica é difícil de ser interpretada em um nível sociopolítico, na práxis. Todas as formas dessa vida imanente ou forma-de-vida nos escritos de Agamben servem apenas como ilustrações para esse conceito ontológico de reapropriação da existência humana. (O "corpo glorioso" despojado de suas funções e

⁵⁷ Agamben, *The Coming Community*, p. 9.

⁵⁸ Agamben, *The Coming Community*, p. 23.

⁵⁹ Agamben, *The Coming Community*, p. 19.

⁶⁰ Agamben, *The Coming Community*, p. 24.

⁶¹ Agamben, *The Coming Community*, p. 24.

⁶² Agamben, *The Coming Community*, p. 31.

⁶³ Agamben, *The Coming Community*, p. 27-28.

⁶⁴ Agamben, *The Coming Community*, p. 43.

⁶⁵ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

⁶⁶ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

⁶⁷ Agamben, *The Coming Community*, p. 66.

⁶⁸ Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

aberto a um novo uso em *Nudez*; objetos de profanação e jogo em *Profanações*; e o monasticismo franciscano em *Altíssima Pobreza*.)⁶⁹ Este programa contemplativo, focado na potencialidade da vida imanente, não fundamenta a agência social na *práxis*.⁷⁰ Mesmo que sua intenção seja a de abrir espaço para novas intervenções políticas baseadas na indeterminação da forma-de-vida, em sua plena potencialidade, o conceito de "meios sem fim" puro não passa de (um desejo por) negação, a rejeição da maquinaria biopolítica existente. A ontologia, como forma de pensamento, é o estudo do que existe (*to on*) e, portanto, só é adequada para sustentar visões normativas e messiânicas no nível da argumentação lógica. Consequentemente, para Agamben, o direito só pode ser algo a ser desativado. Podemos chamar isso de niilismo político, como fez Laclau, ou de utopismo, como outros críticos de Agamben.⁷¹ Na teoria de Agamben, é o conceito de potencial (ou poder) destituente que visa preencher a lacuna entre o raciocínio ontológico-lógico e a realidade social. Como Fusco salienta:

Para Agamben, algo como uma política (emancipatória) vindoura não é o cumprimento teleológico de um processo planejado, nem a destruição/reconstrução de um mundo ou de uma forma de vida, mas consiste em tornar inoperantes todas as forças que moldam a vida humana, abrindo-as para um uso diferente e sem propósito.⁷²

O conceito agambeniano de poder destituente trata de tornar inoperante a maquinaria da biopolítica, começando pelo conceito metafísico de sujeito. Contudo, é óbvio que o conceito de vida imanente de Agamben (*ethos*, forma-de-vida) como um poder destituente não consegue fundamentar a possibilidade real de ação emancipatória, de agência social contra o domínio do biopoder, em parte devido a sua concepção redutiva de direito. Seus conceitos de poder destituente e de direito são largamente influenciados pela *Crítica da Violência* de Walter Benjamin, baseando-se em uma concepção de Estado, poder e direito relacionada à modernidade, o que também impõe limites à sua validade. Vide, por exemplo, a ideia de Benjamin de uma greve geral capaz de destituir a ordem jurídica.⁷³ O problema principal não é o fato de não ser concebido em um paradigma de mudança política constitutiva,⁷⁴ mas de a realidade do surgimento de uma nova subjetividade, uma forma-de-vida, fundamentada apenas em argumentos ontológicos, também ser completamente infundada. A menos que a consideremos uma conscientização da lógica dos dispositivos biopolíticos entre os poucos que são mais receptivos à filosofia do que cativos do espetáculo.

4. Direito e sociedade: práticas e subjetividades

Temos duas concepções alternativas de poder e direito, dependendo de partirmos de uma modernidade mais unificada ou da vida pluralista de nosso tempo. No primeiro

⁶⁹ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 105.; Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.

⁷⁰ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, pp. 106-107., p. 109.

⁷¹ Durantaye, *Agamben*, pp. 349-351.

⁷² Fusco, *Form of life*, p. 56.

⁷³ Fusco, *Form of life*, p. 59-60.

⁷⁴ Fusco, *Form of life*, p. 61.

paradigma, o poder é, antes de tudo, dominação e subjugação, exercido por meio de órgãos de violência e instituições jurídicas e políticas. A libertação, resistência, nesse caso, é uma luta direcionada a metas e oponentes bem definidos. De acordo com a segunda abordagem, as relações de poder são onipresentes nas relações sociais e humanas, implicando a possibilidade de resistência. Tom Frost lembra que Foucault, nos anos 1980, enfatizava: as próprias relações de poder dependem da resistência, já que a pluralidade de resistências está inscrita no poder, e "a libertação da dominação apenas abre caminho para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade".⁷⁵ Assim, diferentemente do poder repressivo central tradicional, esses não necessariamente entram em conflito com valores político-filosóficos como o interesse público e a justiça, mas podem operar em oposição a eles. Do mesmo modo, o direito não é necessariamente um instrumento de opressão, um aparelho ideológico de Estado, mas potencialmente um conjunto de convenções, regras, princípios e práticas que visam assegurar a confiança social, a solidariedade e o bem-estar (em Agamben, vida feliz), com base nos princípios de reciprocidade e equidade. Mas, para Agamben, o poder é totalizante, os sujeitos são produzidos e dominados pela operação da máquina governamental *oikônômica* – como Frost aponta.⁷⁶ Nessa perspectiva, o direito só poderia ser parte dessa maquinaria de dominação.

A segunda alternativa, por sua própria natureza, oferece a possibilidade de resistir à dominação não apenas através da reflexão, mas também por meio da solidariedade. Fica claro que, para promover a solidariedade e a justiça na sociedade, precisamos primeiro repensar todo o sistema teórico e institucional do direito sob a perspectiva das diferenças individuais. A justiça formal (igualdade perante a lei), como pedra angular do conceito liberal de Estado de direito, não consegue levar em conta a singularidade. E, precisamos reconhecer, sem o reconhecimento da diferença, não há empatia, reconhecimento mútuo, reciprocidade ou solidariedade. Como Amartya Sen aponta, em *A Ideia de Justiça*, que, se o objetivo é mudar as injustiças e desigualdades reais, devemos também levar em conta as vidas reais das pessoas e suas relações sociais. "A natureza da sociedade que resultaria de qualquer conjunto de instituições deve, é claro, depender também de características não institucionais, como os comportamentos reais das pessoas e suas interações sociais."⁷⁷ – afirma. Essa abordagem está de acordo com as teorias sociais da afetividade, e com as teorias do direito que enfatizam a importância da perspectiva do cidadão em vez do Estado, e a necessidade de flexibilidade em vez da objetividade legal. Sen descreve isso como a diferença entre uma concepção de justiça focada em arranjos e um entendimento focado na realização, este último "concentrado no comportamento real das pessoas, em vez de presumir a conformidade de todos com um comportamento ideal".⁷⁸ A argumentação de Sen contra a teoria da escolha racional e o conceito onipotente de *homo oeconomicus* provém da tradição do sentimentalismo moral, que postula um certo senso moral, baseado em sentimentos instintivos como o senso de justiça enquanto capacidade humana universal. Ele nos lembra que Adam Smith, que é "muitas vezes erroneamente considerado um proponente da suposição da busca exclusiva do autointeresse",⁷⁹ na verdade considerava a simpatia, a generosidade e o

⁷⁵ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 53.

⁷⁶ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 57., 61.

⁷⁷ Sen, *The Idea of Justice*, p. 6.

⁷⁸ Sen, *The Idea of Justice*, p. 7.

⁷⁹ Sen, *The Idea of Justice*, p. 185.

espírito público como motivos importantes da conduta humana. Em outras palavras, empatia e solidariedade, o comportamento prossocial (ajuda, partilha, cooperação) e a busca pelo bem comum são elementos constitutivos da vida social.

Outra abordagem teórica sobre poder e resistência pode ser a teoria do reconhecimento mútuo, enraizada em Hegel, que abrange subjetividade (identidade), relações e atitudes pessoais, direitos e solidariedade. É muito conhecido o fato de o princípio da intersubjetividade e do reconhecimento mútuo na tradição hegeliana⁸⁰ da filosofia social (incluindo Jürgen Habermas, Axel Honneth ou Jean-Paul Sartre) remontar à necessidade psicológica de respeito (embora superestimando o papel da razão na constituição do reconhecimento mútuo e da solidariedade em uma sociedade). Para Honneth, como ele expressa em sua *Luta por Reconhecimento*, "a reprodução da vida social é governada pelo imperativo do reconhecimento mútuo, porque só se pode desenvolver uma relação prática consigo mesmo quando se aprende a ver-se, da perspectiva normativa dos parceiros de interação, como seu destinatário social".⁸¹ Todo ser humano é um ser social e, como tal, precisa do reconhecimento dos outros para desenvolver autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como possibilidade de formação da identidade. A pré-condição da autoconfiança é ser reconhecido por outros que amam e cuidam; o autorrespeito se desenvolve a partir do reconhecimento pelos outros como uma pessoa que assume responsabilidade por suas ações, ou seja, como um membro moralmente responsável da sociedade; finalmente, a autoestima é a consequência da experiência de que os outros reconhecem nossas competências como uma contribuição importante para o bem-estar da comunidade.⁸² Esse reconhecimento, se mútuo, leva ao sentimento de solidariedade, como Honneth afirma, baseado no conceito de grupo em fusão em *Crítica da Razão Dialética*, de Sartre.⁸³

Olhando para além da perspectiva euro-atlântica, vale lembrar que a solidariedade é também um conceito central na filosofia africana do *ubuntu*, que se baseia na aceitação e apoio mútuos, permitindo uma subjetividade que enfatiza mais a cooperação do que a competição, ao contrário do individualismo europeu. Na subjetividade definida pela abordagem comunitária do *ubuntu*, o vínculo emocional e as relações afetivas desempenham um papel maior do que o cálculo racional. Ela se baseia nas virtudes da empatia, respeito, compaixão e perdão. A principal percepção do *ubuntu* é a interconexão entre as pessoas, encapsulada no provérbio Nguni "*umuntu ngumuntu ngabantu*" ("uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas").⁸⁴ É aparentemente similar à lógica de Honneth ou Sartre, mas comparando-o com a tradição hegeliana da intersubjetividade, fica claro que o *ubuntu*, focado na família, amizade e bondade, é uma visão mais afetiva e comunitária. Embora o *ubuntu* como ideologia política também possa ser uma ferramenta para o abuso de poder,⁸⁵ ele gera práticas sociais e institucionais notavelmente inclusivas, que promovem genuinamente a aceitação e o reconhecimento mútuo, em termos de justiça transicional (restauração e reconciliação em vez de uma política penal retributiva-punitiva),⁸⁶ educação, desenvolvimento comunitário, saúde mental e até mesmo gestão.

⁸⁰ See Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 31-63.

⁸¹ Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 92.

⁸² Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 129.

⁸³ Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 128.

⁸⁴ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, p. 5.

⁸⁵ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, pp. 12-14.

⁸⁶ Gade, *A Discourse on African Philosophy*, pp. 22-24.

Um exemplo é o programa *Friendship Bench* no Zimbábue, uma intervenção de saúde mental baseada na comunidade, que cria espaços seguros e um senso de pertencimento.⁸⁷ Em termos de educação, vários projetos e instituições aplicam os valores essenciais do *ubuntu* para desenvolver habilidades como autoconhecimento, comunicação, empatia e cooperação. Um método pedagógico típico do *ubuntu* é a Teoria dos Dedos Coletivos, de Lovemore Mbigi (os cinco dedos simbolizam sobrevivência, espírito de solidariedade, compaixão, respeito e dignidade), que promove cooperação, solidariedade, respeito, inclusão e coesão social.⁸⁸

Na ontologia de Agamben, o julgamento e, portanto, o direito, estão necessariamente além da imanência.⁸⁹ Baseando-se na noção de culpa, são transcendentais e, como tal, nada têm a ver com abertura e pura potencialidade. Agamben só consegue pensar o direito como um dispositivo, no contexto do decisionismo teórico de Schmitt, relacionado à decisão sobre o estado de exceção.⁹⁰ Em *O Reino e a Glória*, Agamben foca no poder administrativo, assim como Foucault fez a partir de 1977, e nos funcionários que administram economicamente, executam e fiscalizam a lei, "autorizados por aquilo que pressupõem (mas ocultam) como um trono vazio de poder soberano ou transcendental e de lei", em vez de um poder soberano absoluto – como Zartaloudis aponta em seu livro sobre Agamben.⁹¹ No entanto, esse novo paradigma do direito permanece totalizante e hierárquico, "não dirigido à justiça, mas ao julgamento, independente da verdade e da justiça",⁹² longe de ser um meio de confiança social e de solidariedade. Como Fusco aponta: "Agamben reviveu e radicalizou a ideia do direito como uma administração organizada de coerção por meios violentos."⁹³ Na próxima parte do capítulo, mencionaremos algumas alternativas teóricas e práticas no paradigma jurídico que podem contribuir para repensar esse conceito agambeniano de direito, que é unilateral e totalizante, e que não está alinhado com seus próprios objetivos éticos originais. Esses paradigmas essencialmente refletem os mesmos princípios éticos da intenção destituente de Agamben em relação ao direito,⁹⁴ mas visando a prática social.

Se partirmos da pluralidade da prática social e da singularidade das subjetividades (pelo menos como um ideal eticamente normativo), então devemos pensar em princípios e práticas diversas, em vez de uma visão unificada de instituições ideais, tanto na sociedade quanto, mais especificamente, no direito. Isso pode ser fornecido pela abordagem contextualista de James Scott, pela teoria do direito responsivo, pela prática da justiça restaurativa, entre outras.

James Scott, em seu livro *Seeing Like a State*, ressalta a importância de levar em conta o potencial de resistência à uniformidade que reside no conhecimento e nas práticas locais, incluindo a pluralidade de perspectivas sobre o direito. Ele critica a autojustificação utilitário-científica do controle e gestão governamental-burocráticos, centralizado e autoritário ("engenharia social") na modernidade tardia, que priva os indivíduos da

⁸⁷ Ver: <https://www.mhinnovation.net/innovations/friendship-bench>

⁸⁸ Ngubane; Makue, *Ubuntu pedagogy*, pp. 2-3.

⁸⁹ Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 68.

⁹⁰ Hardt e Negri aceitam essa abordagem do direito e da biopolítica, colocando-a no cerne do imperialismo global. Veja Hardt; Negri, *Império*, pp. 38-40.

⁹¹ Zartaloudis, *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, p. xv.

⁹² Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 79.

⁹³ Fusco, *Form of life*, p. 104.

⁹⁴ Fusco, *Form of life*, pp. 104-105.

autodeterminação autônoma, juntamente com a especificidade local.⁹⁵ Scott sugere que a adesão a diversas práticas sociais e conhecimentos locais pode ser um local de resistência à hegemonia de poder do imperialismo. Ele ressalta o papel do conhecimento prático, dos processos informais e da improvisação em casos individuais, em vez da universalidade das teorias. Scott também enfatiza a importância da escala humana, do envolvimento pessoal, usando o exemplo das unidades de medida locais tradicionais.⁹⁶ A padronização, por outro lado, serve ao controle e à exploração, e o direito é um instrumento importante disso.⁹⁷ Scott – embora mal se refira a Foucault, e na maioria das vezes apenas a *Vigiar e Punir* – analisa os mesmos problemas que Foucault, Agamben, Hardt e Negri, sem usar os termos biopoder, governamentalidade, dispositivo ou subjetividade. Sua abordagem do poder estatal e da autonomia individual ainda está, em parte, ligada à modernidade, mas sua ênfase na pluralidade e no reconhecimento do papel das diversas práticas na formação do sujeito/subjetividade a coloca, em relação à resistência, no cerne do discurso de que estamos tratando. Esse paralelo é particularmente evidente na crítica à igualdade formal do Estado de direito.⁹⁸ "Nossas ideias sobre cidadania, programas de saúde pública, segurança social, transporte, comunicação, educação pública universal e igualdade perante a lei são todas fortemente influenciadas por simplificações altamente modernistas criadas pelo Estado."⁹⁹ – afirma. Enfatizando o conhecimento prático, Scott utiliza a noção aristotélica de *mêtis*, em oposição à lógica dedutiva dos sistemas: em certos casos, não podemos depender de um sistema de leis universais para fazer escolhas práticas; devemos improvisar habilmente de acordo com as circunstâncias.¹⁰⁰ O direito, enquanto corpo de leis escritas e um conjunto sistemático de regras, preclui a dialogicidade, a capacidade de resposta e o envolvimento das partes interessadas como participantes.¹⁰¹

De forma similar, uma abordagem contextualista da teoria jurídica é representada pelo conceito de direito responsivo. As percepções de Philippe Nonet e Philippe Selznick são parecidas com as de Scott ao explorarem a possibilidade de resistência ao poder opressor de um governo centralizado e aderente a regras. Em seu livro de 1978, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, os autores criticam a noção liberal de igualdade, em concordância com a tradição marxista, incluindo a natureza supostamente objetiva e imparcial do direito, e a natureza autônoma e inflexível do direito como um meio de justificar o poder, separado da vida social real. O direito responsivo, ou seja, o direito que busca responder aos problemas e necessidades sociais, deve ser flexível, aberto e consciente de seu próprio enraizamento político e moral, em contraste com a concepção positivista do direito. O elemento central dessa ideia é que ela busca assegurar a ordem e a cooperação social não pela subordinação, mas pela negociação e cooperação (a ênfase na negociação estabelece paralelos com ideias semelhantes em Rawls e Dworkin, e com o procedimento central da ética argumentativa e discursiva, também introduzido na mesma época por Karl Otto Apel e Jürgen Habermas).

⁹⁵ Scott, *Seeing Like a State*, p. 349.

⁹⁶ Scott, *Seeing Like a State*, pp. 25–26.

⁹⁷ Scott, *Seeing Like a State*, pp. 35., 65.

⁹⁸ Ver Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 174–179., e Hardt; Negri, *Empire*, p. 26.

⁹⁹ Scott, *Seeing Like a State*, p. 340.

¹⁰⁰ Scott, *Seeing Like a State*, p. 322.

¹⁰¹ Scott, *Seeing Like a State*, p. 323.

Vale a pena mencionar o conceito de justiça restaurativa como um conjunto alternativo de técnicas jurídicas, em vez de retaliação e controle. A política penal punitiva é uma das manifestações repressivas do poder do Estado neoliberal, baseada na retribuição. Ela parte da premissa do equilíbrio moral, mas esse tipo de reciprocidade não resulta necessariamente numa base motivacional construtiva, nem desperta um senso de responsabilidade. De fato, como Lode Walgrave argumenta: "Programas cognitivo-comportamentais que apelam à responsabilidade ativa do infrator são mais eficazes do que outros tratamentos ou abordagens punitivas."¹⁰² A argumentação de Walgrave se baseia no conceito de "autointeresse comum" [*common self-interest*],¹⁰³ indicando que, dada a interdependência dos indivíduos na sociedade a qualquer momento, a afirmação da autonomia individual e o respeito pela dignidade humana não podem ser imaginados sem cooperação e coesão. A confiança e a aceitação, que são as pré-condições para isso, são o que qualquer sistema de normas, incluindo o sistema legal, se destina a criar e manter. Quando falamos sobre técnicas restaurativas, estamos falando sobre restaurar a confiança e criar as condições para uma cooperação social bem-sucedida.

Por fim, referimo-nos às diferentes abordagens afetivas do direito, que enfatizam o papel das emoções, das personalidades e da empatia. Um exemplo é Markus Dubber, que discute a peculiar e difusa função epistêmica do júri no direito americano contemporâneo: ele expressa o "senso de justiça da comunidade", representando a ideia de autogoverno em uma abordagem de baixo para cima, contrária ao decisionismo tradicional.¹⁰⁴ Ele enfatiza que o senso de justiça é uma forma de um fenômeno mais geral: a empatia, que é um dos mais importantes laços sociais. Dubber define a empatia como empatia cognitiva, ou seja, a capacidade de assumir a perspectiva do outro, distinguindo-a da simpatia e da solidariedade. "O senso de justiça é a empatia entre pessoas morais enquanto tais, abstraída de características incidentais que definem a pertença da pessoa a algum grupo. É a capacidade e a vontade entre as pessoas de se colocarem no lugar umas das outras, de ver as coisas do ponto de vista umas das outras."¹⁰⁵ Para Dubber, é o senso de justiça e o respeito recíproco entre iguais que tornam a solidariedade possível em uma sociedade pluralista moderna.¹⁰⁶

Conclusão

No pensamento de Agamben, há uma discrepância inerente entre a busca por uma inteligibilidade do poder (soberano) na tradição metafísica ocidental e o esforço para fundamentar a possibilidade de resistência na práxis social, na pluralidade de experiências. Os conceitos de estado de exceção e vida nua, centrais em seu projeto *Homo sacer*, derivam das perspectivas de Walter Benjamin e Carl Schmitt, e da primeira versão de biopolítica e biopoder de Foucault (elaborada no primeiro volume de *A História da Sexualidade*), todos enraizados no mundo da vida da modernidade. Mas, como Foucault reconheceu, entre outros, a partir do final da década de 1970, na sociedade pós-industrial do capitalismo neoliberal globalizado (que Hardt e Negri chamam de Império), a

¹⁰² Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 114.

¹⁰³ Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 117.

¹⁰⁴ Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 64-68.

¹⁰⁵ Dubber, *The Sense of Justice*, p. 71.

¹⁰⁶ Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 75-76.

pluralidade, a multidão e a singularidade são a base para o pensamento, as experiências vividas e as relações sociais. Isso torna necessária a afirmação da imanência absoluta, da indeterminação, da singularidade e da plasticidade deleuzianas ao pensar sobre poder e resistência, assim como sobre a sociedade e o direito. No pensamento de Agamben, a ênfase na vida nua como imanência absoluta sinaliza um reconhecimento do problema, mas em *Homo sacer* isso é suplantado por uma tendência totalizante e uma insistência na concepção de poder como poder soberano. No entanto, em *O Reino e a Glória*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*, é possível encontrar essa linha de pensamento alternativa que teve seu antecedente em *A Comunidade que vem* e sua continuação em *Meios sem Fim*, em relação à comunidade, ao *ethos* e, acima de tudo, à forma-de-vida. No entanto, o repensar agambeniano do direito à luz da prática social do nosso tempo e das novas subjetividades tem resultados muito limitados no que diz respeito às relações humanas e práticas sociais concretas. A resistência ao poder disperso da governamentalidade exige um conjunto diversificado de ferramentas, tanto no nível da crítica teórica quanto no nível das subjetividades, relações cotidianas, práticas sociais e instituições. Do *ubuntu* à justiça restaurativa e ao direito responsivo, todos se baseiam nos princípios do reconhecimento mútuo e da reciprocidade, oferecendo assim a possibilidade de controlar os mecanismos de poder.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *The coming community*. Trad. Michael Hardt. Minneapolis; Londres: University of Minnesota, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive (Homo sacer III)*. Trad. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. Absolute immanence. In: AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Ed. e trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University, 1999. pp. 220–239.
- AGAMBEN, Giorgio. *The kingdom and the glory*. Trad. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University, 2011.
- CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae. Introduction: why biopower? Why now? In: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 1–28.
- DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. Trad. Ken Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2014.
- DUBBER, Markus Dirk. *The sense of justice: empathy in law and punishment*. Nova York; Londres: New York University, 2006.
- DURANTAYE, Leland de la. *Agamben*. Stanford: Stanford University, 2009.
- FORZANI, Francesco. The power of purity: preliminary notes for an archaeology of modern jurisprudence. *Law and Critique*, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10978-024-09394-5>. Acesso em: 16 fev. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nova York: Pantheon Books, 1978.
- FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, pp. 3–14, jan./mar. 1985.
- FOUCAULT, Michel. Sex, power, and the politics of identity. In: FOUCAULT, Michel. *Ethics: subjectivity and truth*. RABINOW, Paul (ed.). The essential works of Foucault 1954–1984, v. 1. Nova York: The New, 1997. pp. 163–174.
- FOUCAULT, Michel. The ethics of the concern for self as a practice of freedom. In: FOUCAULT, Michel. *Ethics: subjectivity and truth*. RABINOW, Paul (ed.). The essential works of Foucault 1954–1984, vol. 1. Nova York: The New, 1997. pp. 281–301.
- FOUCAULT, Michel. *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977–78*. Trad. Graham Burchell. Nova York: Picador, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978–79*. Trad. Graham Burchell. Londres: Palgrave Macmillan, 2008.

FROST, Tom. *Law, relationality and the ethical life: Agamben and Levinas*. Londres; Nova York: Routledge, 2022.

FROST, Tom. Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben. *SSRN Electronic Journal*, 18 dez. 2023. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=4668143>. Acesso em: 16 fev. 2025.

FUSCO, Gian-Giacomo. *Form of life: destitution of rules*. Edinburgh: Edinburgh University, 2023.

GADE, Christian. *A discourse on African philosophy: a new perspective on Ubuntu and transitional justice in South Africa*. Lanham; Boulder; Nova York; Londres: Lexington Books, 2017. (African Philosophy: Critical Perspectives and Global Dialogue).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge (Massachusetts); Londres: Harvard University, 2000.

HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Trad. Joel Anderson. Cambridge (Massachusetts): The MIT, 1996.

JAMESON, Fredric. The Sartrean origin. *Sartre Studies International*, v. 1, n. 1/2, pp. 1-20, 1995.

JAMESON, Fredric. Foreword. In: SARTRE, Jean-Paul. *Critique of dialectical reason: Theory of Practical Ensembles*. Trad. Alan Sheridan-Smith. Londres; Nova York: Verso, 2004. pp. XIII-XXXIII. (v. 1)

LACLAU, Ernesto. Bare life or social indeterminacy. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (Org.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford: Stanford University, 2007. pp. 11-22.

MILLS, Catherine. Biopolitics and the concept of life. In: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 82-101.

NEGRI, Antonio. At the origins of biopolitics. Trad. Diana Garvin. In: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 48-64.

NGUBANE, Nomlaungelo; MAPUE, Manyane. Ubuntu pedagogy: transforming educational practices in South Africa through an African philosophy: from theory to practice. *Inkanyiso*, v. 13, n. 1, pp. 1-12, 2021.

NONET, Philippe; SELZNICK, Philippe. *Law and society in transition: toward responsive law*. Nova York: Harper and Row, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *The family idiot: Gustave Flaubert (1821-1857)*. Trad. Carol Cosman. Chicago; Londres: University of Chicago, 1981. (v. 1)

SARTRE, Jean-Paul. *The transcendence of the ego*. Trad. Andrew Brown. Londres; Nova York: Routledge, 2004.

SCOTT, James. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven; Londres: Yale University, 1998.

SEN, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University, 2009.

WALGRAVE, Lode. Investigating the potentials of restorative justice practice. *Washington University Journal of Law & Policy*, v. 36, n. 9, pp. 91-139, 2011.

ZARTALOUDIS, Thanos. *Giorgio Agamben: power, law and the uses of criticism*. Londres; Nova York: Routledge, 2010.

Edições em português utilizadas na tradução

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

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

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SOBRE O AUTOR

Adrián Bene

Professor adjunto do Departamento de Estudos Culturais da Universidade de Pécs e participante do Programa de Filosofia do Direito da Universidade de Pécs. Seus principais interesses de pesquisa são a filosofia de Jean-Paul Sartre e as questões de reconhecimento e dignidade humana na ética e na filosofia social.

E-mail: bene.adrian@pte.hu.



Ilustração do demônio Abigor por Louis Le Breton, gravada por A. J. (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

TEMPORALIDADE TEOLÓGICA: DIÁLOGO ENTRE GIORGIO AGAMBEN E MARTIN HEIDEGGER*

Alan Barbosa Buchard  

Universidade Federal Fluminense, Vitória, ES, Brasil

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo investigar as divergências e as semelhanças entre a fenomenologia da facticidade de Martin Heidegger e a genealogia teológica de Giorgio Agamben, sobretudo no que diz respeito ao problema da relação entre teologia e história no cristianismo. A problemática consiste na análise da influência da interpretação heideggeriana acerca da teologia cristã sobre a leitura agambeniana do tempo messiânico (*ho nyn kairós*). Para tanto, selecionamos trechos da obra *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921) de Heidegger e trechos de *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos romanos* (2000) e *O reino e a glória* (2007) de Agamben. A finalidade do artigo, neste sentido, é apresentar os conceitos mais relevantes na interlocução entre Heidegger e Agamben, bem como os argumentos que permitem fundamentar nossa hipótese, a saber, que a leitura agambeniana da temporalidade cristã e moderna toma como ponto de partida a interpretação hermenêutico-filosófica de Heidegger para, então, ultrapassá-la em direção à interpretação judaico-cristã da história contemporânea de Walter Benjamin. Como resultado, poderemos compreender os elementos divergentes e convergentes nas interpretações agambeniana e heideggeriana da temporalidade moderna. A partir desses dados, concluímos que a filosofia da história de Agamben tem por ponto de partida a fenomenologia da facticidade de Heidegger e, como ponto de chegada, a filosofia messiânica de Benjamin.

Palavras-chave

Agamben, Heidegger, teologia, história.

THEOLOGICAL TEMPORALITY: A DIALOGUE BETWEEN GIORGIO AGAMBEN AND MARTIN HEIDEGGER

Abstract

The present work aims to investigate the divergences and similarities between Martin Heidegger's phenomenology of facticity and Giorgio Agamben's theological genealogy, especially regarding the problem of the relationship between theology and history in Christianity. It is, therefore, about analyzing the influence of Heidegger's interpretation of Christian theology on Agamben's reading of the messianic time (*ho nyn kairós*). To this end, we selected excerpts from the work *Phenomenology of Religious Life* (1920-1921) by Heidegger and excerpts from *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2000) and *The Kingdom and the Glory* (2007) by Agamben. The purpose of the article, in this sense, is to present the most relevant concepts in the dialogue between Heidegger and Agamben, as well as the arguments that allow us to substantiate our hypothesis, namely, that Agamben's reading of Christian and modern temporality takes as its starting point the interpretation Heidegger's hermeneutic-philosophical approach to then go beyond it towards Walter Benjamin's Judeo-Christian interpretation of contemporary history. As a result, we will be able to understand the divergent and convergent elements in the Agambenian and Heideggerian interpretations of modern temporality. From these data, we will conclude that Agamben's philosophy of history has as its starting point Heidegger's phenomenology of facticity and, as its arrival point, Benjamin's messianic philosophy.

Keywords

Agamben, Heidegger, theology, history.

Submetido em: 11/12/2024
Aceito em: 18/02/2025
Publicado em: 06/05/2025

Como citar: BUCHARD, Alan
Barbosa. Temporalidade teológica:
diálogo entre Giorgio Agamben e
Martin Heidegger. *(des)troços:
revista de pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56438,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

Introdução

A presente pesquisa tem como objeto de estudo as convergências e divergências entre as leituras de Giorgio Agamben e Martin Heidegger sobre a noção de tempo e teologia, a partir da contraposição de trechos selecionados das obras de cada um deles. Trata-se, portanto, de uma análise do problema da temporalidade cristã na obra de dois filósofos contemporâneos, destacando as teses e os argumentos que ambos os filósofos ofereceram à essa problemática. O objetivo, nesse sentido, é tornar explícito os elementos da filosofia agambeniana da história que foram retomados da fenomenologia de Heidegger; elementos esses que foram, posteriormente, abandonados em detrimento da filosofia da história de Walter Benjamin. A análise dos textos nos permitirá compreender a influência da filosofia de Heidegger sobre a reflexão agambeniana acerca de um dos problemas fundamentais da modernidade: a relação entre história e teologia cristã. Nossa finalidade, portanto, consiste em apresentar um trabalho que possa contribuir para o desenvolvimento dos estudos sobre a filosofia de Agamben, em especial, de sua filosofia da história.

Para tanto, o artigo foi dividido em três partes, cada uma delas subdividida em determinados temas. Na primeira parte (1.), investigaremos a filosofia heideggeriana, a partir dos seguintes conceitos: 1.1. Fenomenologia, na qual discorreremos sobre os elementos fenomenológicos da filosofia de Heidegger; 1.2. Facticidade, onde discutimos o conceito de facticidade no contexto da fenomenologia; 1.3. História, na qual investigamos a crítica heideggeriana à representação moderna da história; 1.4. Cristianismo e experiência fática, em que abordamos a interpretação heideggeriana sobre a experiência da vida cristã; 1.5. Fenomenologia e temporalidade cristã, na qual investigamos o nexo entre tempo cristã e filosofia fenomenológica. Na segunda parte (2.), por outro lado, investigaremos a filosofia de Agamben em contraste com Heidegger: 2.1. Primeira divergência: a abordagem, onde procuramos distinguir o tipo de metodologia utilizada por cada um dos filósofos, uma fenomenológica e outra arqueológica; 2.2. Primeira convergência: centralidade da teologia cristã, em que apresentamos a importância do tema para Heidegger e, conseqüentemente, para Agamben; 2.3 Segunda divergência: um objeto, dois conceitos, na qual analisamos a diferença na leitura dos dois filósofos no que diz respeito ao problema da temporalidade cristã; 2.4. Segunda convergência: uma filo-teologia do "como não", em que apresentamos os elementos que aproxima a filosofia de Heidegger e de Agamben; 2.5. Terceira divergência: espera ou resto?, na qual concluímos pelo distanciamento conceitual entre ambos os autores. Por fim, na terceira parte (3.) analisamos e comentamos o fundamento e a problemática em torno da relação entre teologia, história e tempo messiânico a partir das seguintes noções: 3.1. Recapitulação, conceito presente tanto na teologia de Paulo quanto na filosofia de Benjamin; 3.2. Diferimento do tempo, em que investigamos o problema da "demora" do *eschaton*; 3.3. Governo, em que investigamos o problema da *oikonomia*; 3.4. Inoperosidade, na qual analisamos o modo como Agamben problema uma saída para o problema do diferimento indefinido do tempo, através do conceito de *katárgesis* (desativação).

1. Heidegger

O texto heideggeriano que analisaremos consiste em uma série de preleções que Martin Heidegger apresentou na universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1920-1921, sob o título "Introdução à Fenomenologia da Religião" (WS 1920-1921). Posteriormente, em 1995, as preleções foram reunidas na *Edição Integral* das obras de Heidegger, no volume 60 (GA 60), intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*.¹ Segundo Alves e Teles,² a preleção buscou concentrar-se em "aplicar o método fenomenológico à experiência religiosa originária do cristianismo", realizando, desse modo, uma "fenomenologia da *vida fáctica* a partir de documentos da história da religião.". Para tanto, Heidegger dividiu a obra em duas partes: 1ª parte, no qual o filósofo delimita seu método fenomenológico, explicando o objeto e a forma de acesso adequado à religião "enquanto *experiência religiosa originária*"; 2ª parte, na qual Heidegger aborda os *fenômenos religiosos concretos* presentes nas epístolas paulinas, oferecendo uma exegese bíblica da experiência religiosa do cristianismo primitivo.

1.1. Fenomenologia

A primeira questão que podemos formular é: o que significa uma "fenomenologia da religião"? Precisamos retornar ao texto de Heidegger para responder a essa questão. Segundo ele:

(...) não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica. O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma via originária de acesso. (...) É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia. O indício formal renúncia à compreensão última que só pode dar-se numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento.³

De início destacamos que a pretensão de análise de Heidegger não é a de oferecer um tratado teológico sobre a experiência religiosa cristã. Heidegger não é teólogo, mas filósofo; enquanto tal, sua preocupação é, em geral, apresentar uma leitura fenomenológica da vida religiosa cristã e, em específico, "inaugurar" uma nova interpretação do *Novo Testamento*. Entretanto, o que a expressão "fenomenologia da religião" significa?

Em um artigo intitulado "Da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião", Renato Kirchner afirma que Heidegger seleciona dois elementos próprios da fenomenologia da religião: a) "o plano teórico e científico de fundo", isto é, a "objetividade histórico-científica e a compreensão do histórico-objetiva";⁴ b) a "distinção nítida entre

¹ Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

² Alves; Teles. *Fenomenologia e Religião: uma leitura do livro "Fenomenologia da vida religiosa" de Heidegger* (2017).

³ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 61.

⁴ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, pp. 69-70.

'filosofia da religião' e 'fenomenologia da religião'".⁵ Nesse sentido, de um lado temos a pretensão heideggeriana de compreender o fenômeno religiosos de uma perspectiva técnica (ou filosófica) e, do outro, a diferenciação entre a abordagem filosófica da religião cristã e a abordagem do próprio Heidegger.⁶

Naquilo que se refere ao objeto da fenomenologia da religião, Kirchner destaca que ele corresponde à *experiência cristã originária* – isto é, à "experiência fática da vida" enquanto *histórica*.⁷ De fato, a fenomenologia heideggeriana analisa a existência humana a partir de sua historicidade: como o *ser-no-tempo* do *ser-aí* (*Dasein*). E, enquanto tal, a religiosidade que constitui a experiência cristã da vida é, ela mesma, *originária*, isto é, inserida no tempo e na história.⁸

Como veremos adiante, a historicidade humana está associada diretamente à noção de *facticidade* (*Faktizität*), na medida em que essa designa o "em si da vida", sua "autossuficiência" – isto é, a "imanência radical da situação", da vida humana, contraposta, aqui, ao primado da concepção *lógica* (racional e transcendente) da vivência humana.⁹ Por outro lado, a facticidade humana está atrelada à noção de *origem*, dado que Heidegger define a fenomenologia, entre outras coisas, como "ciência da origem" – isto é, como "ciência ou experiência do salto originário no âmbito da facticidade".¹⁰

E, no que diz respeito ao método da fenomenologia da religião – e que a distingue da filosofia da religião – temos a indicação de Kirchner segundo a qual a "compreensão fenomenológica está situada, fundamental e totalmente, fora da oposição entre racional e irracional, entre sujeito e objeto".¹¹ Isso significa que Heidegger não tem a pretensão de separar o âmbito da razão (reflexão, análise, conceito) do âmbito da experiência (ação, interpretação, vivência). Nessa perspectiva, a fenomenologia compreende toda e qualquer experiência como fenômeno no qual aquele que experimenta é, ao mesmo tempo experimentado – ou, para usar a expressão de Heidegger, "como o experimentar enquanto o que experimenta".¹²

1.2. Facticidade

A segunda questão que podemos formular é: o que Heidegger designa por "facticidade"? Para respondermos a essa questão, precisamos resgatar um trecho de *Filosofia da Vida Religiosa*:

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia. Esta dificuldade é compreendida através da característica provisória do fenômeno da experiência fática da vida. A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos

⁵ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, pp. 154-155.

⁶ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 155.

⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39. Aqui, "nível ontológico" designa a "dimensão própria do ser".

⁸ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 157.

⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 28 e 32.

¹⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 33.

¹¹ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 157.

¹² Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 58.

o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver).¹³

A caracterização da experiência fática da vida no trecho supracitado nos permite compreender que a facticidade humana não é, senão, sua historicidade. Experimentar as situações fáticas da vida significa, portanto, tomar consciência de que aquilo que se experimentar na vida é o “eu mesmo”, sem teorias, ou mediações filosóficas.¹⁴ Nesse sentido, a temporalidade “originária”, de que fala Heidegger, nasce da experiência fática da vida; ela não é, se não, a historicidade humana. Por isso que na introdução de *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)* – obra de referência para o estudo dos anos iniciais da produção intelectual heideggeriana –, Bento Silva Santos sinaliza que, desde suas preleções na cátedra da universidade de Freiburg, Heidegger compreende a história como a “experiência norteadora” de sua investigação fenomenológica.¹⁵

Como “autêntico órgão da compreensão da vida”, a história é o princípio da fenomenologia: entendida não como um “processo”, mas como “acontecimento” (*Ereignis*), como “evento” (*Erlebnis*), no qual está em jogo a vida fática, isto é, a “facticidade histórica do si-mesmo”.¹⁶ A expressão “si-mesmo” designa em Heidegger a própria existência humana, compreendida como temporalidade concreta. Em outras palavras, a vida humana é experimentada como “passagem”, como transcurso do tempo, na qual a “história que nós mesmo somos” é vivenciada como facticidade. Facticidade essa entendida como historicidade, na qual o ser humano (o *si-mesmo* vivo) é capaz de expressar sua experiência de vida (historicização) a partir do pensamento.¹⁷

Ainda segundo Santos, a própria filosofia é, para Heidegger, a assunção da historicidade, isto é, o modo com o qual o ser humano se insere na história.¹⁸ “Histórico”, neste sentido, portanto, é a categoria que designa essa “imersão radical da história” como “ciência originária”, na qual o ser humano encontra a si mesmo em sua facticidade. Na expressão heideggeriana destacada por Santos, o histórico (*das Historische*) é “a relação originária da vida consigo mesma”. A fenomenologia da história é, como veremos, o modo com que Heidegger ressignifica o termo *Erfahrung* (experiência), afirmando a experiência da vida fática como um “auto-experimentar-se”, isto é, como um experimentar de si mesmo “na experiência fática da vida” (expressão original).¹⁹

1.3. História

Quando Heidegger escreve que o histórico é “a relação originária da vida consigo mesma”, precisamos compreender o que significa essa “origem” presente na sentença. Assim como Giorgio Agamben propôs anos mais tarde, Heidegger propõe uma reelaboração do significado do termo “origem”. O termo em alemão aqui é *Ursprung* e

¹³ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, pp. 15-16.

¹⁴ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 17.

¹⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39.

¹⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 361.

¹⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 360.

¹⁸ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39.

¹⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 259.

designa não a origem cronológica de um fenômeno no tempo, mas a "fonte", o "início" dele, não no passado, mas no próprio presente: portanto, sua *emergência*.

A origem como *Ursprung* é, escreve Santos, a "irrupção da vida e da historicidade", em que a vida, em toda a sua clarificação, se "mostra na riqueza dos fenômenos".²⁰ Essa origem como *emergência* é "vivificante": é aquilo que brota em todo instante presente e que, como recorda Santos, não pode "ser sufocada". Nesta perspectiva, a interpretação heideggeriana sobre a *origem* visa modificar o significado tradicional (transcendental e normativo) do termo – como origem datada em uma cronologia –, transformando-o em um conceito fenomenológico, cujo significado corresponde a uma "busca do fundamental": a busca pelo fundamento da experiência humana com a vida.

Isso significa que, para Heidegger, o fundamento da experiência fática da vida é o objeto primordial da investigação filosófica. Sua "ideia de filosofia" corresponde, desse modo, à "ciência originária" e que, na interpretação de Santos, corresponde ao estudo da "dadidade de situações concretas da vida, situações fundamentais nas quais se expressa a totalidade da vida".²¹ A *vida*, que se expressa por completo em cada "situação", em cada ocorrência ou evento, é, portanto, a *origem*. Do ponto de vista da fenomenologia heideggeriana, a vida está dividida entre o mundo do entorno (*Umwelt*) e o mundo do si-mesmo (*Lebenswelt*). A experiência fática da vida se origina, portanto, da relação entre o entorno e o mundo do si-mesmo.²²

Quando se trata de definir o conceito de *história* nos períodos iniciais da produção filosófica de Heidegger, observamos que o filósofo concebe o ser humano como objeto (*Gegenstand*) da ciência da história. Ciência essa que investiga as "faculdades físico-espirituais" no interior da "ideia de cultura" (*Kultur*). O "histórico", neste sentido, reside na "objetivação do espírito humano que se realiza no tempo".²³ A ciência da história, entretanto, não elege, simplesmente, o ser humano como objeto de sua investigação, mas, sobretudo e especificamente, seleciona o seu passado como objeto de análise. Passado esse, segundo Santos, compreendido como *alteridade*, isto é, como diferença em relação ao presente – seja ela, diferença cronológica (não estamos no mesmo tempo) ou ontológica (não somos mais os mesmos).

Diante da diferença entre os tempos (diacronia), a ciência histórica intenta "representar" o "nexo dos efeitos e dos desenvolvimentos das objetivações da vida humana", em um relato unívoco e único. Haveria, entretanto, um problema: na ciência histórica não subsiste nenhuma homogeneidade.²⁴ Uma vez que os próprios eventos históricos não são contínuos e homogêneos, a ciência da história não alcança a sincronia

²⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 165.

²¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 165.

²² Kirchner acrescenta, neste sentido, outra categoria: a de "meu mundo próprio" (*Selbswelt*). Segundo ele: "O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante (*Umwelt*), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideais, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado (*Mitwelt*), isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – portanto, não meramente enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí estou também eu mesmo, ou seja, meu mundo próprio (*Selbstwelt*), sendo que fenomenologicamente as três dimensões de mundo estão intimamente relacionadas entre si e são elas mesmas que constituem a experiência fática da vida." (Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 160).

²³ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 117.

²⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 118.

tão almejada pelos historiadores modernos. De fato, a história é formada por eventos pontuais, diacrônicos, cuja conexão é elaborada pelo historiador, a partir de sua própria visão de mundo e da *episteme* de sua época, o que gera a fragmentação do conhecimento histórico. A despeito disso, para Heidegger, o "passado só adquire sentido com base no presente" (ibidem). Mais do que o relato do historiador, a ciência da história em Heidegger é uma "*atitude originária do espírito*, cuja irredutibilidade às outras ciências é fundada teoreticamente".²⁵

1.4. Cristianismo e experiência fática

Na investigação heideggeriana sobre o conceito de *história* de Heidegger há um interlocutor central: Paulo de Tarso. Segundo Santos, foi Karl Lehmann (1936–2018), arcebispo alemão e bispo emérito de Mainz, um dos primeiros a observar que a experiência proto-cristã da história serviu como paradigma para Heidegger elaborar sua própria noção da história e da historicidade.²⁶ A experiência de Paulo com a vida cristã, bem como a vivência do Cristianismo primitivo serviram, não apenas de "modelo da experiência fática da vida", mas, e sobretudo, como modelo para a experiência heideggeriana da facticidade humana.²⁷

Aquilo que o Cristianismo manifesta seria, para Heidegger, a historicidade da própria vida, como compreensão de que a existência humana está atrelada a um determinado lugar (Jerusalém, Belém, Nazaré), a uma determinada pessoa (Jesus, Cristo, Messias) e a uma determinada situação (conversão, salvação). Fática, portanto, é a vida que através de uma decisão salva-se a si mesma no ato da conversão (*epistrophé*). Bento conclui que a vida fática cristã é o "paradigma história mais profundo" para Heidegger.²⁸

O exame fenomenológico do Cristianismo empreendido por Heidegger buscou definir as "estruturas fundamentais da vida e realizar uma explicação categorial da 'situação' do ser-aí histórico".²⁹ Para tanto, foi necessário ao filósofo confrontar-se com as noções cristãs de "presença" (*parousía*), "tempo de agora" (*ho nyn kairós*) e de "como não" (*hos mé*).

1.5. Fenomenologia e temporalidade cristã

O primeiro conceito que selecionamos na interpretação de Heidegger acerca da experiência da temporalidade cristã é o de "presença" (*parousía*). O filósofo alemão investiga esse tema a partir da leitura fenomenológica de duas epístolas de Paulo: *1 Tessalonicenses* e *1 Coríntios*. Etimologicamente, o termo grego *parousía* significa puramente "presença". Contudo, no contexto da teologia cristã, passa a designar a presença "plena" do evento messiânico: ora como nascimento de Cristo (primeira *parousía*) e ora como a volta de Cristo (segunda *parousía*). Paulo, que não presenciou a Ascensão (*apousía*), utiliza o termo *parousía* para designar a segunda *parousía*, isto é, a Ressurreição do Messias. Portanto, quando ele se refere ao evento messiânico, o qual se iniciou com a ressurreição e se completará com a volta do Messias, esse evento é

²⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 118.

²⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 50.

²⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 175.

²⁸ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 175.

²⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 335.

traduzido como "instante" (*kairós*). A *parousía* é, neste sentido, é o *instante* messiânico: o evento da salvação, que corresponde tanto à conversão (*epistrophé*) quanto ao retorno (*parousía*) do Messias que, ao proceder desse modo, coloca fim, encerra o tempo.

Retornando à análise de Santos, observamos que a *parousía* do Messias "traz em interior um outro tempo, um *kairós*, intimamente unido ao *chronos* enquanto tempo representado".³⁰ Enquanto *chronos*, o tempo é representado como passagem, fluxo temporal: *tempo estendido* entre o nascimento (geração) e a morte (corrupção). Enquanto *kairós*, o tempo é representado como um *ponto*, uma singularidade que divide o *chronos* em um anterior e um posterior – como, por exemplo, em *a.C* e *d.C*. É importante destacar, contudo, que *kairós* e *chronos* são tempos heterogêneos nas cartas de Paulo: de um lado, o "tempo operação" (*kairós*) e, de outro, o "tempo representação" (*chronos*). Na leitura que Heidegger faz dessa distinção presente no vocabulário apostólico, haveria uma "íntima estrutura unidual" entre os termos e que os mantêm unidos; contudo, eles não são semelhantes, nem "adicionáveis".³¹

Se o *kairós* é o instante messiânico – seja sob a forma de "decisão" (conversão) ou de "separação" (entre tempos) – o que viria a ser, propriamente, o tempo messiânico (*ho nyn kairós*)? Etimologicamente a expressão significa "tempo de agora" e, designa nas epístolas paulinas, o tempo que se contrai e começa a acabar.³² Trata-se, em outras palavras, do tempo que se estende da Ressureição ao Retorno do Messias: um *chronos* contraído e abreviado, "integrado existencialmente no *presente da vida mesma* do cristão" (ibidem). Como contração do tempo histórico (*chronos*), o *tempo de agora* é um tempo "kairológico originário": um instante de tempo em que a facticidade da vida humana se manifesta como experiência (vivência) e como possibilidade (abertura).

Em um trecho em que cita a obra *O tempo que resta* (2000) de Agamben, Santos traça uma aproximação entre a leitura de Heidegger e a interpretação do filósofo italiano sobre a noção de *kairós* na escatologia paulina. O "tempo que nos resta", isto é, o *ho nyn kairós*, não é a representação do tempo (o *instante* pontual) pura e simplesmente, mas é o tempo "no qual estamos", um tempo no qual "nos representamos no palco da vida ao mesmo tempo em que somos 'espectadores impotentes de nós mesmo': o tempo messiânico é, portanto, o 'tempo que nós mesmos somos', o 'único tempo que temos'".³³

Além da análise da temporalidade messiânica (*parousía* e *kairós*), há, segundo Santos, outro elemento central na caracterização heideggeriana da facticidade da experiência cristã: a noção de *espera* (*anáménein*).³⁴ Trata-se, aqui, da esperança (*elpis*) pelo retorno do Messias (a segunda *parousía*). Ora, a experiência da espera no cristianismo é representada por uma expressão paulina, a saber, "ainda-não" (*termo grego*): a ausência do Messias e o retardo de seu retorno. Vivida como angústia e tribulação, a experiência cristã do tempo se constitui como uma espera, ainda não realizada, no qual no *kairós* (o instante) é, em cada evento, sua "pura possibilidade".³⁵

Espera e presença convergem, na experiência cristã da vida humana, sobre um único ponto: o instante, o *kairós*. O "agora" (*tò nyn*) do *kairós* torna-se, para Heidegger, a essência da experiência cristã com o tempo. Segundo Santos, o par *espera-esperança*

³⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 362.

³¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 362.

³² Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³³ Agamben *apud* Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 363.

³⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 379–380.

está voltada para um evento futuro cuja data não é possível fixar, de modo que ao invés de fiar-se ao *chronos*, o cristianismo se atrelou ao *kairós*, compreendido como instante da realização e da contração do tempo.³⁶ Isso significa, como dirá Agamben mais tarde, que o cristianismo não possui uma cronologia, mas uma *kairologia*.

Nessa perspectiva, para Heidegger, a associação entre tempo (*Zeit*) e instante (*Augenblick*) é a novidade que a experiência cristã oferece ao problema da temporalidade. Em seu comentário à *Carta aos Tessalonicenses*, o filósofo interpreta o *tò nyn* como uma "sequência de 'agora' que deve ser vivenciado tão intensamente quanto o Dia do Senhor. Não se trata, portanto, da busca de apreender o instante, mas de viver na dimensão do "já", isto é, da realização completa da salvação em cada instante da vida de um cristão.³⁷ Desse modo, a experiência cristã da temporalidade se fundamenta em uma "tensão paradoxal" entre o "já" da realização messiânica da salvação e o "ainda-não" da *parousia*: paradoxo que se expressa como uma "retenção" (*katechon*).

Adiante, quando analisarmos o problema do "diferimento infinito" do tempo cristão, aprofundaremos o problema da *retenção*. Por ora, é importante apenas destacar que, na teologia cristã, o não retorno do Messias ocasiona um dilatamento no tempo, de modo que o seu fim permanece sempre em retardo. Imerso nesse retardamento (*Retardierung*), o cristão experimenta a vida como impropriedade: "como se não" (*hos me*). Em sua *Carta aos Coríntios*, Paulo escreve:

Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia [*ho kairòs synestalménos estín*]; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se [*hos me*] não as tivessem; E os que choram, como se não chorassem; e os que folgam, como se não folgassem; e os que compram, como se não possuíssem; E os que usam deste mundo, como se dele não abusassem, porque a aparência deste mundo passa. (1Co 7, 29-31).³⁸

A partícula grega *hos me* é interpretada por Heidegger como uma "negação existencial", na qual a "a realidade do mundo é vivida como se ela não fosse (*als ob nicht*)".³⁹ Na prática isso representa uma modificação ontológica profunda na vida do neófito: aquilo que era *significante* para vida de uma pessoa comum (bens, trabalho, comunidade) tornam-se *insignificantes* para o cristão recém convertido. Como destaca Santos, o *hos me* paulino "descontrói as conexões existentes" entre o indivíduo e a sociedade, reconstruindo-as sobre uma nova base, a saber, a "realização", no qual o presente está voltado para o evento escatológico da *parousía*.⁴⁰

Tal *realização*, porém, não possui apenas um significado negativo (tornar insignificante o significativo), como possui um significado positivo, na medida em que o "como se não" não pressupõe a subtração do mundo do entorno (*Umwelt*), mas, e sobretudo, uma modificação no modo como se dá a relação do indivíduo com esse entorno. Como uma prática de vida, o *hos me* pressupõe, portanto, o engajamento na busca por uma temporalidade "autêntica", no qual a relação com o mundo configura-se como uma circularidade entre provisório e definitivo, entre próprio e impróprio. Desse modo, na

³⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 364-365.

³⁸ <https://www.bibliaonline.com.br/acf/1co/7>. Termos em grego: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, p. 530.

³⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 378.

⁴⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 382.

leitura de Heidegger, a experiência cristã da vida toma o *hos mé* como “negação autêntica de uma negação inautêntica”.⁴¹ Negar o inautêntico significa, aqui, a recusa de uma religiosidade de cunho transcendental em detrimento da afirmação de uma espiritualidade “autêntica” – isto é, como aquilo que confere “sentido à existência concreta”.⁴²

Na leitura de Santos, Heidegger teria “descortinado” nos textos de Paulo aquele caráter “originário” do tempo, o qual não comporta nenhuma representação linear ou espacializante. Para o filósofo alemão, o tempo messiânico não pode ser representado como uma linha que se estende da primeira *parousía* até a segunda *parousía*; ele é, antes, um “motivo”, uma “unidade originária”, uma “tendência da vida fática”.⁴³ Ao interpretar o *ho nyn kairós* desse modo, Heidegger estaria subvertendo a teologia paulina, colocando em seu lugar não a “vida eterna” (*zoé aionios*), mas a vida fática, enquanto experiência da própria historicidade – estendida, aí sim, entre *espera* e *realização*.

Por fim, antes de passarmos à análise das obras de Agamben, precisamos destacar aquilo que, para Santos, é a principal novidade da interpretação heideggeriana da teologia cristã: a historicidade como fundamento da facticidade da vida humana. Em um trecho citado por Santos, Heidegger escreve: “O verdadeiro *organon* da compreensão da vida é a história (*Geschichte*), não enquanto ciência da história [...], mas como vida vivida”.⁴⁴ A “vida vivida” do cristianismo dos primeiros séculos da era cristã não é, senão, a história, tomada da perspectiva da salvação, isto é, como “*experiência norteadora* (*Leiterfahung*)” da vida cristã. Em conclusão, aquilo que no cristianismo primitivo era compreendido como “plano da salvação” – o desenvolvimento da história de acordo com uma teleologia – passa a ser compreendido, por Heidegger, como a conquista da “realização da situação histórica” desses eventos.

2. Agamben

A segunda parte deste trabalho é dedicada à investigação sobre o modo como a interpretação heideggeriana da temporalidade cristã influenciou a leitura teológica de Giorgio Agamben do tempo messiânico e da historicidade humana. O objetivo, desse modo, é apresentar e comentar os elementos convergentes e divergentes entre os autores: convergência no objeto de análise (o tempo messiânico), divergência na análise (abordagem). Ao proceder desse modo, poderemos compreender a especificidade da leitura agambeniana da teologia cristã.

De fato, Agamben procura trilhar o caminho que Heidegger deixou em aberto em suas leituras da *Carta aos Tessalonicenses* e da *Carta aos Coríntios*; Agamben, contudo, dá ênfase a outra epístola: a *Carta aos Romanos*. Tanto um filósofo quanto o outro, destarte, buscam reinterpretar a temporalidade cristã – bem como a representação da história a ela associada – a partir do vocabulário conceitual da filosofia contemporânea.

⁴¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 383.

⁴² Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 163.

⁴³ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 384.

⁴⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 359.

2.1. Primeira divergência: a abordagem

No que diz respeito à abordagem dos autores, temos uma primeira divergência: a abordagem de Heidegger é fenomenológica ao passo que a abordagem de Agamben é arqueológica e genealógica. Isso fica evidente no título de uma das obras do filósofo italiano: *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo sacer, II, 2* (2007). Entretanto, o que essa divergência metodológica significa?

Em primeiro lugar, significa que os conceitos selecionados são diferentes: Heidegger interpreta a temporalidade cristã a partir da noção de origem como *Ursprung*, isto é, como "irrupção" da vida e da facticidade; Agamben, por sua vez, interpreta o mesmo objeto a partir da noção de origem como *Entstehung*, isto é, como "ponto de insurgência" do fenômeno.

Heidegger, como vimos anteriormente, orienta sua análise como uma tentativa de compreender e definir as "estruturas fundamentais da vida e de realizar uma explicação categorial da 'situação' do *ser-aí* histórico."⁴⁵ Em outras palavras, ele se apropria fenomenologicamente do cristianismo como local de origem da experiência do si-mesmo com a história "nascente e vivente".⁴⁶ O conceito de *situação*, como "existência verdadeira e própria", é o ponto central da abordagem heideggeriana, no qual o ato de assumir a existência em suas "possibilidades experienciais", aparece sempre atrelado à facticidade.⁴⁷

A abordagem agambeniana, por outro lado, apresenta-se, em primeiro lugar, como uma arqueologia. Em *Signatura rerum: Sobre o método* (2008), Agamben destaca que o termo "arqueologia" foi retirado da obra de Michel Foucault (1926-1984), *As palavras e as coisas* (1966). E, segundo Agamben, ela designa a "busca de uma dimensão ao mesmo tempo paradigmática e transcendental, uma espécie de '*a priori* histórico', em que os saberes e os conhecimentos encontram sua condição de possibilidade."⁴⁸ A origem, ou *arché*, que a arqueologia filosófica regride não é, portanto, uma origem cronológica, "pressuposta no tempo", mas, antes, um "cruzamento entre diacronia e sincronia, [que] torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto."⁴⁹ Como método de investigação histórica, a arqueologia filosófica não lida com objetos físicos, tais como as ruínas de uma civilização passada, nem procura fixar datas em uma cronologia; a arqueologia aqui referida estuda o "ponto de insurgência" de um fenômeno.⁵⁰

A abordagem de Agamben não é, contudo, apenas arqueológica, mas também genealógica. Nesse sentido, a origem que está em questão na genealogia não é apenas a *arché*, mas a "insurgência" (*Entstehung*).⁵¹ O filósofo retira essa definição da genealogia de Nietzsche, cuja língua nativa, o alemão, possui três termos diferentes para uma mesma

⁴⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 355.

⁴⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 359.

⁴⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 375.

⁴⁸ Agamben, *Signatura rerum*, p. 133.

⁴⁹ Agamben, *Signatura rerum*, p. 41.

⁵⁰ Agamben, *Signatura rerum*, pp. 118-119.

⁵¹ "A ideia de uma desomogeneidade essencial presente em toda autêntica prática histórica, de uma diferença constitutiva entre a *arché* que ela indaga e a origem factícia está na base do ensaio de Foucault de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (...). (...) Para esse fim, Foucault distingue, entre os termos usados por Nietzsche, *Ursprung*, que reserva à 'origem' como *bête noire*, do qual é preciso tomar distância, e os dois vocábulos 'que melhor que *Ursprung* designam o objeto próprio da genealogia': *Herkunft*, que ele traduz como 'proveniência' e *Entstehung*, 'ponto de insurgência'." Agamben, *Signatura rerum*, pp. 118-119.

palavra em português: *Ursprung* (origem), *Entstehung* (ponto de insurgência) e *Herkunft* (proveniência). O termo *Ursprung* designa a gênese cronológica, um ponto fixado no tempo. Segundo Agamben, esse é um tipo de significado ou compreensão "vulgar" para a filosofia, da qual seria "preciso tomar distância".⁵²

Por outro lado, em contraposição à noção de gênese, a *Entstehung*, como "ponto de insurgência", é o termo que melhor caracterizaria a arqueologia filosófica na leitura de Agamben. Diferente da pretensão de objetividade da *Ursprung*, a *Entstehung* pressupõe a presença do sujeito cognoscente que está a presenciar ou experimentar a insurgência do fenômeno.⁵³ Por esse motivo, a prática arqueológica e genealógica da filosofia é, ao mesmo tempo, uma investigação sobre a "insurgência" de determinado fenômeno e uma análise do sujeito do conhecimento. Por isso, escreve o filósofo, toda investigação arqueológica confronta-se com as fontes históricas e com a tradição.⁵⁴

2.2. Primeira convergência: centralidade da teologia cristã

Assim como Heidegger, Agamben parte do pressuposto de que o cristianismo é uma religião de caráter histórico: tanto o *fundamento* da crença (a pessoa histórica de Jesus de Nazaré), quanto o *conteúdo* da doutrina cristã (Cristo como Messias) atribuem um significado teleológico (finalidade, *télos*) e soteriológico (salvação, *sotería*) aos eventos históricos. Em *O reino e a glória* isso fica evidente no trecho em que Agamben afirma que o cristianismo é uma "filosofia ou, melhor dizendo, uma teologia da história".⁵⁵

No centro dessa teologia da história está o conceito de *oikonomia*, que, na acepção cristã, possui o significado de "plano de salvação", de "governo providencial divino sobre o plano da história".⁵⁶ Nessa perspectiva, a história da humanidade não é senão um *oikonomia*, na qual se realiza o plano divino da salvação (redenção da humanidade), mediante o sacrifício de Cristo.⁵⁷

Tanto Heidegger quanto Agamben consideram somente ser possível compreender a história moderna e contemporânea se compreendermos, antes, a teologia cristã, na medida em que ela conferiu ao ocidente a temporalidade progressista e linear que a caracteriza – em contraposição à concepção estacionária e cíclica da temporalidade greco-romana. Mais adiante analisaremos o problema da secularização, mas, por ora, destacamos um trecho de *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos* (2013), no qual Agamben afirma categoricamente a implicação entre temporalidade cristã e historicidade: "A história como nós a conhecemos é um conceito cristão".⁵⁸ Tendo por fundamento o cristianismo, a temporalidade moderna reproduz a estrutura teológica, elaborando sua representação do tempo nos moldes da dogmática cristã: um tempo homogêneo e vazio,

⁵² Agamben, *Signatura rerum*, p. 118.

⁵³ Agamben, *Signatura rerum*, p. 128.

⁵⁴ Agamben, *Signatura rerum*, p. 128.

⁵⁵ Agamben, *O reino e a glória*, p. 58.

⁵⁶ "Oikonomia significa 'administração da casa'. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techne oikonomike* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). (...) É sobre essa base que, na época cristã, o termo *oikonomia* acaba transposto para o âmbito teológico, no qual, segundo a opinião comum, viria a adquirir o significado de 'plano divino de salvação' (em particular, com referência à encarnação de Cristo)." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 31 e 34).

⁵⁷ Agamben, *O reino e a glória*, p. 15.

⁵⁸ Agamben, *O mistério do mal*, p. 34.

sem teleologia, indefinidamente suspenso entre o já (passado) inexorável e o ainda não irrealizável (futuro).

2.3. Segunda divergência: um objeto, dois conceitos

A segunda divergência entre Agamben e Heidegger diz respeito ao conceito que cada um deles utiliza para caracterizar o cerne de sua interpretação da temporalidade cristã: *situação* em Heidegger, *desativação* em Agamben. Em um trecho de *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Heidegger escreve: "Toda situação é um 'evento', e não um 'processo'".⁵⁹ Ao comentar o trecho supracitado, Santos afirma que o termo "situação" designa o "caráter eventual da experiência na qual está inserido o eu histórico". Ainda segundo Santos, o *eu histórico* se constitui como "unidade da experiência vivida" de um indivíduo: seus pensamentos, atos, crenças e projetos. Para Heidegger, portanto, a vida em sua historicidade encontra-se desde sempre "situada", isto é, *localizada* em um determinado sujeito e em uma determinada forma de vida. A situação se manifesta, nesse sentido, como o "cotidiano", como vivência diária e intransferível da vida: em outras palavras, significa o "estado da vida, seu 'ser-dado' fático".

Agamben, que compartilha com Heidegger o interesse pela representação cristã do tempo e da história, rejeita, por sua vez, a interpretação da temporalidade e historicidade humanas como uma experiência fática. Ele prefere uma abordagem jurídica, voltada para a noção lei (nomos) e de desativação (*katargein*). Em *O tempo que Resta*, Agamben destaca que, etimologicamente, o termo *katargein* deriva de *katargéo*, um composto de *argéo*, derivado, por sua vez, do adjetivo *argós* (inoperante, não-em-obra [*a-ergos*], inativo). O significado do termo, portanto, corresponde à "torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia".⁶⁰ Ainda segundo o filósofo, "inoperante" designa uma suspensão de uma atividade, a interrupção da ação.⁶¹ Sendo assim, a inoperosidade se constitui como *katárgesis* messiânica [do tempo que,] não [o] abole simplesmente, mas conserva[-o] e leva ao cumprimento".⁶²

Da perspectiva teológica e messiânica de Paulo, aquilo que a *katárgesis* torna inoperante é a lei (*nomos*) de Moisés. Como no discurso de Jesus em Mateus 5, 7 – "Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir", Paulo acredita que na vida messiânica as normas e preceitos do judaísmo se tornaram inoperantes, inexecutáveis. Aquilo que, portanto, caracteriza de modo essencial o cristianismo de vertente paulina é, na leitura de Agamben, a não aplicabilidade do *nomos*: em outras palavras, a inefetividade ou inexecutabilidade de toda condição jurídica.⁶³

É importante destacarmos que a condição de uma lei que existe, mas que não se aplica – não possui uma "referência" –, ou que "se aplica desaplicando-se" configura, para Agamben, uma exceção.

⁵⁹ Heidegger *apud* Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 372.

⁶⁰ Agamben, *O tempo que resta*, p. 114.

⁶¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 115.

⁶² Agamben, *O tempo que resta*, p. 117.

⁶³ Agamben, *O tempo que resta*, p. 118. De modo semelhante, em *O uso dos corpos* (2014), Agamben escreve que com o verbo grego *katargein* significa "tornar inoperante", "desativar" (Agamben, *O uso dos corpos*, p. 305). Com esse termo, segundo ele, Paulo expressa em suas *Cartas* a relação entre o messias e a lei: o evento messiânico (ressureição do messias) torna inoperante toda lei, todo poder, toda autoridade e toda potência (1Co 15,24). E isso se dá porque o próprio messias é o "télós", o cumprimento da lei (Rom 10,4).

Segundo ele, na "condição messiânica do crente,", isto é, na vida messiânica, o apóstolo Paulo está a radicalizar a "condição do estado de exceção, [que] (...) não conhece mais nem um dentro nem um fora."⁶⁴ Os termos *dentro* e *fora* correspondem à separação entre *judeus* e *gentios*, entre messiânico e romano. Nesse sentido, o estado de exceção messiânico desativa, como queria Paulo em oposição à Pedro, o fundamento jurídico da doutrina teológica judaica. Como consequência, a religião cristã de vertente paulina – predominante entre os Padres da Igreja – produz o "cristão", como figura, não de um universalismo – como defendeu Alain Badiou em *São Paulo: A invenção do universalismo* (1997) –, mas da cisão/articulação que atravessa toda identidade humana, seja ela hebraica ou gentia.⁶⁵

2.4. Segunda convergência: uma filo-teologia do "como não"

A segunda convergência entre Agamben e Heidegger que destacamos diz respeito ao interesse de ambos pela expressão paulina *hos me* ("como se não"). Em *O tempo que resta*, Agamben cita, embora de modo implícito, um trecho de *Introdução à fenomenologia da religião* (1920), no qual Heidegger interpreta fenomenologicamente esse sintagma. Segundo ele, o essencial para Heidegger não é o dogma (*kerigma*) cristão, mas a "experiência factícia", isto é, o "modo como as relações mundanas são vividas (*der Vollzug*, a execução, o modo de viver). Esse modo de viver é determinado por Paulo pelo *hos me* (...)." ⁶⁶

Para Agamben, a inovação da leitura de Heidegger sobre o *hos me* – que, como vimos, não pressupõe uma subtração do mundo do entorno, mas um engajamento na busca por uma temporalidade mais autêntica – é o "pressentimento" de uma distinção que em *Ser e Tempo* se dá como a circularidade entre próprio (*Eigentlichkeit*) e impróprio (*Uneigentlichkeit*).⁶⁷ Agamben acredita que a interpretação heideggeriana do *hos me* paulino revelou, pela primeira vez, a "ideia de uma apropriação do impróprio, como caráter decisivo da existência humana" (*ibidem*).

Há, porém, uma diferença essencial na interpretação de Heidegger e de Agamben sobre o *hos me*: enquanto para o primeiro o *hos me* é uma "negação existencial" – tornando o significativo, insignificante, o próprio em impróprio –, para Agamben o *hos me* é o princípio da *desativação*. Ao invés de negar um atributo, o "como se não" desativa o modo de viver ordinário (comum) para, desse modo, substituí-lo por uma nova forma de vida: a vida messiânica. Isso significa, portanto, um radical modificação no comportamento (*ethos*) do indivíduo convertido.

Portanto, ao invés de interpretar a *hos me* como expressão da "vida fática", prefere concebê-la como uma "forma-de-vida", na qual a presença do *hífen* traduz a indissociabilidade entre vida e ética, entre discurso e modo de viver. Na interpretação de Agamben, o *hos me* paulino corresponde, portanto, a uma "deposição sem abdicação"; isto é, uma forma de vida que depõe toda condição jurídica, toda propriedade, toda "figura" (*typos*) do mundo, para afirmar-se apenas como "uso": uso da vida e do mundo.⁶⁸ A vinda do Messias, ao tornar inoperante a lei, instaurou um estado de exceção que revogou toda

⁶⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 124.

⁶⁵ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 306.

⁶⁶ Agamben, *O tempo que resta*, p. 47.

⁶⁷ Agamben, *O tempo que resta*, p. 48.

⁶⁸ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 306.

condição jurídica, todo compromisso social das comunidades messiânicas.⁶⁹ E, ao viver desse modo, embora não possa apropriá-lo, o cristão consegue viver no mundo (*Umwelt*) sem negá-lo.

2.5. Terceira divergência: espera ou resto?

A terceira, e última, divergência entre Agamben e Heidegger que destacamos é aquela que diz respeito ao modo como cada um deles interpreta a experiência *kairológica* do cristianismo primitivo: a partir do conceito de "espera" (*elpis*) em Heidegger e a partir do conceito de "resto" (*leímma*) em Agamben.

Anteriormente citamos um trecho de *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger* (1919–1923) no qual Santos defende que a inovação de Heidegger consiste na descoberta da "experiência 'kairológica' da temporalidade, através da qual a existência cristã, (...), se estende essencialmente no futuro usufruindo do tempo que ainda é dado ao cristão em tal espera."⁷⁰ Vimos, de igual modo, que essa espera se manifesta como *elpis* (esperança) pelo retorno do Messias. Enquanto o Messias não retorna, a experiência do tempo messiânico pela comunidade cristã se constitui como uma angustiosa (*Stimmung*) e indefinida espera.

Agamben, por outro lado, prefere destacar a noção de "resto" como categorial central do tempo messiânico. O termo grego para "resto" é *leímma* e, segundo o filósofo, designa o efeito, ou produto, de uma divisão: divisão essa representada pelo par *sear/serit*, isto é, o "povo eleito" (o todo) e o "povo não eleito" (o resto): de um lado, a parte que irá se salvar no retorno do Messias, e, do outro, a parte que será *a-bandonada*.⁷¹ Na leitura de Agamben, entretanto, esse "resto" não é apenas uma tensão entre os eleitos e aqueles dentre os eleitos que realmente se salvarão, mas refere-se, antes, à "impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre eles. *No instante decisivo, o povo eleito – todo povo – se põe necessariamente como um resto, como não-todo*."⁷²

O tempo messiânico é, para Agamben, o *tempo que nos resta*. Ele não é um tempo posterior (futuro), acrescentado como suplemento ao tempo cronológico, mas, antes, um tempo "interior" (interno), no qual o indivíduo mede e experimenta a defasagem de sua representação do fluxo temporal. O *ho nyn kairós* é, portanto, um corte no tempo; um cesura que produz um resto: "(...) nessa perspectiva que se deve ler a teoria do resto que Paulo desenvolve (...) 'assim, no tempo de agora – *en to nyn kairo* (...) se produziu um resto para a eleição da graça (*Rm*, 11,5)."⁷³

Agamben sinaliza, por fim, que o *resto* só existe no interior do *ho nyn kairós*: "Como tal, o resto concerne apenas ao tempo messiânico e só existe nele".⁷⁴ Isto é, a noção de resto só possui sentido se restituída ao contexto da tradição profética que distingue judeus de gentios. No caso de Paulo – que assumiu uma vocação apostólica, e não profética – o resto passa a significar, não mais a divisão, mas a *impossibilidade* da própria divisão: impossibilidade, de se distinguir, no *tempo que nos resta*, entre fiéis e infiéis. Vivendo em

⁶⁹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 270.

⁷⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 52.

⁷¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 70.

⁷² Agamben, *O tempo que resta*, p. 71.

⁷³ Agamben, *O tempo que resta*, p. 70.

⁷⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 72.

uma vida deposta pelo messiânico (*en to nyn kairo*) a experiência da vida se dá "como se não": "judeu como não judeu, grego como não grego."⁷⁵

3. Teologia e temporalidade messiânica

Após apresentarmos as convergências e divergências entre Agamben e Heidegger no que se refere à experiência cristã do tempo, nesta última seção analisaremos o que vem a ser, propriamente, a maior divergência entre ambos e principal contribuição de Agamben em nossa leitura: sua interpretação sobre o problema da "ausência da escatologia" na teologia cristã. Tal problemática, como veremos, está associada aos conceitos de "recapitulação" (*anakephalaiosis*), "diferimento" (*katechon*) e de "governo" (*oikonomia*).

3.1. Recapitulação

Em primeiro lugar, recordamos que para Agamben o tempo messiânico é o tempo que "se contrai e começa a acabar": tempo este "que coincide com o dia da cólera e com o fim do tempo (que permanece indeterminado e sempre iminente)."⁷⁶ Ele não é um "terceiro éon entre os dois tempos", mas, antes, uma *cesura* – que "divide a própria divisão entre os tempos"⁷⁷ – e uma *operação* – isto é, o "tempo que empregamos para fazer acabar, para concluir a nossa representação do tempo" – um "tempo operativo".⁷⁸

Em segundo lugar, recordamos que, o tempo do fim (*ho nyn kairós*) é o "de-agora-tempo", o "tempo que se contrai" e "começa a acabar". Agamben destaca que o termo grego para contração ou abreviação do tempo é *anakephalaíosis*.⁷⁹ Segundo ele, com esse termo Paulo define o tempo messiânico como aquele que possui a "capacidade singular de colocar [o tempo] em relação consigo mesmo qualquer instante do passado".⁸⁰ Desse modo, fazer experiência do *tempo-de-agora* messiânico significa "apreender" e "cumprir" o tempo: uma atividade que tem por finalidade encerrar a cronologia, interrompendo, desse modo, o fluxo da história.

⁷⁵ Agamben, *O tempo que resta*, p. 69.

⁷⁶ Agamben, *O tempo que resta*, p. 81.

⁷⁷ Agamben, *O tempo que resta*, p. 91.

⁷⁸ A noção de "tempo operativo" é retirada da linguística de Gustave Guillaume (1883-1960) e designa o tempo que a mente humana leva para representar sua experiência do próprio tempo – cujo resultado é uma imagem-tempo (Agamben, 2016, p. 84). Agamben aplica a noção de Guillaume ao dizer que em toda representação que fazemos do tempo e em todo discurso no qual representamos e definimos o tempo, está implicado "um tempo ulterior em relação ao cronológico, que lhe impede coincidir perfeitamente com o tempo do qual pode fazer para si imagem e representação." Agamben, *O tempo que resta*, p. 85.

⁷⁹ "Ou seja, o tempo messiânico é uma recapitulação (*anakephalaiómai*) sumária (...) do passado. (...) Essa recapitulação do passado produz um *pléroma*, um preenchimento e um cumprimento dos *kairoí* (...) que antecipa o pleroma escatológico, quando 'Deus será tudo em todos'. O *pléroma* messiânico é, então, uma abreviação e uma antecipação do cumprimento escatológico." Agamben, *O tempo que resta*, p. 93.

⁸⁰ Agamben, *O tempo que resta*, p. 32.

3.2. Diferimento

Apreender ou cumprir o tempo é, na leitura de Agamben, uma tarefa que a filosofia deve assumir. Isso significa, portanto, que até o momento vivemos numa espécie de "infinito diferimento".⁸¹ "Diferimento infinito do tempo" é uma expressão utilizada por Agamben em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica do conceito de oikonomia* (2007) para traduzir o problema do *katechon*, isto é, da força que detém o *eschaton*, ou seja, o advento do Reino messiânico.⁸²

Como força que retarda o fim, o *katechon* foi objeto de intenso debate entre o jurista Carl Schmitt (1888–1985) e o teólogo católico Erik Peterson (1890–1960). Segundo Agamben, Schmitt defendeu a tese de que a força que retardaria o retorno do Messias corresponde ao Império (seja ele romano ou católico), ao passo que Peterson teria defendido que a causa de tal retardo está na recusa dos judeus em reconhecer Cristo como Messias.⁸³ Embora tenham discordado sobre a essência do *katechon*, tanto Schmitt quanto Peterson estaria de acordo em um pressuposto: o de que a "história presente da humanidade" tem por fundamento essa "demora do Reino".

Como se deu, entretanto, a passagem de um discurso teológico focado no fim do tempo (*eschaton*) para um discurso centrado na espera (*katechon*)? Segundo Agamben, a teologia cristã dos Padres da Igreja "inverteu" a noção apostólica de tempo: na demora do retorno do Messias, a Igreja católica teve que adequar sua doutrina para poder se adequar à *apúsia* (ausência) do Messias. Adiante, quando investigarmos a noção de *oikonomia*, voltaremos à essa inversão. Por ora, destacamos que essa operação teve por resultado a "exclusão da escatologia" e a "suspensão do tempo" pela teologia cristã.

A "exclusão da escatologia concreta" e "tempo histórico suspenso" são duas noções teológicas centrais para nossa compreensão da história moderna e contemporânea.⁸⁴ Segundo Agamben, isso se deve ao fato explicitado por Carl Schmitt em *Politische Theologie* (1922): "Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados."⁸⁵

Para Agamben, a secularização uma espécie de "assinatura", isto é, como algo que, em um "signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado."⁸⁶ Em outras palavras, trata-se de um deslocamento conceitual no qual

⁸¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 122.

⁸² Agamben, *O reino e a glória*, p. 19.

⁸³ "Mas ambos (Schmitt, de maneira explícita, Peterson, de maneira tácita), referindo-se à Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo 2, afirmam que existe algo que retarda e detém o *eschaton*, ou seja, o advento do Reino e o fim do mundo. Para Schmitt, esse elemento retardador é o Império; para Peterson, a recusa dos judeus de acreditar em Cristo. Tanto para o jurista quanto para o teólogo, a história presente da humanidade é, por conseguinte, um íterim fundado na demora do Reino. Em um caso, porém, a demora coincide com o poder soberano do império cristão (...); no outro, a suspensão do reino por causa da não conversão dos judeus fundamenta a existência histórica da Igreja." Agamben, *O reino e a glória*, p. 19.

⁸⁴ Agamben, *O reino e a glória*, p. 20.

⁸⁵ Schmitt *apud* Agamben, *O reino e a glória*, p. 14.

⁸⁶ "A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para a outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. (...) Nesse sentido, a secularização atua no sistema conceitual do

se mantém intacta a estrutura lexical e gramatical (semiótica) da palavra, deslocando-a, porém, de seu contexto original (semântico) para aplicando-a em outro.

Aplicada ao contexto da representação do tempo e da história, a secularização permitiu que as categorias teológicas da temporalidade (*parousia*, *telos*, *soteria*) fossem utilizadas como fundamento para o estabelecimento das noções modernas de progresso, processo e evolução. Essas noções, contudo, não poderiam ter sido apropriadas pela modernidade sem a colaboração de um quarto elemento: o conceito de *oikonomia*.

3.3. Governo

Para Agamben, o conceito de *oikonomia* é determinante para a compreensão da história ocidental.⁸⁷ Esse termo, que originalmente designava a "administração da casa" – como ocorre em Aristóteles –, passou a designar, no cristianismo dos primeiros séculos de nossa era, o "plano divino de salvação".⁸⁸ Trata-se, em outras palavras, do modo como Deus intervém na história, seu *modus operandi*. Concebida como uma *oikonomia*, a história da humanidade é a realização dos desígnios divinos: ao administrar os eventos da história, Deus estaria cumprindo com o plano que ele havia estabelecido antes mesmo da Criação.⁸⁹

Contudo, aquilo que em Paulo era o "mistério da economia" – isto é, a incompreensibilidade dos modos de atuação de Deus na história –, torna-se, nos Padres da Igreja, a "economia dos mistérios" – isto é, o modo de administração da incompreensibilidade da atuação divina sobre o plano da história.⁹⁰ Como se observa, há uma inversão do lugar da escatologia no discurso teológico cristão: da "iminência" do fim (*eschaton*) em Paulo, para a "espera" indefinida (*katechon*) na Patrologia. O resultado, como sinalizamos acima, é a "exclusão da escatologia". Se até em Paulo o mistério da vida messiânica se afirmava como uma suspensão ou desativação de toda lei (*nomos*),

moderno como uma assinatura que remete à teologia. (...) Na origem do debate [na Alemanha, sobre a secularização na segunda metade da década de 1960], formulada por [Karl] Löwith em 1953, (...) segundo a qual tanto a filosofia da história do idealismo alemão [Hegel] quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 16-17.

⁸⁷ Agamben, *O reino e a glória*, p. 60.

⁸⁸ "*Oikonomia* significa 'administração da casa'. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techne oikonomike* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). (...) É sobre essa base que, na época cristã, o termo *oikonomia* acaba transposto para o âmbito teológico, no qual, segundo a opinião comum, viria a adquirir o significado de 'plano divino de salvação' (em particular, com referência à encarnação de Cristo)." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 31 e 34.

⁸⁹ Agamben, *O reino e a glória*, p. 15.

⁹⁰ "Agora pode ser percebido com mais precisão o significado decisivo da inversão da expressão paulina 'economia do mistério' em 'mistério da economia'. O misterioso não é, como em Paulo, o plano divino da redenção, que requer uma atividade de realização e de revelação – uma *oikonomia*, justamente – em si evidente; o misterioso é, agora, a própria economia, a práxis mesma através da qual Deus dispõe ao mesmo tempo a vida divina, articulando-a em uma trindade, e o mundo das criaturas, outorgando a cada acontecimento um significado oculto. Esse sentido oculto, porém, não é apenas, segundo o modelo da interpretação tipológica, alegoria e profecia de outros acontecimentos salvíficos, que são dispostos assim para constituir uma história; ele coincide com a 'economia misteriosa', com a própria dispensação da vida divina e de seu governo providencial do mundo. O arcano da divindade e o arcano do governo, a articulação trinitária da vida divina e a história e a salvação da humanidade são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis." Agamben, *O reino e a glória*, p. 65.

nos Padres o mistério da vida messiânica afirma-se como uma forma de governo (*dispositio*). Por esse motivo, escreve Agamben, a *oikonomia* cristã é uma "economia", isto é, uma "organização e uma 'dispensação' da vida divina e humana".⁹¹

3.4. Inoperosidade

Em *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos* (2003), Agamben escreve: "A história como nós a conhecemos é um conceito cristão."⁹² Tanto pelo fundamento de sua crença (a figura histórica de Jesus de Nazaré), quanto pelo conteúdo de sua doutrina (*kerigma*), o cristianismo afirma-se como uma religião de caráter histórico. Uma história, porém, dotada de sentido (direção) e finalidade (teleologia): o fim do tempo com o retorno do Messias. Nessa perspectiva que deve-se compreender o caráter linear e progressista da temporalidade moderna e contemporânea. Por esse motivo Agamben escreve que o cristianismo é uma "filosofia ou, melhor dizendo, uma teologia da história".⁹³

Como teologia da história, entretanto, o cristianismo precisa lidar com o problema do diferimento infinito do tempo. Já em uma perspectiva secular, a filosofia precisa lidar com o problema da representação do tempo como progresso e desenvolvimento tecnológico, próprio das democracias capitalistas contemporâneas. Nesse sentido, Agamben retoma o ensaio *Sobre o conceito de história* (1940) de Walter Benjamin, no qual o filósofo alemão defende que a representação do tempo moderno como progresso contínuo e infinito tem por fundamento a temporalidade judaico-cristã: a "tempestade do progresso", bem como sua representação "vulgar" e "burguesa" da história, possuem origem nessa força (*katechon*) que retarda o fim.

Influenciado pela leitura de Benjamin, Agamben oferece uma saída ao problema do diferimento indefinido do tempo, seja ele cristão ou moderno. A saída para esse diferimento da história é o "acerto de contas com ela".⁹⁴ Um "acerto de contas" com a história, aqui, significa retomar o gesto benjaminiano segundo a qual a história deve ser *redimida*, isto é, encerrada. Para tanto, segundo Agamben em *O tempo que resta*, é necessário "uma abreviação e uma antecipação" do *eschaton*.⁹⁵

A "abreviação" de que fala Agamben não é, senão, a recapitulação (*anakephalaíosis*) que analisamos anteriormente. Abreviar, ou recapitular, o tempo, corresponde, aqui, à emitir uma "sentença", à realizar um "julgamento sumário" sobre os eventos passados e presentes.⁹⁶ Corresponde, de igual modo, resgatar o passado de seu esquecimento mediante a operação da memória, isto é, da apropriação no presente do

⁹¹ Agamben, *O reino e a glória*, p. 59.

⁹² Agamben, *O mistério do mal*, p. 34.

⁹³ Agamben, *O reino e a glória*, p. 58.

⁹⁴ "Recapitulação, *anakephalaíosis*, significa para Paulo, ao contrário, que *ho nyn kairós* é uma contração de passado e presente, que, na instância decisiva, é antes de tudo com o passado que devemos acertar as contas. Isso não significa, obviamente, apego ou nostalgia: ao contrário, a recapitulação do passado é também um julgamento sumário pronunciado sobre ele." Agamben, *O tempo que resta*, p. 121.

⁹⁵ Agamben, *O reino e a glória*, p. 93.

⁹⁶ Ou um "acerto de contas": "Recapitulação, *anakephalaíosis*, significa para Paulo, ao contrário, que *ho nyn kairós* é uma contração de passado e presente, que, na instância decisiva, é antes de tudo com o passado que devemos acertar as contas. Isso não significa, obviamente, apego ou nostalgia: ao contrário, a recapitulação do passado é também um julgamento sumário pronunciado sobre ele." (Agamben, *O tempo que resta*, p. 95).

significado dos eventos passados.⁹⁷ O fundamento dessa compreensão está no princípio segundo o qual os eventos atingem a "legibilidade num determinado momento histórico".⁹⁸

Em Walter Benjamin essa "recapitulação" recebe o nome de "citação": citar o passado, resgatando-o de seu esquecimento e, nesse ato, *pondo-lhe* fim.⁹⁹ Citar o passado significa poder arrancá-lo "à força" de seu contexto pretérito e restituí-lo ao presente: resgatá-lo, torná-lo compreensível, redimi-lo no tempo-de-agora (*Jetztzeit*).¹⁰⁰

Segundo Agamben, a "redenção" (*Erlösung*) benjaminiana, originada na tradição teológica judaica, possui um paralelo com o conceito cristão de *katárgesis*, isto é, inoperosidade. Em *O tempo que Resta*, Agamben destaca que em sua etimologia, *katárgesis* é uma palavra derivada de *katargéo*, um composto de *argéo*, derivado, por sua vez, do adjetivo *argós* (inoperante, não-em-obra [*a-ergos*], inativo). O significado do termo, portanto, é "torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia".¹⁰¹

No contexto teológico cristão, o termo apresenta uma especificidade: a "*katárgesis* messiânica [do tempo que,] não [o] abole simplesmente, mas conserva[-o] e leva ao cumprimento".¹⁰² Neste aspecto, aquilo que a *katárgesis* realiza é a desativação ou suspensão da lei (*nomos*).¹⁰³ Quem vive no tempo messiânico, como sinalizamos antes, experimenta uma inefetividade ou inexecutabilidade da condição jurídica. Seja *Jetztzeit* ou *ho nyn kairós*, o tempo messiânico é aquele que suspende o tempo histórico (*chronos*) e instaura uma nova experiência com o tempo e com a história: a "inapreensibilidade do 'agora'".¹⁰⁴ Fazer experiência do *tempo-de-agora* não é, senão, apreender e cumprir o tempo.

O "acerto de contas" com a história é a maneira de Agamben dar continuidade ao projeto benjaminiano da busca por um fim para a história. Tal imperativo, se impõe, pois, segundo ele, "chegou o momento de cessar de história com uma concepção vulgar do tempo como processo contínuo linear e infinito".¹⁰⁵ A tarefa da filosofia seria, portanto, demolir "criticamente" as noções de "processo, de desenvolvimento, de progresso".¹⁰⁶

⁹⁷ Agamben, *Infância e história*, pp. 94-95.

⁹⁸ Agamben, *Infância e história*, p. 166.

⁹⁹ Benjamin, *O anjo da história*, p. 10, tese III.

¹⁰⁰ "O Agora (*Jetztzeit*), que, como modelo do tempo messiânico, concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda humanidade, corresponde milimetricamente àquela figura da história da humanidade no contexto do universo." (Tese XVIII – Benjamin, *O anjo da história*, p. 20).

¹⁰¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 114.

¹⁰² Agamben, *O tempo que resta*, p. 117.

¹⁰³ "Esse é o sentido do verbo *katargéo*: assim como, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta em obras e em preceitos obrigatório, de modo correspondente, agora, o messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messiânico é não a destruição, mas a desativação e inexecutabilidade da lei." Agamben, *O tempo que resta*, pp. 115-116. Em *O uso dos corpos* (2014), Agamben continua: "Essa vida [messiânica] é marcada por um senso especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo do Reino: o *hōs mē*, o 'como se não'. Assim como o Messias cumpriu e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei (o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei – *katargein* – significa literalmente 'tornar *argos*', inoperoso), assim também o *hōs mē* conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica". Agamben, *O uso dos corpos*, p. 270.

¹⁰⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 118.

¹⁰⁵ Agamben, *Infância e história*, p. 165.

¹⁰⁶ Agamben, *Infância e história*, p. 166.

4. Conclusão

A título de conclusão, gostaríamos de destacar três aspectos fundamentais do diálogo entre Agamben e Heidegger: a) o ponto de partida e o posterior abandono da fenomenologia heideggeriana por parte de Agamben; b) a aproximação metodológica com a genealogia nietzschiana e a arqueologia foucaultiana; c) a inovação da abordagem agambeniana.

Em nossa leitura, a filosofia da história de Agamben possui três grandes interlocutores: Hegel, Heidegger e Benjamin. A interpretação e a crítica da filosofia da história de Hegel deverão constar em um artigo futuro; por ora, destacamos que o fundamento da análise agambeniana da temporalidade é a retomada crítica da *fenomenologia da facticidade*, sobretudo, naquilo que diz respeito à leitura de Heidegger das categorias e dos conceitos cristãos. Mais do que em *Ser e Tempo*, é em *A fenomenologia da vida religiosa* que encontramos umas das fontes teóricas do filósofo italiano. A segunda fonte – e, em nossa leitura, ponto de chegada – é a filosofia messiânica de Benjamin, a qual, como vimos, forneceu os elementos teo-filosóficos com os quais Agamben engendra sua crítica à modernidade – e, conseqüentemente, à contemporaneidade – e através da qual elabora sua própria interpretação dos pilares da modernidade: teologia, economia, secularização, exceção. Certamente a leitura atenta das teses *Sobre o conceito de história* possibilitaram a Agamben pensar uma saída para o problema do diferimento infinito do tempo – seja em sua vertente católica ou capitalista – mediante a afirmação do *tempo-de-agora*, isto é, do *tempo que nos resta*.

Já em termos conceituais, o que observamos foi a escolha de Agamben em abordar o tema da temporalidade moderna a partir da genealogia – como em *O reino e a glória* – e a partir da arqueologia – como em *O tempo que resta*. Tal escolha é motivada pelo próprio objeto da análise: o tempo e a história. Ambos, na interpretação de Agamben, são caracterizados pela diacronia (ausência de articulação) e sincronia (articulação produzida). Diante de tal objeto, a abordagem filosófica deve ser capaz de abarcar essas polaridades, de modo a não ter uma visão puramente parcial do fenômeno. Na opinião de Agamben, apenas a genealogia filosófica – como estudo do desenvolvimento do fenômeno no tempo – e a arqueologia filosofia – como estudo do “ponto de emergência” do fenômeno – são capazes de abarcar a complexidade e contradição do tempo e da história moderna.

Por fim, em nossa leitura, a originalidade da interpretação de Agamben consiste na correção cronológica que ele faz ao problema da origem e do fundamento da concepção moderna do tempo. Assim como ele procedeu anteriormente com o conceito foucaultiano de “biopolítica” – deslocando sua origem da modernidade para a antiguidade –, no que diz respeito ao nosso tempo, ele deslocou a origem de nossa noção de tempo para o cristianismo dos primeiros séculos. Nessa perspectiva, nossa representação da história não tem por origem o desenvolvimento econômico e tecnológico que caracterizou o início da modernidade; antes, sua origem está nos tratados teológicos sobre a *oikonomia*, isto é, sobre o governo divino sobre o plano da história. Tal mudança paradigmática nos permite observar que, embora secular em sua proposta, a modernidade tem por fundamento e funcionamento a teologia cristã. Isso, portanto, significa que precisamos rediscutir a efetividade da laicização moderna e contemporânea.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed., 3. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução de Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer, II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. (Estado de sítio).
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer IV, 2).
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Tradução de Andrea Santurbano; Patricia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ALVES, Marcos Alexandre; TELES, Alice Krebs. Fenomenologia e Religião: uma leitura do livro "Fenomenologia da vida religiosa" de Heidegger. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 6, n. 1, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed., 2. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. (Filô/Benjamin).
- HEIDEGGER, Martin. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Alemanha: Vittorio Klostermann, 1920/21.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. E. P. Gianchini; J. Ferrandin; R. Kirchner. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIRCHNER, Renato. Da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. *Numen: revista de pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, pp. 154–155, 2015.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Alemanha: SBB, 2018.
- SANTOS, Bento. *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: LiberArs, 2023.

SOBRE O AUTOR

Alan Barbosa Buchard

Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: alanbbuchard@gmail.com.



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

ABDICATIO IURIS:

GIORGIO AGAMBEN Y LA INAPROPIABILIDAD DEL PAISAJE*

Ángel Octavio Álvarez Solís  

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

Resumen

El artículo discute la relación entre justicia e inapropiabilidad en la obra de Agamben y extiende su reflexión sobre el paisaje a los dominios de la vegetalidad. La razón de esta elección es que, contrario a otros tópicos de su obra como la *nuda vida*, el lenguaje o la teología política, el paisaje no ha recibido la discusión filosófico-política que merece. Por lo anterior, el artículo está dividido en tres partes. La primera parte argumenta la necesidad de abdicar del derecho para comprender a la inapropiabilidad como condición de la justicia. La segunda parte establece el paisaje en el marco de lo inapropiable y problematiza su importancia fuera de un horizonte estético y jurídico. La tercera parte postula, a partir de algunos argumentos de Agamben, una noción de justicia multiespecie como extensión de su tesis sobre la inapropiabilidad en el marco de la pluralidad de formas de vida no humanas. La conclusión es que la justicia depende de lo inapropiable para su realización en la medida que la justicia no es una virtud ética ni un programa institucional: constituye una experiencia en el mundo que puede ser aprehendida con mayor nitidez a través del paisaje.

Palabras clave

Justicia, inapropiabilidad, paisaje, uso, vegetalidad.

ABDICATIO IURIS: GIORGIO AGAMBEN AND THE INAPPROPRIATENESS OF LANDSCAPE

Abstract

The article discusses the relationship between justice and inappropriability in Agamben's work and extends his reflection on landscape to the domains of vegetality. The reason for this choice is that, contrary to other topics in his work such as *nuda vida*, language or political theology, landscape has not received the philosophical-political discussion it deserves. Therefore, the article is divided into three parts. The first part argues the necessity of abdicating law in order to understand inappropriability as a condition of justice. The second part establishes landscape within the framework of inappropriability and problematizes its importance outside an aesthetic and juridical horizon. The third part postulates, on the basis of some of Agamben's arguments, a notion of vegetal justice as an extension of his thesis on inappropriability in the framework of the plurality of non-human life forms. The conclusion is that justice depends on the inappropriability for its realization to the extent that justice is neither an ethical virtue nor an institutional program: it constitutes an experience in the world that can be apprehended with greater clarity through the landscape.

Keywords

Justice, inappropriateness, landscape, use, vegetation.

Submetido em: 15/12/2024

Aceito em: 21/02/2025

Publicado em: 08/05/2025

Como citar: ÁLVAREZ SOLÍS, Angel Octavio. *Abdicatio iuris*: Giorgio Agamben y la inapropiabilidad del paisaje. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56524, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Investigador Responsable del proyecto de investigación: "Barroco vegetal. Fitoestética y retóricas de la naturaleza en la literatura colonial americana" INICIO-2024-14 patrocinado por la Vicerrectoría de Investigación, UC.

Introducción

Como lector militante de la obra de Walter Benjamin, Giorgio Agamben asume que la justicia es un objeto metajurídico, una manifestación que se encuentra por fuera del ámbito del derecho. La razón última de esta afirmación, un enunciado escandaloso para la antropología política moderna y la noción normativa del Estado de derecho, es que la relación entre justicia y comunidad no es originaria ni vinculante con la ley, ya que la relación profunda de la justicia es con lo inapropiable, con lo que no puede tener ni dueños ni propietarios, sino usuarios. Por consiguiente, no es de extrañar que la obra de Agamben constituya una de las críticas más radicales al estatuto ontológico del derecho moderno, especialmente al intento de mostrar la no coincidencia entre la ley y la vida, ya que las formas de vida pueden sustraerse al derecho si y solo si generan las condiciones para orientarse hacia lo inapropiable por medio de una relación de uso y no de propiedad.

Respecto a la relación entre justicia y vida en la obra de Agamben, José Luis Villacañas publicó un comentario filosófico sobre la obra completa del filósofo italiano, al gesto de "obra total" presente en el *Homo sacer*. En su comentario averroísta, el filósofo español argumenta que la posición política definitiva de Agamben es identificable con el problema de lo inapropiable y su relación con la justicia. El comentario de Villacañas, a diferencia de las aproximaciones filológicas o de algunas apropiaciones y denuncias muchas veces injustas con la letra del pensador italiano, ofrece una interpretación creativa del rendimiento filosófico, estético y político de la obra de Agamben en el contexto de la escena filosófica europea de los últimos decenios. Por esta razón, Agamben es considerado el último de los "filósofos absolutos" de Occidente:

Como pensador especulativo, el virtuosismo de Agamben es excepcional. Podríamos llamar a estos pensadores como él *filósofos absolutos* porque presentan, en el campo de la filosofía, la última fase de lo que, en todo campo creativo, implica la lógica de especialización propia de las sociedades actuales. Son filósofos que escriben desde otros filósofos para otros filósofos.¹

Con independencia de la tipificación de Agamben como filósofo absoluto, lo relevante es que puede establecerse tal principio como un método de interpretación de su obra: leer los textos agambenianos como una secuencia filosófica abierta, aunque sistemática, que a lo largo de varios ensayos pone a prueba una misma tesis sin por ello suponer un cierre definitivo. Por lo anterior, puede afirmarse que a partir de *Medios sin fin* (1996) hasta la conclusión definitiva de la saga *Homo sacer* (2018), pasando por la recepción crítica de *El uso de los cuerpos* (2014), el problema de lo inapropiable y de lo realizable constituye para Agamben "su última palabra sobre la política",² una especie de testimonio político. Esta es la razón por la que *Justicia viva* constituye la apuesta hermenéutica de Villacañas sobre Agamben, ya que sostiene que la correlación entre justicia y vida es posible porque lo "justo vivo" expresa el vivir en lo que no puede ser expropiado. Una operación que también puede nombrarse de forma transitiva como "*justicia viviente*". Al introducir la vida separada del derecho, Agamben deviene en un pensador contra-epocal.

¹ Villacañas, *Giorgio Agamben*, p. 32.

² Villacañas, *Giorgio Agamben*, p. 189.

Por consiguiente, el secreto último que anima la obra agambeniana es la crítica al derecho moderno y al fundamento último de la política occidental a partir de una noción no "jurídica" de justicia y, por extensión, ofrece una revisión de los fundamentos teológicos de la política moderna a la luz del concepto de *forma de vida*. Esta elección está motivada, en última instancia, por el supuesto básico de la propiedad como institución fundamental, asumido con suma naturalidad por la política contemporánea. Si el sustrato de la filosofía política liberal radica en una antropología propietarista, se sigue que la única forma de suspender, mutar o volver inoperante tal antropología es mediante una relación distinta con aquello que no puede ser apropiado. Los "objetos" que Agamben detecta como inapropiables son el cuerpo, la lengua y el paisaje. Por tal motivo, la pregunta que recorre este artículo es por qué el paisaje es una zona del pensamiento privilegiado para pensar la relación con lo inapropiable --más que el cuerpo o la lengua-- y, en tal caso, si el paisaje constituye el lugar para poner a prueba una noción de justicia multiespecie en sintonía con la inapropiabilidad de la Tierra. La conjetura es que en el paisaje el proceso de desapropiación y de crítica a la antropología propietarista es más profundo que en el cuerpo o la lengua, dos instancias demasiado apegadas a la subjetividad moderna.

Para responder a lo anterior, el artículo discute la relación entre justicia e inapropiabilidad en la obra de Agamben y extiende su reflexión sobre el paisaje a los dominios de la vegetalidad. La razón de esta elección es que, contrario a otros tópicos de su obra como la *nuda vida*, el lenguaje o la teología política, el paisaje no ha recibido la discusión filosófico-política que merece. Por este motivo, el artículo está dividido en tres partes. La primera parte argumenta la necesidad de abdicar del derecho para comprender a la inapropiabilidad como condición de la justicia. La segunda parte establece al paisaje en el marco de lo inapropiable y problematiza su importancia fuera de un horizonte estético y jurídico. La tercera parte postula, a partir de algunos argumentos de Agamben, una noción de justicia multiespecie como extensión de su tesis sobre la inapropiabilidad en el marco de la pluralidad de formas de vida no humanas. La conclusión es que la justicia depende de lo inapropiable para su realización, en la medida que la justicia no es una virtud ética ni un programa institucional: constituye una experiencia en el mundo que puede ser aprehendida con mayor nitidez por medio del paisaje.

1. *Abdcatio iuris*: la justicia y lo inapropiable

No cabe duda de que un lector poco habituado a la creatividad hermenéutica de Giorgio Agamben pueda sorprenderse con su hipótesis acerca de la relación inextricable entre justicia e inapropiabilidad, más aún cuando lo *inapropiable* lo explica bajo el marco conceptual de la *pobreza*. En efecto, los términos *pobreza*, *inapropiable* y *justicia* aparecen en una misma constelación poco común para las gramáticas filosóficas clásicas y contemporáneas. Una relación metonímica que requiere una atención cuidadosa. Agamben detalla con detenimiento su reflexión sobre "Lo inapropiable" en una conferencia impartida en 2012, en la Academia de Arquitectura en Mendrisio, publicada posteriormente en *Creazione e anarchia*, aunque varios de sus argumentos alcanzaron un desarrollo teológico-político en *Altísima Povería*. En esta conferencia indica un dato pocas veces ponderado: la importancia teórica y el olvido filosófico de la *pobreza* para el pensamiento contemporáneo. Agamben sostiene que la pobreza es un término "inactual" y, por esta razón, un objeto contemporáneo debido a que nuestra época solo puede pensar

en su opuesto: la riqueza y el dinero.³ Si George Simmel planteó, a inicios del siglo XX, una filosofía del dinero (*Philosophie des Geldes*, 1900) y Adam Smith postuló en pleno siglo XVIII una visión filosófica de la riqueza de las naciones (*The Wealth of Nations*, 1776), los filósofos contemporáneos no han sido capaces de pensar una filosofía de la pobreza y su correlato, una "pobreza de las naciones", sin recurrir a la economía o las ciencias sociales funcionalistas que explican, pero "no piensan". La sociología, la economía o cualquier disciplina científica que toma como objeto de análisis la pobreza no está en condiciones de pensarla debido a que no toman la suficiente distancia histórica: son disciplinas modernas. Por tal motivo, Agamben asume que, si se quiere pensar con radicalidad la pobreza y evitar las reducciones sociológicas con las que el término suele aparecer convocado, es necesario pensarlo fuera del horizonte de la modernidad y de la ciencia. El espacio discursivo, el *topoi*, que Agamben encuentra es, extrañamente, el franciscanismo medieval.

Para Agamben, la revolución franciscana acontecida en el siglo XI es de suma importancia para trazar una arqueología del uso y una genealogía de lo inapropiable, ya que la radicalidad teológica del franciscanismo, todavía no superada por los libertinos barrocos, los anarquismos decimonónicos ni por el movimiento del espíritu libre de algunos pensadores de la Reforma, es atreverse a postular una forma comunitaria por fuera del derecho donde prevalece la forma de vida y, sobre todo, donde la propiedad no tiene sentido ético ni político ni jurídico: "la idea de comunidad que vive por fuera del derecho es el legado franciscano que la Modernidad es incapaz siquiera de pensar."⁴ Como mostraron algunos pensadores próximos al mayo francés, que una "comunidad sin derecho" permanezca como lo impensado por la modernidad es más difícil que asumir filosóficamente una "sociedad sin Estado"⁵ (Clastres) o una "sociedad sin espectáculo".⁶ Es más fácil imaginar una sociedad sin propiedad que una sin derecho. Por ello, el franciscanismo no aspiró a destruir toda forma jurídica, sino a vivir *sin* la *forma* del derecho, de construir una comunidad política por encima de los vínculos de juridicidad; sin embargo, este vivir sin el derecho, la vida *a-jurídica*, solo es posible si se vive *en* pobreza, no *con* pobreza. La forma franciscana de vivir *sin* derecho supone, entonces, una apertura a la pobreza como condición existencial. Lo explico con detalle.

Para el franciscanismo, la pobreza es el bien más alto (*altísima povertá*), pues los franciscanos modelaron su forma de vida por medio de dos fórmulas vinculadas entre sí: (1) un *vivere sine proprio* (vivir sin propiedad) y (2) un *vivere secundum formam sancti evangelii* (vivir según la forma del santo evangelio). De forma que el cumplimiento del evangelio cristiano solo puede cumplirse si se vive sin posesión, si los miembros de la comunidad cristiana están desposeídos de bienes materiales y de formas espirituales que coaccionen la forma de vida. Una separación monacal entre la ley y la vida, o bien la fusión entre la regla, la vida y su forma: "esta dislocación de la ética y de la política desde la

³ Para Agamben, lo "inactual" es una condición de contemporaneidad, ya que el desfase sincrónico, la distancia temporal con el propio tiempo, es lo que permite percibirlo con mayor lucidez. Se trata de la captación de la singularidad del propio tiempo: "pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo". (Agamben, *¿Qué es lo contemporáneo?*, p. 18).

⁴ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 50.

⁵ Clastres, *La sociedad contra el Estado*.

⁶ Debord, *La sociedad del espectáculo*.

esfera de la acción hacia la de la forma de vida constituye el legado más arduo del monaquismo, que la modernidad no ha alcanzado a valorar.”⁷ Por consiguiente, la renuncia franciscana a la propiedad constituyó un escándalo jurídico en la época, no solo para la curia romana sino también para cualquier concepción normativa del derecho y la política, incluso la ética, pues el cuerpo de leyes tipificadas por el derecho canónico no podía aplicarse a esta comunidad de desposeídos.

No obstante, la “des-juridificación” de las relaciones de propiedad y su alcance en las formas de vida no era una novedad en la historia del cristianismo: los primeros cristianos fueron, en cierto modo, unos protoanarquistas que vivieron en comunidad orientada por el carisma de su fundador.⁸ Los primeros cristianos fueron *cristianos sin iglesia*, para emplear la acertada fórmula de Leszek Kolakowski para pensar algunos grupos reformados;⁹ o bien un conjunto de subjetividades militantes orientadas por un afecto carismático que no admite ninguna relación de dominio por la ley. Como explicó Wolfgang Lipp, el cristianismo como movimiento carismático dependía de la “autoestigmatización” de los carismáticos y de la muerte carismática del fundador: mientras anuncian, experimentan y superan las enseñanzas del “carismático”, los seguidores de Joshua de Nazaret participan de los sufrimientos de los desfavorecidos.¹⁰ Esta actitud no sólo refuerza la confianza en el mensaje evangélico, sino que también es una condición para la supervivencia del movimiento carismático: el “maestro” devenido en mártir ha soportado el castigo infligido por los poderosos en carne propia. “Los movimientos carismáticos, la muerte violenta del auténtico portador del carisma, no representa en absoluto una catástrofe, sino que, en ciertas circunstancias, es la chispa inicial que permite el despliegue y la transformación del carisma.”¹¹

Agamben retoma la interpretación carismática del cristianismo primitivo en sintonía con los argumentos históricos de Max Weber y Wolfgang Lipp, pero se distancia de la sociología de la religión, ya que su interés radica en destacar la relación de oposición jurídica entre carisma y ley, y no en explicar el carisma como un tipo ideal de dominación. Es por esta razón que Agamben recuperó la tesis historiográfica de Rudolf Sohm – teólogo protestante y connotado canonista alemán – quien demostró que para las primeras instituciones cristianas la iglesia era una comunidad carismática sin derecho, sin algún “poder jurídico de gobierno” (*Rechtliche Regierungsgewalt*). Precisamente, en *Opus Dei. Archeologia dell’ ufficio*, Agamben comentó la obra más importante de Sohm, *Katolisches Kirchenrecht* (1892), y afirma que la oposición entre ley y carisma en el cristianismo primitivo es posible porque la iglesia primitiva solo puede tener un carácter carismático: “Fue Rudolf Sohm quien definió a la iglesia primitiva como una comunidad carismática dentro de la cual no era posible ninguna organización propiamente jurídica.”¹² En este

⁷ Agamben, *Altísima pobreza*, p. 93.

⁸ Aunque popularizada por Max Weber, la tesis del cristianismo primitivo como un fenómeno carismático deriva de la discusión historiográfica alemana del siglo XIX sobre el derecho eclesiástico y la constitución de la Iglesia primitiva en el marco jurídico del Imperio Romano. Particularmente, esta historiografía intentó vincular algunos fenómenos protocristianos con la interpretación carismática del cristianismo primitivo para mostrar que la relación entre ley y cristianismo es contingente, no necesaria. Al respecto, Agamben conoce profundamente esta interpretación jurídica del cristianismo primitivo; sin embargo, se apoya más en la obra de Rudolf Sohm para fundamentar su argumento.

⁹ Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*.

¹⁰ Lipp, *Stigma und Charisma*, p. 14.

¹¹ Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, p. 265.

¹² Agamben, *Opus Dei*, p. 24.

sentido, la tesis jurídica de Sohm – tesis polémica, altamente discutida en los círculos católicos y resignificada en cierta medida por Max Weber – afirma que existe una absoluta incompatibilidad entre el derecho y la esencia de la Iglesia: “el derecho canónico contradice la esencia de la iglesia. La verdadera Iglesia, la Iglesia de Cristo, no conoce derecho canónico.”¹³ Es más, como la Iglesia dispone de una estructura espiritual basada en la fe, una consecuencia lógica y teológica es la aceptación de una Iglesia libre de toda ley humana y vínculo jurídico, pues *stricto sensu*, no existe la posibilidad de un derecho divino ni de una teoría jurídica de la ley cristiana. La Iglesia y el Derecho son antinómicos. El carisma del fundador del cristianismo torna inoperante e ilegítimo cualquier llamado a la ley positiva. Un dato apenas perceptible en el Schmitt de *Catolicismo romano y forma política*.¹⁴ Por ello, a diferencia del judaísmo o de otras religiones monoteístas, el cristianismo resguarda desde sus inicios un elemento anárquico, pues no es originariamente una comunidad fundamentada en la ley: “el cristianismo no es una religión de la ley, sino del sentimiento, de la fe...Cristo dio a su Iglesia el espíritu de la vida; ninguna ley cultural o externa. Por ello, todo derecho eclesiástico divino sería en el cristianismo primitivo contrario al evangelio.”¹⁵

En consecuencia, Agamben, influido por la interpretación de Sohm acerca del cristianismo primitivo, asume que la radicalidad política del franciscanismo consistió en volver al arcano del cristianismo: el cristianismo primitivo o, si se prefiere, en tomarse en serio el legado histórico de los primeros cristianos orientados por el carisma. De hecho, como explicó Sohm en sus tratados historiográficos, el Derecho ingresa, ilegítimamente en la Iglesia, con la primera epístola de Clemente a los Corintios. Esta operación teológica representó el fin del cristianismo primitivo y el inicio de la catolización del legado de Joshua de Nazaret y sus doce discípulos ya que, a partir de Clemente, la comunidad cristiana se juridificó y, por extensión, se convirtió en administradora del reino de Dios en la Tierra. La separación entre reino y gobierno es fundamental, entre misterio y ministerio, pues como sabemos, para Agamben el secreto de la política moderna no recae en la soberanía sino en el gobierno: “el misterio central de la política no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía, o más precisamente, la doble máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento.”¹⁶

Como puede notarse, Agamben retomó a Sohm para indicar que el cristianismo primitivo opera como una *signatura* y no como un momento histórico de la iglesia, ya que el cristianismo primitivo es un signo que marca y excede a cualquier interpretación del cristianismo, determinando así su función teológica y política de forma abierta. En el fondo, lo que hace el cristianismo primitivo en general, y el franciscanismo en particular, es reivindicar la existencia humana fuera del derecho, ya que para un cristiano auténtico no es necesario seguir los preceptos de la ley humana o civil. Al teorizar la desvinculación entre ley y carisma, los primeros franciscanos confirmaron la obsolescencia del derecho y, acaso, dejaron un único derecho: la *abdicatio iuris*, el derecho a no tener derechos. “Un solo derecho, el de no tener derecho alguno”¹⁷ escribió Agamben a partir de la frase de Hughes de Digne. Contra la máxima arendtiana hoy convertida en lugar común, el derecho

¹³ Sohm, *Kirchenrecht I*, 459.

¹⁴ Schmitt, *Catolicismo romano e forma política*.

¹⁵ Sohm, *Kirchenrecht II*, p. 168.

¹⁶ Agamben, *Note liminaire sur le concept de démocratie*, p. 12.

¹⁷ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 50.

a tener derechos, el gesto franciscano es un gesto anárquico, libre de principios normativos, fuera de la enunciación de la metafísica liberal moderna, ya que la renuncia al derecho supone la formación de un sujeto que milita por un "derecho sin derechos" pues, aunque parezca una contradicción, lo que está combatiéndose es la regulación institucional y definitiva de las formas de vida. La *abdicatio juris* es así un "principio" desregulador de las formas de vida que muestra por qué "el derecho a no tener derechos" resulta incomprensible para la modernidad, justo porque la mayoría de las demandas sociales o las consignas políticas apelan a la juridicidad para garantizar su conquista histórica. Sin un derecho que positive un reclamo o una demanda, no es posible que la política se cristalice en instituciones o en apoyo a soluciones concretas. Sin embargo, esta es la trampa de la metafísica liberal de Occidente: el legalismo que amplía el catálogo de derechos como base de la justicia social y, con ello, el congelamiento de la potencia política neutralizando su dimensión destituyente, pues confirma una concepción normativa de la praxis. Por lo tanto, la *abdicatio iuris* es la condición sensible originaria de apertura a la justicia, una justicia sin la malla de la legalidad, ni del muro construido por las costumbres de Estado. La *abdicatio iuris* colinda así con la tradición patrística expuesta en el *Decretum* de Graciano acerca de la comunión originaria de los bienes naturales: "en el estado de inocencia por derecho natural todas las cosas son de todos (*iure naturali sunt omnia omnibus*); la propiedad y todo el derecho humano comienzan con la caída y con la construcción de una ciudad por parte de Caín."¹⁸

La anterior consideración sobre la abdicación del derecho no implica una renuncia al derecho como expresión normativa de las sociedades modernas; por el contrario, la formación filosófica de Agamben y su amplia cultura jurídica le permiten distinguir entre pensar fuera del derecho, tal como lo hacen los "filósofos de la justicia", de las explicaciones de los "juristas" que postulan teorías ideales de la justicia como modelos normativos para sociedades liberales. Como lector de Heidegger, la distinción de Agamben entre *pensamiento* y *teoría* es fundamental, pues uno de los motivos "ocultos" del filósofo italiano es reducir el impacto antropológico de la herencia kantiana de la modernidad; a saber, que pensar es juzgar y legislar; que se puede legislar sobre prácticamente cualquier cosa. Contra el postulado kantiano del tribunal de la razón -- la razón como un juez supremo --, Agamben advierte la importancia de la apertura de las formas de vida sin clausurarlas por la vía normativa. La propia lógica "jurídica" de la ley genera las condiciones para poder profanar el orden jurídico. Por eso, más que un tribunal, la razón necesita un jardín para poder cultivar a las formas de vida.

En el mismo acto en que la ley se establece como inviolable, se abre el espacio de la legalidad; es decir, del orden jurídico en el que prevalece. Así comienza el proceso que, a través de una larga serie de episodios infames o gloriosos, conducirá a la santificación del derecho que culminará en la Edad Moderna, cuando Kant --quizá por última vez en la historia de Occidente-- hará del imperativo del imperativo legal la cumbre de la vida espiritual del hombre.¹⁹

Contra la continuidad entre legalidad y vida, Agamben postuló la noción de "uso" como el elemento que permitió a los franciscanos, aunque no solo a ellos como queda patente en *Usi del corpi* y otros textos, asegurar la legitimidad de una vida por "fuera del

¹⁸ Agamben, *Altísima pobreza*, p. 159.

¹⁹ Agamben, *Karman*, p. 36.

derecho" en detrimento de la legalidad de una forma de propiedad, incluida la propiedad de uno mismo.²⁰ Si se puede usar algo sin tener la propiedad de ello, como ocurre con el cuerpo, la lengua o el paisaje; igualmente, se puede usar el derecho sin usufructo o sin reconocimiento legal. El derecho al uso es una contradicción performativa, pero no lógica, ya que donde hay uso, no hay derecho. Y viceversa, si hay derecho, existe la propiedad como tutela, como patrimonio, como defensa. El derecho a la propiedad tiene su fundamento antropológico en la posibilidad de generar una metonimia entre vida y norma, entre práctica y ley:

El derecho de propiedad se construye bajo una dinámica en la que el agente, haciendo uso del derecho positivo, justifica su potestad a base de reducir la vida a códigos. El agente establece una relación de propiedad imponiendo coactivamente las decisiones con el fin de resguardar el orden, o lo que igual, hace uso de su jurisdicción. Ocurre algo muy distinto cuando el agente renuncia al derecho de propiedad, esto es, desde el momento en que pone como premisa de su actuar el derecho natural. Lo que se observa es que el agente hace mero uso de las cosas sin ser su propietario.²¹

Al respecto, Agamben detectó que, jurídicamente, los franciscanos fueron los primeros en separar el uso de la propiedad por medio de la figura del *usus facti* (usos de hecho). Este *uso de hecho* implicaba vivir en pobreza y con una comunidad reglada, pues en el momento que los franciscanos definieron la pobreza en relación con el derecho, los ataques virulentos de los juristas de la curia no se hicieron esperar y, como respuesta, mostraron que la forma de vida franciscana era inasimilable al derecho eclesiástico: la forma de vida no perdía el vínculo jurídico con la iglesia, tal como probó Nicolás III. Una idea de pobreza que se injertaba con los debates teológicos acerca del hambre, la miseria y la figura contradictoria del *furtum famelicus*: el "derecho" al robo de alimentos por razones materiales, por hambre o necesidad fisiológica.

En efecto, la figura jurídica que sintetizó en la Edad Media el problema del robo de alimentos por razones políticas fue el *furtum famelicus*. Fundamentado en el proverbio de Publilio Sirio *necessitas non habet legem*, el derecho romano tipificó esta conducta para indicar que la sustracción de alimentos, sin el empleo de la violencia física o moral, está justificado *legalmente* si el objetivo es satisfacer las necesidades de una persona o de algún familiar. De hecho, el "hurto común" (*furtum*) se distingue del "hurto hambriento" (*furtum famelicus*) en la medida en que, si el primero es considerado el apoderamiento ilícito y clandestino de una cosa mueble ajena contra la voluntad del propietario, la segunda forma puede ser lícita si el objeto material es un alimento. Por consiguiente, queda establecido que el *furtus famelicus* constituye un límite normativo del derecho, una contradicción performativa, ya que se trata de una acotación moral de la responsabilidad penal. Si el *hurto famélico* se desvincula de los principios fundamentales del derecho al castigo, o con la reproducción material de la vida según la tradición semita; es probable que sea pensado como un caso paradigmático, quizá una signatura, del concepto franciscano de *pobreza*. En cambio, si se "piensa" el *furtus famelicus* en el marco del derecho positivo surge la tentación, metodológicamente errónea e historiográficamente irresponsable, de presentarlo como el "antecedente" histórico de la justificación normativa de un estado social de derecho. Por ello, como quedó expresado en la hermosa pintura de Leandro Bassano, *Lázaro y el rico Epulón* (1570), la representación pictórica del *furtus*

²⁰ Stiner, *El único y su propiedad*.

²¹ Cuautle, *Absolutismo y el derecho de resistencia teológico-eclesiástico*, p. 103.

famelicus abre la posibilidad de interpretación franciscana de la relación entre vegetalidad y derecho: el robo de alimentos como una excepción a la ley; o bien, de pensar los alimentos como un bien inapropiable fuera de un horizonte jurídico.²²

En tal caso, la conclusión de Agamben es que Francisco no le atribuye a la pobreza una determinación jurídica, ni tipifica a la forma de vida como una vida sin ley; por el contrario, Francisco define a la pobreza basándose en la relación de continuidad entre vida, forma y regla, tal como dicta el capítulo IX de la *Regla no bulada*: la *necesidad no tiene ley*. De tal suerte que para vivir en necesidad se debe habitar la pobreza como el bien más alto, lo cual implica admitir la forma de vida *en* pobreza a partir del uso. El problema es que los teóricos franciscanos medievales se concentraron más en responder a los ataques jurídicos de la curia y no a elucidar con mayor detalle su teoría del uso. De hecho, Agamben sostiene que los franciscanos “aprimaron” la teoría del uso y convirtieron un potencial concepto anárquico de *pobreza* en una apología eclesiástica, en una retórica jurídica contra el derecho canónico. Una operación de retaguardia, de retirada, de exilio, sin profundizar en el impacto antropológico e histórico del uso como categoría política. La retórica beligerante del primer franciscanismo implicó su fracaso histórico, pues le impidió a los pensadores franciscanos establecer una relación entre la pobreza y la forma de vida de los frailes menores. Los franciscanos convirtieron la pobreza en una virtud cercana a la piedad; en un “voto” para mantener la unidad de la orden y no en una forma de vida, sin raíces jurídicas, en un mundo que no las necesita, acaso las usa.

En consecuencia, Agamben confirma que, a pesar de su radical fiereza, el concepto franciscano de *pobreza* y su teoría del uso resultan insuficientes para pensar la justicia en el marco de lo inapropiable. Ni Heidegger con su versión filosófica de la pobreza como crítica a la animalidad y la pérdida del mundo, ni ninguna teoría filosófica de la justicia pueden pensar esta correlación: es en una pequeña anotación de su querido Walter Benjamin el lugar donde la justicia y la pobreza están reservados para la inapropiabilidad. En *Apuntes para un trabajo sobre la categoría de justicia* (1916), Benjamin sentenció críticamente: “La justicia es la condición de un bien que no puede devenir posesión [*Besitz*].”²³ Agamben comenta detalladamente esta frase, como es habitual en su averroísmo metodológico,²⁴ y señala que la justicia no consiste en la distribución de los bienes ni en la voluntad humana, ni en las instituciones como piensa la teoría contemporánea de la justicia, sino que constituye un “estado del mundo” (*einen Zustand der Welt*). Aparentemente, lo enigmático de esta frase le permite a Benjamin concebir la justicia fuera del horizonte normativo de la propiedad y, por extensión, postular la existencia de un vínculo indirecto con el franciscanismo histórico, el mesianismo judío y el anarquismo decimonónico, pues mantienen una concepción “a-jurídica” de la justicia debido a que designan una relación ética con lo existente, un lazo moral con las formas de vida no humanas. Solo una justicia no humana vinculada con el mundo, una justicia multiespecie como argumentó más adelante, puede estar en condiciones de habitar la experiencia de la inapropiabilidad donde ninguna forma de vida sea superior a otra. La justicia como expresión de la inapropiabilidad puede ser una justicia mesiánica y, a la vez, una justicia profana en un registro específico: una justicia no humana, no necesariamente

²² Álvarez, *Lázaro y el rico Epulón*, pp. 36-41.

²³ Benjamin, *Notes Toward a Work on the Category of Justice*, p. 257.

²⁴ Agamben, *Signatura rerum*, pp. 101-105.

teológica, que puede admitir la forma de una justicia multiespecie o de una justicia fundamentada en el principio de la vegetalidad válido para cualquier forma de vida sensible. Con relación al paisaje, todas las formas de vida, animadas como inanimadas, forman parte de la vegetalidad terrestre y, por extensión, mantienen un vínculo originario con la tierra que no puede ser apropiado, pues el componente vegetal de todos los vivientes los conecta entre sí.

En definitiva, la justicia alcanza una dimensión inapropiable cuando se cumplen dos condiciones previas o dos modos inoperantes entre sí. Primero, cuando se evita la reducción ética de la justicia: la justicia no es una virtud ética ni un ideal regulativo de la razón práctica; acaso puede ser un "estado del mundo" debido a que la injusticia es un hecho empírico, o bien la justicia es un "estado de Dios", pues, como pensó Benjamin, posee una dimensión no humana. La justicia es así un *estado* que necesita una atención especial: "y el carácter inapropiable no le es atribuido por los seres humanos, sino que proviene del bien mismo."²⁵ En segundo lugar, la justicia no está vinculada originariamente a la subjetividad. No existe un "sujeto" de la justicia, pues ni el deber ni los mandatos pueden orientar la justicia hacia un bien objetivo relacionado con el mundo; por el contrario, al ser un bien inapropiable, la justicia deviene en pobreza de *un mundo*. La pobreza es una categoría ontológica, no una situación sociológica, acerca de la carencia en el mundo de aquello que no se puede disponer. "La pobreza es la relación con un inapropiable; ser pobre significa mantenerse en una relación con un bien inapropiable."²⁶ Por lo tanto, la justicia es un elemento inapropiable porque es un bien en sí mismo que no depende de los humanos, ni de sus virtudes, ni sus instituciones o del cumplimiento del deber. Para que los "bienes" sean auténticamente "bienes" y no mercancías o fantasmagorías -- no olvidemos que el capitalismo convierte los bienes en una mercancía con cualidades morales²⁷ -- es necesario que se *usen*, no venderlos o comprarlos. Los bienes son relaciones de uso, no propiedades humanas ni atributos institucionales. Por esta razón, resulta un sinsentido filosófico postular la noción de "bienes privados", pues los bienes que se privatizan son bienes "privados" para un uso compartido. Los bienes o son necesariamente "comunes", porque no pueden tener dueño, o son mercancías que ingresan al principio general de equivalencia y adquieren un valor económico en el mercado y un valor jurídico en el Estado. La lógica jurídica del derecho liberal confirma esta trampa metafísica: el tránsito de los derechos a los bienes es equivalente al tránsito de los bienes a las mercancías.

La teoría de los bienes primarios es una extensión de la noción de necesidades, las cuales son distintas de las aspiraciones y de los deseos. Podemos decir, pues, que, en tanto ciudadanos, los miembros de una sociedad bien ordenada colectivamente son responsables de relacionarse *justamente* sobre la base de una medida de necesidades pública y objetiva mientras que, en tanto individuos y miembros de asociaciones, son responsables de sus preferencias y devociones.²⁸

A diferencia de la teoría liberal, que parte del supuesto de la "normalidad" de los bienes, la pobreza ingresa como una condición del uso de las cosas, ya que está relacionada con un *bien*, un bien inapropiable: "ser pobre significa usar, y usar no significa

²⁵ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.

²⁶ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.

²⁷ Coccia, *El bien de las cosas*.

²⁸ Rawls, *Sobre las libertades*, p. 13.

simplemente utilizar algo, sino, estar en relación con un inapropiable.”²⁹ Finalmente, la conclusión de Agamben es que la justicia no pertenece al derecho, sino que habita con el mundo. Cuando la justicia establece una relación con el derecho mantiene la posibilidad permanente de apropiación de los bienes y, con ello, de convertir cualquier cosa o relación, incluidas las formas de vida humanas y no humanas, en producción de riqueza, en relaciones de propiedad; en cambio, cuando la justicia está enraizada con el mundo a partir del uso, los bienes se tornan inapropiables generando relaciones sin posesión. La justicia en tanto inapropiabilidad de los bienes desactiva la “naturalidad” del principio general de equivalencia. La justicia como expresión de lo inapropiable cuestiona la legitimidad del orden mismo del derecho, pues existen algunos ejemplos de relaciones de uso donde queda patente su imposible juridificación: el cuerpo, la lengua y el paisaje. En la siguiente sección discuto la relación entre justicia, inapropiabilidad y paisaje en Agamben debido a su proximidad con la justicia multiespecie y con la desactivación de la diferencia antropológica en la que se basa la ontología política de Occidente.

2. El paisaje y lo inapropiable

Agamben concluye su hermoso texto autobiográfico, *Autorretrato en el estudio*, con una pregunta que recuerda la textura de los gnósticos medievales: “¿eres justo, eres justo?”³⁰ Para responder a esta invocación, Agamben comenta dos fotografías afines entre sí: una fotografía de él mismo vestido de apóstol en un convite con Pier Paolo Pasolini y los demás actores de *El Evangelio según Mateo*, donde destaca la hierba y la amistad fusionadas entre sí. La segunda es una foto de la hierba mediterránea anotada por un bello pasaje poético. De la primera foto, Agamben recuerda que conoció a Pasolini por Elsa Morante y que estuvo cerca de tener el papel de Felipe el apóstol, nombre transmitido por el evangelio gnóstico que tanto leyó en su juventud. De la segunda foto, confiesa expresamente la pulsión panteísta que ha latido en toda su vida, la capacidad de encontrar en la inmanencia del paisaje a sus amigos, a sus muertos y a Dios mismo en la hierba:

Pero si ahora tuviera que decir en qué he depositado por fin mis esperanzas y mi fe, sólo podría confesar a media voz: no en el cielo, sino en la hierba. En la hierba en todas sus formas, los ramilletes de tallos sutiles, el amable trébol, el atramuz, la verdolaga, la borraja, la campanilla de las nieves, el diente de león, la lobelia, el calamento, pero también las gramíneas y la ortiga, en todas sus subespecies, y el noble acanto, que recubre parte del jardín en el que paseo cada día. La hierba, la hierba es Dios. En la hierba –en Dios– están todos aquellos a los que amé. Por la hierba y en la hierba y como la hierba, he vivido y viviré.³¹

Como puede notarse, para Agamben, el jardín y el paisaje no son exclusivamente un problema teórico ni un asunto estético: constituyen una experiencia fundacional para la memoria de una vida, para la posibilidad de tener horizontes de expectativas. No es de extrañar, por ende, que Agamben discuta el problema del paisaje en varios lugares de su obra, pero es en *Lo inapropiable* y *Los usos del cuerpo* donde su escritura sobre el paisaje adquiere mayor nitidez conceptual. Por tal motivo, cabe preguntarse ¿qué es el paisaje y

²⁹ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 62.

³⁰ Agamben, *Autorretrato en el estudio*, p. 132.

³¹ Agamben, *Autorretrato en el estudio*, pp. 133-134.

porque guarda relación con lo inapropiable? ¿Por qué el paisaje es relevante para Agamben más allá de su sensibilidad pagana? Para Agamben, el problema con el paisaje es que, hasta el momento, no ha sido pensado filosóficamente; o bien, que no existe una filosofía del paisaje que asuma a este último en su carácter inapropiable. La pregunta por el paisaje es un cuestión política y filosófica de primer orden que no debemos dejar de reflexionar ni de reducir a fines estéticos, pues en el paisaje se encuentra uno de los modos más destacados de lo humano en particular, y de los vivientes en general. La "verdad" del paisaje es, entonces, aquella revelación que apenas nuestra época está comenzando a experimentar, nuevamente: "el paisaje es, pues, un fenómeno que atañe en modo esencial al ser humano – y, acaso al viviente como tal – y, sin embargo, puede escapar a toda definición. Solo mediante una consideración filosófica podrá, eventualmente, revelar su verdad."³² Si la "verdad" del paisaje sigue oculta a los modernos no es por falta de inteligencia o por suscribir una actitud estetizante e instrumental para pensar la naturaleza, sino porque no es posible encontrar una definición filosófica positiva del paisaje debido a su forma inmersiva. De hecho, el principal error metodológico sobre el paisaje lo cometen las "disciplinas paisajísticas" (la historia del arte, la antropología y la historiografía cultural) que intentan definir un elemento indefinible, o que en sus definiciones no constatan las aporías propias del paisaje: cometen un error parecido al de los teólogos positivos o los lingüistas normativos que prescriben semánticas sobre objetos difusos, ambiguos e inestables como la divinidad o la lengua.

El mundo se revela y se comprende a través de la lectura del jardín, donde se refleja la relación entre los seres a lo largo de la historia, constituida por una relación secular que se manifiesta en la poética construida y regida por la imagen de la naturaleza, representando en el tiempo su desaparición como entidad unitaria. Nuestra satisfacción con la naturaleza no es, pues, de carácter estético, sino moral, porque está mediada por una idea. Su imagen es aprehendida con nostalgia por el poeta cuando revela cada jardín en su compleja individualidad como un modelo irrepetible e irreproducible.³³

Por lo anterior, Agamben comienza su problematización sobre el paisaje advirtiendo dos acotaciones metodológicas. En primer lugar, que la filosofía del paisaje debe comenzar con separar y poner en relación el paisaje con el ambiente y el mundo en un sentido ontológico. Segundo, que cualquier intento de "pensar" el paisaje debe tomar como punto de partida su estricta ambigüedad: no es un fenómeno natural ni un asunto estrictamente humano, mucho menos un lugar de la patria profunda como piensan los teóricos nacionalistas del paisaje ni un lugar del alma como acusaron algunos filósofos románticos; por el contrario, como ocurre con la piel, el paisaje es un umbral entre lo natural, lo humano y lo impropio. El paisaje es un intersticio donde confluyen el interior humano y el exterior natural borrando la frontera entre ambos elementos al transmutarlo en experiencia.

Para probar la experiencia límite o fronteriza del paisaje, Agamben descarta una tesis recurrente en la historia del arte asumida por varios de los primeros filósofos del paisaje; a saber, que el paisaje es una invención estética de la modernidad. Los filósofos del paisaje del siglo XX como Benedetto Croce (*Breviario de estética*, 1912), George Simmel (*Filosofía del paisaje*, 1913) o Charles Lalo (*Introducción a la estética*, 1912)

³² Agamben, *Lo inapropiable*, p. 75.

³³ Ferriolo, *Oltre il Giardino*, p. 24.

mantienen este lugar común de la historiografía del arte y asumen que el paisaje es un efecto clásico de la estética moderna, ya que se trata de la naturaleza estetizada por la mirada del artista. Por consiguiente, el paisaje no puede ser reducido a un fenómeno trascendente o divino, ni a algo estrictamente inmanente o natural, pues su operatividad estética es funcionar como un *medio*: un medio que solo aparece mediante el arte. La tesis de los filósofos del paisaje, entonces, puede sintetizarse en la importancia de la estética en la modernidad que permitió el tránsito del *país* (indiferencia estética del lugar) al *país-saje* (intensidad estética de la experiencia), pues para los modernos, la imagen de la naturaleza es siempre estética porque proviene del *terreno* del arte. Las revoluciones políticas de la modernidad vienen precedidas de revoluciones estéticas en el *campo* de lo sensible. Con la mirada, los modernos convirtieron la naturaleza en paisaje:

El arte de los jardines distribuye así sus efectos en dos niveles: uno en el que se propone desarrollar concretamente un paisaje de lo visible cuyas líneas no están cortadas por la propiedad, y otro en el que contribuye a formas de percepción de un mundo común compartido por propietarios y no propietarios. Una simple cuestión de apariencia, se podría decir. Pero, en la época de las revoluciones, que es también la de la estética, todo el mundo sabe que la apariencia no es lo contrario ni la máscara de la realidad. Es lo que abre o cierra el acceso a la realidad de un mundo común.³⁴

Contrario a la tesis del tiempo del paisaje como el tiempo de la estética, Agamben plantea que el primer problema que oculta la "verdad" política del paisaje es la pregunta histórica por el origen estético del paisaje: ni las cartas naturalistas de Petrarca constituyen la primera aparición literaria de una sensibilidad paisajística en Occidente, ni la pintura flamenca del siglo XV representa un momento de invención de la imagen-paisaje. Ambas tesis son falsas o, al menos, problemáticas, ya que se apoyan en una fundamentación antropocéntrica propia del humanismo moderno. Para el humanismo temprano, el paisaje es "naturaleza artealizada" (Montaigne), o como postuló siglos más tarde, Oscar Wilde, una *mimesis invertida*, una pedagogía estética que al describir lo natural inventa su objeto estético: "la gente ve la neblina no porque haya neblina, sino porque los pintores y los poetas le han enseñado el encanto misterioso de tales efectos."³⁵ Precisamente, Agamben reacciona contra la tesis del privilegio epistémico del humano propia de la estética moderna y argumenta que los animales pueden "mirar" estéticamente el paisaje, tal como lo ha demostrado la etología contemporánea y algunos filósofos orientados por experiencias de animalidad como Etienne Sorieau, Jean-Baptist Morizot o Val Plumwood, pues el paisaje copertenece a cualquier forma de vida animal, y a los seres vivos en general.

Igualmente, la experiencia escrita y pictórica del paisaje no es exclusiva de los modernos, pues los antiguos ya sabían "contemplar desde lo alto", como comentó Plinio en su epístola 6.13, la capacidad estética del paisaje por medio de la práctica de la pintura paisajística. Los frescos pompeyanos o los ejercicios retóricos de *écfrasis* son la evidencia de la *topiographia* antigua o la "escenografía" (*skenoghrapia*) de los poetas latinos y los pensadores griegos que pintaron el paisaje con palabras o que escribieron con imágenes pictóricas su experiencia compartida del paisaje. De manera que Agamben es riguroso en su crítica filológica a la estética del paisaje y concluye: el paisaje no es patrimonio ni de la historia de la pintura moderna ni de la filología entendida como las

³⁴ Ranciere, *El tiempo del paisaje*, p. 113.

³⁵ Wilde, *La decadencia de la mentira*, p. 17.

ciencias de la Antigüedad, pues el paisaje no puede ser propiedad de nadie, de ninguna disciplina, ni de ningún autor o pintor, y en esta impropiedad reside parte de su riqueza filosófica. Una *filosofía del paisaje* expone, por lo tanto, la "verdad" del paisaje sin apropiárselo ni definirlo debido a que se contenta con habitar las aporías liminales del objeto para indagar en su inapropiabilidad.

A partir de la figura cósmica de la naturaleza, el humano ha modelado las formas del paisaje, creando lugares con determinados caracteres y realizándolos de muchas maneras a través de diferentes poéticas; modelados en competencia o en armonía con el entorno, [el paisaje] se han convertido en consecuencia en el espejo de la historia, la cultura y la sociedad, así como en la visión de la naturaleza. El arte fija la efímera figura viva del humano más allá del paso del tiempo, grabando su breve permanencia en la infinita temporalidad de la naturaleza y la historia. Cada planta es una narración del mundo, caracterizada por la contemporaneidad simultánea de presente y pasado en la unidad de la naturaleza y la cultura. Por eso el jardín es una realidad y una metáfora de recomposición, del reencuentro.³⁶

Por lo anterior, la pregunta que le interesa a Agamben responder es qué es lo que hace filosóficamente el paisaje, cómo opera ontológicamente, qué función política cumple en el proceso de antropogénesis. No le interesan la subsunción ética ni la captura estética del problema. Por esta razón, la respuesta la encuentra en la discusión sobre la diferencia antropológica planteada por Heidegger, en particular, en demostrar que el animal no es un "pobre de mundo" – como afirma Heidegger siguiendo a Uexkull en una lectura sesgada del biólogo alemán –, sino, por el contrario, en que el animal está abierto al mundo al mismo tiempo que clausura el ambiente:

El ente, para el animal, está abierto pero no accesible; está abierto en una inaccesibilidad y en una opacidad, es decir, en cierto modo, en una no-relación. Esta apertura sin develamiento define la pobreza de mundo del animal respecto de la formación de mundo que caracteriza al humano. El animal no está simplemente privado de mundo, porque –a diferencia de la piedra, ella sí privada de mundo– en tanto abierto en el aturdimiento, el animal debe prescindir de él, privarse (*entbehren*), esto es, puede estar determinado en su ser por una pobreza y por una carencia.³⁷

En efecto, Agamben distingue entre *ambiente* y *mundo* porque no es verdad que el primero pertenezca al ámbito animal y el segundo al humano; es al revés: el paisaje es un estadio ulterior una vez que el ambiente animal y el mundo humano han sido borrados para convertir a todas las formas de vida en vivientes circunscritos al mismo espacio psíquico y natural. Por esta razón, los vivientes al "mirar" un paisaje se desactivan como entes en el plano del ser y son ahora apercebidos como una "totalidad" abierta, como un conjunto con una nueva dirección vital. En el paisaje se observa lo abierto y se contempla el mundo permitiendo el tránsito de los entes a los vivientes, ya que su función política radica en la *inoperancia*. El paisaje vuelve inoperante el ambiente (el ser) y deriva al mundo en un *inapropiable*. El viviente que mira el paisaje se convierte en *paisaje*, se fusiona con él, deja de ser sujeto reflexionante y objeto contemplativo, puesto que el paisaje convierte a los vivientes en *medio*, en soporte, en *metexis* que indistingue lo

³⁶ Ferriolo, *Oltre il Giardino*, p. 25.

³⁷ Agamben, *Lo abierto*, p. 102.

humano, lo natural, lo psíquico y lo físico. "Ya no animal ni humano, quien contempla el paisaje es únicamente paisaje."³⁸

Al respecto, podría pensarse que Kant piensa de manera similar el paisaje. "¿Quién llamaría sublimes a los macizos montañosos, amontonados unos sobre otros en salvaje desorden, con sus pirámides de hielo, o incluso el oscuro mar furioso, etc.?"³⁹ El problema con lo anterior es que Kant explica el paisaje a partir del juicio estético desde una perspectiva epistemológica, no ontológica y, como sabemos, el problema de la filosofía moderna según Agamben es que convirtió a la epistemología en filosofía primera. La política de la ontología consiste en desactivar la máquina ontológica occidental y esta operación también es válida para el paisaje como lugar de lo irrealizable.⁴⁰ Por tal motivo, aunque para Kant el paisaje es manifestación activa de la belleza donde la contemplación desinteresada es posible, no es suficiente para pensar la inapropiabilidad del paisaje, pues con el paisaje acontece la neutralidad ontológica que desactiva la perspectiva cognitiva y epistémica con la que la razón clasifica el mundo. Digámoslo de otra forma: con el paisaje se abandona la dimensión legislativa del tribunal de la razón para abrir la posibilidad del gesto botánico de la pluralidad de las formas de vida, pues con el paisaje ya no se procura comprender el mundo, racionalizarlo por medio de la representación, sino acaso mirarlo, cultivarlo, espigarlo, sembrarlo con el propio cuerpo: injertar una dimensión sensible, originaria y vegetal. A partir de este cambio de escala, los elementos que forman el paisaje son "ontológicamente neutros",⁴¹ pues dejan de ser propiedad del ser, de la naturaleza o de la mirada absoluta del ojo humano. El paisaje neutraliza la ontología y vuelve inoperante la epistemología moderna, ya que va más allá del ser al permitir la única forma posible de habitar sin propiedad: el uso. "El paisaje es inoperosidad de la inoperosidad, ser desactivado."⁴² (p. XXX). El régimen posóntico del paisaje, un modo de disolución de la diferencia antropológica y emergencia de la vegetalidad terrestre, convierte el *uso de sí* en el *uso del mundo* en donde aparece lo inapropiable y, por extensión, acontece la justicia, una *justicia* multiespecie.

En consecuencia, para Agamben, el paisaje vuelve inoperante la reflexión heideggeriana sobre el mundo pensado en la modernidad como *época de la imagen* (*Weltbildes*) y desactiva la forma biologizante que adquiere la noción de *mundo circundante* de Uexküll como la elaboración de un mundo perceptivo "conforme a un plan" (*Planmäßigkeit*). Por lo tanto, ya no se trata del mundo como morada del ser, del mundo como ambiente de auto-organizaciones perceptivas, ni de asumir la excepcionalidad ontológica del humano respecto de otros vivientes que habitan el mundo (el *dasein* como "pastor del ser"), sino de asumir que el paisaje es el hábitat de la justicia: "el paisaje es la morada en lo inapropiable como forma de vida, como justicia."⁴³ Está claro, entonces, que si para Heidegger el *dasein* es un ente "arrojado al mundo" y el animal un viviente indistinguible del ambiente, para Agamben las formas de vida, los vivientes humanos y animales (que podemos extender a las plantas, los hongos, los minerales, entre otras formas) son alteridades constitutivas del paisaje. El paisaje es la forma de habitar de los vivientes. El paisaje es la morada de las formas de vida, el gesto o saludo (*pays*) de

³⁸ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.

³⁹ Kant, *Crítica del juicio*, p. 95.

⁴⁰ Agamben, *L'irrealizzabile*, pp. 124-194.

⁴¹ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.

⁴² Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.

⁴³ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.

aquellos que se reconocen como miembros de la misma aldea.⁴⁴ Con el paisaje, concluye Agamben, los vivientes estamos finalmente en casa. "El paisaje es la forma eminente del uso. En él, uso de sí y uso del mundo coinciden punto por punto. La justicia, como estado del mundo en su calidad de inapropiable, es aquí la experiencia decisiva."⁴⁵

En definitiva, el paisaje es el modo que disponen los humanos de saludar a otras formas de vida, de vivir con ellos sin relación de propiedad, como vecinos dispuestos a la cohabitación y no como extranjeros que permanentemente están buscando una ciudad-refugio para poder sobrevivir. En contra de la tesis zoopolítica de "solidaridad de los vivientes" planteada por Jacques Derrida antes de morir en conjunto con Evando Nascimento – una tesis que no deja de ser un llamado ético casi al modo levinasiano⁴⁶ –, Agamben apunta a la reciprocidad ontológica de todas las formas de vida con una radicalidad anárquica, pues abre la posibilidad de una república salvaje de la totalidad de las formas de vida. Por esta razón, es posible extender la reflexión de Agamben sobre el paisaje y la inapropiabilidad a otras formas de vida, experimentar una lectura vegetalista de su aproximación a la justicia, sembrar semillas teóricas para ver si florece la justicia multiespecie. De hecho, Agamben concluyó *Lo inapropiable* con la frase "el paisaje es la casa del ser" que, en mi opinión, condena su reflexión al ámbito de lo doméstico y la pone en riesgo de perder potencia crítica. Agamben no lleva hasta sus últimas consecuencias teóricas su tesis sobre el paisaje. ¿Puede el paisaje ser pensado sin un vocabulario doméstico? ¿Puede abandonarse la idea cristológica del mundo como *casa común* y pensarlo como una ciudad multiespecies, una *cosmopolis* vegetal? En la siguiente sección respondo a tales preguntas a partir del argumento de Agamben y pongo a prueba las posibilidades críticas de una justicia en clave vegetal.

3. Justicia multiespecie: hacia una relación inapropiable con la tierra

Junto con el paisaje, la vegetalidad constituye el modo terrestre de lo inapropiable. La aparición filosófica de la vegetalidad genera las condiciones para escapar de la escena teológica dejada por el jardín edénico y dar un paso atrás de la imagen del parque urbano como expresión de la metafísica de la *polis*, pues la vegetalidad es un inapropiable que queda fuera del horizonte antrópico. La justicia multiespecie es así una relación inapropiable con el componente vegetal de la Tierra. La justicia multiespecie constituye la extensión del concepto de inapropiabilidad válido para cualquier especie, por lo cual la justicia multiespecie tiene como fundamento el principio de vegetalidad: un principio que atribuye a cada forma de vida, óptica y ontológicamente, un componente y una relación vegetal. Cada viviente es sensible en tanto que está compuesto por un elemento vegetal, orgánico, que lo relaciona con la tierra, el aire y el ambiente. Esta relación de los vivientes con la tierra no es jurídica ni política: es ontológica y constitutiva de la existencia. La aplicación del principio de vegetalidad de los vivientes supone, entonces, el tránsito del "mundo" humano en dirección al "planeta" como cuerpo geológico donde cohabitan múltiples especies y múltiples formas de vida. Esto implica un rechazo al humanismo

⁴⁴ Roger, *Breve tratado del paisaje*, pp. 24-31.

⁴⁵ Agamben, *Los usos del cuerpo*, p. 178.

⁴⁶ Derrida; Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon*, pp. 54-57.

deflacionario de la ecología contemporánea entendida como ciencia depositaria del cuidado, tutelaje y protección de lo que los modernos definieron por *naturaleza*. La ecología contemporánea supone a la naturaleza como patrimonio, como recurso, como propiedad y la vegetalidad no soporta una mirada propietarista en esta interacción de horizontes.

Desde una aproximación agambeniana, la justicia multiespecie es tan solo un indicador de que la razón antropocéntrica es resultado de la máquina ontológica occidental, ya que la operación cristológica adquiere su máxima culminación metafísica con la idea de "salvación del planeta". La ecología liberal, en tanto "nueva teología", el resurgimiento de un hábito gnóstico coetáneo a la teología económica del capital y su correlato académico, el transhumanismo anglosajón, omiten un dato fundamental: los humanos somos una forma entre otras que alteran, benefician y modifican el planeta según su *uso*. El problema, entonces, no es la existencia humana concebida como originariamente pecaminosa o antropológicamente corrupta, sino el último proceso de antropogénesis que le impide una cohabitación profunda con otras formas de vida. Más que "salvar" el planeta como un efecto no deseado orientado por la "culpa" humana, o por el cinismo contemporáneo como estrategia de una ceguera vegetal (la biometría terrestre que aspira al éxodo planetario), la justicia multiespecie busca plantarse ontológicamente de otra manera la existencia y relacionarse de manera inapropiable con otras formas de vida sin un régimen de propiedad terrestre. Esto implica asumir que el planeta no es una casa común ni un *hogar* multiespecies, porque la vegetalidad no puede pertenecer al terreno de lo doméstico: constituye un ámbito de lo ingobernable que no pasa por la relación entre hospitalidad y hostilidad generada por las relaciones humanas. Por esta razón de cuño anárquico, contra-schmittiano, la premisa básica de la inapropiabilidad de la tierra radica en el abandono de lo doméstico y la apertura a la vegetalidad terrestre como un modo de experimentar políticamente con los usos del planeta, incluido el paisaje y los cuerpos animales, minerales, vegetales y fúngicos.

Para que la justicia multiespecie admita un horizonte de posibilidad es necesario que el tránsito del antropocentrismo al vegetalismo sea, necesariamente, a partir de la aniquilación de cualquier poder pastoral que aspira a dominar las formas de los cuerpos no humanos. Si Schmitt postuló la "aniquilación teológica" de cualquier teología política como el intento de una destrucción "teológica" que no sirve ni para el ateo ni para el observador extrateológico según los postulados de Erik Peterson;⁴⁷ en este caso, la liquidación vegetal del poder pastoral supone una "liquidación" vegetalista de cualquier captura ecológica. En otras palabras, la vegetalidad aspira a habitar fuera de la concepción schmittiana de la política -- la relación amigo-enemigo --, sin por ello omitir el conflicto y el antagonismo como elementos constitutivos de la lógica política. Por ello, contra el auge del neopaganismo contemporáneo, el neoruralismo y contra el biocentrismo de las biología liberales del presente, la vegetalidad resguarda una dimensión anárquica, infrapolítica e insurrecta, de las formas de vida que devienen ingobernables. Una especie de naturalismo cosmopolita que convoca la unidad de todas las formas de vida enraizadas entre sí por una vegetalidad inmanente. Este naturalismo cosmopolita amplía de forma vegetalista la noción de *patriotismo natural* de los anarquistas decimonónicos que encontraron un vínculo solidario entre las especies a partir del ensamblaje con el humano y el animal: "el patriotismo natural es un hecho

⁴⁷ Schmitt, *Teología política II*, pp. 63-81.

puramente ideal bestial, que se encuentra en todos los grados de la vida animal, y aun se podría decir, hasta cierto punto, en la vida vegetal."⁴⁸ Para que el *naturalismo cosmopolita* opere en las formas de vida es necesario, siguiendo la argumentación de Agamben, vivir en un mundo de forma expropiativa y con una forma abierta, pues la vegetalidad es lo impropio de cualquier forma de vida. Por tal motivo, cabe preguntar ¿qué implica habitar un mundo de forma expropiativa? La abolición del pastor. Si no hay, pastor, no hay rebaño. Si no hay pastor, no hay parcela ni territorio que cuidar bajo el manto de la ley. Si la vegetalidad es lo impropio de los cuerpos sensibles, se sigue que esta modalidad de existencia requiere de una subjetividad expropiativa: un sujeto que asume su condición vegetal como un modo de relación no pastoral con el entorno, una manera anárquica, apastoral: "para nosotros, el anarquista es aquel que ha vencido dentro de sí las formas subjetivas de la autoridad: religión, patria, familia, respeto humano, qué dirán, y que no acepta nada que no haya pasado por la criba de su razón [vegetal], en tanto sus conocimientos se lo permitan."⁴⁹

La relación entre vida a-jurídica y condición expropiativa es fundamental para la justicia multiespecie, ya que "permanecer" en una relación expropiativa supone vivir según el uso para que se produzca la anarquía de las formas de la vida. Este "permanecer" no calculado tiene como efecto, más que como causa, el aprender a vivir "fuera del derecho" y sin propiedad, pues su relación con lo existente es fundamentalmente anárquica: sin mandato ni principio, pues "jamás puede apropiarse de nada."⁵⁰ En consecuencia, la justicia multiespecie postula un sujeto anárquico en tanto que produce una forma de vida sin juridicidad ni principios políticos hegemónicos, pues el único principio que fundamenta este tipo de justicia es el *principio de vegetalidad*: la relación imaginal de una política otra que tiene como sustrato mínimo la razón vegetal de los vivientes. Esta razón vegetal nos recuerda que, a diferencia de la relación competitiva entre el humano y el animal, la vegetalidad es una relación horizontal y demótica con los demás cuerpos, sin lucha, sin antagonismo y con un agonismo constituyente. La vegetalidad admite que cada viviente está orgánicamente equipado de un componente vegetal que condiciona su forma de habitar en el mundo. La vegetalidad es así una sensorialidad compartida que escapa a cualquier captura identitaria y nacionalista:

El árbol, la planta, viven en sueño dentro, no sólo de la tierra donde hunden sus raíces, sino del espacio todo, de la bóveda del cielo. Para ellos nacer no es salir fuera, sino brotar; pasar de la oscuridad a la luz, y el aire que sigue cobijándolos como antes la tierra a la semilla, más sin opresión... La belleza, la felicidad quizá devuelvan el hombre al mundo donde el vegetal ha seguido viviendo, pues le conducen a ese dentro sin fronteras. A un 'dentro' espacioso, donde no se está aprisionado y asilado.⁵¹

De manera que, aunque el concepto franciscano de *uso* propuesto por Agamben admite un sentido político, la razón vegetal extiende de forma ontológica y resignifica jurídicamente la noción de *uso del mundo*. Con esta operación se destituye la dimensión empírica de la juridicidad que activa el derecho por medio de la negación de la propiedad hacia la desregulación de las formas de vida: usar el mundo como un inapropiable. Un mundo inapropiable es un mundo sin dueños, acaso un mundo vegetal que vuelve

⁴⁸ Bakunin, *El patriotismo*, p. 21.

⁴⁹ Libertad, *Contra los pastores, contra los rebaños*, pp. 59-60.

⁵⁰ Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.

⁵¹ Zambrano, *Lo vegetal*, p. 177.

inoperante el principio general de equivalencia, que demanda una ontología del uso para cultivar relaciones mutualistas con el entorno y con el conjunto de formas vivas y muertas, vegetales y animales, fúngicas y minerales. La razón vegetal piensa la política como simbiosis y no como antagonismo. La razón vegetal ancla la relación entre vivientes a partir de un ensamble multiespecies. De tal forma que la vegetalidad pone en crisis el postulado normativo "derechos de la naturaleza" y problematiza la juridicidad de la naturaleza debido a que la "demanda" política esconde un reconocimiento del derecho: el "reconocimiento" del reconocimiento jurídico. Al aceptar este pacto o contrato natural, los derechos de la naturaleza activan la lógica jurídica del derecho liberal moderno y, como sabemos los lectores de Agamben, si hay derecho, hay contrato; si hay contrato, hay mercado; si hay mercado, hay religión... capitalista.

La justicia multiespecie reacciona, entonces, contra la juridicidad de la naturaleza en la medida que la ecología liberal es una forma de paternalismo de las especies, un tutelaje de la naturaleza como *interdicto*. Precisamente, muchos de los problemas ambientales y su "imposible solución" técnica son originados por una comprensión liberal de la naturaleza -- un sujeto de derecho -- que parte de una ontología en la que lo natural corresponde con la necesidad y no con la contingencia, con la forma "femenina" con la cual el masculinismo filosófico occidental ha tipificado históricamente a la naturaleza. Como argumentó Karen Barad, la "naturaleza" tiene una performatividad *queer*, una puesta en escena que rompe con la dicotomía entre naturaleza y cultura, entre necesidad y contingencia.

La división naturaleza/cultura está en juego y en tela de juicio, pero la lógica que intenta tenerla en pie es bastante perversa. Por un lado, está claro que lxs seres humanxs son concebidos como lxs actorxs [actors], lxs ejecutrxs [enactors] de estos "actos contra la naturaleza". El sentido de esta exterioridad es absoluto: el crimen es contra la naturaleza misma, contra todo lo que es natural. La naturaleza es la víctima, la victimizada, la agraviada. Al mismo tiempo, se dice que los humanos que comenten "actos contra la naturaleza" actúan como animales...la bestialidad es sin duda una infracción tanto dicha como no dicha, pero el "verdadero crimen", como dirán los acusadores, es la ruptura de la división naturaleza/cultura, la cual no ha sido simplemente rota, sino que ha sido ella misma agraviada.⁵²

Por lo anterior, la justicia multiespecie aspira a volver inoperante la distinción entre naturaleza y cultura y, para ello, tiene que destituir la operación antrópica del derecho de la naturaleza. La operación antrópica se convierte en articulación biocéntrica -- convertir la vida en absoluto como extensión del narcicismo de lo humano -- si omite que la matriz biofísica del planeta supone una ontología contingente del ambiente. En efecto, la vegetalidad terrestre es *queer*, pero no porque se articule a partir de un tercer excluido, ni A ni B, sino A y B simultáneamente, sino porque el planeta se rige por cualidades anisotrópicas: la presencia permanente de variaciones sensibles sin direcciones únicas. La anisotropía bioclimática del planeta corresponde, en última instancia, con la anisotropía fitocenológica: la experiencia anárquica de las comunidades vegetales basadas en el apoyo mutuo.

Si echamos un vistazo a los miles de relaciones que gobiernan los sistemas naturales, vemos que el "apoyo mutuo" se encuentra por todas partes. Hoy lo llamamos "simbiosis" y fue una científica extraordinaria llamada Lynn Margulis quien, en los

⁵² Barad, *La performatividad cuir de la naturaleza*, pp. 40-41.

años setenta, descubrió su fundamental importancia en relación con el desarrollo de la vida. Su teoría fue toda una revolución. Según Margulis, las células eucariotas no son más que el resultado de la evolución de las relaciones simbióticas entre bacterias...Con esta teoría, que con el tiempo quedó sobradamente verificada, Margulis sacudió los cimientos de la evolución gradual de tipo darwiniano al sugerir que la adquisición de simbioses era una de las principales causas evolutivas. ¿No es esta una maravillosa demostración de la fuerza del "apoyo mutuo"?⁵³

La comprobación empírica de la relación solidaria y el apoyo mutuo entre formas de vida modifica, por supuesto, el discurso político alrededor de lo humano. Esto implica anticipar que la crisis climática no es la respuesta de una histórica, ni las plantas son unas neuróticas que no saben cómo estar solas; por el contrario, las plantas transforman su forma común a partir del clima devolviendo CO₂ a la atmósfera, y el clima se transforma por la intervención directa de las plantas que al transpirar regulan la temperatura del ambiente. Las plantas y el clima están indisolublemente unidos por un proceso sensible de *fotorespiración* compartida que puede ser entendida como vegetalidad constituyente.⁵⁴ Por lo anterior, el problema con la ecología liberal entendida como regulación ambiental es que aspira a legislar procesos que escapan a la comprensión vegetal, pues su punto de partida es una mirada antropocéntrica o, peor aún, convierten la razón vegetal en vitalismo cósmico, el paisaje en ambiente, en "parte de" una ontología de la naturaleza entendida como territorio o como soberanía y no como gobierno de lo inapropiable e incalculable. Se trata de una disputa entre dos ontologías dispuestas a morir. "El territorio de los ecólogos suele ser la materia prima territorial de los ingenieros y los urbanistas. Por eso, el ecologismo ve destrucción de la naturaleza donde otros ven concentración de espacio territorial."⁵⁵ Ni ecología, ni urbanismo. Ni destrucción ni protección, la justicia multiespecie es convivencia con el paisaje que renuncia a ser antropomorfizado. El paisaje humanizado no existe. El paisaje es siempre paisaje no humano, siniestro, no familiar.

Al respecto, cabe recordar que la relación vinculante entre paisaje y justicia, o entre naturaleza y derecho no es estrictamente moderna. La novela de caballería medieval, por ejemplo, representó al bosque y al paisaje como un elemento limítrofe del mundo civil y de las instituciones jurídicas.

Esa mañana, cabalgaba alegremente por una montaña hacia un espeso bosque (*foresta*) con altos y escarpados cerros a uno y otro lado, y enormes robles centenarios en el fondo, el avellano y el espino se enredaban en intrincada maraña, el musgo tosco y andrajoso colgaba por todas partes, y en las ramas peladas los pájaros cantaban ateridos.⁵⁶

De hecho, la palabra *bosque* (*forest*, *foret*, *forst*) proviene del concepto jurídico de *foresta*, que significa la tierra localizada fuera de los límites soberanos por medio de un decreto real. Este concepto aparece por primera vez en las leyes de los longobardos y en los capitulares de Carlomagno; sin embargo, la *foresta* no remite a la jurisdicción de los "bosques" en general, sino a los cotos de caza reales. La razón de esta distinción radica en que el término estuvo relacionado con una práctica específica: el mandato de los

⁵³ Mancuso, *La nación de las plantas*, pp. 112-113.

⁵⁴ Calvo, *Planta Sapiens*, pp. 129-155.

⁵⁵ Folch; Bru, *Ambiente, territorio y paisaje*, p. 48.

⁵⁶ Anónimo, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, pp. 45-46.

monarcas por imponer prohibiciones públicas a vastas extensiones de bosque. El objetivo de la juridificación consistió en asegurar la supervivencia de la flora y la fauna, lo que a su vez garantizó la supervivencia del ritual real de la caza. Por lo tanto, *un bosque* es jurídicamente una *foresta*: un lugar por “fuera”, por *fuera* del derecho, por *fuera* de la ciudad y por *fuera* de la soberanía política, pues el verbo *forestare* significa “mantener fuera, colocar fuera de los límites, excluir.” La anterior consideración filológica supone que la “forestación” guarda una intimidad semántica y política con el paradigma conservativo de los *bosques* decretado por los monarcas medievales, ya que durante el periodo merovingio – periodo en el que la palabra *foresta* entró en el léxico jurídico medieval –, las regiones que habían sido “forestadas” o declaradas “bosque” no podían ser cultivadas, explotadas ni invadidas.⁵⁷ Una tierra “forestada quedaba *fuera* de la esfera jurídica, del dominio público, pues era un espacio reservado para el placer y recreo del rey. Los infractores a esta prerrogativa, entonces, no eran castigados por la ley común, sino por un conjunto de normas especiales tituladas “leyes forestales”. El *nomos* de la *foresta*, la ley forestal, explica por qué un paisaje, un bosque o un entorno natural sostiene una relación de exterioridad respecto del dominio público de la ley.

En sintonía con el modelo de conservación medieval, un modelo de juridificación de la naturaleza sin propiedad privada, la ecología liberal contemporánea sigue manteniendo una relación *jurídica* con el paisaje, ya sea para su explotación por medio de la extracción de “recursos naturales”; o bien, para su conservación como “patrimonio natural” en aras de su conservación histórica. La antropología liberal del paisaje postula una secuencia procedimental para mantener una relación “ecológica” con el paisaje. Una relación que, en última instancia, es de propiedad. Por ejemplo, para Ramón Folch y Josepa Bru, la relación ecológica con el paisaje puede sistematizarse en cuatro fases. Primero (i), la detección de la matriz biofísica en el paisaje (paisaje preantrópico). Segundo (ii), la transformación discreta de la matriz biofísica en matriz ambiental (paisaje antropizado). Tercero (iii), la transformación profunda (mortífera) en territorio vacilante (paisaje degradado). Por último (iv), el compromiso de seguir una transformación regulada (paisaje sabiamente humanizado).⁵⁸ Como puede notarse, el problema consiste en el tránsito de la tercera a la cuarta fase: transitar de un paisaje degradado por el consumo humano al paisaje “sabiamente” humanizado. ¿Qué implica alterar el paisaje por medio de la sabiduría humana? ¿Un cálculo de extracción, mayor sustentabilidad o un recuento de costos-beneficios? Con independencia de la respuesta técnica o filosófica a la pregunta, lo relevante es que la “solución” moderna para el resolver el problema del paisaje está indicado por la regulación jurídica. La introducción de la gestión política y la regulación del paisaje se convierten así en modos equivalentes y, por extensión, en un problema técnico que asume un cuestionable optimismo antropológico apoyado en la sabiduría humana. Sin embargo, el problema trasciende las buenas intenciones humanistas: los gobiernos y los gestores territoriales ni siquiera logran salir de la segunda fase, pues siguen comprendiendo al paisaje como una matriz ambiental. El ambientalismo es la nueva cara del humanismo cristiano que concibe de manera piadosa a la naturaleza y, para ello, emplea el lenguaje territorial del derecho. Por lo anterior, se confirma la afirmación de Robert Harrison acerca del supuesto monárquico de la ecología contemporánea, ya que si la ecología no puede dejar de ser “monárquica”, y un monárquico

⁵⁷ Harrison, *Forests*, p. 69.

⁵⁸ Folch; Bru, *Ambiente, territorio y paisaje*, p. 47.

no puede dejar de ser un monoteísta, como explicó Erik Peterson en la década de XXX en respuesta a Carl Schmitt,⁵⁹ se sigue que un ecologista no puede dejar de pensar en clave monoteísta, según la arquitectura conceptual de la teología cristiana:

Un ecologista de hoy no puede dejar de ser un monárquico. Hasta la decadencia de las grandes monarquías europeas, nada era tan ofensivo para los campesinos como el privilegio de la caza real, por una serie de buenas razones. Sin embargo, estos reyes cazadores son los primeros conservacionistas públicos o institucionales de la historia. Si los "bosques" en sentido jurídico no se hubieran introducido durante la Edad Media, los bosques en sentido natural bien podrían haber empezado a desaparecer de la faz de la Europa civilizada hace mucho tiempo.⁶⁰

Conclusión

En suma, la justicia multiespecie pone en crisis los fundamentos teológicos del ambientalismo jurídico, sobre todo porque cuestiona la metafísica de la naturaleza que los coloca en la cadena de equivalencia topológica: espacio, lugar y territorio. Como buena teología política de cuño gnóstico, el ambientalismo contemporáneo cristianiza el paisaje para modificarlo, alterarlo, destruirlo o cuidarlo, pero al realizar esta operación antropoiética, condena al paisaje a ser una escenografía originaria, un jardín edénico. La ecología liberal, por lo tanto, constituye un retorno al paraíso de los teólogos donde acontece la escisión entre la naturaleza y la gracia debido a la corrupción de la naturaleza humana. "El paraíso terrenal es el lugar donde los teólogos colocan el problema de la naturaleza humana. Y eso ocurre capturando la naturaleza humana en un dispositivo que condena a la escisión toda tentativa por definirla."⁶¹ Para salir de esta escena teológica, se requiere una crítica radical de los fundamentos teológicos y estéticos de la teoría liberal del paisaje, ya que la dramaturgia del espacio heredada de los antiguos concibe al paisaje como una extensión del *Theatrum Mundi*. En efecto, la concepción topográfica del paisaje convirtió el planeta en un teatro, en un estadio o un escenario, donde acontece el "espectáculo de la naturaleza" a los ojos del público (la humanidad) que pagan una entrada (reglas ambientales) a los "propietarios" del Estadio (reglas jurídicas) para presenciar la devastación. Sin embargo, el paisaje in-humano, un paraíso terrenal que niega el paraíso de los teólogos para decirlo con Agamben⁶², genera la posibilidad de la felicidad individual y política sobre la tierra (*beatitudo huius vitae*). Este paisaje, de formas de vida plurales e infinitas, es siempre un paisaje de hierba, de larvas, de plantas, de hongos, de animales; esto es, un paisaje donde ocurre una descarga de lo humano y donde ninguna especie se erige sobre otra, en el que nadie es más que nadie.

⁵⁹ Peterson, *El monoteísmo como problema político*.

⁶⁰ Harrison, *Forests*, pp. 69-70.

⁶¹ Agamben, *El reino y el jardín*, p. 95.

⁶² Agamben, *El reino y el jardín*, p. 110.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *El reino y el jardín*. Trad. Ernesto Kavi. México: Sexto Piso, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Roma: Bollati Bolonghieri, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'irrealizzabile*: per una politica dell'ontologia. Roma: Einaudi, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*: el hombre y el animal. Trad. Flavia Costa; Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Los usos del cuerpo*: Homo sacer IV 2. Trad. César Palma. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueología del oficio. Trad. Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. ¿Qué es lo contemporáneo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*. Trad. Mercedes Ruvituso; María Teresa de Meza. Barcelona: Anagrama, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Lo inapropiable. In: AGAMBEN, Giorgio. *Creación y anarquía*: la obra en la época de la religión capitalista. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía; María Teresa de Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. Note liminaire sur le concept de démocratie. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Démocratie, dans quel état ?* Paris: La Fabrique, 2009.
- ÁLVAREZ, Ángel. Lázaro y el rico Epulón. In: CARREÓN, Jorge; LAVEAGA, Gerardo (org.). *Pintura y ciencias penales*. México: INACIPE, 2021.
- ANÔNIMO. *Sir Gawain y el Caballero Verde*. Trad. Francisco Torres Oliver. Madrid: Alianza, 2013.
- BAKUNIN, Mijael. *El patriotismo*. Trad. Rosendo Diéguez. Barcelona: Presa y Rosón Editores, 1905.
- BARAD, Karen. *La performatividad cuir de la naturaleza*. Trad. Silvana Vetö. Buenos Aires: Heckt, 2024.
- BENJAMIN, Walter. Notes toward a work on the category of justice. In: FENVES, Peter. *The messianic reduction*: Walter Benjamin and the shape of time. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- CALVO, Paco; LAWRENCE, Natalie. *Planta sapiens*: descubre la inteligencia secreta de las plantas. Madrid: Planeta, 2024.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Trad. Ana Pizarro. Caracas: Monte Ávila, 1978.

COCCIA, Emanuele. *El bien de las cosas: la publicidad como discurso moral*. Zaragoza: Shangrila, 2015.

CUAUTLE, Marcos Santiago. Absolutismo y el derecho de resistencia teológico-eclesiástico: una apreciación lascasiana. *Historia y grafía*, n. 54, pp. 79-129, 2020.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 2008.

DERRIDA, Jacques; NASCIMENTO, Evando. *La solidarité des vivants et le pardon*. Paris: Hermann, 2016.

FERRIOLO, Massimo Venturi. *Oltre il giardino: filosofia di paesaggio*. Roma: Giulio Einaudi, 2019.

FOLCH, Ramón; BRU, Josepa. *Ambiente, territorio y paisaje: valores y valoraciones*. Madrid: Barcino, 2017.

HARRISON, Robert. *Forests: the shadow of civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Cristianos sin iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Barcelona: Taurus, 1982.

LIBERTAD, Albert. *Contra los pastores, contra los rebaños*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.

LIPP, Wolfgang. *Stigma und Charisma: über soziales Grenzverhalten*. Schriften zur Kulturosoziologie 1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985.

MANCUSO, Stefano. *La nación de las plantas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Gabino Urribarri. Barcelona: Trotta, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *El tiempo del paisaje: los orígenes de la revolución estética*. Trad. Francisco López Martín. Barcelona: Akal, 2023.

RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Trad. Victoria Camps. Barcelona: Paidós, 2000.

ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Trad. Javier Maderuelo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde; Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Huguin, 1998.

SOHM, Rudolph. *Kirchenrecht. Zweiter Band: Katholisches Kirchenrecht. Mit einem Namen und Sachverzeichnis über Band I und II*. Berlin: Duncker & Humblot, 1923.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Trad. Miguel Montes. Pamplona: Verbo Divino, 2001.

STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Trad. Pedro González Blanco. México: Sexto Piso, [s.d.].

VILLACAÑAS, José Luis. *Giorgio Agamben: justicia viva*. Madrid: Trotta, 2024.

WILDE, Oscar. *La decadencia de la mentira: un comentario*. Barcelona: Acantilado, 2014.

ZAMBRANO, María. Lo vegetal. In: ZAMBRANO, María. *Islas*. Madrid: Verbum, 2007.

SOBRE EL AUTOR

Ángel Octavio Álvarez Solís

Profesor Asociado del Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile (UC). Como autor ha publicado los libros *El armario de los filósofos*, *Filosofía de la apariencia física*, *Filosofía Política. Arqueología de un saber indisciplinado* y *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. E-mail: angel.alvarez@uc.cl.



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

A RELAÇÃO DE EXCEÇÃO:

OS MECANISMOS DE INCLUSÃO E EXCLUSÃO DA VOZ E DA POTÊNCIA NO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN

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

Resumo

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

Palavras-chave

Relação de exceção, voz, potência, inoperosidade.

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

Abstract

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

Keywords

Relation of excepcion, voice, potency, inoperativity.

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

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



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Uma dupla perda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Agamben, *Homo sacer*, p. 26.

⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 29.

⁵ Agamben, *Homo sacer*, pp. 15-16.

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

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

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

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

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

⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 73.

⁸ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 35.

⁹ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 104.

¹⁰ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 35.

¹¹ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 112.

¹² Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 13.

Ter experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz [...] que constitui o originário fundamento negativo da palavra humana.
[...]

A Voz, nós o sabemos, não diz nada, não quer-dizer nenhuma proposição significativa: ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem [...].¹³

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

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

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

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

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

¹³ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 118.

¹⁴ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 44.

¹⁵ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 44.

¹⁶ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 45.

¹⁷ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 45.

¹⁸ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 48.

¹⁹ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 49.

²⁰ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 39.

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

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

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

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

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

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

²² Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 41.

²³ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 43.

²⁴ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 51.

²⁵ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 52.

²⁶ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 53.

²⁷ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 56.

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

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

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

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

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

²⁸ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 58.

²⁹ Aristóteles, *Da interpretação apud* Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 59.

³⁰ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 60.

³¹ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 60.

³² Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 57.

³³ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 145.

³⁴ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 145.

³⁵ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 147.

³⁶ Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 146.

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

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

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

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

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

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

³⁷ Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 58-59

³⁸ Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, p. 14.

⁴⁰ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 61.

⁴¹ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 61.

⁴² Agamben, *Ideia da prosa*, pp. 61-62.

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 62.

⁴⁴ Agamben, *Nudez*, p. 72.

⁴⁵ Agamben, *Ideia da prosa*, p. 54.

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

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

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

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

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

⁴⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

⁴⁷ Agamben, *O fogo e o relato*, p. 68.

⁴⁸ Agamben, *O fogo e o relato*, p. 72.

⁴⁹ Agamben, *Nudez*, p. 133.

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

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

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

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

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

⁵⁰ Agamben, *Nudez*, p. 141.

⁵¹ Agamben, *Nudez*, p. 142.

⁵² Agamben, *Nudez*, p. 142-143.

⁵³ Agamben, *O fogo e o relato*, p. 79.

⁵⁴ Agamben, *O fogo e o relato*, p. 80.

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

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

3. A cera perdida: considerações finais

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

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

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

⁵⁵ Agamben, *O fogo e o relato*, p. 80.

⁵⁶ Agamben, *Experimentum linguae*, p. 9.

⁵⁷ Agamben, *Experimentum linguae*, p. 10.

⁵⁸ Em 2023, Agamben publicou a obra *La voce umana*. No entanto, considerando o que afirma a epígrafe desta seção, entendemos que toda obra realizada é uma estilha da anterior, a passagem ao ato de uma potência que não se esgota. Por isso, intuimos que *La voce umana*, embora ecoe as reflexões oriundas na década de 1970, é um decalque do que foi vislumbrado.

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

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

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

⁵⁹ Agamben, *Experimentum linguae*, p. 14.

⁶⁰ Agamben, *Experimentum linguae*, p. 14.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. Experimentum linguae. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005. p. 9-17.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato*: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é a filosofia?* Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2022b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quel che ho visto, udito, appreso...* Torino: Einaudi, 2022a.

SOBRE AS AUTORAS

Bruna Fontes Ferraz

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

Mariane de Sousa Oliveira

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



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

O USO, O HUMANO E A PROPRIEDADE

Caio Paz 

Universidade Federal do Rio de Janeiro / Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo propõe tratar de três conceitos usados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben no projeto *Homo Sacer* para explicitar a maneira como eles são articulados na ética agambeniana. Segundo o filósofo, a tradição política colocou no centro de suas reflexões a noção de ação o que, de acordo com essa perspectiva, teria levado a uma absoluta oposição entre meios e fins, estabelecendo, com isso, um círculo vicioso a partir do qual as ações humanas estariam irrevogavelmente fadadas ao cumprimento de um destino. Por isso, Agamben propõe que a ação seja substituída pelo uso na reflexão política. Se é possível definir a ética agambeniana como uma ética do uso, esse uso não se confunde com a utilidade e nem com a instrumentalidade. Trata-se de um uso puro, que implica não apenas uma deposição da utilidade instrumental bem como um deslocamento da relação de propriedade.

Palavras-chave

Uso, humano, propriedade, ética.

THE USE, THE HUMAN AND THE PROPERTY

Abstract

This article deals with three concepts used by the Italian philosopher Giorgio Agamben in the *Homo Sacer* project to explain how they are articulated in Agambenian ethics. According to the philosopher, the political tradition has placed the notion of action at the centre of its reflections which, according to this perspective, has led to an absolute opposition between means and ends, thus establishing a vicious circle in which human actions are irrevocably fated to fulfil a destiny. For this reason, Agamben proposes that action be replaced by use in political reflection. If it is possible to define Agambenian ethics as an ethics of use, this use is not to be confused with utility or instrumentality. It is pure use, which implies not only a deposition of instrumental utility but also a displacement of the property relationship.

Keywords

Use, human, property, ethics.

Submetido em: 15/12/2024

Aceito em: 07/06/2025

Publicado em: 16/07/2025

Como citar: PAZ, Caio. O uso, o humano e a propriedade. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56525, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Iniciado há 30 anos pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, o projeto *Homo Sacer* realiza uma arqueologia filosófica do presente. Por meio desse método, que desenvolve a partir de um diálogo com a obra de Michel Foucault, ele propõe um diagnóstico da modernidade e da tradição política e filosófica da qual ela é herdeira. Por sua vez, esse diagnóstico é uma espécie de desdobramento de algumas formulações do filósofo alemão Walter Benjamin. Na verdade, o próprio Agamben afirmou certa vez em uma entrevista que um dos objetivos das suas obras era "continuar o trabalho daqueles que amamos".¹ Não é trivial, no entanto, que o filósofo italiano use o termo *Entwicklungsfähigkeit* para se referir a esse gesto. Tomada de Feuerbach, essa expressão alemã é traduzida por ele na advertência introdutória de *Signatura Rerum* como a capacidade de uma obra ser desenvolvida.² Esse desenvolvimento a que Agamben se refere tem dois sentidos: por um lado, trata-se de uma indistinção estabelecida entre ele e os autores que interpreta e, por outro, está referido àquilo que desse autor ele abandona. Nesse sentido, o projeto *Homo Sacer* convoca diferentes autores para retomar alguns problemas que se tornaram canônicos na tradição. Além de Foucault e Benjamin, Agamben dialoga também com Aristóteles, Arendt, Marx, Heidegger entre outros. No entanto, a Walter Benjamin ele atribui um lugar especial, chegando a declarar em entrevista que a filosofia benjaminiana serviu de antídoto contra a de Heidegger.³ A partir dessa chave de leitura, este artigo trata de uma das questões que aparece em *O uso dos corpos*, o último volume da série *Homo Sacer*, a saber, a tentativa de deslocar centralidade que a noção de ação ganhou na nossa tradição filosófica e política. A esse respeito ele escreveu: "Uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental".⁴

Essa proposição agambeniana se torna mais inteligível precisamente a partir da observação da relação que ele estabelece com os autores mencionados anteriormente. Exceto em Benjamin, Agamben encontra em cada um deles uma espécie de adesão explícita ou tácita aos pressupostos que garantiram a primazia da ação sobre o uso. Com isso, penso que talvez possamos radicalizar a declaração que o filósofo italiano deu a respeito do papel da filosofia benjaminiana nos seus escritos e sustentar: Benjamin não é apenas um antídoto que Agamben usa contra Heidegger, mas contra toda a tradição que ele representa. Por isso, ele vai encontrar na obra de Benjamin subsídios para propor um uso puro.

O ponto de partida dessa proposição é a tese segundo a qual a centralidade da ação serviu não apenas para ofuscar o papel da potência na esfera prática, como também levou à produção de um dispositivo da finalidade. Por sua vez, este funciona a partir da absoluta oposição entre meios e fins, estabelecendo, com isso, um círculo vicioso a partir do qual as ações humanas estão irrevogavelmente fadadas ao cumprimento de um destino. O objetivo de Agamben ao propor que a ação seja substituída pelo uso na reflexão

¹ Agamben, *Agamben, le chercheur d'homme*, s/p.

² Agamben, *Signatura rerum*, p. 8.

³ Agamben, *As lembranças, por favor não*, s/p.

⁴ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 42.

política é, a um só tempo, questionar a oposição absoluta de meios e fins e restituir ao uso o seu lugar na política.

Nessa perspectiva, é possível pensar a ética agambeniana como uma ética do uso. Entretanto, é preciso ressaltar que esse uso não se confunde com a utilidade e nem com a instrumentalidade, que, segundo o filósofo, determinam o modo como o homem moderno entende o seu fazer.⁵ Se fosse compreendido em uma solidariedade íntima com a utilidade, em termos agambenianos, o uso seria capturado pelo dispositivo da finalidade e, por isso, seria também um meio para um fim. Dessa forma, o uso a que Agamben se refere é purificado, no sentido que Walter Benjamin empresta à palavra “puro” nos ensaios *Para uma crítica da violência* e *Sobre a linguagem em geral, e sobre a linguagem do homem*. O uso é puro não porque é um meio para um fim (*mittel*), um instrumento, mas sim porque é um meio (*medium*) sem fim. Essa nova figura do uso, esse novo uso, não é outra coisa senão aquilo que Agamben chama frequentemente de contradispositivo ou, ainda, de profanação da ação e do vínculo entre uso e utilidade.

Assim, nas páginas a seguir, trato primeiramente da maneira como Agamben formula a sua noção de uso puro a partir de Walter Benjamin para, em seguida, explicitar como essa formulação se distingue da maneira como o uso foi tratado pela tradição. Ao tratar desta, mostrarei como a primazia do uso defendida por Agamben se distingue das formulações marxianas a respeito do valor de uso e do seu papel na determinação ontológica do humano como um ser que trabalha. Essa distinção permitirá perceber que a posição filosófica de Agamben em relação à determinação que Marx dá ao humano não se alinha à crítica que Hannah Arendt fez ao conceito de trabalho. Na verdade, o filósofo italiano vê em ambos um “ativismo”, isto é, uma adesão à primazia da ação e/ou da utilidade.

1. Do dispositivo da finalidade ao uso puro, um tema benjaminiano

A ideia agambeniana de um uso puro no campo da ética se contrapõe ao dispositivo da finalidade, que constitui o modo de operação do direito e da moral. Estes, opondo de maneira absoluta meios e fins, a partir da noção de ação, produzem um sujeito culpado. Para Agamben, a culpa é a maneira pela qual o direito captura a vida. No primeiro volume da série *Homo sacer*, *O poder soberano e a vida nua*, ele escreve:

A chave para a captura da vida no direito não é a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.*⁶

O direito estabelece regras que imputa à vida e, assim, a captura. Essa vida abandonada ao direito é uma vida culpada. Como explicitado, a palavra “culpa” não é utilizada aqui para se referir ao descumprimento de uma lei, mas à condição do *estar em*

⁵ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 97.

⁶ Agamben, *Homo Sacer*, p. 33.

débito. Para Agamben, através da sanção, o direito não apenas produz o crime e o ilícito, mas também “isto que deve ser”, ou seja, ele funda a si mesmo como violência lícita e juridicamente justificada.⁷ Nesse sentido, a culpa é a chave ou, mais precisamente, o operador que permite a apreensão da vida no âmbito do direito e, com isso, a constituição de um sujeito de direito enquanto tal.

A noção de culpa genérica, uma culpa simplesmente, não aparecia nas leis mais antigas. Segundo Agamben, ela aparece, em Roma, para se diferenciar do *dolus*. Surge, então, a distinção entre um crime doloso e culposo. Enquanto o “doloso” indica uma intenção malévola, o culposo indica a ausência de intenção para que o crime acontecesse.⁸ A culpa surge, portanto, como uma responsabilidade menor. De todo modo, com ela, trata-se de ligar o agente às suas ações. Decisivo para o filósofo italiano é essa ligação que encontra ressonância no princípio moderno segundo o qual a responsabilidade se funda na liberdade de um sujeito. O que antes tinha um fundamento exterior ao sujeito, aquilo que havia feito, encontra, em determinado momento, o seu fundamento em uma interioridade subjetiva, a vontade que animou os seus atos, que constitui um sujeito como culpado.⁹

As formulações que Agamben desenvolve, a respeito da culpa e a sua relação com o direito, estão ligadas aos apontamentos que o jovem Walter Benjamin fez em *Destino e caráter*. Nesse texto, Benjamin quer separar a relação de causalidade entre destino e caráter, isto é, a compreensão segundo a qual o caráter é a causa do destino. Para o filósofo alemão, a ideia pressuposta na relação de causalidade entre destino e caráter é a seguinte: se se conhecesse o caráter de uma pessoa, se o modo de ela reagir fosse conhecido de maneira pormenorizada e se, ainda, fosse sabido os acontecimentos do mundo nos domínios em que esse caráter é atingido, seria possível conhecer o que aconteceria a esse caráter ou o que seria realizado por ele. Ou seja, seu destino seria conhecido.¹⁰

Segundo Benjamin, comumente o caráter é entendido como um conceito da ética e o destino como um conceito religioso. No entanto, para ele, de tais domínios esses conceitos devem ser banidos e separados: onde há caráter, não existirá destino e no contexto do destino o caráter não será encontrado.¹¹

Na compreensão que relaciona causalmente o caráter ao destino, este está ligado à infelicidade e à culpa. Na estratégia argumentativa benjaminiana, o plano a que pertence o destino não é a religião, mas o direito, que, nesse sentido, não condena a uma pena, mas à culpa.¹² Essa condenação à culpa está relacionada ao nexos causal que se estabelece entre destino e caráter, uma vez que, nessa relação, o caráter é entendido como uma rede que se forma aleatoriamente até construir uma malha consistente, capaz de predizer o destino de alguém.

o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo

⁷ Agamben, *Karman*, p. 41

⁸ Agamben, *Karman*, p. 21

⁹ Agamben, *Karman*, pp. 21-23.

¹⁰ Benjamin, *Destino e caráter*, p. 89.

¹¹ Benjamin, *Destino e caráter*, p. 92.

¹² Benjamin, *Destino e caráter*, p. 94.

tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida (...).¹³

Agamben evoca essas formulações benjaminianas referentes à esfera do direito e as conecta com aquelas presentes em *Para uma crítica da violência*. Um dos objetivos de Benjamin com este texto é evidenciar a natureza violenta do direito e, por isso, distinguir direito e justiça. Além de criticar essa íntima solidariedade entre direito e violência, o texto benjaminiano tem também outro objetivo, pensar em uma violência que não esteja inscrita no direito. É nesse sentido que ele apresenta uma violência pura, isto é, uma violência que não visa nem conservar nem instaurar o direito. Se, em suas relações com o direito, a violência está fadada ou à justificação dos seus meios pelos fins ou à justificação dos fins pelos meios, Benjamin pensa a violência na própria esfera dos meios de modo a realizar uma desarticulação entre violência e direito. Como um puro meio (*medium*), e não um meio (*mittel*) para um fim – seja esse a instauração ou a conservação do direito, a violência seria capaz, nessa perspectiva, de depor o direito de forma não violenta.^{14 15}

É a essa pureza que o uso da ética agambeniana está remetido. A afirmação benjaminiana segundo a qual o homem não possui um destino se coaduna com a compreensão agambeniana de que não há nenhuma vocação nem histórica nem biológica ao humano. Se o que o destino ditado pelo direito atinge no homem é só a sua mera vida, agambenianamente isso significa que é só a partir da separação de uma vida nua, que uma vida se torna matável e culpada. A culpa das vidas abandonadas ao direito se deve à possibilidade sempre acessível do poder soberano de legislar excepcionalmente sobre elas e, no limite, aniquilá-las. É a partir da operação do dispositivo da finalidade, isto é, com a instrumentalização da violência como meio para a conservação do direito como fim, que a produção da vida nua se torna possível. Agambenianamente, é possível afirmar: toda lei só se aplica se desaplicando, o que significa dizer que a violência fundadora do direito, que é arbitrária e anômica, não cessa de se reinscrever em toda execução da lei e, por isso, todas as vidas são potencialmente matáveis, na medida em que são culpadas – isto é, na medida em que estão referidas a essa violência vazia do direito.

No pensamento ético de Agamben, o uso puro é uma estratégia de inspiração benjaminiana que procura saltar da dialética de meios e fins. Se a culpa é o que garante o nexo entre vida e direito e ela é o operador que remete as ações à responsabilidade de um sujeito que deve responder por essas, é ela que dá ao direito o poder de legislar sobre todas as atividades humanas. A partir da tese segundo a qual, em Kant, fim em si e fim último coincidem e que tal coincidência funciona de modo a determinar o humano como ser moral, Agamben apresenta como resposta a essa questão o texto *Para uma crítica da*

¹³ Benjamin, *Destino e caráter*, p. 94.

¹⁴ Benjamin, *Para uma crítica da violência*, p. 139.

¹⁵ Ao tratar da violência pura, Benjamin se refere a ela como não violência. Essa formulação está relacionada à compreensão que o filósofo sustenta no texto “*Para uma crítica da violência*”, segundo a qual o direito é violento. Nesse texto, ele só admite hipotética e provisoriamente a distinção entre violência instauradora e conservadora do direito, porque a sua estratégia argumentativa pretende mostrar como o próprio direito torna essa distinção opaca. Nessa perspectiva, na violência a serviço da conservação do direito reaparece aquela instauradora, que o próprio direito insidiosamente insiste em apagar. Essa confusão é demonstrada no ensaio de Walter Benjamin por meio de três dispositivos jurídicos: o militarismo, a pena de morte e a polícia. Uma das consequências tiradas dessa análise é a constatação da impossibilidade de o direito resolver qualquer conflito de modo não violento.

violência de Walter Benjamin. Segundo ele, nesse texto, Benjamin faz frente ao “fim último” com a sua formulação de meio puro.¹⁶ Sobre essa questão, ele escreve:

É como se à kantiana “finalidade sem fim”, Benjamin fizesse, aqui, corresponder uma paradoxal “medialidade sem fim”; mas enquanto a finalidade sem fim é, por assim dizer, passiva porque mantém a forma vazia do fim sem poder exhibir nenhum escopo determinado, a medialidade sem fim é, ao contrário, de algum modo ativa, porque nela o meio se mostra como tal no ato mesmo em que interrompe e suspende a sua relação com o fim.¹⁷

Se isso é verdadeiro, à destituição dessa finalidade sem fim, caracterização que Kant dá ao belo na *Crítica do Juízo*, corresponde a destituição da determinação kantiana do homem como ser moral, compreendido como fim último. Procurando esclarecer o significado da enigmática expressão “medialidade sem fim”, Agamben evoca a esfera do gesto, na qual se encontra a dança, em que está em questão um uso do corpo como pura exibição da potência corporal. Em “Destino e caráter”, desconectando o caráter da sua relação de causalidade com o destino, Benjamin o tira da esfera da moral, pensando-o a partir da comédia de costume:

As ações do herói da comédia nunca tocam o seu público, nem em si mesmas, nem moralmente; suas ações interessam somente na medida em que refletem a luz do caráter. Constata-se, assim, que o grande autor de comédias, como Molière, por exemplo, não procura determinar sua personagem pela multiplicidade dos traços de caráter. Pelo contrário, a análise psicológica não permite o acesso a sua obra (...) se o objeto da psicologia é a vida interior do homem em sua pretensa realidade empírica, então, as personagens de Molière não podem sequer ser utilizadas por ela como meios de demonstração. Nelas, o caráter se desdobra no esplendor de um único traço – claro como um sol, de tal modo que nenhum outro traço pode permanecer visível na sua proximidade, pois é por este ofuscado. A grandeza da comédia de costumes repousa nesse anonimato do homem e da sua moralidade, em meio ao desdobramento mais elevado do indivíduo na unicidade de seu traço de caráter. Enquanto o destino desenrola a monstruosa complicação da pessoa culpada, enquanto ele expõe a complicação e o elo constrangedor de sua culpa, o caráter responde a esta servidão mítica da pessoa em seu nexos com a culpa, com a resposta do gênio.¹⁸

Para pensar o sentido da desarticulação de destino e caráter proposta por Benjamin, evoco aqui *Médico à Força*, um clássico do teatro francês. Nesse texto, Molière conta as desventuras de Sganarello, um lenhador que, após uma briga com a sua mulher, Martinha, recebe como punição a obrigação de se tornar médico. Formado a pauladas, Sganarello aceita medicar a doença fingida de Lucinda, filha de um rico burguês da região.¹⁹ A comicidade dos textos de Molière, segundo Benjamin, reside no fato de o autor levar ao extremo apenas um traço das personagens, fazendo com que o leitor/espectador, devido a esse exagero, não consiga conceber aquele traço de caráter como um dos aspectos que constitui algo como uma personalidade. Leva assim ao colapso a relação de causalidade entre destino e caráter, na qual o direito dita um destino a partir do caráter moral de alguém, como no caso de uma “personalidade criminosa”. Em *Médico à Força*, não podemos acreditar que as personagens sejam da maneira como aparecem, pois elas

¹⁶ Agamben, *Karman*, p. 132.

¹⁷ Agamben, *Karman*, p. 134.

¹⁸ Benjamin, *Destino e Caráter*, p. 97.

¹⁹ Molière, *Medecin malgré lui*, s/p

se mostram como caricaturas impossíveis. Essas caricaturas fazem com que a plateia seja tomada por uma descrença e caia no riso, que destrói a credibilidade de uma vida conduzida por um princípio único e predeterminado.

Separado do destino e deslocado da moral, o caráter depõe a dimensão psicológica pela qual a culpa atribuiu ou não o *dolus* ao sujeito da ação. Nesse sentido, o caráter é entendido como: "(...) o sol do indivíduo (anônimo) do homem, sol que lança a sombra da ação cômica".²⁰ À culpa e à violência do direito, isto é, ao domínio do destino, Benjamin responde com o gênio. Essa formulação benjaminiana parece levar Agamben a uma reformulação da concepção de gênio tal como foi pensada por Kant. Na estética kantiana, a palavra "gênio" se refere a um talento, isto é, à engenhosidade e à faculdade de um sujeito de apresentar as ideias estéticas por meio de uma arte bela. De modo diverso, o filósofo italiano não pensa essa dimensão genial como a faculdade de um sujeito, mas sim, ao deslocar a palavra "gênio" do âmbito estritamente estético, como um campo de tensão entre dois polos antitéticos: *Genius* e Eu. Ele chega a tal formulação a partir da restituição do vocábulo "gênio" ao seu sentido etimológico.

Agamben afirma que *Genius* era o nome dado pelos latinos ao deus a que todo homem é confiado no dia do nascimento. Etimologicamente, ele remete gênio (*genio*) a gerar (*generare*). Com isso, a sua estratégia argumentativa procura mostrar como as festas de aniversário são herdeiras dos rituais prestados a esse deus no dia do nascimento, celebrado pelos banquetes e presentes que lhe eram ofertados. Decisivo no seu argumento é a expressão latina *indulgere Genio*, que ele traduz como: "(...) ser condescendente com Genius e abandonar-se a ele".²¹ No pensamento agambeniano, abandonar-se a *Genius* significa evocar um elemento pré-individual, que não se confunde nem com a consciência de um indivíduo nem com o Eu. Trata-se de uma dimensão impessoal ou, para usar o vocabulário de *O que resta de Auschwitz*, de uma dessubjetivação inscrita em todo processo de subjetivação. Essa associação se mostra factível na citação seguinte:

É Genius que, obscuramente, apresentamos na intimidade de nossa vida fisiológica, lá onde o mais próprio é o mais estranho e impessoal, o mais próximo é o mais remoto e indomável. Se não nos abandonássemos a Genius, se fôssemos apenas Eu e consciência, nunca poderíamos nem sequer urinar. Viver com Genius significa, nessa perspectiva, viver na intimidade de um ser estranho, manter-se constantemente vinculado a uma zona de não-conhecimento. Mas tal zona de não-conhecimento não é uma remoção, não transfere nem desloca uma experiência da consciência para o inconsciente, onde ela se sedimenta como um passado inquietante, pronto a reaparecer em sintomas e neuroses (...) Genius é a nossa vida, enquanto não nos pertence.²²

É possível perceber que Agamben retoma e articula *Genius* à questão da intimidade de maneira muito similar ao modo como essas questões aparecem tanto em *O uso dos corpos* quanto em *O que resta de Auschwitz*. Por sua vez, em torno da intimidade circulam as noções de não-conhecimento e inapropriabilidade, pelas quais ele conduz o problema do sujeito à tensão entre subjetivação e dessubjetivação, entre a personalidade e a impessoalidade. É na tensão que resta entre essas instâncias bipolares que o filósofo

²⁰ Benjamin, *Destino e Caráter*, p. 97.

²¹ Agamben, *Genius*, p. 16.

²² Agamben, *Genius*, p. 17.

italiano situa o problema do sujeito.^{23 24} Nesse sentido, como meio que exhibe e abandona a sua relação com o fim ou, mais precisamente, com o dispositivo da finalidade – seja ela na forma do fim último como determinação do homem como ser moral (que Agamben atribui a Kant), seja ela na forma aristotélica do homem como um ser de ação, o uso puro tem lugar justamente quando não atribuído a um sujeito. Ele é o meio que depõe o fim como a instância de esgotamento da potência e, assim, lembra as possibilidades e capacidades a que a vida pode permanecer aberta. Por isso, na filosofia agambeniana, há não apenas uma desarticulação entre o uso e a finalidade, mas também o questionamento do uso e da ação como noções que podem determinar o que humano é. Na verdade, ela questiona a ideia segundo a qual o humano possa ser o proprietário da sua ação ou do uso e, por isso, uma categoria fundamental para definir o uso puro é inapropriabilidade.

2. Um uso que nunca pode se tornar propriedade

A revogação da utilidade pelo uso, proposta pelo pensamento agambeniano, está articulada à crítica que o filósofo faz à finalidade. Dessa forma, ainda que Agamben acompanhe em certo sentido a crítica marxiana à economia política burguesa, para ele, diferente de Marx, o valor de uso não é o modo mais original de os homens se relacionarem com as coisas.²⁵ Para o alemão: “nenhuma coisa pode ser valor se não é útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor”.²⁶ Essa formulação aparece no primeiro capítulo de *O Capital*, no qual ele analisa a mercadoria, que, segundo ele, é a forma elementar de riqueza. No contexto de sua análise, a mercadoria é definida como uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas, venham essas “do estômago ou da fantasia”.²⁷

A crítica de Marx procura desmistificar a abstração contida na mercadoria, evidenciando a sua cisão: o uso e a troca. No uso, o que está em jogo é a utilidade, que é a maneira pela qual o homem busca satisfazer as suas necessidades. Exatamente porque é útil, isto é, consegue satisfazer as necessidades humanas, a mercadoria tem um valor de uso. Na troca, o que está implicado é a possibilidade da permuta recíproca de mercadorias entre os homens. O valor de troca é, então, a maneira de fazer equivaler as diferentes mercadorias. Segundo Marx, a equivalência promovida pela troca produz uma separação radical do uso, pois, quando trocada, a mercadoria tem subtraída de si toda a sua utilidade. Sobre esse aspecto, ele escreve: “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valor de troca, só podem diferir na quantidade, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso”.²⁸

Usando o vocabulário agambeniano, pode-se dizer que a relação entre valor de uso e valor de troca, tal como Marx descreve no capítulo “A mercadoria”, funciona de maneira excepcional, isto é, como uma exclusão inclusiva. Somente porque um objeto é útil, ou seja, tem valor de uso, ele pode se tornar uma mercadoria, mas, no processo da

²³ Agamben, *O que resta de Auschwitz?*, pp.110-112.

²⁴ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 115.

²⁵ Agamben, *Estâncias*, pp. 83-84.

²⁶ Marx, *O Capital*, p. 63.

²⁷ Marx, *O Capital*, p. 57.

²⁸ Marx, *O Capital*, p. 59.

troca, toda essa utilidade é excluída na contagem do valor. No entanto, é somente por meio dessa exclusão que um objeto adquire valor de troca. Nesse sentido, o uso e a troca permanecem articulados e cindidos por essa relação excepcional. É nesse aspecto que Agamben discorda das proposições marxianas e as classifica como proposições utilitárias. Essa crítica se deve ao fato de Marx acreditar que a utilidade é a maneira primeira e fundamental de os homens se relacionarem com as coisas e, por isso, que elas só podem ser trocadas porque têm valor de uso. Para o filósofo italiano, Marx não consegue superar a ideia utilitarista ao formular a sua crítica à abstração do valor de troca (a abstração que a mercadoria faz do valor de uso para se tornar trocável) em nome da concretude do valor de uso.²⁹

Para Marx, a utilidade não está dada na coisa, mas é fruto de uma descoberta humana, ou seja, fruto da transformação da natureza que o homem realiza por meio do trabalho. O lugar que a filosofia marxiana dá à utilidade está ligado ao modo como o filósofo alemão determina o modo de ser do homem, como exposta na célebre definição presente em *A ideologia alemã*:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.³⁰

Nessa perspectiva, o trabalho é o que distingue o homem do animal e, por isso, na crítica marxiana à mercadoria ele distingue o trabalho útil do trabalho abstrato. O trabalho útil ou concreto está referido à determinação ontológica que Marx dá ao humano. O trabalho abstrato é fruto da abstração do trabalho concreto e útil que realizou a produção de uma mercadoria, refere-se, portanto, ao dispêndio humano de força de trabalho. Segundo ele, essa abstração que ocorre nos processos de produção e troca de mercadorias suspende a concretude da utilidade, presente tanto no trabalho útil quanto no valor de uso. Por meio dessa operação, sustentava o filósofo alemão, que o valor das mercadorias é dado medindo a quantidade de *trabalho humano abstrato* empregado na sua produção.³¹ Com a distinção entre trabalho concreto/útil e trabalho abstrato, Marx procura mostrar que o trabalho contabilizado para atribuir valor não está referido ao tempo de trabalho concreto que alguém levou para produzir algo, mas sim ao tempo médio que uma sociedade leva para fabricar (trabalho abstrato) um valor de uso.³² Por isso, ele insiste que as sutilezas metafísicas e argúcias teológicas das mercadorias não provém do fato de que elas sejam objetos úteis. O seu feitiço consiste no fato de a abstração do trabalho útil e do valor de uso levarem ao encobrimento das relações sociais que determinam o valor das coisas, fazendo com que as relações entre os homens assumam a forma fantasmagórica de relação entre coisas.³³

Se na filosofia marxiana a condição ontológica dos homens é criação de valores de uso (o trabalho útil), tanto o trabalho quanto a utilidade são indispensáveis aos

²⁹ Agamben, *Estâncias*, pp. 83-84.

³⁰ Engels; Marx, *A ideologia alemã*, p. 87.

³¹ Marx, *O Capital*, p. 60.

³² Marx, *O Capital*, p. 61.

³³ Marx, *O Capital*, pp. 93-94.

humanos, independente da sociedade em que vivam.³⁴ Dada essa condição ontológica, a práxis revolucionária não pode se liberar nem do trabalho útil nem da utilidade, mas ela consiste, precisamente, em exibir a abstração do trabalho alienado que leva o homem a esquecer o seu modo de ser mais próprio. A alienação se deve ao fato de o homem ser obrigado a vender a sua força de trabalho e, assim, ser reificado na expropriação de si mesmo. Desse modo, a assunção do trabalho como a capacidade humana mais fundamental implica a ideia de um sujeito proprietário da sua faculdade de produzir universalmente coisas úteis. Nesse aspecto, não poderia haver maior desacordo entre Agamben e Marx, já que a operação marxiana que define ontologicamente o que o homem é determina como tarefa ética a realização dessa determinação, que tem a forma de um destino histórico a realizar. Nesse sentido, o uso que está em jogo na ética agambeniana não se confunde com o primado da utilidade evocado por Marx. Se a utilidade é marcada pela finalidade de ser útil, o uso que Agamben procura pensar é um uso sem fim. Aqui, "sem fim" não significa apenas a ausência de finalidade, mas também a incessante abertura a novos usos possíveis.

A proposta agambeniana de pensar o uso como categoria central da política evoca uma interlocução explícita e uma implícita com Hannah Arendt, ambas referidas às reflexões feitas por ela em *A condição humana*. Nos questionamentos que Agamben faz ao primado da ação no âmbito político, tanto em *Karman* quanto em *O uso dos corpos*, aparecem menções explícitas ao texto arendtiano. Por outro lado, na elaboração do seu conceito de uso, o filósofo italiano, sem se referir a Arendt, parece seguir pelo caminho que ela aponta como expressamente impolítico. Esse apontamento arendtiano está relacionado à divisão tripartite das atividades humanas na Terra. Logo no primeiro capítulo a autora faz questão de precisar que "condição humana" não é o mesmo que "natureza humana".³⁵ Nesse ponto, a estratégia de Arendt é simétrica a que Agamben atribuiu a Aristóteles de substituir a pergunta "o que é?" pela questão "através do que [*diá ti*] algo pertence a outra coisa".³⁶ Hannah Arendt separa as atividades humanas em três capacidades diferentes (trabalho, obra e ação), de modo similar à maneira como Aristóteles separa também a vida em três capacidades (vegetativa, sensitiva e intelectiva). Em ambos os casos, essa cisão é o que permite a definição de uma dessas faculdades como mais autárquica que outra. Por sua vez, essa definição torna possível determinar qual delas é mais política ou politizável. No caso aristotélico, Agamben sustenta que é a vida intelectiva, a única dessas partes que o homem não divide com os outros animais, que permite a Aristóteles fazer a passagem do simples viver para o bem viver.³⁷ Apesar de Arendt afirmar que todas essas capacidades humanas têm alguma relação com a política, é no âmbito da ação que ela vislumbra a condição política por excelência.³⁸ Essa determinação do âmbito político fica mais explícita na crítica que ela faz à modernidade, em que ela fala em um declínio do político devido à ascensão da figura que chamou de *animal laborans*.

No terceiro capítulo de *A condição humana*, Arendt propõe uma distinção inusitada: trabalho e obra. Ainda que essas duas dimensões não tenham sido tematizadas diretamente pela teoria política, ela recorre a uma indicação factícia das línguas que ajuda

³⁴ Marx, *O Capital*, p. 65.

³⁵ Arendt, *A condição humana*, p. 12.

³⁶ Agamben, *L'aperto*, p. 22.

³⁷ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

³⁸ Arendt, *A condição humana*, p. 9.

a pensar a distinção entre ambas. Trata-se da existência nas línguas europeias, antigas e modernas, de duas palavras etimologicamente heterogêneas para designar o que veio a ser considerado a mesma coisa. Sobre isso, ela escreve:

a palavra "trabalho" [*labor*], compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como substantivo verbal classificado com gerúndio, enquanto o nome do próprio produto do trabalho é invariavelmente derivado da palavra obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra "obra" se tornou um tanto antiquada.³⁹

Diferente da obra, atividade responsável por criar o mundo através dos artifícios humanos, o trabalho é "sem obra". Enquanto as obras do *homo faber* garantem a durabilidade e a permanência sem as quais o mundo não seria possível, os frutos do trabalho garantem a manutenção da vida humana como seres da espécie.⁴⁰ A vida é entendida como um processo que consome a durabilidade e a desgasta, fazendo-a desaparecer. Nesse sentido, os processos vitais são vistos como cíclicos, assim como seria cíclica a própria natureza, onde, segundo ela, não há nem começo nem fim, porque a natureza desconhece a morte e a vida tal como ambas são compreendidas pelos humanos. O nascimento e a morte pressupõem o mundo, que, nessa concepção, tem um caráter coisal, no sentido de que ele é rodeado pelo artifício humano. Nessa compreensão arendtiana, trabalho e obra se distinguem porque a obra cessa com o produto que ela produz, enquanto a atividade do trabalho é interminável e só cessa com a morte.⁴¹

Decisivo aqui para compreender a interlocução implícita que existe entre Agamben e Arendt é a crítica que ela faz a Locke, Smith e Marx. Segundo ela, esses três autores têm em comum a elevação do trabalho à posição mais estimada entre as atividades humanas, fazendo com que ela deixasse de ser a mais baixa e desprezível, como tinha sido considerada até então. Todos eles defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade de construção-do-mundo. No entanto, para Arendt, essa atividade é a menos mundana e ela afirma que os três autores fizeram essa atribuição porque equacionaram trabalho e obra, levando-os a algumas contradições.⁴² A contradição que ela afirma aparecer na obra de Marx está relacionada ao fato de o trabalho ser definido como a mais produtiva e humana das atividades e, no entanto, ser aquilo que a revolução precisa suprimir para liberar o homem do reino da necessidade. Não é o caso de entrar aqui no mérito da crítica, já que isso implicaria uma longa digressão, que fugiria ao escopo deste texto. Contudo, cabe apontar que, talvez, ela não tenha levado em consideração a dupla dimensão que Marx atribui ao trabalho no primeiro capítulo de *O Capital*: trabalho útil/concreto e trabalho abstrato. O trabalho a ser eliminado pela revolução não é aquele útil e concreto, com o qual Marx determina a diferença entre o humano e o animal, mas sim o trabalho alienado, que abstrai justamente a dimensão útil e concreta do trabalho.⁴³

A crítica de Arendt à era moderna está assentada na distinção clássica entre o domínio público e o privado, a *pólis* e o *oikos*. Por isso, ela propõe desarticular a relação

³⁹ Arendt, *A condição humana*, p. 99.

⁴⁰ Arendt, *A condição humana*, p. 116.

⁴¹ Arendt, *A condição humana*, p. 120.

⁴² Arendt, *A condição humana*, p. 125.

⁴³ C.f. Vaccaro, *Karl Marx e Hannah Arendt*, pp. 358-378.

estabelecida entre o trabalho e a riqueza. Segundo o seu argumento, Locke viu no trabalho uma característica tão humana porque nele localizou o fundamento para a propriedade privada. Ou seja, a propriedade privada era fruto do trabalho. Segundo a autora, a associação entre trabalho e riqueza é uma mudança produzida na era moderna em relação às teorias clássicas, que pensavam o trabalho como a única atividade possível para quem era pobre. Em nota, ela ainda menciona Platão, que via o escravo como mau porque este não era senhor de sua “parte animal”. A associação entre trabalho e produção de riqueza também é seguida por Marx, mas, de modo diverso de Locke, para denunciar a propriedade privada como uma forma de apropriação daqueles que, com o seu trabalho, produziram as riquezas. Arendt não acompanha nem Marx nem Locke. Se por um lado, ela sustenta a importância da propriedade privada para garantir a privacidade daquilo que não pertence ao domínio público – isto é, o trabalho como atividade de conservação da vida biológica, por outro, critica a era moderna por esta ter trazido o trabalho para o domínio público. A consequência desse processo foi a transformação da propriedade em uma busca desenfreada por mais propriedade. Ela chama de apropriação a essa nova maneira de os homens se relacionarem com a propriedade privada, contrapondo-a à concepção clássica.⁴⁴ Nessa perspectiva, Arendt escreve o seguinte sobre as relações que a era moderna estabelece a partir da propriedade:

Sob esse aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda a propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se desejasse. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e audibilidade do domínio público – que o que se passa dentro do corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e o seu consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração à qual o homem é compelido pela escravidão ou pelo extremo da dor insuportável. Quem, por algum motivo, desejar tornar inteiramente “privada” a existência humana, independente do mundo e consciente apenas do seu próprio estar vivo, deve basear seus argumentos nessas experiências.⁴⁵

Aqui parece haver uma distinção radical entre o pensamento de Agamben e o de Arendt. Para ela, essa dimensão corporal, que se apresenta como a quintessência da propriedade na modernidade, é uma dimensão irredutivelmente privada. De modo diverso, Agamben vê o corpo como aquela dimensão inapropriável, isto é, como aquilo que, apesar de ser dado como a coisa mais própria, expõe o ser vivo a uma expropriação. Essa interpretação que ele faz a partir de Levinas põe foco justamente onde Arendt vê esse elemento privativo, a dor corporal. Além disso, Agamben também acentua o aspecto político da escravidão (tal como pensada por Aristóteles), diferente de Arendt, que vê nessa dimensão a exclusão do mundo. O filósofo italiano não quer, evidentemente, sustentar a escravidão moderna, mas, a partir da definição do escravo como aquele que “usa o corpo”, quer pensar em outra figura para a atividade humana. Para Agamben, tanto no caso da dor quanto no da escravidão, trata-se de ressaltar a dimensão ético-política do caráter expropriativo que ambos os casos evocam. No entanto, diferente do que afirma Arendt, a filosofia agambeniana não busca tornar a existência humana inteiramente

⁴⁴ Arendt, *A condição humana*, pp. 135-137.

⁴⁵ Arendt, *A condição humana*, p. 138

privada, mas sim pensar em uma forma-de-vida que não garanta a um sujeito a propriedade sobre si.

A discussão que Agamben trava com o pensamento arendtiano a partir da noção de ação coloca em questão as referências clássicas a partir das quais Arendt pensou a política. A assunção do corpo como aquela dimensão inapropriável da ética agambeniana, que se define como "assumir o inassumível", busca na definição aristotélica do escravo um outro paradigma ético. Isso porque a figura do escravo se revela como aquilo que insidiosamente foi recalcado pela tradição política e filosófica do ocidente. E, por isso, realizando um movimento paradigmático, seus estudos mostram a centralidade da figura do homem livre como sujeito político – que orientou a tradição filosófica e política do Ocidente – e, ao mesmo tempo, o recalco da figura do escravo. Em suas palavras:

A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja 'humanidade' ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recalcado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalcado em forma patológica.⁴⁶

O que há de paradigmático no gesto agambeniano é a exibição que ele faz da estrutura excepcional da relação do escravo com a tradição política. O que ele exhibe é que a tradição, ao excluir o escravo na definição do que é o homem, ao mesmo tempo, deixou a escravidão latente, isto é, recalcada em forma patológica, já que ela era o que permitia a liberdade dos homens livres, que serviram de paradigma para definir o que é o homem.

Mais precisamente, Agamben recorre às formulações aristotélicas acerca do escravo e do homem livre para mostrar como a política clássica de Aristóteles ofereceu um modelo para pensar as relações políticas. Nesse sentido, ele não ignora as diferenças entre a escravidão antiga e a moderna e, por isso, evoca também Hannah Arendt para endossar a diferença entre o estatuto do escravo antigo e do escravo moderno. Segundo ela, a escravidão não era, como na modernidade, uma forma de tornar o trabalho algo mais barato e lucrativo, mas sim uma maneira de garantir aos homens livres um bem viver, isto é, uma vida política como verdadeiramente humana.⁴⁷ Com isso, Agamben argumenta que o escravo antigo mantinha uma relação especial com a política e a fundação da cidade, uma vez que era, justamente, a sua exclusão da política que garantia o acesso aos cidadãos livres.⁴⁸ A diferença significativa entre a abordagem agambeniana e a arendtiana tem a ver com o modo como ambos lidam com a tradição. Arendt adere à distinção clássica entre o domínio público e o privado e escreve o seguinte sobre o papel desta na política clássica:

Não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão ao domínio público; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significa atingir a mais alta possibilidade da existência

⁴⁶ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 39.

⁴⁷ Arendt, *A condição humana*, pp. 103-104.

⁴⁸ Agamben, *O uso dos corpos*, pp. 38-39.

humana, não possuir um lugar privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.⁴⁹

Agamben relativiza a afirmação arendtiana segundo a qual o “escravo deixava de ser humano”, pois o que ele acrescenta a essa compreensão é a leitura que ele faz da figura do escravo na obra aristotélica. Segundo ele:

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana, que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoè* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une.⁵⁰

Agamben acrescenta à leitura de Arendt que o escravo não era simplesmente excluído da humanidade, mas que ele mantinha com ela uma relação de exceção, isto é, de exclusão inclusiva. Ele endossa essa leitura a partir dos estudos de Victor Goldschmidt que mostram como Aristóteles aborda a questão da escravidão a partir de um fundamento físico, levando-o a observar as reservas aristotélicas em fundamentar as diferenças entre os homens livres e os escravos. Para Agamben, por mais que Aristóteles afirme que a escravidão é natural, que é conveniente a alguns servir e a outros comandar, que os corpos dos homens livres são mais eretos e dos escravos mais fortes para os trabalhos físicos, o estagirita sustenta que não é tão fácil afirmar essas diferenças em relação à alma. O filósofo italiano destaca, inclusive, a reserva de Aristóteles quanto ao próprio fundamento físico que sustentara, chegando a afirmar que nem sempre a natureza pode garantir que de um pai nobre surja um filho semelhante. O argumento agambeniano é que Aristóteles deixou sem resposta segura a única pergunta que, a partir do fundamento físico da escravidão, teria podido responder: existe diferença corpórea entre o homem livre e o escravo? A partir dessa pergunta não respondida, o filósofo dá azo à definição aristotélica do escravo como o ser que “usa o corpo”.⁵¹

A estratégia argumentativa agambeniana é remeter essa pergunta àquela sobre qual seria a obra do homem. À resposta aristotélica, segundo a qual a obra do homem (isto é, aquilo que ele pode fazer de melhor ou aquilo que somente ele pode fazer) é o ser-em-ato da alma segundo o *logos*, Agamben contrapõe a obra do escravo, o uso do corpo. Se Aristóteles acredita que a obra humana é definida pelo homem de ação, isto é, pelos cidadãos livres, os escravos são os humanos que não podem corresponder a essa definição. A regressão arqueológica se volta para a maneira como Aristóteles pensou a relação entre o escravo e a política, porque, nesse movimento, ela exhibe o funcionamento excepcional, isto é, marcado pela exclusão inclusiva, da tradição política: na definição do humano como seres de ação é preciso excluir aqueles humanos (os escravos) que, pela sua exclusão, asseguram a liberdade e o acesso à política dos homens livres. Um dos sintomas desse recalçamento traumático é a política pensada a partir do paradigma de governo, que encontra na cisão entre governantes e governados a sua única possibilidade. Assumir o inassumível, nesse caso, significa pensar o sentido político daquela outra figura do agir humano, o uso do corpo. A pergunta que filosofia agambeniana convida os seus

⁴⁹ Arendt, *A condição humana*, p. 79.

⁵⁰ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 39.

⁵¹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 27.

leitores a contornar é a seguinte: de que modo pensar em um uso puro e inapropriável permite ampliar o nosso horizonte político?

3. Conclusão

Para concluir, é interessante evocar aqui expressão "uso do corpo", que Agamben toma de empréstimo da definição que Aristóteles deu ao escravo antigo. A maneira como o filósofo italiano se relaciona com a figura do escravo para, a partir dele, evocar o "uso do corpo" é similar ao modo como ele trata o estado de exceção. Essa aproximação é possível porque este,

assim como aquele, é o fundamento oculto e recalcado da tradição. Tal como o estado de exceção fundamenta e permite a operatividade do direito, o escravo é o fundamento e a condição para que o homem livre possa agir politicamente na pólis. Em ambos os casos, eles operam segundo a lógica da exceção, isto é, como uma exclusão inclusiva, que garante o funcionamento do direito e da política. Agamben procura na definição aristotélica do escravo como aquele que usa o corpo um modo de se contrapor a essa ocultação violenta. Ao filósofo italiano interessa pensar o "uso do corpo" liberando-o de suas articulações com a ação do homem livre. Aqui, as analogias entre "uso do corpo" e o estado de exceção são evidentes, já que a perspectiva ética agambeniana procura efetivar o estado de exceção, isto é, liberá-lo dos vínculos com o direito, questionando a legitimidade das medidas excepcionais que o direito passou a usar normalmente a fim de garantir a sua existência. Isso implica a profanação da operação que separa a vida de si mesma, que a distingue para tornar a articulá-la. Com isso, ele procura, a partir da distinção entre vida política e vida doméstica, *bios* e *zoé*, tornar essas divisões indiferentes, pensando em um já estar sempre em uso que não opere segundo a lógica excepcional. Não à toa, um dos conceitos fundamentais da ética agambeniana é a forma-de-vida, que, por sua vez, refere-se ao gesto profanatório de não separar a vida da sua forma.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. Agamben, le chercheur d'homme. [entrevista concedida a] Jean-Baptiste Marongiu. *Liberation*, Paris, 1 abr. 1999. Disponível em: https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036
- AGAMBEN, Giorgio. As lembranças, por favor não. [entrevista concedida a] Roberto Andreotti e Federico De Meli. Trad. Vinícius N. Honesko. // *Manifesto*, v. 9, n. 35, pp. 1-5. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2016/01/as-lembrancas-por-favor-nao.html>.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. Genius. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri: Turim, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Trad. Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2011.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial de Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo : Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro I*. Trad. Reginaldo Sant'Ana. 31. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MOLIERE. *Le Médecin malgré lui*. Paris: La Librairie Générale Française, 1986.

VACCARO, Stefania Becattini. Karl Marx e Hannah Arendt: uma confrontação sobre a noção de trabalho. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 17, n. 40, set./dez. 2015, pp. 358-378.

SOBRE O AUTOR

Caio Paz

Caio Paz é doutor em Filosofia pela UFRJ, onde faz pós-doutorado. Atua como professor de História na Licenciatura e na Educação Básica do Colégio Pedro II. *E-mail:* caiocnp@gmail.com.



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

UNATTAINABLE HUMANITY: NOTES TO GIORGIO AGAMBEN'S *THE HUMAN VOICE**

Carlo Salzani 

Messerli Research Institute, Vienna, Austria

Ermanno Castanò 

Liceo Benedetto Croce, Rome, Italy

Abstract

The article proposes a reading of Giorgio Agamben's *La voce umana* (*The human voice*, 2023) in the context of the development of his philosophy of language, and focuses in particular on the consequences of his theory of the "voice" for his definition of human nature. Agamben establishes an inextricable link between human voice and human nature, but his theory of the voice as what must be (inclusively) excluded in order for signifying speech (*logos*) to emerge also condemns the definition of human nature to an infinite deferral. Since a "true" human voice will emerge only when the division between *phonè* and *logos* is overcome, so only this overcoming will allow for a "authentic" definition of human nature. Particular attention is paid to the fact that this theory frames the human voice, and hence human beings, as an exception to an allegedly uniform animality, and thus upholds – perhaps unwillingly – a form of human exceptionalism.

Keywords

Giorgio Agamben, bare voice, *logos*, human nature, human exceptionality, animality.

LA HUMANIDAD INALCANZABLE: NOTAS A LA VOZ HUMANA DE GIORGIO AGAMBEN

Resumen

El artículo propone una lectura de *La voce umana* (*La voz humana*, 2023) de Giorgio Agamben en el contexto del desarrollo de su filosofía del lenguaje, y se centra en particular en las consecuencias de su teoría de la "voz" para su definición de la naturaleza humana. Agamben establece un vínculo inextricable entre la voz humana y la naturaleza humana, pero su teoría de la voz como lo que debe ser (inclusivamente) excluido para que surja el habla signifiicante (*logos*) condena también la definición de la naturaleza humana a un aplazamiento infinito. Puesto que la "verdadera" voz humana sólo surgirá cuando se supere la división entre *phonè* y *logos*, sólo esta superación permitirá una definición "auténtica" de la naturaleza humana. Se presta especial atención al hecho de que esta teoría enmarca la voz humana, y por tanto a los seres humanos, como una excepción a una animalidad supuestamente uniforme, y defiende así – quizá involuntariamente – una forma de excepcionalismo humano.

Palabras clave

Giorgio Agamben, voz desnuda, *logos*, naturaleza humana, excepcionalidad humana, animalidad.

Submetido em: 18/12/2024
Aceito em: 23/12/2024
Publicado em: 05/03/2025

Como citar: SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermanno. Unattainable humanity: notes to Giorgio Agamben's *The Human Voice*. (des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56590, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* An Italian version of this article was published in *RIFL: Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, v. 18, n. 2, pp. 162–172, 2024.

Introduction

In "Experimentum linguae," the preface to *Infancy and history* written for the 1989 French translation and also added to the 1993 English translation (and to the 2001 Italian reissue), Agamben writes that *Infancy and History* was the proem to a work that remained "stubbornly" unwritten, of which only a few notes remained, and which was to be called *The human voice*, or, alternatively, *Ethics, or of the voice*.¹ In 2023, more than thirty years later, Agamben will indeed publish a book with this title, which will take up point by point the problems that the philosopher had listed in "Experimentum linguae,"² showing how the question of language, and in particular that of the *voice*,³ has remained the main motivum towards which his thought has always been oriented, beyond the "turns" that have led him in different directions and to deal with other themes. The work of 2023 foregrounds a central aspect of this orientation, namely the inextricable link between the question of language and voice and the question of "human nature." Systematizing the questions and answers he has consistently and systematically proposed throughout almost his entire career, Agamben offers here his summation and final word on the link between language and humanity. While the theses proposed here are undoubtedly consistent with the general framework of his thought, they nevertheless leave many issues unresolved and many questions unanswered. It is these questions and issues that we would like to briefly analyze here, in order to show both the potential and the limitations of the Agambenian proposal in the contemporary debate.

1. The question of the voice

In "Experimentum linguae," Agamben defines, through a series of questions, the terms in which the question of the voice appears in his writings, and which, he argues, Western philosophy has hardly ever asked:

Is there a human voice – he asks – a voice that is the voice of man as the chirp is the voice of the cricket or the bray is the voice of the donkey? And, if it exists, is this voice language? What is the relationship between voice and language, between *phonè* and *logos*? And if such thing as a human voice does not exist, in what sense can man still be defined as the living being which has language?⁴

¹ Agamben, *Infancy and history*, p. 3.

² Agamben, *Infancy and history*, pp. 3-4, 7-8.

³ Further evidence of the centrality of this concept to Agamben's thought is the title of his blog hosted on the publisher Quodlibet's online site, *Una voce* (<https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>).

⁴ Agamben, *Infancy and history*, p. 3. Agamben systematically uses the masculine "man" as a universal neutral to denote the human being. While this usage is still quite common, especially in Romance languages, the feminist critique in recent decades has shown how it is neither neutral nor irrelevant. In analyzing the question of "human nature," Agamben's disinterest in gender issues certainly constitutes a blind spot in his elaboration, which does not allow a number of very relevant issues to be raised. This point cannot be developed or "corrected" within the Agambenian system, so we will not analyze or correct its use here. However, we feel it is important to point out and emphasize this fundamental limitation in his analysis of "human nature."

These terms remain virtually unchanged from the first elaborations in the 1970s to *The human voice*, and are redefined from time to time in a series of refinements that do not change their substance. Agamben's philosophy of language, as Justin Clemens notes, is born already mature and complete.⁵

Agamben's answers to these questions are also well defined in his early writings. In "Experimentum linguae," Agamben points to the famous passage from Aristotle's *Politics* (1523 a 10–18), in which the Stagirite establishes the difference between voice and language, between *phonè* and *logos*:

Only the man of the living has speech. Voice, in fact, is the sign of pain and pleasure, and for this reason it also belongs to the other living beings [...]; language, on the other hand, is to manifest what is useful and what is harmful, as well as what is just and what is unjust; this is what belongs to human beings in relation to the other living beings.⁶ (quoted in Agamben 2001: xii–xiii).

This passage will remain central to all of Agamben's philosophy, and the difference between *phonè* and *logos*, ultimately arbitrary,⁷ forms the basis of both his philosophy of language and his view of human nature. In *Language and death*, Agamben provides an interpretation of this passage that will remain the basis for his future analyses: in short, in order for the *logos*, the signifying discourse, to take place, the voice – which in the human being, unlike in the animal, is the intention to signify – must be taken away and "go to the ground," thus constituting the foundation of the *logos*. This is the foundation that "opens" the place of language, but it does so in a negative way, by disappearing, and as such it is a negative, unspeakable and "mystical" foundation.⁸ Language, Agamben would write more than thirty years later in "Experimentum vocis," "is in the voice, but is not the voice: it is at its place and in place of it."⁹

This means, first of all, that there is no real human voice, and that the human being is therefore "the voiceless animal" (*l'animale senza voce*),¹⁰ a fact that creates a lack and a tension that negatively marks the whole of Western metaphysics. And that obviously also marks the definition of the human, which, as we shall see, remains suspended, so to speak, in this difference and lack. Lack and tension, in turn, generate a *messianic* desire (a term that is not explicitly used in Agamben's early writings on language) for fulfillment, which would consist in arriving at a word that is, as it were, "saved." As Agamben writes in the 1980 lecture "Vocazione e voce" (Vocation and voice), in a formula that has since become fixed, this "saved" word would be a "word, that is, that was [the humans'] own voice, just as singing is the voice of birds, chirping is the voice of the cricket, and braying is the voice

⁵ Clemens, *Language*, p. 117.

⁶ Agamben, *Infancy and history*, pp. 7–8. We slightly modified the English translation of Aristotle's passage to make it more fitting to Agamben's own vocabulary.

⁷ Recent studies on animal languages show that many of them (the difference between a uniform human *logos* and an equally uniform and compact animal *phonè* obviously does not make sense) are not limited to the expression of pain and pleasure but also reach, in various forms, to the manifestation of "what is useful and what is harmful," and even "what is just and what is unjust," so that the Aristotelian distinction between *phonè* and *logos* no longer seems to hold. Agamben, while citing some of such studies (e.g., *Infancy and history*, pp. 56–57; *La voce umana*, p. 56), does not draw the necessary consequences about the Aristotelian definition, thus undermining the whole architecture of his own philosophy of language.

⁸ Agamben, *Language and death*, pp. 87–88, 91.

⁹ Agamben, *What is philosophy?*, p. 15.

¹⁰ Agamben, *Vocazione e voce*, p. 88. This lecture is not included in Agamben's *Potentialities*.

of the donkey."¹¹ In "La fine del pensiero" (The end of thought) (a short text published in the same year as *Language and Death* and added as an epilogue to its 2008 Italian reprint), this lack and longing is even referred to as the origin of thought itself: "our being unique, voiceless in the infinite chorus of animal voices" is essentially what triggers both language and thought: "And so we try to speak, to think."¹²

Even from this brief sketch it is clear how the terms of the "question of the voice" in Agamben establish an essential difference between the human and the nonhuman ("our being unique") based, quite traditionally, on language. However, Agamben rejects the traditional terms of this difference and redefines it in a new and original way. In particular, for Agamben, the human is not that being who "has" language as one has other qualities,¹³ and is indeed always in search of a word – and a nature – which, as we shall see, she can never attain. And yet, the terms of differentiation remain the same. It remains that the division between *phonè* and *logos*, as with the entire Western tradition, lies at the origin of this divide and the need to bridge it.

2. The divided language

For Agamben, human language is divided in many senses: not only into *phonè* and *logos*, but also into *onoma* and *logos*, nouns and phrases, *impositio* and *declinatio*, lexicon and speech in action, *langue* and *parole*, etc., and it is this dual structure that, Agamben writes, distinguishes it from animal languages.¹⁴ The fact that human language is divided, that it is not the "unitary" phenomenon that are (according to Agamben) the braying of the donkey or the chirping of the cricket, has consequences that determine not only the definition of human (or rather "man"), but also human metaphysics, history and politics. That is to say, the divided structure of language functions, for Agamben, both as the origin and model of all phenomena that determine human history and society, and in this sense it definitely serves as the arch-transcendental that determines every other phenomenon.¹⁵

Already in "Experimentum Linguae" the fundamental question is that of the articulation between the two separate elements. The key reference for Agamben (also recurring since then) is Aristotle again, but this time in a passage from *De interpretatione* in which he looks for what articulates the transition from animal voice to *logos* – and consequently from nature to the *polis* – which Aristotle identifies in *grammata*, the letters.

¹¹ Agamben, *Vocazione e voce*, p. 88.

¹² Agamben, *La fine del pensiero*, p. 137.

¹³ In *Infancy and history* (pp. 51–52) Agamben writes: "It is not language in general that marks out the human from other living beings – according to the Western metaphysical tradition that sees man as a *zoon logon echon* (an animal endowed with speech) – but the split between language and speech, between semiotic and semantic [...], between sign system and discourse. Animals are not in fact denied language; on the contrary, they are always and totally language. [...] Animals do not enter language, they are already inside it."

¹⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 19. This is the only reference Agamben makes to animal languages in *The human voice* – but in earlier works there are not many more. Indeed, this thesis is repeated uncritically, such as in "Experimentum vocis" (*What is philosophy?*, p. 14): "since its origin, human language has experienced a series of splits, which are not paralleled in any animal language." We think it is important to point out that Agamben, even in his most recent studies, is almost never interested in ethological or philosophical studies of nonhuman languages, thus limiting his intended reinterpretation of Aristotle and the grammarians and linguists of the Western tradition.

¹⁵ Geulen, *Giorgio Agamben zu Einführung*, p. 76.

The animal voice is “confused” while the human voice is *énarthros*, “articulated,” thanks to the letters that enable it to be written: “the letter is what always pre-exists within the moat between *phone* and *logos*, the primordial structure of signification.”¹⁶ In *The human voice* Agamben therefore writes: “Human language is constituted through an operation on the voice, which ‘articulates’ it (*artron* – from *ararisko* – is the joint, the articulation of the parts of a body that makes it fit to perform its function), inscribing in it the *grammata* as its elements. This ‘articulation,’ which makes the voice intelligible and meaningful, is, in fact, alphabetic writing.”¹⁷ Here Agamben specifies that “[a]lso in humans is given a garbled voice such as ‘laughter, whistle, hiccup,’ but this voice that cannot be written, agrammatic, has nothing to do with the voice that has been com-prehended with letters [...], which is the properly human voice.”¹⁸ This specification is often used by Agamben as a criticism of Derridean grammatology, which claims the primacy of the *gramma* over the voice and thus does not overcome but repeats, for Agamben, the original metaphysical structure.¹⁹

The problem with this divided and dual structure is that one of the two parts (here the voice) is always presupposed as an unknowable and unnameable substratum that must disappear and “go to the ground” in order for the other part, the knowable and nameable “substance” (here the *logos*, articulate discourse), to emerge. This presupposing structure always leads to the subjection and domination of one party over the other (of the *logos* over the voice), subjection and domination that must be deactivated and overcome in a salvific perspective. Beginning with *Homo sacer*, Agamben grafts onto his traditional reading of Aristotle the structure of exception derived from Carl Schmitt, whereby the operation that articulates the passage from voice to *logos* through the disappearance of voice takes the Schmittian name of “inclusive exclusion” – which is almost *the transcendental matrix* of all Agamben’s analyses since the 1990s.

The introduction to *Homo Sacer* then rereads the passage in *Politics* on the transition from voice to *logos* from a new Schmittian perspective, emphasizing the link, already present and clear in Aristotle, between language, humanity, and politics:

The living being has *logos* by taking away and conserving its own voice in it, even as it dwells in the *polis* by letting its own bare life be excluded, as an exception, within it. Politics therefore appears as the truly fundamental structure of Western metaphysics insofar as it occupies the threshold on which the relation between the living being and the *logos* is realized. In the “politicization” of bare life – the metaphysical task *par excellence* – the humanity of living man is decided. [...] There is politics because man is the living being who, in language, separates and opposes himself to his own bare life and, at the same time, maintains himself in relation to that bare life in an inclusive exclusion.²⁰

The presuppositional structure of language, as inclusive exclusion, gives rise to and determines the structure of all other apparatuses of exception, and in particular of law.

¹⁶ Agamben, *Infancy and history*, p. 8.

¹⁷ Agamben, *La voce umana*, p. 43.

¹⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 31, emphasis added.

¹⁹ Cfr. e.g., Agamben, *La voce umana*, pp. 79-80; Agamben, *What is philosophy?*, pp. 19-20.

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 8.

Language is the sovereign – Agamben writes – who, in a permanent state of exception, declares that there is nothing outside language, that language is always beyond itself. The particular structure of law has its foundation in this presuppositional structure of human language. It expresses the bond of inclusive exclusion to which a thing is subject because of the fact of being in language, of being named.²¹

These refinements of the initial theses will return consistently in all subsequent elaborations of Agamben's theory of language. In recent years, the analogy between the political state of exception that produces "bare life" and the linguistic state of exception has received a new refinement aimed at further emphasizing the fact that we are talking about the same structure. In Ammonius of Hermonia's commentary to Aristotle, Agamben finds the expression "bare voice" (*phonè haplos*), which is, just like "bare life," that which is excluded-included from the *logos* (and the *polis*) so that the latter can emerge:

Just as man's natural life is included in politics through its very exclusion in the form of bare life, so human language (which founds, after all, according to Aristotle – *Politics* 1253 a 18 – the political community) takes place through an exclusion-inclusion of the "bare voice" (*phonè haplos*, in Ammonius' words) in the *logos*.²²

This structure has important consequences not only for Agamben's political theory, but also and above all, as emerges in *The human voice*, for his definition of the human (which is, moreover, an exquisitely political problem), which is also built, as we shall see, on the structure of the exception. The inclusive exclusion of the voice in the *logos* is what ultimately makes the human being an "exceptional" being, but it is also what denies them, according to Agamben, a stable and defined "nature." This is why, as we will argue in the next section, in the Agambenian theoretical construction *humanity* always remains *unattainable*.

3. Unattainable humanity

From the outset Agamben identifies the transition from animal to human – what in time he will call "anthropogenesis" – in the articulation between *phonè* and *logos*.²³ In *The human voice* this becomes the central and explicit focus of the whole problem of the voice. Agamben writes: "The problem of human nature then has in the voice its locus, and any attempt to define it must necessarily confront the problem of the articulation between *phonè* and *logos*."²⁴ Agamben thus repeats the traditional gesture of defining the humanity of the human in relation to language, but, against the metaphysical tradition of the *zoon logon echon*, in a sense he reverses its terms. "If human nature is not something that is given to be thought of independently of language," he states, "this is because, as has been appropriately suggested, language is 'the spiritual form and historical embodiment of man's becoming human.'" This is a quotation from Johannes Lohman's *Philosophie und Sprachwissenschaft*, and on this quotation Agamben builds his thesis (certainly not new

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 21. In *Il linguaggio è il sovrano*, Carlo Salzani has specifically explored the presuppositional link between language and politics.

²² Agamben, *La voce umana*, p. 59. See also Agamben, *What is philosophy?*, p. 19.

²³ In *Agamben e l'animale*, Ermanno Castanò has illustrated and explored this recurring structure in Agamben's major works.

²⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 58.

but here rearticulated and refined) that "man's becoming human has the form of language." But since language has a divided structure, so too "anthropogenesis is constitutively split, as broken and divided as human language."²⁵ And thus "the speaking subject – the *homo sapiens loquendi* – is just as split as language."²⁶

As we have seen, the binary structure of human language is the paradigm and origin of every structure of exception, and thus anthropogenesis and human nature also present this form: just as the *logos* is articulated on *phonè* in a process of inclusive exclusion, so too is the human articulated on the animal, culture on nature, the *polis* on bare life.²⁷ Importantly, these are not merely analogous processes, but are in fact different names for *the same process*: the articulation between *phonè* and *logos* is intrinsically and simultaneously already anthropogenesis, acculturation, and the foundation of the human community. According to Agamben, this structure makes human nature very "difficult to grasp," and this is because the two terms of the structure are not substances given once and for all.²⁸ The articulation between *phonè* and *logos* is problematic, unstable and contingent, and consequently such is also human nature.

Agamben then proposes a thesis that constitutes the heart of his interpretation of human nature (and thus also the theoretical core of both *The Open* and *The human voice*): "Anthropogenesis – the becoming human of the primate *homo* – did not occur once and for all in a prehistoric archi-past: it is a process that is still ongoing, that never ceases to take place."²⁹ Ever since *Infancy and History*, Agamben has been arguing that the acquisition of language – the articulation between *phonè* and *logos* – is a contingent process that needs to be incessantly enacted, and is also, as such, invariably deferred and updated. This thesis is not immediately obvious. It certainly helps to explain how, historically, the definition of human has always been a political apparatus of inclusion and exclusion to demarcate the limits of the community, as Agamben explains in *The Open* and also repeats in *The human voice*.³⁰ But at the same time this thesis constructs an opposition between the human and the nonhuman, extracting (as an exception – from *ex-capere*) the human from the supposedly uniform mass of nonhuman animals, just as the *logos* is extracted from a *phonè* that is arbitrarily constructed as uniform. We will return to this point shortly.

The central point, however, is that the anthropogenesis is, for Agamben, "a historical operation": "man," he writes, "is the living being who can access his nature only through history."³¹ Thus history, too, is a product of the articulation between *phonè* and *logos* – which means, very traditionally, that only human beings have a history. In these writings Agamben does not explicitly contrast the human with the nonhuman (as he still did in the 1970s and 1980s³²), but this contrast is nevertheless the implicit outcome of his

²⁵ Agamben, *La voce umana*, pp. 58–59.

²⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 60.

²⁷ Cf. Agamben, *La voce umana*, p. 59.

²⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 60.

²⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 60. Cf. Agamben, *The Open*, p. 79.

³⁰ "The problem of the voice – insofar as the definition of human nature is at issue in it – is an essentially political problem, in which the decision of what is human and what is not is at stake every time" (Agamben, *La voce umana*, p. 60).

³¹ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

³² For example, in "On potentiality," a paper originally given in 1987, Agamben writes: "*Other living beings are capable only of their specific potentiality; they can only do this or that. But human beings are the animals who are capable of their own impotentiality. The greatness of human*

entire theoretical architecture. Another fundamental difference with the nonhuman, and a consequence of the historicity of its nature, is that the human "is never certain that it has once and for all grasped it, it may miss its nature."³³ The leading thesis of *The Human Voice* is that

Human nature and language are the two terms of a problem that cannot be solved, because it coincides with the history of the human species. The human species has a history because it cannot come to terms with its nature, and it cannot do so because that nature is inseparably joined to an exosomatic element, itself divided: language. The millennia-long attempt through which humans try to come to their own nature through a historical operation can only fail in its purpose.³⁴

"Man [sic]," therefore, "never ceases to become human and remain animal and inhuman."³⁵ This means that human nature is and remains *elusive and unreachable*: "And equally elusive is language – the *logos* in which the human has articulated and lost its voice – caught as it is in an inexhaustible process of transformation, of death and rebirth, which will remain so beyond any attempt to fix it forever in a grammar."³⁶

These theses do not fail to leave us puzzled. How a being can *miss* their own *nature* is not immediately apparent nor can it be explained outside this argumentative framework. Nor does Agamben ever explain what humanity and animality consist of outside the apparatus of articulation between *phonè* and *logos* (and nature and culture, nature and history, etc.), which is, however, taken for granted and taken as a presupposition of the whole analysis. Ultimately, what Agamben means is that the human being is a "potential" being, free of (and free from) the fixed and ahistorical determinations that cage instead (in his view) the *nature* of other living beings, and is therefore a *free being* (while all the others are prisoners of biological necessity) – a central thesis that he has been repeating since the 1970s and that the "biopolitical turn," and especially the theses proposed in *The Open*, despite the many anthropodecentric openings to the nonhuman, do not seem to have modified.³⁷ Equally "traditional" is the gesture of transforming a (supposed) lack (that of a stable, full, immediate nature) into an ultimately positive trait, because it is what ultimately gives human beings their *exceptional* freedom.³⁸

Agamben concludes this discussion with the characteristic gesture of his philosophical critique, that of pointing out the necessity of overcoming the divisions and ruptures of metaphysics (which in practice coincides with human history) in order to arrive at a new, salvific unity: "something like a human nature – a voice – will only be able

potentiality is measured by the abyss of human impotentiality" (Agamben, *Potentialities*, p. 182, emphasis in the original).

³³ Agamben, *La voce umana*, p. 59.

³⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

³⁵ Agamben, *La voce umana*, p. 88.

³⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 88.

³⁷ On the persistence of a certain anthropocentrism in Agamben, see Salzani, *Agamben and the animal*; Salzani, *Gli animali di Agamben*.

³⁸ In this regard, Derrida (in *The animal that therefore I am*, p. 20) writes, "it is paradoxically on the basis of a fault or failing in man that the latter will be made a subject who is master of nature and of the animal. From within the pit of that lack, an eminent lack, a quite different lack from that he assigns to the animal, man installs or claims in a single stroke *his property* (the peculiarity [*le propre*] of a man whose property it even is not to have anything that is proper to him), and his *superiority* over what is called animal life. This latter superiority, infinite and par excellence, has as its property the fact of being at one and the same time *unconditional* and *sacrificial*."

to appear by arresting and deactivating the anthropogenetic machine that is here uninterruptedly at work."³⁹ So human nature and human voice, which here are made to coincide, will finally and only emerge when the split between *phonè* and *logos* is recomposed. And this will be possible only by deactivating the anthropological machine which, as Agamben argues in *The open*, can only ever produce unstable and "false" forms of humanity and only bare life. Sergei Prozorov therefore argues that this halting and deactivation would in effect constitute a "reversal of anthropogenesis," leading to the indifference of the distinction between human and nonhuman and between the human voice and the chirping of the cricket or the braying of the donkey.⁴⁰

The arrest and deactivation of divisions would thus lead to the overcoming of the human exceptionalism that still persists in Agamben's thought. One might legitimately ask, however, if Man and Animal are somehow products of the exception device, to what extent is it possible to think them beyond it? Certainly the exception is what the deactivation of the anthropological machine should overcome (although deactivation as such would not eliminate differences). Kevin Attell proposes an interesting reading here: he argues that deactivation would lead to the overcoming of the view of the human as "sovereign exception" (what it is now) but to the preservation of its difference (and perhaps of all differences) as "effective exception," that is, as pure power, in the sense of elevation to power of the power that is the living itself.⁴¹ This may be Agamben's most intimate intention, but the philosopher never devotes explicit treatment to it and instead tends to slip more and more into an emphasis on what is "properly human," where the nonhuman animal serves merely as background and contrast.

4. Deactivating language

Just as the terms of the "question of the voice" remain virtually unchanged from the beginning, so too the solution of the problem is already explicitly formulated all along, and returns in the same terms in *The human voice*: "A correct position of the problem of the voice will only be possible by deactivating the *phonè/logos*, language/speech, nouns/discourse apparatus, through which the voice has been included-excluded in language. Only at this point can something like a voice appear."⁴² Sometimes this deactivation seems to go in the direction of the "reversal of anthropogenesis" suggested by Prozorov, as in the (for some people surprising) conclusion of *The sacrament of language*:

It is perhaps time to call into question the prestige that language has enjoyed and continues to enjoy in our culture, as a tool of incomparable potency, efficacy, and beauty. And yet, considered in itself, it is no more beautiful than birdsong, no more efficacious than the signals insects exchange, no more powerful than the roar with which the lion asserts his dominion.⁴³

³⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

⁴⁰ See Prozorov, *How to Chirp Like a Cricket*.

⁴¹ Attell, *Beyond the threshold of deconstruction*, p. 173.

⁴² Agamben, *La voce umana*, p. 62.

⁴³ Agamben, *The sacrament of language*, p. 71.

More often than not, the solution is posited in the terms of a deactivation of signification, and the primary site of this deactivation has always been, for Agamben, poetry. Since the writings of the 1970s and 1980s, from *Stanzas* to *Language and death* to *Idea of prose*, and overwhelmingly in the essays of *The end of the poem*, poetry is taken as the model of a word that deactivates the communicative and informational functions of language and thus exposes its pure "mediality." In *The kingdom and the glory* we find, for example, this definition: poetry marks the point at which language "rests within itself, contemplates its power of saying [*potenza di dire*] and in this way opens itself to a new, possible use."⁴⁴

In *The human voice*, the paradigm of poetry is evoked in the analysis of the vocative,⁴⁵ which constitutes an instance of language that calls or invokes the thing named and thus situates itself between the semiotic and semantic, and, as such, lays bare and turns on its head the "splitting of language into two distinct planes."⁴⁶ Through the vocative, language seeks to grasp what constitutively exceeds it: "This something, this element that calls and does not mean, has to do with the voice," that is, with the voice "in its pure calling, as it were the *factum nominis* or, rather, the *factum vocis*."⁴⁷ An analogous case to the vocative is that of onomatopoeia: this is a form unrelated to both sign and meaning, an agrammatical form that interrupts the normal course of the sentence. This is precisely the use of it in, for example, in the poetry of Giovanni Pascoli, in which "the animal voice slips into the language to the same extent that the latter breaks into animal voice."⁴⁸ In onomatopoeias as in vocatives, "what calls can only be a voice. [Onomatopoeias and vocatives] are the way in which the Italian language, by interrupting itself, evokes and calls within itself the language of birds or frogs – or, inversely, allows itself to be called by it."⁴⁹

In these instances of the deactivation of signification what emerges is the voice as the pure "place" or "matter" of language,⁵⁰ and only in this sense is it its origin. Agamben insists, in his conclusions, on this point: "The voice is *chòra* – that is, the taking place and the matter of language" in the sense that it is its "being-in, mattering [*materiarsi*] and taking place."⁵¹ In other words, "the voice is what, remaining unspoken in it, gives place to language, disseminates its elements in its uninterrupted flow: *forma fluens*, only in this sense matter, because only matter flows, only voice is fontal."⁵² Evoking Walter Benjamin's observations on mimesis, the voice can be defined as "that which appears when both apostrophe and naming, both nouns and speech, are lost in a pure dictability. By calling, the voice imitates and by imitating it calls – what? Another voice? The song of birds? The language of men?"⁵³ Here, however, *The human voice* abruptly breaks off and almost drops the subject into a philosophical questioning that flows into the poetic verse.

It seems to us that this somewhat hasty abandonment of the issue greatly limits the scope of Agamben's proposal. Yet Agamben had earlier pointed to another possible and fruitful "way out," one that might also succeed in ferrying the "question of the voice"

⁴⁴ Agamben, *The kingdom and the glory*, pp. 251–52.

⁴⁵ Agamben, *La voce umana*, pp. 18–19.

⁴⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 19.

⁴⁷ Agamben, *La voce umana*, pp. 73, 76.

⁴⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 39.

⁴⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 38.

⁵⁰ Agamben, *La voce umana*, p. 56.

⁵¹ Agamben, *La voce umana*, p. 62.

⁵² Agamben, *La voce umana*, p. 63.

⁵³ Agamben, *La voce umana*, p. 64.

beyond the shoals of human exceptionalism that it so struggles to cross. In the appendix of *What is Philosophy?*, titled "The supreme music. Music and politics," Agamben declines the thought of the "bare voice" (as the inarticulate voice of the living) on the idea of voice as *song* and thus as *music*. Re-reading Plato and the role of communal songs in the Athenian *polis*, and against the supposed primacy of the *logos*, Agamben asserts that the "primary opening of man to the world is not logical but musical."⁵⁴ The musical aspect of voice is, in this sense, the point at which language is in contact with being, that is, with the taking place of speech, and singing "symbolizes the speaking being's impossibility of integrally appropriating the language in which he has made his vital abode."⁵⁵ An important aspect of this approach is that singing as bare voice is not necessarily and exclusively human, and indeed it deactivates the exceptionalism of the articulation between *phonè* and *logos*. But then the question of the voice would lose that distinctive importance in defining the human that it still retains, as the title clearly expresses, in *The human voice*.

It is here, then, against the rock of the bare voice as song, that, it seems to us, Agamben's thought ultimately *makes shipwreck*. Indeed, the theme of "bare voice" has never found in Agamben's work a space comparable to that of "bare life," of which it was supposed to be the model and counter-song. Instead of continuing on the path of song and music, Agamben's more recent works mark, on the contrary, a decisive return toward *writing*, which brings the question of language back to that of the "letter"⁵⁶ and "literature."⁵⁷ In the recent *Il corpo della lingua* (*The body of language*), Agamben states that every philosophy has its own peculiar shipwreck, from which it probably cannot escape. We believe that Agamben's philosophy makes shipwreck precisely on the question of the voice: by refusing to develop the suggestion of voice as song (which would necessarily have led beyond the human), his thought not only abandons the work for possible continuation by others, but also fails to meet what is its most vivid Benjaminian intention: the elimination of the unspeakable from language. And the unspeakable is the voice.

⁵⁴ Agamben, *What is philosophy?*, p. 100.

⁵⁵ Agamben, *What is philosophy?*, p. 99.

⁵⁶ See Agamben, *Lo spirito e la lettera*.

⁵⁷ See Agamben, *Il corpo della lingua*.

References

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer.: Sovereign power and bare life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il corpo della lingua. Esperruquanccluzelubelouzerirelu*. Torino: Einaudi, 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infancy and history: The destruction of experience*. Trans. Liz Heron. London: Verso, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. La fine del pensiero. In: AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi, pp. 137-139, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Language and death: The place of negativity*. Trans. Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *La voce umana*. Macerata: Quodlibet, 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo spirito e la lettera. Sull'interpretazione delle scritture*. Vicenza: Neri Pozza, 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Trans. Lorenzo Chiesa with Matteo Mandarini. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *The open: Man and animal*. Trans. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *The sacrament of language: An archaeology of oath*. Trans. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Vocazione e voce. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, pp. 77-90, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *What is philosophy?* Trans. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- ATTELL, Kevin. *Giorgio Agamben: Beyond the threshold of deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2015.
- CASTANÒ, Ermanno. *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*. Aprilia: Novalogos, 2018.
- CLEMENS, Justin. Language. In: in MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (eds.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 116-19, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *The animal that therefore I am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- GEULEN, Eva. *Giorgio Agamben zu Einführung*. Second expanded edition. Hamburg: Junius, 2009.

PROZOROV, Sergei. How to Chirp Like a Cricket: Agamben and the Reversal of Anthropogenesis. In: CIMATTI, Felice, and SALZANI, Carlo (eds.). *The Biopolitical Animal*. Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 76-91, 2024.

SALZANI, Carlo. Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio. *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 2015/1, pp. 268-280, 2015.

SALZANI, Carlo. *Agamben and the Animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

SALZANI, Carlo. Gli animali di Agamben. *Aut aut*, n. 401, pp. 37-50, 2024.

ABOUT THE AUTHORS

Carlo Salzani

Carlo Salzani is Gastforscher at the Messerli Research Institut of Vienna and faculty member of the Paris Institut of Critical Thinking (PICT). His research interests include biopolitics, animal ethics, animal studies, and literary animal studies. *E-mail:* carlosalzani@gmail.com.

Ermanno Castanò

Ermanno Castanò teaches philosophy and is the author of essays and books about philosophy, ecology, politics, and animal studies. *E-mail:* ermanno.castano@gmail.com.



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

HUMANIDADE INALCANÇÁVEL: NOTAS SOBRE A VOZ HUMANA DE GIORGIO AGAMBEN*

Carlo Salzani  

Messerli Research Institute, Viena, Áustria

Ermanno Castanò  

Liceo Benedetto Croce, Roma, Itália

Resumo

O artigo propõe uma leitura de *La voce umana* (*A voz humana*, 2023), de Giorgio Agamben, no contexto do desenvolvimento de sua filosofia da linguagem, e se concentra especialmente nas consequências de sua teoria da "voz" para sua definição de natureza humana. Agamben estabelece um vínculo inextricável entre a voz humana e a natureza humana, mas sua teoria da voz como o que deve ser (inclusivamente) excluído para que surja o discurso signifiante (*logos*) também condena a definição da natureza humana a um adiamento infinito. Uma vez que a "verdadeira" voz humana surgirá somente quando a divisão entre *phonè* e *lógos* for superada, somente essa superação permitirá uma definição "autêntica" da natureza humana. É dada atenção especial ao fato de que essa teoria enquadra a voz humana e, portanto, os seres humanos, como uma exceção a uma animalidade supostamente uniforme e, assim, defende – talvez sem querer – uma forma de excepcionalismo humano.

Palavras-chave

Giorgio Agamben, voz nua, *logos*, natureza humana, excepcionalidade humana, animalidade.

LA HUMANIDAD INALCANZABLE: NOTAS A LA VOZ HUMANA DE GIORGIO AGAMBEN

Abstract

The article proposes a reading of Giorgio Agamben's *La voce umana* (*The human voice*, 2023) in the context of the development of his philosophy of language, and focuses in particular on the consequences of his theory of the "voice" for his definition of human nature. Agamben establishes an inextricable link between human voice and human nature, but his theory of the voice as what must be (inclusively) excluded in order for signifying speech (*logos*) to emerge also condemns the definition of human nature to an infinite deferral. Since a "true" human voice will emerge only when the division between *phonè* and *logos* is overcome, so only this overcoming will allow for a "authentic" definition of human nature. Particular attention is paid to the fact that this theory frames the human voice, and hence human beings, as an exception to an allegedly uniform animality, and thus upholds – perhaps unwillingly – a form of human exceptionalism.

Keywords

Giorgio Agamben, bare voice, *logos*, human nature, human exceptionality, animality.

Submetido em: 18/12/2024

Aceito em: 23/12/2024

Publicado em: 05/03/2025

Como citar: SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermanno. Humanidade inalcançável: notas sobre *A Voz Humana* de Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56590, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Uma versão deste artigo, em italiano, foi publicada na *RIFL: Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, v. 18, n. 2, pp. 162-172, 2024. A tradução da versão em inglês para português foi viabilizada com apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

Introdução

Em “Experimentum linguae,” prefácio à obra *Infância e História*, escrito para a tradução francesa de 1989, mas adicionado também à tradução inglesa de 1993 (e à reedição italiana de 2001), Agamben afirma que *Infância e História* foi um prolegômeno a uma obra que permaneceu “teimosamente” não escrita, da qual restam apenas algumas notas, e que viria a ser chamada de *A voz humana*, ou, de modo alternativo, *Ética, ou da voz*.¹ Em 2023, mais de trinta anos depois, Agamben de fato publicará um livro com esse título, abordando um por um dos problemas que o filósofo listara em “Experimentum linguae”,² e mostrando como a questão da linguagem, e em particular a da voz,³ permaneceu o principal motivo para o qual seu pensamento sempre se orientou, para além das “viradas” que o levaram a diferentes direções e a lidar com outros temas. O trabalho de 2023 destaca um aspecto central dessa orientação, a saber, a ligação inextricável entre a questão da linguagem e da voz e a questão da “natureza humana”. Ao sistematizar as perguntas e respostas que propôs de forma consistente ao longo de quase toda a sua carreira, Agamben oferece uma síntese e a palavra final sobre a ligação entre a linguagem e a humanidade. Embora as teses propostas sejam indubitavelmente consistentes com o quadro geral do seu pensamento, elas deixam muitos problemas sem solução e muitas questões sem resposta. São essas questões e esses problemas que gostaríamos de analisar brevemente aqui, a fim de mostrar tanto o potencial quando as limitações da proposta agambeniana no debate contemporâneo.

1. A questão da voz

Em “Experimentum linguae”, Agamben define, através de uma série de questões, os termos em que a questão da voz aparece em seus escritos, e que, argumenta ele, a filosofia ocidental quase nunca colocou:

Existe uma voz humana – pergunta ele –, uma que seja a voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurro é a voz do jumento? E, caso exista, é esta voz a linguagem? Qual a relação entre voz e linguagem, entre *phoné* e *lógos*? E se algo como uma voz humana não existe, em que sentido o homem pode ainda ser definido como o vivente que possui linguagem?⁴

¹ Agamben, *Infancy and history*, p. 3. [Nota da tradução: a edição brasileira, disponível pela Editora UFMG, de *Infância e História* foi elaborada a partir da reedição italiana, trazendo, portanto, a tradução em português do texto *Experimentum linguae* como prefácio: *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, pp. 9-17].

² Agamben, *Infancy and history*, pp. 3-4, 7-8.

³ Outra evidência da centralidade desse conceito para o pensamento de Agamben é o título do seu blog, abrigado no site da Editora Quodlibet, *Una voce* (<https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>).

⁴ Agamben, *Infancy and history*, p. 3. Agamben usa sistematicamente o masculino “homem” como um neutro universal para denotar o ser humano. Embora esse uso ainda seja bastante comum, especialmente em línguas românicas, a crítica feminista nas últimas décadas mostrou que ele não é neutro nem irrelevante. Ao analisar a questão da “natureza humana”, o desinteresse de Agamben pelas questões de gênero certamente constitui um ponto cego em sua elaboração, que o impede de levantar uma série de questões muito relevantes. Este ponto não pode ser

Esses termos permanecem praticamente inalterados desde as primeiras elaborações, isto é, dos anos setenta até *A voz humana*, e são redefinidos de tempos em tempos em uma série de refinamentos que não alteram sua substância. A filosofia da linguagem de Agamben, como notado por Justin Clemens, já nasceu madura e completa.⁵

As respostas de Agamben a essas questões são bem definidas também em seus primeiros escritos. Em "Experimentum linguae", Agamben aponta para a famosa passagem da *Política* de Aristóteles (1253a 10-18), em que o Estagirita estabelece a diferença entre voz e linguagem, entre *phoné* e *lógos*:

Dentre os vivos, somente o homem tem fala [*speech*]. Voz [*voice*], na verdade, é o sinal da dor e do prazer, e por isso pertence também aos outros seres vivos (...); linguagem [*language*], por outro lado, é a manifestação do que é útil e do que é prejudicial, bem como do que é justo e do que é injusto; isso é o que é próprio do ser humano em relação aos outros seres vivos.⁶ (Citado em Agamben, 2001: xii-xiii).

Essa passagem permanecerá central para toda a filosofia de Agamben, e a diferença entre *phoné* e *lógos*, arbitrária em última análise,⁷ forma a base tanto de sua filosofia da linguagem quanto de sua visão da natureza humana. Em *A linguagem e a morte*, Agamben oferece uma interpretação dessa passagem que será a base para suas análises futuras: em suma, para que o *lógos*, o discurso significativo, ocorra, a voz – que, para o ser humano, diferentemente do animal, é a intenção de significar – deve ser retirada e "recluir-se", constituindo assim a fundação do *lógos*. Essa é a fundação que "abre" o lugar da linguagem, mas que o faz num sentido negativo, desaparecendo. É, assim, uma fundação negativa, indizível e "mística".⁸ A linguagem, escreveria Agamben mais de

desenvolvido ou "corrigido" dentro do sistema agambeniano, portanto não analisaremos ou corrigiremos seu uso aqui. No entanto, sentimos que é importante apontar e enfatizar essa limitação fundamental em sua análise da "natureza humana". [Nota da tradução: para as citações de *Experimentum linguae* e, de modo geral, de *Infância e História*, optamos por reproduzir e referenciar a tradução de Henrique Burigo publicada no Brasil, com pequenas modificações quando necessário para manter a opção do autor deste ensaio, sempre indicadas: *Infância e História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, página 10.]

⁵ Clemens, *Language*, p. 117.

⁶ Agamben, *Infance and history*, pp. 7-8. Modificamos ligeiramente a tradução em inglês da passagem de Aristóteles para torná-la mais adequada ao vocabulário do próprio Agamben. [Nota da tradução: a passagem de Aristóteles foi traduzida direto do inglês do autor deste ensaio, para respeitar as modificações por ele anunciadas nesta nota e a adequação ao vocabulário de Agamben; mantivemos, assim, o termo em inglês usado pelo autor entre colchetes, logo após nossa tradução. Em português, as traduções de Λόγος (*lógos*) e Φωνή (*phoné*) na *Política* de Aristóteles costumam variar em relação ao primeiro termo, que é traduzido como palavra, linguagem ou discurso (*lógos*), mas mantêm-se invariáveis para o segundo, voz (*phoné*). Assim, o trecho da *Política* citado por Agamben, na tradução de Henrique Burigo, traz *lógos* como "linguagem" nas duas ocorrências (edição citada, 2005, p. 15)].

⁷ Estudos recentes sobre línguas animais mostram que muitas delas (a diferença entre um *lógos* humano uniforme e um *phoné* animal igualmente uniforme e compacto obviamente não faz sentido) não se limitam a expressões de dor e de prazer, mas também alcançam, em várias formas, a manifestação "do que é útil e do que é prejudicial", e até mesmo "do que é justo e do que é injusto", de forma que a distinção aristotélica entre *phoné* e *lógos* não parece mais se sustentar. Agamben, embora cite alguns desses estudos (por exemplo, *Infancy and history*, pp. 56-57; *La voce umana*, p. 56), não tira as conclusões necessárias sobre a definição aristotélica, minando assim toda a arquitetura de sua própria filosofia da linguagem.

⁸ Agamben, *Language and death*, pp. 87-88, 91.

trinta anos depois em "Experimentum vocis", "está na voz, mas não é a voz: ela está em seu lugar e no lugar dela".⁹

Isso significa, em primeiro lugar, que não existe uma voz humana real e que o ser humano é, portanto, "o animal sem voz" (*l'animale senza voce*),¹⁰ o que cria uma falta e uma tensão que marca negativamente toda a metafísica ocidental. Isso obviamente também marca a definição do humano, que, como veremos, permanece suspenso, por assim dizer, nessa diferença e nessa falta. Por sua vez, falta e tensão geram um desejo *messiânico* (termo que não é explicitamente usado nos primeiros escritos de Agamben sobre a linguagem) de acabamento e completude, que consistiria em chegar a uma palavra que, por assim dizer, é "salva". Como escreveu Agamben na conferência "Vocazione e voce", de 1980, numa fórmula que desde então se consolidou, essa palavra "salva" seria uma "palavra, que é, que foi a própria voz [dos humanos], assim como o canto é a voz dos pássaros, o fretenir é a voz da cigarra, e o zurro é a voz do jumento".¹¹ Em "La fine del pensiero" ("O fim do pensamento", um texto curto publicado no mesmo ano de *Language and death* e adicionado como epílogo à sua reimpressão italiana de 2008), esta situação de falta e ânsia é mencionada como a origem do próprio pensamento: "nosso ser único, sem voz no infinito coro de vozes animais" é essencialmente o que desencadeia tanto a linguagem quanto o pensamento: "E assim tentamos falar, pensar".¹²

Mesmo a partir desse breve esboço fica claro como os termos da "questão da voz" em Agamben estabelecem uma diferença essencial entre o humano e o não-humano ("nosso ser único") baseado, muito tradicionalmente, na linguagem. Contudo, Agamben rejeita os termos tradicionais dessa diferença e a redefine de modo novo e original. Em particular, para Agamben, o humano não é aquele ser que "tem" linguagem assim como se tem uma qualidade,¹³ e, na verdade, está sempre em busca de uma palavra – e de uma natureza – que, como veremos, nunca consegue alcançar. Ainda assim, os termos de diferenciação permanecem os mesmos. A distinção entre *phoné* e *lógos* continua na origem dessa divisão e da necessidade de superá-la, como ocorre em toda a tradição ocidental.

2. A linguagem dividida

Para Agamben, a linguagem humana está dividida em muitos sentidos: não apenas em *phoné* e *lógos*, mas também em *onoma* e *lógos*, nomes e frases, *impositio* e *declinatio*,

⁹ Agamben, *What is philosophy?*, p. 15.

¹⁰ Agamben, *Vocazione e voce*, p. 88. Essa conferência não está incluída em *Potentialities*, de Agamben.

¹¹ Agamben, *Vocazione e voce*, p. 88.

¹² Agamben, *La fine del pensiero*, p. 137.

¹³ Em *Infancy and history* (pp. 51-52) Agamben escreve: "Não a língua [linguagem] em geral, segundo a tradição da metafísica ocidental que vê no homem um *zōon lōgon échon*, caracteriza o homem entre os outros seres viventes, mas a cisão entre língua [linguagem] e fala, entre semiótico e semântico (...), entre sistema de signos e discurso. Os animais, de fato, não são destituídos de linguagem; ao contrário, eles são sempre e absolutamente língua [linguagem] (...). Os animais não entram na língua [linguagem]: já estão sempre nela." [Nota da tradução: citado da edição de *Infância e história*, tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, página 63-64. Mantivemos o uso que o tradutor brasileiro fez de "língua", indicando "linguagem" entre colchetes, conforme à escolha do autor deste ensaio no original em inglês (*language*)].

léxico e fala em ação, *langue* e *parole*, etc., e é essa estrutura dupla que, escreve Agamben, a distingue das linguagens animais.¹⁴ O fato de a linguagem humana estar dividida, de não ser o fenômeno unitário que são (de acordo com Agamben) o zurro do jumento ou o fretenir da cigarra, tem consequências que determinam não apenas a definição de humano (ou melhor, de "homem"), mas também a de metafísica, de história e de política humanas. Ou seja, a estrutura dividida da linguagem funciona, para Agamben, tanto como origem quanto como modelo de todos os fenômenos que determinam a história humana e a sociedade. Nesse sentido, serve definitivamente de arquitranscendental que determina todos os outros fenômenos.¹⁵

Já em "Experimentum Linguae", a questão fundamental é a da articulação entre os dois elementos separados. A referência chave para Agamben (também recorrente desde então) é igualmente Aristóteles, mas dessa vez numa passagem de *De interpretatione*, em que procura o que articula a transição da voz animal para o *lógos* – e, consequentemente, da natureza para a *pólis* – que Aristóteles identifica em *grammata*, as letras. A voz animal é "confusa", enquanto a voz humana é *énarthros*, "articulada", graças às letras que permitem escrevê-la: "a letra é aquilo que sempre pré-existe no hiato entre *phoné* e *lógos*, a estrutura primordial da significação".¹⁶ Em *A voz humana*, Agamben escreve, então: "A linguagem humana é constituída através de uma operação sobre a voz, que a 'articula' (*artron* – de *ararisko* – é a junta, a articulação das partes de um corpo que o torna apto a desempenhar sua função), inscrevendo nela as *grammata* como seus elementos. Essa 'articulação', que torna a voz inteligível e significativa, é, na verdade, escrita alfabética".¹⁷ Aqui, Agamben especifica que "também em humanos há uma voz distorcida como 'riso, assobio, soluço', mas essa voz que não pode ser escrita, agramática, não tem nada a ver com a voz que foi apreendida com letras (...), *que é a voz propriamente humana*".¹⁸ Essa especificação costuma ser usada por Agamben como uma crítica à gramatologia derridiana, que reivindica a primazia da *gramma* sobre a voz e, portanto, não supera, mas repete, para Agamben, a estrutura metafísica original.¹⁹

O problema dessa estrutura dividida e dual é que uma das duas partes (a voz, no caso) é sempre pressuposta como um substrato incognoscível e inominável, que deve desaparecer e "recluir-se" para que a outra parte, a "substância" cognoscível e nomeável (aqui o *lógos*, discurso articulado) possa emergir. Essa estrutura pressuposta sempre leva à sujeição e ao domínio de uma parte sobre a outra (do *lógos* sobre a voz), sujeição e domínio que devem ser desativados e superados numa perspectiva salvífica. Começando com *Homo sacer*, Agamben enxerta em sua leitura tradicional de Aristóteles a estrutura de exceção derivada de Carl Schmitt, segundo a qual a operação que articula a passagem

¹⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 19. Esta é a única referência que Agamben faz às linguagens animais em *A voz humana* – mas em trabalhos anteriores não há muitas outras. De fato, esta tese é repetida acriticamente, como em "Experimentum vocis" (*O que é filosofia?*, p. 14): "desde sua origem, a linguagem humana passou por uma série de cisões, que não encontram paralelo em nenhuma linguagem animal." Achamos importante ressaltar que Agamben, mesmo em seus trabalhos mais recentes, quase nunca se interessa por estudos etológicos ou filosóficos de linguagens não humanas, limitando assim sua pretendida reinterpretação de Aristóteles e dos gramáticos e linguistas da tradição ocidental.

¹⁵ Geulen, *Giorgio Agamben zu Einführung*, p. 76.

¹⁶ Agamben, *Infancy and history*, p. 8.

¹⁷ Agamben, *La voce umana*, p. 43.

¹⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 31, destaque nosso.

¹⁹ Cfr. e.g., Agamben, *La voce umana*, pp. 79-80; Agamben, *What is philosophy?*, pp. 19-20.

da voz para o *lógos* através do desaparecimento da voz leva o nome schmittiano de "exclusão inclusiva" – que é quase *a matriz transcendental* de todas as análises de Agamben desde a década de 1990.

A introdução de *Homo sacer* relê a passagem da *Política* sobre a transição da voz para o *lógos* de uma perspectiva schmittiana, enfatizando a ligação, já presente e nítida em Aristóteles, entre linguagem, humanidade e política:

O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos*. A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem (...). A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.²⁰

A estrutura pressuposicional da linguagem, como exclusão inclusiva, dá origem e determina a estrutura de todos os outros aparelhos de exceção, e em particular o do direito. Agamben escreve:

A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuposicional da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada.²¹

Esses refinamentos das teses iniciais retornarão de forma consistente em todas as elaborações subsequentes da teoria de linguagem de Agamben. Nos últimos anos, a analogia entre o estado de exceção político que produz a "vida nua" e o estado de exceção linguístico recebeu um novo refinamento que visa enfatizar o fato de estarmos falando da mesma estrutura. No comentário de Amônio de Hérmiás a Aristóteles, Agamben encontra a expressão "voz nua" (*phoné haplos*), que, assim como a "vida nua", corresponde àquilo que é excluído-incluído do *lógos* (e da *pólis*) para que este último possa emergir:

Assim como a vida natural do homem está incluída na política através de sua própria exclusão na forma de vida nua, também a linguagem humana (que funda, no fim das contas, de acordo com Aristóteles – *Política* 1253a 18 – a comunidade política) acontece através de uma exclusão-inclusão da "voz nua" (*phoné haplos*, nas palavras de Amônio) no *lógos*.²²

Essa estrutura tem consequências importantes não apenas para a teoria política de Agamben, mas também e sobretudo, como emerge em *A voz humana*, para sua definição do humano (que, aliás, é um problema requintadamente político), que também se constrói, como veremos, na estrutura da exceção. A exclusão inclusiva da voz no *lógos*

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 8. [Nota da tradução: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002. Pp. 15-16].

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 21. Em *Il linguaggio è il sovrano*, Carlo Salzani explorou especificamente o elo pressuposicional entre linguagem e política. [Nota da tradução: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002. P. 29].

²² Agamben, *La voce umana*, p. 59. See also Agamben, *What is philosophy?*, p. 19.

é aquilo que, em última análise, torna o ser humano um ser "excepcional", mas é também o que lhe nega, de acordo com Agamben, uma "natureza" estável e definida. É por isso que, como argumentaremos na próxima seção, na construção teórica agambeniana, a *humanidade* é algo que sempre permanece *inalcançável*.

3. Humanidade inalcançável

Desde o início, Agamben identifica a transição do animal para o humano – o que mais tarde chamará de "antropogênese" – na articulação entre *phoné* e *lógos*.²³ Em *A voz humana*, este se torna o foco central e explícito de todo o problema da voz. Agamben escreve: "O problema da natureza humana encontra na voz o seu *locus*, e qualquer tentativa de defini-lo deve necessariamente enfrentar o problema da articulação entre *phoné* e *lógos*".²⁴ Agamben repete assim o gesto tradicional de definir a humanidade do humano em relação à linguagem, mas, contra a tradição metafísica do *zōon lōgon échon*, em certo sentido, ele acaba invertendo seus termos. "Se a natureza humana não é algo que pode ser pensado independentemente da linguagem", ele diz, "é porque, como foi apropriadamente sugerido, linguagem é 'a forma espiritual e a incorporação histórica do homem que se torna humano'". Essa é uma citação de Johannes Lohman's, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, e sobre ela Agamben constrói sua tese (certamente não nova, mas rearticulada e refinada) de que "o tornar-se humano do homem tem a forma da linguagem". Mas como a linguagem tem uma estrutura dividida, também a "antropogênese está constitutivamente cindida, tão quebrada e dividida quanto a linguagem humana".²⁵ E assim "o sujeito falante – o *homo sapiens loquendi* – está tão dividido quanto a linguagem".²⁶

Como vimos, a estrutura binária da linguagem humana é o paradigma e a origem de toda estrutura de exceção, e assim a antropogênese e a natureza humana também apresentam essa forma: assim como o *lógos* está articulado sobre a *phoné* num processo de exclusão inclusiva, também o humano está articulado sobre no animal, cultura sobre natureza, a *pólis* sobre a vida nua.²⁷ Cumpre ressaltar que esses não são apenas processos análogos, mas são de fato nomes diferentes para *o mesmo processo*: a articulação entre *phoné* e *lógos* já é intrínseca e simultaneamente antropogênese, aculturação, e a fundação da comunidade humana. Segundo Agamben, essa estrutura torna a natureza humana muito "difícil de compreender", e isso ocorre porque os dois termos da estrutura não são substâncias dadas de uma vez por todas.²⁸ A articulação entre *phoné* e *lógos* é problemática, instável e contingente, e consequentemente a natureza humana também o é.

Agamben propõe, então, uma tese que constitui o cerne de sua interpretação da natureza humana (e, portanto, também o núcleo teórico tanto de *O Aberto* e de *A voz humana*): "Antropogênese – o tornar-se humano do primata *homo* – não ocorreu de uma

²³ Em *Agamben e l'animale*, Ermanno Castanò ilustrou e explorou essa estrutura recorrente nos principais trabalhos de Agamben.

²⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 58.

²⁵ Agamben, *La voce umana*, pp. 58-59.

²⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 60.

²⁷ Cf. Agamben, *La voce umana*, p. 59.

²⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 60.

vez por todas em um arquipassado pré-histórico: é um processo que ainda está em curso, que nunca cessa”.²⁹ Já desde *Infância e História*, Agamben vem argumentando que a aquisição da linguagem – a articulação entre *phoné* e *lógos* – é um processo contingente que precisa ser incessantemente promulgado, e é também, como tal, invariavelmente adiado e atualizado. Essa tese não é imediatamente óbvia. Ela certamente ajuda a explicar como, historicamente, a definição de humano sempre foi um aparato político de inclusão e exclusão para demarcar os limites da comunidade, como explica Agamben em *O Aberto* e repete em *A voz humana*.³⁰ Mas ao mesmo tempo essa tese constrói uma oposição entre o humano e o não-humano, extraindo (como uma exceção – de *ex-capere*) o humano da massa supostamente uniforme de animais não-humanos, assim como o *lógos* é extraído da *phoné* que é arbitrariamente construída como uniforme. Voltaremos a esse ponto em breve.

O ponto central, de toda forma, é que a antropogênese é, para Agamben, “uma operação histórica”: “homem”, ele escreve, “é o ser vivente que só pode acessar sua natureza através da história”.³¹ Assim, a história também é um produto da articulação entre *phoné* e *lógos* – o que significa, muito tradicionalmente, que apenas os seres humanos têm uma história. Nesses escritos, Agamben não contrasta explicitamente o humano e o não-humano (como ainda fazia nas décadas de 1970 e 1980),³² mas esse contraste é, no entanto, o resultado implícito de toda a sua arquitetura teórica. Outra diferença fundamental com o não-humano, e consequência da historicidade de sua natureza, é que o humano “nunca tem certeza de que o compreendeu de uma vez por todas, sua natureza pode sempre lhe escapar”.³³ A principal tese de *A voz humana* é a de que

A natureza humana e a linguagem são os dois termos de um problema que não pode ser resolvido, pois coincide com a história da espécie humana. A espécie humana tem uma história porque não consegue se conciliar com sua natureza, e não o consegue porque essa natureza está inseparavelmente ligada a um elemento exossomático, ele próprio dividido: linguagem. A tentativa milenar pela qual humanos tentam chegar à sua própria natureza através de uma operação histórica só pode falhar em seu propósito.³⁴

“O homem [*sic*]”, portanto, “nunca cessa de tornar-se humano e permanece animal e inumano”.³⁵ Isso significa que a natureza humana é e permanece *elusiva* e *inalcançável*: “E igualmente elusiva é a linguagem – o *lógos* em que o humano articulou e perdeu sua voz – preso como está num processo inexaurível de transformação, de morte e

²⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 60. Cf. Agamben, *The Open*, p. 79.

³⁰ “O problema da voz – na medida em que nela está em questão a definição da natureza humana – é um problema essencialmente político, em a decisão sobre o que é humano e o que não é está o tempo todo em jogo” (Agamben, *La voce umana*, p. 60).

³¹ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

³² Por exemplo, em *On potentiality* [“Da pontencialidade”] um artigo originalmente apresentado em 1987, Agamben escreve: “Outros seres vivos são capazes apenas de sua potencialidade específica; eles só podem fazer isso ou aquilo. Mas os seres humanos são animais capazes de sua própria impotencialidade. A grandeza da potencialidade humana é medida pelo abismo da impotência humana” (Agamben, *Potentialities*, p. 182, ênfase no original).

³³ Agamben, *La voce umana*, p. 59.

³⁴ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

³⁵ Agamben, *La voce umana*, p. 88.

renascimento, que assim permanecerá para além de qualquer tentativa de fixá-lo para sempre numa gramática".³⁶

Essas teses não falham em nos deixar confusos. A forma como um ser pode *falhar em apreender* sua própria *natureza* não é algo imediatamente aparente, nem pode ser explicado fora desse quadro argumentativo. Agamben também não explica em que consistem humanidade e animalidade fora do aparato de articulação entre *phoné* e *lógos* (e natureza e cultura, natureza e história, etc.), o que é, de todo modo, dado como certo e tomado como pressuposto de toda a análise. No fim das contas, o que Agamben quer dizer é que o ser humano é um ser "potencial", livre (e liberado) de determinações fixas e a-históricas que aprisionam (em sua opinião) a *natureza* de outros seres vivos, e é, assim, um *ser livre* (enquanto todos os outros são prisioneiros da necessidade biológica) – tese central que ele repete desde a década de 1970 e que a "virada biopolítica", e especialmente as teses propostas em *O Aberto*, apesar das muitas aberturas antropocêntricas para o não-humano, parecem não ter se modificado.³⁷ Igualmente tradicional é o gesto de transformar uma (suposta) falta (a de uma natureza estável, plena, imediata) em um traço em última análise positivo, porque é o que, no fim das contas, dá aos seres humanos sua liberdade *excepcional*.³⁸

Agamben conclui essa discussão com um gesto característico de sua crítica filosófica, a saber, o de apontar a necessidade de superar as divisões e rupturas da metafísica (que, na prática, coincide com a história humana) para chegar a uma nova unidade salvífica: "algo como uma natureza humana – uma voz – só poderá surgir detendo e desativando a máquina antropogénica que trabalha ininterruptamente".³⁹ Então, natureza humana e voz humana, que aqui foram feitas para coincidirem, só e finalmente emergirão quando a cisão entre *phoné* e *lógos* estiver recomposta. E isso só será possível desativando a máquina antropológica que, como Agamben argumenta em *O Aberto*, só pode produzir formas de humanidade instáveis e "falsas" e vida nua. Sergei Prozorov argumenta, por esse motivo, que essa interrupção e desativação constituiria, na verdade, uma "reversão da antropogénese", levando à indiferença da distinção entre humano e não-humano, e entre a voz humana e o freterir da cigarra, ou o zurro do jumento.⁴⁰

A detenção e a desativação de divisões nos conduziriam, assim, à superação do excepcionalismo humano que ainda persiste no pensamento de Agamben. Poder-se-ia legitimamente questionar, contudo: se Homem e Animal são de alguma forma produtos do dispositivo de exceção, até que ponto é possível pensá-los para além dele? A exceção é aquilo que a desativação da máquina antropológica certamente deveria superar (mesmo se a desativação enquanto tal não eliminasse as diferenças). Kevin Attell propõe aqui uma

³⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 88.

³⁷ Sobre a persistência de um certo antropocentrismo em Agamben, ver Salzani, *Agamben and the animal*; Salzani, *Gli animali di Agamben*.

³⁸ A esse respeito, Derrida, em *O animal que logo sou* (*The animal that therefore I am*, p. 20) escreve: "é paradoxalmente com base em uma falha ou um defeito do homem que este se fará um sujeito mestre da natureza e do animal. De dentro dessa falta, uma falta eminente, uma falta bem diferente daquela que ele atribui ao animal, o homem instala ou reivindica de uma só vez sua propriedade (a peculiaridade [*le propre*] de um homem cuja propriedade é mesmo não ter nada que seja próprio dele), e sua superioridade sobre o que é chamado de vida animal. Esta última superioridade, infinita e por excelência, tem como propriedade o fato de ser ao mesmo tempo incondicional e sacrificial."

³⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 61.

⁴⁰ Ver Prozorov, *How to Chirp Like a Cricket*.

leitura interessante: ele argumenta que a desativação levaria à superação da visão do humano como "exceção soberana" (o que ele é agora), mas preservando sua diferença (e talvez todas as diferenças) como "exceção efetiva", isto é, como poder puro, no sentido de elevação ao poder do poder que é o próprio vivente.⁴¹ Essa pode ser a intenção mais íntima de Agamben, mas o filósofo nunca lhe dedica tratamento explícito e, em vez disso, tende a escorregar cada vez mais para uma ênfase sobre o que é "propriamente humano", onde o animal não-humano serve apenas como pano de fundo e contraste.

4. Desativando a linguagem

Assim como os termos da "questão da voz" seguem praticamente inalterados desde o início, também a solução do problema já esteve explicitamente formulada todo este tempo, e retorna nos mesmos termos em *A voz humana*: "Um posicionamento correto do problema da voz só vai ser possível desativando o aparato de *phoné/logos*, linguagem/fala, nomes/discurso, através do qual a voz esteve incluída-excluída na linguagem. Apenas nesse ponto é que algo da ordem da voz pode surgir".⁴² Às vezes essa desativação parece ir na direção da "reversão da antropogênese" sugerida por Prozorov, como na (para alguns surpreendente) conclusão de *O sacramento da linguagem*:

Talvez seja tempo de pôr em questão o prestígio de que a linguagem gozou e continua a gozar na nossa cultura, como ferramenta de incomparável potência, eficácia e beleza. E, porém, considerada em si mesma, não é mais bela que o canto dos pássaros, não é mais eficaz que os sinais trocados por insetos, não é mais poderosa que o rugido com que o leão afirma seu domínio.⁴³

Na maior parte das vezes, a solução é posta em termos de uma desativação do significado, e o local primário dessa desativação sempre foi, para Agamben, a poesia. Desde os escritos das décadas de 1970 e 1980, de *Stanze a Linguagem e morte e Ideia da prosa*, e de modo preponderante nos ensaios de *O fim do poema*, a poesia é tomada como modelo de palavra que desativa as funções comunicativa e informacional da linguagem e expõe, assim, sua pura "medialidade". Em *O reino e a glória*, encontramos, por exemplo, esta definição: a poesia marca o ponto em que a linguagem "repousa em si mesma, contempla seu poder de dizer [*potenza di dire*] e se abre, desse modo, ao uso novo, possível".⁴⁴

Em *A voz humana*, o paradigma da poesia é evocado na análise do vocativo,⁴⁵ que constitui uma instância de linguagem que chama ou invoca a coisa nomeada e, assim, situa-se entre o semiótico e o semântico, e, como tal, desnuda e vira de cabeça para baixo a "cisão da linguagem em dois planos distintos".⁴⁶ Através do vocativo, a linguagem busca apreender o que constitutivamente a excede: "Esse algo, esse elemento que chama e não significa, tem a ver com a voz", isto é, com a voz "em seu chamado puro, como se fosse o

⁴¹ Attell, *Beyond the threshold of deconstruction*, p. 173.

⁴² Agamben, *La voce umana*, p. 62.

⁴³ Agamben, *The sacrament of language*, p. 71.

⁴⁴ Agamben, *The kingdom and the glory*, pp. 251-52.

⁴⁵ Agamben, *La voce umana*, pp. 18-19.

⁴⁶ Agamben, *La voce umana*, p. 19.

factum nominis ou, melhor, o *factum vocis*".⁴⁷ Um caso análogo ao vocativo é o da onomatopeia: essa é a forma não relacionada tanto do signo quanto do significado, uma forma agramatical que interrompe o curso normal da sentença. É precisamente esse o seu uso, por exemplo, na poesia de Giovanni Pascoli, em que "a voz do animal desliza para a linguagem na mesma medida em que esta se transforma em voz animal".⁴⁸ Tanto nas onomatopeias quanto nos vocativos, "o que chama só pode ser uma voz. [Onomatopeias e vocativos] são a forma como a língua italiana, ao interromper-se, evoca e chama dentro de si a linguagem dos pássaros ou das rãs – ou, ao contrário, deixa-se chamar por ela".⁴⁹

Nesses casos de desativação da significação, o que emerge é a voz como puro "lugar" ou "matéria" da linguagem,⁵⁰ e só nesse sentido ela pode ser sua origem. Agamben insiste, em suas conclusões, sobre este ponto: "A voz é *chóra* – isto é, o acontecer e a matéria da linguagem" no sentido de que é seu "ser-em, materializando-se [*materiarsi*] e acontecendo".⁵¹ Em outras palavras, a voz é o que, permanecendo nela não dita, dá lugar à linguagem, dissemina seus elementos em seu fluxo ininterrupto: *forma fluens*, só nesse sentido matéria, porque só a matéria flui, só a voz é fontal".⁵² Evocando as observações de Walter Benjamin sobre a mimesis, a voz pode ser definida como "aquilo que surge quando tanto apóstrofo quanto nomeação, tanto nomes quanto fala, perderam-se numa pura ditabilidade. Ao chamar, a voz imita e, ao imitar, chama – o quê? Outra voz? O canto de pássaros? A linguagem dos homens?"⁵³ Aqui, contudo, *A voz humana* interrompe abruptamente e quase deixa o sujeito cair em um questionamento filosófico que desemboca no verso poético.

Parece-nos que esse abandono algo precipitado do problema limita o alcance da proposta de Agamben. Porém, Agamben já havia apontado para outra "saída" possível e fecunda, uma que também conseguiria transportar a "questão da voz" para além dos cardumes do excepcionalismo humano que tanto luta para atravessar. No apêndice de *O que é filosofia?*, intitulado "A música suprema. Música e política", Agamben recusa o pensamento da "voz nua" (como a voz inarticulada dos viventes) na ideia da voz como *canção* e, assim, como *música*. Relendo Platão e o papel das canções comunitárias na *pólis* ateniense, e contra a suposta primazia do *lógos*, Agamben afirma que "a abertura primária do homem ao mundo não é lógica, mas sim musical."⁵⁴ O aspecto musical da voz é, nesse sentido, o ponto no qual a linguagem está em contato com o ser, isto é, com o acontecer da fala, e cantar "simboliza a impossibilidade de apropriação integral da linguagem pelo ser falante, na qual fez seu adubo vital".⁵⁵ Um aspecto importante dessa abordagem é que o cantar como voz nua não é necessária e exclusivamente algo humano, e de fato desativa o excepcionalismo da articulação entre *phoné* e *lógos*. Mas, então, a questão da voz perderia essa importância distintiva na definição do humano que ela ainda retém, como o título claramente expressa, em *A voz humana*.

É aqui, portanto, chocando-se contra a pedra da voz nua como canção, que, parece-nos, em última instância, o pensamento de Agamben naufraga. Na verdade, o tema

⁴⁷ Agamben, *La voce umana*, pp. 73, 76.

⁴⁸ Agamben, *La voce umana*, p. 39.

⁴⁹ Agamben, *La voce umana*, p. 38.

⁵⁰ Agamben, *La voce umana*, p. 56.

⁵¹ Agamben, *La voce umana*, p. 62.

⁵² Agamben, *La voce umana*, p. 63.

⁵³ Agamben, *La voce umana*, p. 64.

⁵⁴ Agamben, *What is philosophy?*, p. 100.

⁵⁵ Agamben, *What is philosophy?*, p. 99.

da "voz nua" nunca encontrou um espaço comparável ao da "vida nua" na obra de Agamben, da qual deveria ser modelo e contracanto. Em vez de continuar no caminho da canção e da música, os trabalhos mais recentes de Agamben marcam, ao contrário, um decisivo retorno à *escrita*, o que traz a questão da linguagem de volta à "letra"⁵⁶ e à "literatura".⁵⁷ No recente *Il corpo della lingua* (O corpo da língua), Agamben afirma que toda filosofia tem seu naufrágio peculiar, do qual provavelmente não pode escapar. Acreditamos que a filosofia de Agamben naufraga precisamente na questão da voz: ao recusar o desenvolvimento da sugestão da voz como canção (que necessariamente teria conduzido para além do humano), seu pensamento não só abandona a obra para uma possível continuação por outros, mas também fracassa em encontrar aquela que é sua mais vívida intenção benjaminiana: a eliminação do indizível da linguagem. E o indizível é a voz.

⁵⁶ See Agamben, *Lo spirito e la lettera*.

⁵⁷ See Agamben, *Il corpo della lingua*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer.: Sovereign power and bare life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il corpo della lingua. Esperruquanccluzelubelouzerirelu*. Torino: Einaudi, 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infancy and history: The destruction of experience*. Trans. Liz Heron. London: Verso, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. La fine del pensiero. In: AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi, pp. 137-139, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Language and death: The place of negativity*. Trans. Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *La voce umana*. Macerata: Quodlibet, 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo spirito e la lettera. Sull'interpretazione delle scritture*. Vicenza: Neri Pozza, 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Trans. Lorenzo Chiesa with Matteo Mandarini. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *The open: Man and animal*. Trans. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *The sacrament of language: An archaeology of oath*. Trans. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Vocazione e voce. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, pp. 77-90, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *What is philosophy?* Trans. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- ATTELL, Kevin. *Giorgio Agamben: Beyond the threshold of deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2015.
- CASTANÒ, Ermanno. *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*. Aprilia: Novalogos, 2018.
- CLEMENS, Justin. Language. In: in MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (eds.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 116-19, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *The animal that therefore I am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- GEULEN, Eva. *Giorgio Agamben zu Einführung*. Second expanded edition. Hamburg: Junius, 2009.

PROZOROV, Sergei. How to Chirp Like a Cricket: Agamben and the Reversal of Anthropogenesis. In: CIMATTI, Felice, and SALZANI, Carlo (eds.). *The Biopolitical Animal*. Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 76-91, 2024.

SALZANI, Carlo. Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio. *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 2015/1, pp. 268-280, 2015.

SALZANI, Carlo. *Agamben and the Animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

SALZANI, Carlo. Gli animali di Agamben. *Aut aut*, n. 401, pp. 37-50, 2024.

SOBRE OS AUTORES

Carlo Salzani

Carlo Salzani é pesquisador convidado no Messerli Research Institut de Viena e membro do corpo docente do Paris Institut of Critical Thinking (PICT). Seus interesses de pesquisa incluem biopolítica, ética animal, estudos animais e estudos literários sobre animais. *E-mail:* carlosalzani@gmail.com.

Ermanno Castanò

Ermanno Castanò ensina filosofia e é autor de ensaios e livros sobre filosofia, ecologia, política e estudos animais. *E-mail:* ermanno.castano@gmail.com.

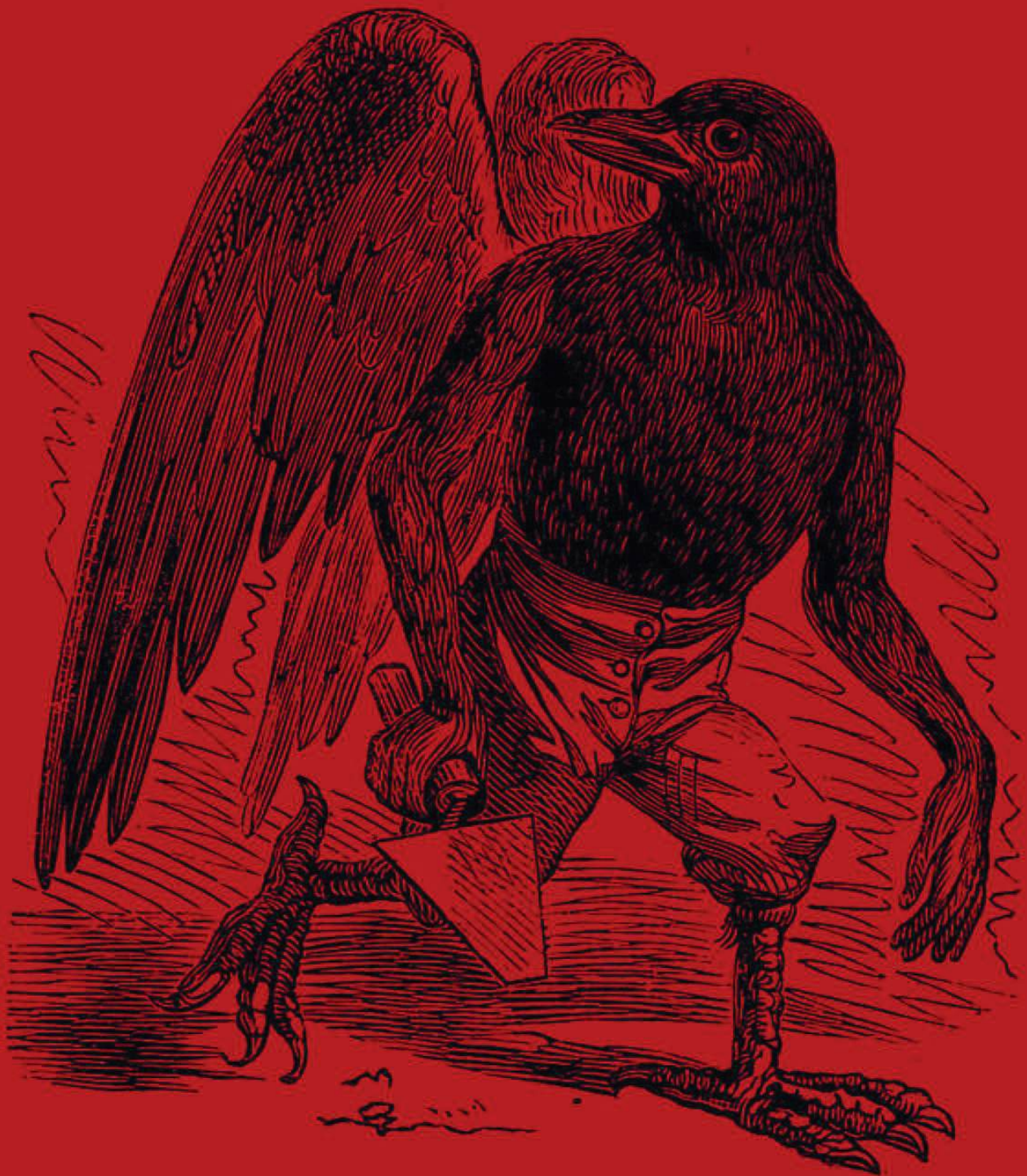


Ilustração do demônio Malphas por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

LIMINARES DESTITUÍNTES

DA VIDA NUA: SER-EM-ÊXODO

Daniel Arruda Nascimento  

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil;
Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

Paulo Ricardo Barbosa de Lima  

Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, SP, Brasil

Resumo

Partindo da noção de *ser-em-êxodo* em Giorgio Agamben, o presente artigo explora as possibilidades iniciais de uma virada no conceito de *vida nua*, ou seja, uma releitura da nudez da vida que faça emergir expressões de resistência, ao mesmo tempo em que aponte novas comunialidades, com especial enfoque no projeto filosófico *Homo sacer*. Para tanto, o texto relaciona a ideia de *ser-em-êxodo* às figuras contemporâneas que se deslocam para além de territórios, fronteiras e geografias como os refugiados e os migrantes de sobrevivência, bem como aos movimentos culturais que transitam pelas cidades, a exemplo dos *rolezinhos* e *pancadões*. Tais deslocamentos já não encontram refúgio no interior das categorias políticas ordinárias, razão pela qual devem ser investigados, pois podem efetivamente portar em si as sementes de uma nova política que supere a atual. Ao mesmo tempo em que enfrentam oposições e se deparam com mecanismos de captura, bloqueio, controle e repressão, essas vidas enunciam formas de associação, cooperação e contestação, impulsionando, diante das dificuldades, novos usos, percursos, novas conexões, saídas e alternativas.

Palavras-chave

Giorgio Agamben, vida nua, êxodo.

DESTITUENT THRESHOLDS OF THE BARE LIFE: BEING-IN-EXODUS

Abstract

Starting from Giorgio Agamben's notion of *being-in-exodus*, this article explores the initial possibilities of a shift in the concept of *bare life*, that is, a reinterpretation of the nakedness of life that brings out expressions of resistance, at the same time as point out new commonalities, with a special focus on the philosophical project *Homo sacer*. To this end, the text relates the idea of *being-in-exodus* to contemporary figures who move beyond territories, borders and geographies, such as refugees and survival migrants, as well as to cultural movements that transit through cities, such as the *rolezinhos* and *pancadões*. Such displacements no longer find refuge within ordinary political categories, which is why they must be investigated, as they can effectively carry within them the seeds of a new policy that surpasses the current one. At the same time that they face opposition and are faced with mechanisms of capture, blocking, control and repression, these lives enunciate forms of association, cooperation and contestation, promoting, before difficulties, new uses, paths, new connections, exits and alternatives.

Keywords

Giorgio Agamben, bare life, exodus.

Submetido em: 08/12/2024

Aceito em: 27/01/2025

Publicado em: 25/03/2025

Como citar: NASCIMENTO, Daniel Arruda; LIMA, Paulo Ricardo Barbosa de. Liminares destituíntes da vida nua: ser-em-êxodo. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56382, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ao incluir o capítulo intitulado *Al di là dei diritti dell'uomo* no livro *Mezzi senza fine: note sulla politica*, publicado em 1996, Giorgio Agamben quer não apenas explorar o diálogo com o legado de Hannah Arendt sobre a efetividade dos direitos humanos e a questão dos refugiados, mas propor uma segunda leitura ao capítulo *I diritti dell'uomo e la biopolitica*, no primeiro volume da série que ficou conhecida pelo nome de uma condenação romana excludente, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado no ano anterior de 1995. Nesse capítulo, o filósofo italiano já havia sinalizado para os paradoxos e as ineficiências dos direitos universais dos homens para garantia da vida dos refugiados, para a acepção biopolítica da vida natural e do nascimento no contexto político moderno, para o fato dos fascismos do século vinte terem feito da vida natural o “local por excelência da decisão soberana”, para a sua conclusão filosófica de que o refugiado coloca em xeque a relação entre nascimento e nação, fazendo surgir “aquela vida nua que constitui o seu secreto pressuposto”, mas também para a necessidade de se desembaraçar o refugiado dessa conjuntura perniciosa.¹ A pretexto de comentar a publicação de um artigo da pensadora alemã em uma pequena revista hebraica em 1943, dois anos antes do fim da segunda grande guerra, no qual a condição de refugiado e de apátrida seria evocada como paradigma de *uma nova consciência histórica*, na medida em que para eles a política se torna uma realidade sensível e a expulsão territorial implica seguidas vezes na composição da vanguarda dos povos, o filósofo aponta que, no estado geral de corrosão das categorias jurídicas e políticas que sustentam o edifício da convivência humana moderna, o refugiado é não apenas a única figura concebível do povo na contemporaneidade, mas sobretudo a imagem das formas e dos limites de uma *comunidade política que vem*. Imagem essa que se lança para o futuro, ainda que desfocada, deve nos conduzir para pensar outras soberanias e outras cidadanias, anárquicas.

Retomando o texto anterior, importa avançar sobre a percepção que “no sistema do Estado-nação, os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela no momento mesmo em que não é mais possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado”.² Mais do que isso, descortinando o que parece estar encoberto pelas pompas das declarações universais de direitos, elas representariam a inscrição biopolítica da vida natural do homem no ordenamento estatal. O nascimento com vida atestado por uma ordem estatal seria o portador imediato da soberania e a fonte da atribuição de direitos.³ Contudo, em um texto escalonado por círculos que se ampliam sempre mais, o filósofo nos colocará diante da aparição do *ser-em-êxodo*.⁴ Grande parte da humanidade está em deslocamento e não encontra mais refúgio no interior das categorias políticas estatais ordinárias. O que parecia antes ser uma exceção à condição política universal dos seres humanos no planeta deixa de ser desprezível para configurar uma grande mancha nos relatórios estatísticos do nosso tempo. O problema bate à porta, circula pelas cidades com suas

¹ Agamben, *Homo sacer*, pp. 142, 145 e 148.

² Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 23.

³ Cf. Agamben, *Mezzi senza fine*, pp. 24-25.

⁴ Não ignoramos que a expressão usada no original *essere-in-esodo* possa ser traduzida por *estar-em-êxodo*. O verbo italiano *essere* pode ser traduzido por *ser* ou *estar* na língua portuguesa, a depender do contexto. Preferimos a tradução *ser-em-êxodo* por sugerir maior permanência na condição aludida e por permitir o trânsito semântico com a constituição ontológica do *ser humano*.

cores próprias. Deve, então, o refugiado ser “considerado por aquilo que é, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical os princípios do Estado-nação”.⁵ O apelo à noção de refugiado, a condição que no fundo define a todos nós cidadãos, deve dismantlar, desterritorializar, desfronteirizar, destituir as geografias e as geopolíticas oficiais. No ambiente político que interessa ao filósofo italiano, mas exibindo uma afirmação que serve a toda a humanidade, o cidadão europeu poderia deixar de ser cidadão de uma determinada ordem estatal para se reconhecer cidadão em êxodo, ser-em-êxodo, residente de uma realidade geopolítica onde as fronteiras se esfacelam, são porosas, permitem a livre circulação, a livre habitação e a livre aquisição de direitos.

Em sentido análogo, podemos ver a Europa não como uma impossível “Europa das nações”, para a qual já se entrevê a catástrofe a curto prazo, mas como um espaço aterritorial ou extraterritorial, no qual todos os residentes dos Estados europeus (cidadãos e não-cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio e o estatuto de europeu significaria o ser-em-êxodo (obviamente ainda que imóvel) do cidadão.⁶

Outras imagens do deslocamento podem ser encontradas no projeto que completa trinta anos. Espaçadas na obra, elas adquirem enorme relevância nos dois volumes que concluem o repertório. Em *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, com a tentativa de investigar a realização do ideal de uma forma de vida comum (que poderia, talvez e afinal, constituir a realização de uma forma-de-vida, uma vida inseparável de sua forma), a experiência do cenóbio é uma experiência de êxodo. O deslocamento que salta aos olhos nesse âmbito é certamente o daqueles que se dirigem para os lugares nos quais se reúnem os monges comunitários, que deixam as suas casas e a vida anterior para experimentar da vida comum em uma comunidade. Trata-se de um deslocamento que é identificado desde o início como fuga do mundo e exílio, um deslocamento que, tanto no filósofo judeu helenista Fílon de Alexandria quanto no filósofo e arcebispo Ambrósio de Milão, equivale à constituição de uma nova esfera pública⁷. O exílio seria a condição dos que escolhem habitar essa comunidade de vida, tal como seria a vida de um expatriado, de alguém que vive fora do seu lugar de origem, que altera o seu pertencimento. Todavia, de outro deslocamento estamos falando quando o monaquismo encontra os movimentos religiosos do início do segundo milênio da era cristã, movimentos que definiam menos a regra comunitária e mais a vida, o modo de viver e as práticas próprias da vida comum.⁸ O exemplo franciscano, que toma de assalto o conteúdo do livro, representa um desses movimentos. Peregrinos por opção, tem a imagem do deslocamento uma nitidez ainda mais forte se considerarmos a resistência e a recusa de Francisco de construir conventos em Assis e nos seus arredores.

No extensivo *L'uso dei corpi*, mais especificamente na sua terceira parte, a imagem do exílio retorna para qualificar a vida do filósofo em Plotino, um estado de solidão, de felicidade e de leveza. A disposição de fuga e de ir para o exílio, ser exilado, tomada por empréstimo do vocabulário jurídico e político para evocar uma condição mística e filosófica, exprime outro tipo de abandono que implica novamente em um deslocamento. Citamos uma passagem que merece ser lida por inteiro.

⁵ Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 26.

⁶ Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 28.

⁷ Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 65-68.

⁸ Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 115-119.

Retomando o paralelo entre a vida filosófica e o exílio, Plotino o estende ao extremo, propondo uma nova e mais enigmática figura do bando. A relação de bando na qual está presa a vida nua, que em *Homo sacer I* havíamos identificado como a relação política fundamental, é reivindicada e assumida como própria pelo filósofo; mas, nesse gesto, ela se transforma e se inverte em positiva, colocando-se como figura de uma nova e feliz intimidade, de um “estar a sós” como sinal de uma política superior. O exílio da política dá lugar a uma política do exílio.⁹

Postando-se à parte a problemática relação entre o filósofo e o político – presente desde os diálogos platônicos, como bem salientou Hannah Arendt em diversas ocasiões – e o estranhamento de vermos o filósofo associar política e solidão, *estar a sós*, o que parece ser uma ideia que contraria justamente o que mais próprio há na política, isto é, o fato dos seres humanos viverem e não poderem deixar de viver juntos, bem como o fato de estarem os seres humanos invariavelmente destinados a organizar a vida comum, observamos na passagem a alusão a uma política superior que decorre de uma renovada noção de *bando*. O que havia nas origens do projeto filosófico sido associado a abandono, à condenação, à inclusão-exclusão, é agora assumido no gesto de um voluntário exílio e pode portar em si as sementes de uma política que supere a política carcomida que temos conhecido até os dias atuais. Esse exílio pode ser um outro modo de dizer o *ser-em-êxodo*?

Migrantes nos desafiam com os seus deslocamentos. Partindo de um lugar para o outro, em andanças nas quais empenham todo o coração e toda a esperança, nos riscos que assumem ao deixar um lugar conhecido e se colocarem em direção a um lugar desconhecido, criando atravessamentos, produzindo caminhos, eles fazem sobressair aspectos da vida humana que somente acessamos quando confrontados com a imagem da mobilidade e da travessia. Os migrantes poderiam ser a vanguarda de um novo povo que se apresenta contra as fronteiras e contra o conceito de soberania nacional? Eles poderiam ser a vanguarda de outra vida humana politicamente considerada, como *ser-em-êxodo*, como *forma-de-vida*, como *outra vida nua*? Afinal, seríamos capazes de reconsiderar a vida humana como *migração*, sendo ou não o resultado de uma escolha? Alguém que se desloca, que não está no seu lugar de origem, que sai de um lugar para outro, não seria mesmo a expressão da condição humana mais elementar, uma vez que, tendo em vista a rotação do planeta na vastidão do universo e a finitude da vida que não se interrompe no tempo, estamos todos em migração? Pensar o *ser-em-êxodo* que pode embalar o cidadão a ser empoderado no cenário político em que vivemos demanda alguma imaginação, mas nem tanto assim, nada que fuja das nossas experiências empíricas e sensíveis.

Um espaço político antissoberano e extraterritorial seria o ambiente de vida de um *ser-em-êxodo* que definisse a condição de ser político. Pode ser difícil, mas não é impossível, imaginar uma comunidade política mundial de peregrinos e andarilhos, de cidadãos que são *seres-em-êxodo* e tomam posição nos negócios humanos, participam da vida pública, adquirem direitos aonde quer que estejam. Os migrantes contestam as categorias de soberania e território, nos desafiam a imaginar outro mundo. Tomar o migrante como uma desejada vida nua seria reconsiderar a vida como migração, o resultado de uma escolha de travessia, a saída de um lugar para o outro, o que em última análise reproduz a condição humana mais corriqueira.¹⁰

⁹ Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 300-301.

¹⁰ Nascimento, *Agamben contra Agamben*, p. 115.

São muitas as razões pelas quais as pessoas deixam de viver no seu lugar de origem. As partidas são comuns e nem sempre é fácil identificar com precisão e exatidão as razões que levam uma pessoa a partir ou a se fixar em um lugar. Condições de trabalho e relações pessoais parecem ser as principais causas, mas não são todos os que partem livremente, por desejo de mover-se, vivenciar a despedida, a chegada a algo desconhecido e a distância. Há também aqueles que são forçados a partir, além daqueles que não têm a opção de partir, em ambos os casos a escolha sobre a partida não está ao alcance. Entre os que partem, são incontáveis os números dos que nunca chegam. Entre aqueles que chegam, todos eles gostariam de ser acolhidos e participar ativamente da nossa vida política na qual estão inseridos, pelo menos na acepção da aquisição de direitos e oportunidades.¹¹ O brutalismo do nosso tempo se expressa na gestão das circulações de pessoas, na disparidade entre os cidadãos de baixo risco que ainda conseguem se locomover pelos controles de fronteira e pelas bordas alfandegárias e os indivíduos indesejados que estão sujeitos a um controle humilhante sempre cada vez maior, além daqueles que podem apenas girar em círculo, a humanidade enjaulada. Como enfatiza o filósofo camaronês Achille Mbembe, “em conjunto com a mudança climática, a governança da mobilidade humana será, assim, a grande questão do século XXI”. No desenho dos corpos humanos se movendo sobre a superfície terrestre, “nem tudo, porém, é suave. As asperezas físicas persistem. Muitas vias de passagens estão obstruídas. Os controles e as restrições se tornam cada vez mais rígidos e os tempos de parada se ampliam, assim como as deportações. [...] Em muitas regiões do planeta, o gradeamento já é a regra”,¹² sobretudo em um contexto de distribuição da população num quadro de crescimento caótico e crescente escassez de recursos. Com isso, as formas de segregação acompanham a gradativa passagem da economia das relações de propriedade para posse, e das relações de posse para as relações de acesso.¹³

Essa ideia de dividir a humanidade em fronteiras foi péssima. As fronteiras estão para a natureza e para a superfície do planeta como a propriedade privada e os bens estão para a vida do homem em perspectiva: podem beneficiar por um curto tempo, mas chegam ao fim porque são quimera e falácia. As fronteiras estão, entretanto, muito além dos limites territoriais de um determinado país, das linhas invisíveis, das barreiras geográficas, migratórias e alfandegárias, dos policiamentos fronteiriços, dos posicionamentos táticos dos exércitos. As fronteiras se imiscuem também no que o filósofo africano denominou de *corpos-fronteiras*.

A instituição da fronteira é o mecanismo pelo qual essa nova divisão se inscreve na realidade. Mais ainda, as fronteiras já não são compostas de linhas irreversíveis que só muito raramente se cruzam. Já não são exclusivamente físicas. São fundamentalmente híbridas e deliberadamente incompletas e segmentadas. Se elas constituem locais por excelência de manifestação de depredação contemporânea, é porque são o ponto de convergência dos inúmeros núcleos que, nos dias de hoje, asseguram o acolhimento e a regulação dos vivos, bem como a disseminação desigual dos perigos da nossa época.¹⁴

¹¹ Cf. Mbembe, *Brutalismo*, pp. 195-198.

¹² Mbembe, *Brutalismo*, pp. 165-166.

¹³ Cf. Rifkin, *A era do acesso*, p. 93.

¹⁴ Mbembe, *Brutalismo*, p. 144.

Os atuais campos de retenção de migrantes, que muitas vezes adquirem nomes carregados de eufemismos designando acolhimento ou assistência, são a representação contemporânea do espaço de exceção. São espaços privilegiados de experimentação biopolítica, de reinvenção de técnicas de extermínio. Os leitores acostumados às análises de Giorgio Agamben, especialmente nos parágrafos em que seu texto se deixa invadir por exemplos políticos contemporâneos muito concretos, saberão identificá-lo logo. Contudo, sem desmerecer o fato histórico que apátridas e refugiados políticos constituíram o grosso dos novos fluxos migratórios de pessoas desenraizadas a partir do início do século vinte, vemos o quadro se alterar para colocar em foco os migrantes de sobrevivência, para os quais a causa econômica a motivar os deslocamentos é aspecto cada vez maior. Longe da imagem do empreendedor de si mesmo, daquele que migra como um investimento na carreira profissional ou em busca de uma terra de oportunidades, esses que assumem um risco, naturalmente, mas um risco controlado, cuja dinâmica é sempre possível reverter, encontramos o migrante que deixa a sua terra fugindo da miséria e da fome, do esgotamento vital, migram para procurar assegurar a sua sobrevivência.

No âmbito dessa racionalidade, as migrações de sobrevivência, de países pobres para os países ricos, são objetivadas negativamente. Ao mesmo tempo que a lógica do capital humano valoriza os indivíduos e populações que investem em sua mobilidade, no sentido de não se conformarem ao lugar no qual se encontram (tanto o local em que vivem como também, denotativamente, as funções que ocupam, no âmbito das relações de produção e reprodução do capital), ela também regula essa mobilidade, separando-a entre a boa e a ruim. A lógica neoliberal do capital humano é biopolítica, porque aprecia os indivíduos que assumem riscos elevados, em seu autoinvestimento, ao mesmo tempo que abandona ao seu próprio destino aqueles que arriscam tudo, inclusive as próprias vidas, em busca de sobrevivência. Em consequência, é valorizado o risco, mas não qualquer risco; incentivada a mobilidade, mas não toda mobilidade.¹⁵

Os migrantes de sobrevivência não são apenas explorados economicamente, assumindo postos de trabalho sub-remunerados e informais, aqueles trabalhos negligenciados pelos trabalhadores locais que podem estar melhor posicionados no mercado de trabalho. Eles acabam cumprindo uma função política no mundo político-partidário em que vivemos. Não são poucas as vozes partidárias nos países receptores que se levantam contra esses fluxos migratórios e as pessoas que conseguem fazer as travessias e chegar aos seus territórios. Não é certamente sem motivo que o estabelecimento de barreiras físicas e sociais é uma das principais bandeiras da extrema-direita em ascensão nos países europeus, já profundamente instalada no continente norte-americano e proeminente nos países sul-americanos, embora os apelos à pátria amada por aqui ainda não estejam prioritariamente despejando sua energia agressiva em migrantes, uma vez que não temos a mesma realidade migratória do hemisfério norte.¹⁶ Temos um duplo: de um lado os migrantes de sobrevivência são potenciais ameaças, tratados como caso de polícia, e de outro, são potenciais instrumentos úteis, mão-de-

¹⁵ Candiottio, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 99.

¹⁶ No Brasil, essa situação pode ser indubitavelmente alterada em um futuro próximo se o aumento das migrações exteriores chamar mais a atenção do que o acerto de contas com as minorias do país. Por enquanto, as migrações haitianas e venezuelanas ao norte, bem como as migrações bolivianas e nigerianas na capital paulista, por exemplo, não têm ainda impacto no imaginário nacional.

obra barata, tratados como caso de política. Em ambos os casos, objetos de um biopoder centrado na circulação, contenção, rastreo e controle de grandes contingentes populacionais.

Assim, ao mesmo tempo que os migrantes de sobrevivência são moralmente concebidos como clandestinos, vagabundos e potencialmente terroristas, eles também são política e economicamente explorados e, por isso, úteis. Tem-se uma utilidade política, pois o estabelecimento de novas fronteiras sociais e antropológicas reforça o retorno arcaico de identidades coletivas nacionalistas voltadas para a reafirmação de uma soberania já erodida, no âmbito das quais os migrantes são produzidos como ameaça permanente ao *vivre-ensemble*.¹⁷

Todavia, com as inúmeras crises que se espalham mundo afora multiplicando espaços de exceção permanente, os migrantes de sobrevivência atravessam não apenas fronteiras nacionais, mas fronteiras dentro de fronteiras, ou seja, espaços anteriormente tidos como planejados ou devidamente controlados. Os poderes constituídos lidam com essa *vida nua* de diversas maneiras, seja simplesmente bloqueando e reprimindo, construindo verdadeiros campos de prisão coletiva, como nas fronteiras dos Estados Unidos da América com o México ou na costa mediterrânea da Itália, seja supostamente integrando-os no mundo do trabalho precarizado como em São Paulo, mediante a circulação diária de grandes massas entre o centro da cidade e as periferias em suas bordas, em condições cada vez mais degradantes. E, sabemos, “é preciso muito empenho para organizar um fluxo, segregar, deferir acesso ou negá-lo, para interromper uma passagem, incentivar outra, alterar um sentido, integrar elementos ou afastá-los”.¹⁸ Com isso, “o indivíduo contemporâneo é forçado a sobreviver”, preso nas próprias necessidades imediatas. Esses migrantes “são alocados em lugares e situações cujas funções vitais são postas a trabalhar para a reprodução de sua condição”,¹⁹ vidas cuja condição de exposição ao esgotamento é agudizada por estratégias do poder.

Ocorre que, se por um lado os fluxos de circulação permitem a “expropriação das redes de vida da maioria da população pelo capital”²⁰ numa espécie de vampirização da subjetividade, por outro, possibilitam uma reversão vital que se enuncia em novas formas de associação, cooperação, contestação, e em uma nova relação com o próprio entorno. Talvez, esteja nessa sutileza os sinais de um *ser-em-êxodo* capaz de ressignificar a *vida nua*, pois a luta pela sobrevivência não produz apenas um corpo docilizado, mas também o impulsiona a experimentar novos usos, percorrer novos caminhos, conectar objetos, encontrar saídas, criar alternativas. Inspirado no conto *Durante a construção da muralha da China* de Franz Kafka, o professor Peter Pál Pelbart procura explorar essa reversão, destacando o incômodo causado pelos nômades vindos do norte. Mesmo diante da imensa construção, os nômades em sua circulação errática pelas fronteiras, encontraram brechas e lacunas, pelas quais entraram no império e se instalaram na praça central, a céu aberto, diante do palácio imperial, invertendo a própria lógica de proteção soberana, encurralando a corte. Os nômades têm “bocas escancaradas, dentes afiados, comem carne crua junto a seus cavalos, falam como gralhas, reviram os olhos e afiam constantemente suas facas”. Esquisitos, desconhecem os costumes locais, e sem

¹⁷ Candiotti, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 102.

¹⁸ Lima, *Vida nos trilhos*, p. 113.

¹⁹ Lima, *Vida nos trilhos*, p. 119.

²⁰ Pelbart, *Vida capital*, p. 21.

qualquer intenção de tomar de assalto o edifício do poder, bagunçam o coração do império de tal modo que, enquanto perambulam por suas ruas, mesmo diante das instituições, simultaneamente escapam de seus mecanismos. Ou seja, o nômade “sempre está dentro e fora, [...] ocupa um território mas ao mesmo tempo o desmancha, [...] desliza, escorrega, recusa o jogo ou subverte-lhe o sentido, corrói o próprio campo e assim resiste às injunções dominantes”.²¹

Esse cenário nos permite perceber que quando os periféricos, os migrantes, os rejeitados circulam, logo são reconhecidos, não mais por uma estrela amarela bordada no peito, mas como pobre com jeito de pobre, pelas feições da face, pelo jeito malandro de andar, pelas roupas esquisitas, pelo cabelo fora do padrão hegemônico, pelas gírias, pela cor da pele ou pelo barulho que emitem. Como nômades, movem-se despertando um certo estranhamento, certa desorganização, desfazendo as linhas planejadas da cidade, a rotina, as fronteiras delimitadas do Estado-nação e as fronteiras sutis dos espaços projetados para determinadas classes sociais. Enquanto circulam, colocam em xeque a lógica moderna, invocando ao mesmo tempo o medo e a reação do império, mas também expressando modos de ser desafiadores, talvez *formas-de-vida* desafiadoras. De fato, ao mesmo tempo em que o capitalismo depende da veloz circulação de fluxos de toda ordem: capital, informação, imagens, bens, conhecimento, serviços e pessoas, nem tudo circula da mesma maneira por toda parte e, conseqüentemente, nem todos extraem benefícios dessa circulação. Formam-se redes comerciais que se apropriam das formas de vida dos migrantes num sentido cada vez mais utilitarista, mas também redes de sobrevivência, que constroem solidariedade entre eles, instituindo uma nova relação entre os que migram e os territórios atravessados.

Não podemos esquecer que a vida abandonada, no limiar, é sempre uma vida dentro e fora ao mesmo tempo, o que nos remete a outra figura utilizada por Giorgio Agamben em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, pinçada do direito germânico e denominada de *wargus*, o lobo, ou melhor, o homem-lobo. Uma figura que se notabiliza pelo estranhamento, estereotipada, popularmente associada ao lobisomem, tratada como um híbrido monstro entre humano e fera, dividido entre a selva e a cidade. Banido da comunidade, concomitantemente insígnia da soberania e expulsão da cidade, o *wargus* é o corpo que circula apesar de ter sido exposto e colocado no limiar em que o externo e o interno se confundem, numa relação de abandono paradoxal. Ao trafegar entre a cidade e a selva, atrapalha a ordem, desfaz a delimitação entre os dois espaços e coloca em questão sua própria identidade, nem homem, nem lobo. Isso cria uma *zona de indistinção* onde os limites são reelaborados, alterando conseqüentemente, tanto os corpos que circulam quanto o próprio espaço onde circulam. Na perspectiva que aventamos, há um pouco de *wargus* em cada corpo que migra, que atravessa territórios desafiando o planejamento urbano, as fronteiras, o ordenamento jurídico, as regras morais de comportamento. São *problemas* que andam, despertando os mais diversos sentimentos, introduzindo tensões, demandando respostas, como nômades no coração do império, desajustando o cotidiano e ressignificando a ideia de *bando*.

Decorre disso a invenção de redes de cooperação, de troca de informações, de apoio, ajuda mútua e novos modos de convivência, a exemplo dos *rolezinhos* e dos *pancadões* que anarquicamente desestabilizam a maior metrópole brasileira e seus

²¹ Pelbart, *Vida capital*, pp. 19-20.

bairros-dormitórios.²² A literatura sociológica tem situado ambos os fenômenos como manifestações juvenis “com recorte predominante nas camadas populares, plugadas *on-line*, sem demandas políticas explícitas, mas com uma agenda oculta implícita de demandas – a do direito ao lazer, à diversão, aos templos do consumo”.²³ Nas classificações geralmente utilizadas, não são entendidos como movimentos sociais, mas como “atos culturais, criados/chamados por indivíduos isolados, que se tornam famosos e criam exércitos de ‘curtidores’ *on-line* e seguidores nos atos coletivos”.²⁴ O que importa mencionar, entretanto, é que tais fenômenos centrados na circulação desfazem, ainda que de forma transitória e violenta, a dinâmica metropolitana do trabalho e reocupam espaços públicos em nome do lazer e do prazer. O caos se instala, enquanto os grandes fluxos de jovens transitam pelas ruas da cidade, colocando em xeque as tradicionais distinções entre o público e o privado. Bem no meio desse caos urbano, enxergamos com o professor Fabiano Torres “um conjunto vivo de estratégias”, isto é, novas modalidades de se agregar, de trabalhar (a exemplo dos meninos organizadores de festas) ou de criar sentido, “o sentido da vida: zoação, pegação, viver a vida, humildade” o que, em suma, significa “inventar dispositivos de valorização e de autovalorização” como imperativo para sobreviver em territórios inóspitos e, talvez por essa razão, sejam eles tratados tanto como casos de polícia como casos de política cultural, a depender da ocasião e do contexto político governamental.²⁵ Para descer à vida concreta das cidades que nos envolvem com seus cimentos intermináveis, horizontais e verticalizados, reivindicar experiências de êxodo que estão mais próximas de nós, queremos agora nos fixar por algumas linhas na investigação desses fenômenos – sem todavia romantizá-los, uma vez que é sabido tecerem relações que expõem ao limite o envolvimento dos próprios corpos, relações perigosas, seja no uso abusivo de drogas, no sexo sem proteção, na conexão com redes do crime organizado ou mesmo na mera reprodução do discurso capitalista do consumo.

Com os *rolezinhos*, a massiva circulação notada nas praças de alimentação dos *shoppings centers* reanimou a discussão sobre os limites éticos e jurídicos dos espaços públicos e privados, a organização socioespacial das cidades, as desigualdades econômicas, bem como introduziu sérias dificuldades logísticas para os aparatos de controles de acesso e vigilância. A primeira reação partiu dos comerciantes e dos lojistas que, temendo a movimentação, fecharam as portas, acionaram a polícia e trataram o fenômeno como arrastão ou tumulto.²⁶ Em janeiro de 2014, o Shopping JK Iguatemi, de

²² *Rolezinho* é uma gíria utilizada nos arredores da cidade de São Paulo para designar a atividade de jovens periféricos que resolvem andar em bando pelas ruas da cidade com o intuito de se divertir. Geralmente os *rolezinhos* se concentram em *shoppings centers* ocasionando alvoroço entre as classes médias, que se sentem ameaçadas pelas multidões de jovens pobres que invadem os espaços de convivência rindo, conversando, falando alto, escutando música no último volume. *Pancadão* designa os bailes *funks* geralmente organizados em vias públicas, com imensas aglomerações populares, música alta e abuso de álcool.

²³ Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 88.

²⁴ Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 89.

²⁵ Torres, *Travessias do beco*, p. 84.

²⁶ Um dos primeiros encontros realizados e que atraiu a atenção da grande mídia ocorreu em 08 de dezembro de 2013, ocasião em que mais de seis mil jovens ingressaram repentinamente no Shopping Metrô Itaquera em São Paulo, segundo a administração do centro de compras. Em 22 de dezembro de 2013, após um *rolezinho* no Shopping Interlagos na mesma cidade, quatro jovens foram detidos para esclarecimentos sem qualquer evidência de furto. Em 04 de janeiro de 2014, o Shopping Metrô Tucuruvi fechou três horas mais cedo por causa de um evento com

altíssimo padrão, localizado em região nobre da capital paulista, judicializou a questão, obtendo medida liminar contra o ingresso de jovens desacompanhados dos pais ou responsáveis em suas dependências. Em novembro de 2016, um novo *rolezinho* agendado pelas redes sociais para comemorar os três anos do primeiro encontro no Shopping Metrô Itaquera, recebeu mais de três mil confirmações de presença. Cerca de mil e quinhentos jovens compareceram, mas foram barrados na porta do estabelecimento por oficiais de justiça e um grande aparato policial.²⁷ O temor dos comerciantes, portanto, aumentou a judicialização da questão deslocando seu âmbito para o direito penal.²⁸

No caso dos *pancadões*, os conflitos tornaram-se ainda mais agudos, visto que a circulação aberta em vias públicas dificulta medidas judiciais de controle e contenção dos deslocamentos, ao mesmo tempo em que altera substancialmente a dinâmica de funcionamento social dos bairros. As reclamações em torno do barulho, do fechamento de ruas e avenidas, além do abuso de drogas e álcool, logo culminaram numa política abertamente repressiva, onde operações da tropa de choque da Polícia Militar dissipavam as multidões por meio do uso da força sem qualquer mediação.²⁹ Para justificar a repressão direta, o Estado de São Paulo reagiu inicialmente aos *pancadões* associando-os à *desordem*. O Projeto de Lei nº 455 de 2015, que deu origem à Lei nº 16.049/2015, de autoria dos deputados estaduais Coronel Camilo e Coronel Telhada, procurou combater o fenômeno regulamentando a emissão de ruídos sonoros provenientes de aparelhos de som portáteis ou instalados em veículos automotores estacionados, justificando que a sua ocorrência em locais impróprios gerava desordem, insegurança e insatisfação, que as letras das músicas incitavam violência, atos libidinosos e uso de drogas, que os atos praticados por alguns frequentadores evidenciavam efetiva prática do consumo de drogas, a venda de bebida alcoólica a menores, o atentado ao pudor, a violação do sossego e do descanso da população, a obstrução ao acesso à áreas residenciais, além de eventuais riscos à saúde em decorrência da poluição sonora.³⁰ No fundo, o discurso que emergia da

quatrocentos jovens. Em 11 de janeiro, no mesmo shopping, a Polícia Militar voltou a deter dois jovens. Houve ainda registros de movimentações semelhantes em várias cidades do Brasil, Guarulhos, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Contagem e Vitória (cf. Portal G1, *Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo*).

²⁷ Cf. Araújo, *Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera*.

²⁸ De acordo com levantamento realizado pelo Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto, foram encontrados no ano de 2014 pelo menos vinte e sete interditos proibitórios apreciados em primeiro e segundo grau no Tribunal de Justiça de São Paulo. Em onze dos treze processos em primeira instância, não houve sequer contestação por parte dos réus, o que demonstra a disparidade de acesso ao Poder Judiciário entre os representantes dos *shoppings centers* e os jovens envolvidos. Com relação ao conteúdo das treze decisões dos interditos proibitórios de primeira instância, cinco foram desfavoráveis aos pedidos dos *shoppings* e oito foram favoráveis. Em termos percentuais, em 38,5% dos casos, a Justiça Estadual indeferiu o pedido de liminar feito pelos *shoppings* para que eles pudessem proibir o acesso dos jovens aos estabelecimentos. Mesmo assim, em três destes casos, a Justiça expediu ofício diretamente à Polícia Militar como forma de garantir a segurança no local (cf. Severi; Frizzarim, *Dossiê Rolezinhos*).

²⁹ Em 2019, uma operação da Polícia Militar contra um *pancadão* na favela de Paraisópolis resultou na morte de nove jovens. No mesmo ano, foram realizadas cerca de sete mil e quinhentas ações do mesmo tipo pela Polícia Militar do Estado de São Paulo, com um saldo de 1.275 pessoas presas e 1,7 toneladas de drogas apreendidas. O método utilizado inclui o uso de armamentos menos letais, como balas de borracha e bombas de gás, disparados por vezes em locais apertados com a finalidade de dispersar o público (cf. Alessi, *Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano*).

³⁰ Vemos aqui toda uma ordinária retórica da repressão, com a qual, evidentemente, não compactuamos. Entretanto, algumas questões poderiam ser levantadas na situação apontada.

intervenção estatal era sempre o de que a bagunça dos jovens e adolescentes era generalizada e acabava descambando para a violência e para a sua corrupção, o que vimos se repetir em diversos projetos de lei propostos em âmbito federal e destinados a exterminar o fenômeno em todo o país.

À época, o prefeito da capital paulista Fernando Haddad reagiu aos *rolezinhos* reconhecendo que os jovens necessitavam de mais espaços públicos para se manifestar. Com isso, iniciou em fevereiro de 2014 um programa chamado *Rolezinhos da Cidadania*, disponibilizando estrutura de luz, som e palco no Parque Ibirapuera. Os eventos foram organizados após uma série de reuniões mediadas pelo Ministério Público do Estado de São Paulo e pela Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, o que resultou na criação de uma nova associação, com mais de cinquenta jovens escolhidos de acordo com o número de seguidores em redes sociais, para organizar e representar o movimento e os eventos pela capital, inclusive em bairros periféricos. A imprensa chegou a noticiar que o programa tornou os *rolezinhos* um negócio rentável, ao mesmo tempo em que noticiava a ocorrência de crimes nos encontros apoiados pelo Poder Público e o recrudescimento da segurança policial. Na mesma linha, para tentar resolver a questão dos *pancadões*, o governador Geraldo Alckmin firmou em 2015 uma parceria com a Prefeitura de São Paulo organizando uma espécie de rodízio por áreas da cidade, com o objetivo de conduzir os grandes fluxos de jovens para parques, estádios e praças, controlando acesso, horário de início e de término, rotas de dispersão. Contudo, foi esse modelo interrompido drasticamente nos governos seguintes por João Doria, tanto na sua gestão municipal quanto no posterior governo estadual, adotando-se uma estratégia amplamente repressiva, classificando o fenômeno como *praga* e o associando invariavelmente ao crime organizado.³¹ Somente após a repercussão das mortes em Paraisópolis causadas pela repressão policial é que o então governador lançou o *Favela Fest*, um programa para diminuir a incidência dos *pancadões* em parceria com a iniciativa privada e entidades do terceiro setor, mas sem sucesso.

Três importantes pontos precisam ser observados aqui. O primeiro é que ambos os fenômenos contam com grandes deslocamentos nas cidades e atraem fortes respostas, todas orientadas para paralisar a circulação das vidas precarizadas ou ao menos controlá-la. O simples deslocamento inusitado já é ofensivo, assim como estarem esses jovens nos lugares onde, em tese, não deveriam estar. O segundo ponto é que, diante da ineficácia das respostas repressivas estatais, surgem esforços de colaboração e cooptação em torno de políticas culturais que compreendem, inclusive, a iniciativa privada e o terceiro setor, transformando os fenômenos em negócios, inscrevendo-os na lógica do mercado. Por fim, é preciso sublinhar o recorrente discurso que associa o nomadismo desses jovens à criminalidade. É fato que a errância dos *pancadões* e *rolezinhos* e a forma como diluem a organização socioespacial das cidades confrontam as tradicionais formas políticas de lidar com os conflitos sociais urbanos. As formas violentas e por vezes desesperadas de resposta estatal demonstram que algo saiu do controle, que algo deixou de funcionar, sejam as divisões e as disposições espaciais de segregação, sejam as nítidas fronteiras, sejam os controles de acesso e os mecanismos

Sem moralismos, acreditamos que o consumo excessivo de álcool mina forças revolucionárias, assim como qualquer outro tipo de entorpecimento. É preciso inteligência para expor nossos próprios corpos ao limite.

³¹ Cf. Portal G1, *Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa*.

de reprodução da ordem urbana. O medo que se anuncia como medo da criminalidade ou da bandidagem é também o medo do *bando*, uma espécie de *forma-de-vida bando* que recusa a atual formatação da cidade. Não à toa, o discurso que associa esses fenômenos aos antigos arrastões remete imediatamente ao medo disseminado no Rio de Janeiro nas décadas de 1980 e 1990, como uma "política do medo que estimula a criação dos enclaves fortificados simbolizado pelos condomínios fechados e pelos shoppings centers",³² onde o "medo dos bandidos é, na verdade, o medo do pobre".³³ Em todo caso, o que salta aos olhos é o fato de que tanto a resposta estatal quanto a mercadológica fracassaram e os imensos fluxos de jovens continuam circulando por todos os lados, transformando a cidade paulistana num verdadeiro inferno urbano, desafiando anarquicamente as tentativas de controle e captura. Um *rolezinho* não possui hierarquia, não é um movimento, não possui chefe nem representantes, ele simplesmente surge por meio de convocações horizontalizadas nas redes sociais, como um enxame ou uma legião que se reúne e em seguida se dispersa. Quando a polícia reprime um *pancadão* num determinado quarteirão, ele se desdobra em mil pedaços e se multiplica, invadindo outras vias e se refazendo dois ou três quarteirões adiante, o que desconstrói constantemente a geografia da cidade, tornando o espaço móvel, confundindo as coordenadas e impedindo ações preventivas. Quando os governos estatais e o mercado procuram conduzir essas movimentações por um determinado roteiro, o que se vê é a deserção, a simples recusa, e a despeito de tudo, essas formas de convivência parecem resistir, insistem em ressurgir. Tudo isso deveria nos lançar uma indagação: o que se produz por meio dessa sobrevivência em territórios inóspitos?

A errância e o enfrentamento a situações limítrofes torna a vida um laboratório de experimentações, um aprendizado insólito, "um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever",³⁴ que por vezes culmina em novas formas de existir e de se portar diante dos poderes estabelecidos. Tudo se altera: os saberes circulam, novas perspectivas se abrem e do interior caótico emergem fragmentos de diferentes culturas, as gírias e os modos de dizer que pervertem as línguas, novos signos e símbolos, misturas e experiências estéticas que se proliferam. Significa dizer que nem todos os caminhos estão fechados, sempre há um *resto* por meio do qual os excluídos, desfilados e desconectados resistem aos amplos processos de expropriação e revenda dos modos de vida levados adiante pelos aliciamentos do capitalismo contemporâneo. Em outras palavras, a própria vida, na sua precariedade de subsistência, é usada como vetor de autovalorização, enseja uma *comunalidade de autovalorização* através da qual as forças criativas, em afetação recíproca, passam a transbordar em linhas de êxodo, a exemplo dos nômades de Kafka que, se por um lado não constituem alternativas imediatas de enfrentamento ao império, ao menos denunciam que há algo em seu funcionamento que resulta em puro *desfuncionamento*.³⁵ Jogando com a inversão de sentido entre *poder sobre a vida* e *potência de vida* e com a erupção conceitual do elemento da *multidão*, esse corpo biopolítico que se transfigura em fonte descomunal de energia, promovida especialmente por Michael Hardt e Antonio Negri, poderíamos indagar como os grupos migratórios,

³² Caldeira, *Cidade de muros*, p. 258.

³³ Cardoso, *A cidadania em sociedades multiculturais*, p. 378.

³⁴ Agamben, *Infância e história*, p. 27.

³⁵ Cf. Pelbart, *Vida capital*, pp. 22-24.

seres-em-êxodo, liberam forças e alavancam realidades políticas antissistema. Tomamos por empréstimo a reflexão do filósofo húngaro reproduzida abaixo.

A pergunta que fica é como esses elementos de virtualidade que constituem a multidão podem atingir um limiar de realizações conforme o seu poder, driblando as estratégias imperiais que se esforçam em neutralizar sua potência subjetiva e explosiva [...] sua força irreprimível de criação de valor, seu trabalho imanente, suas modalidades de cooperação, de comunidade, mas também de êxodo, de escape, de deserção. [...] Em todo caso, se é visível a dificuldade de fazer dela um operador político concreto, não é pequena sua capacidade de irrigar nosso imaginário político, sobretudo quando se explicita o enquadre teórico em que aparece.³⁶

Estamos nesse ponto próximos do que Antonio Negri, apoiado no terreno movediço de Baruch Spinoza, chamou de potência dos pobres, uma espécie de comunhão, de cooperação que se forma na precariedade, diante dos desafios impostos pela própria sobrevivência como ponto de ignição de "alegrias imediatamente compartilhadas, a partir da autonomia das redes afetivas, sociais e produtivas".³⁷ Algo abeirado do que Giuseppe Cocco, na discussão entre o *dever-mundo do Brasil* e o *dever Brasil do mundo*, chama de *ética da potência dos pobres*, recusando terminantemente o foco na miséria, na pobreza e na violência das periferias.³⁸ Isto significa dizer que em meio à precariedade há também potência social e solidariedade cooperativa. De acordo com o filósofo paduano, o essencial para transformar o próprio em comum é o *amor que não cessa de abrir-se a comunidades mais vastas*, a multidão que se insinua nesse contexto se compõe de singularidades que são, antes de tudo, trabalho vivo, capacidade de produção que se apresenta como cooperação virtual na superação dos obstáculos próprios dos territórios inóspitos. Uma perspectiva que subverte o jogo, tornando a precariedade da vida tanto nudez quanto produção, sobretudo porque a potência não é compreendida como mera ideia, como uma ontologia abstrata, ao contrário, é ontologia concreta que sempre se presentifica como histórica, com natureza plenamente produtiva, nunca vazia, mediante práticas cotidianas de enfrentamento à escassez e ao rebaixamento da vida. Olhando-se para a inteligência geral como uma estratégia de enfrentamento aos poderes estabelecidos, temos que "a resistência dos corpos produz a subjetividade não numa condição isolada e individualista, mas num complexo dinâmico no qual se concatenam as resistências dos outros corpos".³⁹ Da fraqueza dos corpos submetidos e do cansaço dos corpos que andam sem parar emergem concomitantemente novas formas de *contraexploração*, a indomável produtividade de corpos singulares e coletivos geram experiências populares inéditas, novas organizações sociais, outros modos de associação entre pessoas. Sob esse prisma, o medo que mobiliza as respostas autoritárias não é tanto o medo de que os pobres quebrem tudo e desfaçam a cidade, mas de que os pobres percebam esses fios de *comunialidade* e teçam uma nova cidade.

Retornando ao percurso filosófico de Giorgio Agamben, podemos ver agora com clareza que há uma relação de oposição entre o *campo* que se abre toda vez que uma estrutura de exceção e violência é criada em um determinado espaço, "independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a

³⁶ Pelbart, *Vida capital*, p. 85.

³⁷ Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01.

³⁸ Cf. Cocco, *Mundo braz*, p. 42.

³⁹ Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01.

sua denominação e a específica topografia", ⁴⁰ a efígie agressiva do volume inaugural do seu programa editorial crítico, e a *comunidade que vem*, aquela comunidade qualquer, de singularidades quaisquer, sem sujeitos soberanos e messiânica, independentemente do quanto de potência criativa elas possam portar em si, que ele havia anunciado antes especialmente em *La comunità che viene* de 1990. Como afronta, como contestação e como resistência aos campos que não param de se abrir frente aos comandos da exceção soberana, há os anticampos que se abrem em revolta e desafio, liberando potências que não se deixam controlar. Pensamos aqui se os migrantes, com os seus movimentos e suas ocupações, não podem ser os mensageiros desses ciclos de emancipação, na medida em que os anticampos são utópicos, mas são também muito concretos.

São anticampos os espaços tomados em *Wall Street* pelos manifestantes do movimento *occupy*, as comunidades *hippies* dos anos 60 e 70, a Praça Tahir no Cairo enquanto durou a indeterminação do futuro político egípcio, as milícias anarco-republicanas da guerra civil espanhola que se recusavam a ter líderes, as terras improdutivas tomadas por trabalhadores sem terra no Brasil, os imóveis abandonados e logo ocupados por grupos anarquistas em Barcelona e Atenas, entre muitos outros exemplos. Em uma definição sucinta: um anticampo surge onde e quando o futuro divergente da utopia se presentifica não como projeto ou plano imaginário, mas enquanto realidade da potência. ⁴¹

Liminares destituíntes estão inevitavelmente à disposição da *vida nua*, talvez na sua afluência de migração para a *forma-de-vida*. Nesse contexto, o *ser-em-êxodo* pode servir de paradigma. Até porque o que não muda é ser o êxodo constituição ontológica do ser.

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 195.

⁴¹ Matos, *Filosofia radical e utopia*, pp. 95-96. Muito se especulou se as chamadas Jornadas de junho de 2013 que ocuparam as ruas brasileiras poderiam se alinhar a esse rol exemplificativo e configurar um movimento *anticampo*. Passados já muitos anos do evento e sabedores dos desencadeamentos políticos na conjuntura nacional, vemos como aquelas massas de indignações múltiplas e contraditórias foram também as condutoras do descarrego de antigos conservadorismos e ressentimentos. Considerando especialmente que estava à época na presidência do governo brasileiro uma mulher que pertencia a um partido supostamente de esquerda, com um contundente auxílio das grandes mídias empresariais muita força liberada voltou-se simplesmente contra pautas de redução das desigualdades econômicas e sociais ou contra a política e a democracia, embora em relação a esta última a intenção restava inconfessada e a retórica de defesa da democracia tenha sido cooptada despidoradamente. Os anticampos são antissistemas hegemônicos e excludentes, não o contrário.

Referências

- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- AGAMBEN, G. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- ALESSI, G. Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano. *El País*, 03 dez. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/politica/2019-12-04/repressao-a-bailes-funk-em-sao-paulo-tem-tiro-no-olho-e-1275-presos-so-neste-ano.html>. Acesso em: 16 nov. 2024.
- ARAÚJO, Peu. Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera. *Portal R7*, São Paulo, 26 nov. 2016. Disponível em: <https://noticias.r7.com/sao-paulo/apos-inicio-de-rolezinho-jovens-sao-retirados-do-shopping-metro-itaquera-29062022/>. Acesso em: 18 nov. 2024.
- CALDEIRA, T. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2000.
- CANDIOTTO, C. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia*, v. 44, n. 2, p. 87-106, abr./jun. 2021. Marília: UNESP.
- CARDOSO, R. A cidadania em sociedades multiculturais. In: CALDEIRA, T. P. R. (Org.). *Ruth Cardoso: obra reunida*. São Paulo: Mameluco, 2011.
- COCCO, G. *Mundo braz: o devir-mundo do Brasil e o devir Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- GOHN, M. G. *Sociologia dos movimentos sociais*. São Paulo: Cortez, 2014. (Coleção Questões da Nossa Época, v. 47).
- LIMA, P. R. B. *Vida nos trilhos: corpo, vida nua e sobrevivência a partir de Giorgio Agamben*. 2024. 263 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Naturais e Humanas, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2024.
- MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- MBEMBE, A. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2021.

NASCIMENTO, D. A. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, v. 03, n. 02, p. 105-120, jul./dez. 2022. Belo Horizonte: UFMG.

NEGRI, A. A pobreza não é déficit de ser; o verdadeiro déficit de ser é a solidão. Entrevista a Ariel Pennisi e Adrián Cangi para o jornal argentino *La Nacion*, 11 nov. 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/515419-a-pobreza-nao-e-deficit-de-ser-o-verdadeiro-deficit-de-ser-e-a-solidao-afirma-antonio-negri>. Acesso em: 03 dez. 2024.

PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PORTAL G1. Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo. *Portal G1*, São Paulo, 14 jan. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/conheca-historia-dos-rolezinhos-em-sao-paulo.html>. Acesso em: 16 nov. 2024.

PORTAL G1. Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa; 'festa é praga', diz prefeito. *Portal G1*, São Paulo, 09 jan. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/doria-diz-que-pancacoes-em-sp-sao-organizados-por-integrantes-de-facciao-criminosa-festa-e-praga-diz-prefeito.ghml>. Acesso em: 18 nov. 2024.

RIFKIN, J. *A era do acesso: a transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia*. Tradução de Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo: Makron Books, 2001.

SEVERI, F.; FRIZZARIM, N. S. (Orgs.). *Dossiê Rolezinhos: shoppings centers e violações de direitos humanos no Estado de São Paulo*. Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto (NAJURP), Editora FDRP, 2015. Disponível em: http://www.direitorp.usp.br/wp-content/uploads/2015/05/Dossie_rolezinho_isbn.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

TORRES, F. R. *Travessias do beco: a educação pelas quebradas*. 2016. 225 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2016.

SOBRE OS AUTORES

Daniel Arruda Nascimento

Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

Paulo Ricardo Barbosa de Lima

Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, membro do grupo de pesquisa Filo_Arc (Filosofias do Arquivo). Advogado com atuação profissional em Direito Público.

E-mail: pr.29.lima@gmail.com.



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

DESTITUENT THRESHOLDS OF THE BARE LIFE: BEING-IN-EXODUS*

Daniel Arruda Nascimento 

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil;
Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

Paulo Ricardo Barbosa de Lima 

Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, SP, Brasil

Abstract

Starting from Giorgio Agamben's notion of *being-in-exodus*, this article explores the initial possibilities of a shift in the concept of *bare life*, that is, a reinterpretation of the nakedness of life that brings out expressions of resistance, at the same time as point out new commonalities, with a special focus on the philosophical project *Homo sacer*. To this end, the text relates the idea of *being-in-exodus* to contemporary figures who move beyond territories, borders and geographies, such as refugees and survival migrants, as well as to cultural movements that transit through cities, such as the *rolezinhos* and *pancadões*. Such displacements no longer find refuge within ordinary political categories, which is why they must be investigated, as they can effectively carry within them the seeds of a new policy that surpasses the current one. At the same time that they face opposition and are faced with mechanisms of capture, blocking, control and repression, these lives enunciate forms of association, cooperation and contestation, promoting, before difficulties, new uses, paths, new connections, exits and alternatives.

Keywords

Giorgio Agamben, bare life, exodus.

UMBRALES DESTITUYENTES DE LA VIDA DESNUDA: SER-EN-ÉXODO

Resumen

A partir de la noción de *ser-en-éxodo* en Giorgio Agamben, este artículo explora las posibilidades iniciales de un giro en el concepto de *vida desnuda*, es decir, una reinterpretación de la desnudez de la vida que haga emerger, al mismo tiempo, expresiones de resistencia. vez como señalar nuevas comunidades, con especial atención al proyecto filosófico *Homo sacer*. Para ello, el texto relaciona la idea de *ser-en-éxodo* con figuras contemporáneas que trascienden territorios, fronteras y geografías, como refugiados y migrantes de supervivencia, así como con movimientos culturales que transitan por las ciudades, como los *rolezinhos* y los *pancadões*. Tales desplazamientos ya no encuentran refugio dentro de las categorías políticas ordinarias, razón por la cual deben ser investigados, ya que efectivamente pueden llevar dentro de sí las semillas de una nueva política que supere a la actual. Al mismo tiempo que enfrentan oposición y se enfrentan a mecanismos de captura, bloqueo, control y represión, estas vidas enuncian formas de asociación, cooperación y contestación, promoviendo, frente a las dificultades, nuevos usos, caminos, nuevas conexiones, salidas. y alternativas.

Palabras clave

Giorgio Agamben, vida desnuda, éxodo.

Submetido em: 08/12/2024
Aceito em: 27/01/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: NASCIMENTO, Daniel Arruda; LIMA, Paulo Ricardo Barbosa de. Destituent thresholds of the bare life: being-in-exodus. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56382, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* The translation from Portuguese into English, carried out by Julianete Moreira de Azevedo and revised by Walter Abuid Canedo Barrientos and Pedro Campos Araújo Corgozinho, was made possible with support from FAPEMIG (Call No. 008/2023).

In incorporating the chapter *Al di là dei diritti dell'uomo* in the book *Mezzi senza fine: note sulla politica*, published in 1996, Giorgio Agamben seeks not only to engage with Hannah Arendt's legacy on the effectiveness of human rights and the problem of refugees but also to revisit the earlier chapter *I diritti dell'uomo e la biopolitica* from the first volume of the series famously named after an exclusionary Roman condemnation, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, published the previous year in 1995. Within this chapter, the Italian philosopher had already pointed to the paradoxes and inefficiencies of universal human rights in safeguarding the lives of refugees, to the biopolitical conception of natural life and birth in the modern political context, to the fact that twentieth-century fascisms had turned natural life into the "locus par excellence of sovereign decision", to his philosophical conclusion that the refugee calls into question the relationship between birth and nation, thereby revealing "that bare life which constitutes its hidden foundation", as well as the imperative to extricate the refugee from this detrimental framework.¹ Under the pretext of commenting on the 1943 publication of an article by the German thinker in a small Hebrew journal – two years prior the end of the Second World War – where the refugee and stateless condition was framed as a paradigm of a *new historical consciousness* (insofar as, for them, politics becomes a tangible reality and territorial expulsion often results in their becoming the avant-garde of peoples), the philosopher points out that, within the general erosion of the juridical and political categories that sustain modern human coexistence, the refugee emerges not merely as the sole conceivable figure of the people in our time but, above all, as the very image of the forms and boundaries of a *political community to come*. An image that, even while blurred, casts itself forward into the future must guide us toward thinking of other sovereignties and other citizenships, anarchic in nature.

Revisiting the earlier text, it is crucial to advance upon the perception that "in the system of nation-state, the so-called sacred and inalienable human rights are revealed to be without any protection precisely when it is no longer possible to conceive of them as rights of the citizens of a state."² More than that, by unveiling what appears to be concealed beneath the grandiosity of universal rights declarations, they would represent the biopolitical inscription of man's natural life within the state order. Birth certified as living by a state order would be the immediate bearer of sovereignty and the source for the attribution of rights.³ Nevertheless, within a text organized by progressively widening circles, the philosopher will place before us the manifestation of *being-in-exodus*.⁴ A significant portion of humanity finds itself in displacement and can no longer find refuge within the ordinary categories of state politics. What previously appeared to be an exception to the universal political condition of human beings on Earth can no longer be dismissed, instead forming a significant stain on contemporary statistical reports. The problem arrives at our doorstep, moving through urban spaces with its own distinctive

¹ Agamben, *Homo sacer*, pp. 142, 145 and 148. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

² Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 23. [TN: *Means without end*, pp. 18-19 of the cited work translated and published into English.]

³ Cf. Agamben, *Mezzi senza fine*, pp.24-25.

⁴ We are not unaware that the original expression *essere-in-esodo* could be translated as *estar-em-êxodo* [to be in exodus]. While the Italian verb *essere* can be translated to Portuguese as either *ser* or *estar*, [to be] depending on context, we favor the translation *ser-em-êxodo* [being-in-exodus] as it suggests a more enduring state and its capacity to maintain semantic continuity with the ontological constitution of *human being*.

hues. The refugee should then be "considered for what it is, namely, nothing less than a limit-concept that at once brings a radical crisis to the principles of the nation-state".⁵ The appeal to the notion of the refugee – the condition that ultimately defines all of us citizens – must dismantle, deterritorialize, cross borders, and depose official geographies and geopolitics. Within the political sphere that concerns the Italian philosopher, yet advancing a claim that serves all humanity, the European citizen could cease being a citizen of a particular state order to recognize themselves as a citizen-in-exodus, being-in-exodus, inhabitant of a geopolitical reality where borders crumble, become porous, and allow free movement, free dwelling, and the free acquisition of rights.

In an analogous way, we could conceive of Europe not as an impossible "Europe of nations", whose catastrophe one can already foresee in the short run, but rather as an atterritorial or extraterritorial space in which all the (citizens and non-citizens) of the residents of the European states would be in a position of exodus or refuge; the status of European would then mean the being-in-exodus of the citizen (a condition that obviously could also be one of immobility).⁶

Other images of displacement can be found through the three-decade-long project. Distributed across the work, they gain particular prominence in the two final volumes that complete the corpus. In *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, with its attempt to investigate the realization of an ideal of common form of life (which could, perhaps ultimately, represent the realization of a form-of-life, a life inseparable from its form), the cenobitic experience emerges as an experience of exodus. The displacement that stands out in this context is certainly that of those who journey toward monastic communities, leaving behind their homes and former lives to partake in communal living. This displacement is identified from the outset as both flight from the world and exile, a displacement that, for both the Hellenistic Jewish philosopher Philo of Alexandria and the philosopher-archbishop Ambrose of Milan, amounts to the establishment of a new public sphere.⁷ Exile would constitute the condition of those who choose to inhabit this community of life, much like the life of an expatriate, someone living outside their place of origin, altering their belonging. Yet another form of displacement comes into view when monasticism intersects with the religious movements of the early second millennium of the Christian era, movements that defined less the community rule and more life itself, the manner of living, and the distinctive practices of common life.⁸ The Franciscan paradigm, which storms the book's content, exemplifies one of these movements. As voluntary pilgrims, the image of displacement gains even greater clarity when we consider Francis's resistance and refusal to build convents in Assisi and its surroundings.

In the extensive *L'uso dei corpi*, particularly in its third section, the image of exile reappears to define the philosopher's life in Plotinus, a state of solitude, happiness, and lightness. This inclination toward flight and exile, being exiled, borrowed from legal and political lexicon to convey a mystical and philosophical state, articulates a distinct form of

⁵ Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 26. [TN: *Means without end*, pp. 18-19 of the cited work translated and published into English.]

⁶ Agamben, *Mezzi senza fine*, p. 28. [TN: *Means without end*, pp. 18-19 of the cited work translated and published into English.]

⁷ Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 65-68.

⁸ Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 115-119.

abandonment that again implies displacement. There is a passage here that warrants complete citation.

Taking up the juxtaposition between philosophical life and exile, Plotinus pushes it to the extreme, proposing a new and more enigmatic figure of the ban. The relation of the ban in which bare life is held, which we have identified in *Homo Sacer I* as the fundamental political relationship, is laid claim to and assumed as his own by the philosopher. But in this gesture, it is transformed and inverted into something positive, having been posed as a figure of a new and happy intimacy, of an “alone by oneself” as a cipher of a superior politics. Exile from politics cedes its place to a politics of exile.⁹

Setting aside the contentious philosopher-political relationship – traceable to Plato's dialogs and notably highlighted by Hannah Arendt on multiple occasions – along with the conceptual discomfort of linking politics with solitude, *alone by oneself*, (an association seemingly antithetical to politics' fundamental nature: that humans necessarily live collectively and are irrevocably bound to structure common life), the passage instead points toward a higher-order politics emerging from a renewed understanding of *ban*. That which at the inception of the philosophical project was linked to abandonment, condemnation, and exclusion-inclusion is now reclaimed through the gesture of voluntary exile, potentially bearing within itself the seeds of a politics able to transcend the corroded politics we have known until now. Could this exile be another way of expressing *being-in-exodus*?

Migrants challenge us through their displacements. Moving from one place to another, on journeys into which they pour their whole heart and all their hope, risking what they know to head toward the unknown – creating crossings, forging paths –, they reveal dimensions of human life we only access when confronted with images of mobility and crossing. Could migrants emerge as the vanguard of a new people rising against borders and the very concept of national sovereignty? Might they represent the avant-garde of another politically conceivable human life, as *being-in-exodus*, as *form-of-life*, as an alternative *bare life*? Ultimately, can we reconsider human life as *migration*, regardless of its voluntary or involuntary nature? Would not someone who moves, who is not in their birthplace, transitioning between locations, be the very expression of the most elementary human condition, given that, our planet's cosmic revolution and life's finite continuity through time, are we not all essentially in migration? To imagine the being-in-exodus as potentially empowering citizens within contemporary political structures demands creative thought, though not excessive, nothing beyond our empirical and sensory experiences.

A political space that is anti-sovereign and extraterritorial would be the environment of a *being-in-exodus* that defines the condition of being political. It might be challenging, yet it is not inconceivable, to imagine a global political community comprised of pilgrims and wanderers, citizens who are *beings-in-exodus* and take a stand in human affairs, engage in public life, and secure rights wherever they are. Migrants contest the categories of sovereignty and territory, challenging us to imagine another world. Conceiving the migrant as a desired bare life would be to reconsider

⁹ Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 300-301. [TN: *The Use of Bodies*, p. 236 of the cited work translated and published into English.]

life as migration, the outcome of a deliberate crossing, the movement from one place to another, which in the end replicates the most ordinary human condition.¹⁰

People depart from their places of origin for numerous reasons. Departures are common and pinpointing the exact and exhaustive reasons behind someone's decision to leave or stay in a particular location is not always easy. While work conditions and personal relationships appear to be primary motivators, not everyone who leaves does so by choice, driven by a desire for mobility, the experience of leaving, arriving in the unknown, and navigating distance. There are those compelled to depart and others who are unable to leave; in both instances, the decision to depart lies beyond their reach. Among those who set out, an untold number never reach their destination. Those who do arrive aspire to be welcomed and engage actively in the political life of their new setting, with a fundamental expectation of securing rights and opportunities.¹¹ Contemporary brutality expresses itself through the management of human circulation, the inequity between low-risk citizens retaining border-crossing privileges and undesirable persons enduring intensifying dehumanizing controls, plus those confined to circular trajectories, this imprisoned humanity. As Cameroonian philosopher Achille Mbembe emphasizes, "together with climate change, the governance of human mobility is set to be the major problem of the twenty-first century". In the mapping of human bodies moving across the earth's surface, "not everything runs smoothly. Physical roughness persists. Many passageways are blocked. Controls and constraints are tightening, and periods of forced inactivity are increasing. As are deportations. [...] In many regions of the globe, systematic surveillance is already the rule",¹² particularly within a context of population distribution amid chaotic growth and escalating resource scarcity. Thus, segregation patterns mirror the gradual transition from property-based economies to possession, and from possession to access-based relations.¹³

The conceptual division of humanity through borders proved catastrophic. Borders relate to nature and the planet's surface as private property and commodities relate to human life in perspective: they may bring temporary benefits but ultimately prove to be mere chimera and fallacy. Yet borders extend far beyond a nation's territorial limits, beyond invisible boundaries, geographic barriers, migration checkpoints, customs controls, border patrols, or tactical army positioning. Borders also permeate what the African philosopher called *border-bodies*.

The border institution is the mechanism by which this new division becomes part of reality. Moreover, borders are no longer made of irreversible lines that only rarely cross. They are no longer exclusively physical. They are fundamentally hybrid and deliberately incomplete and segmented. If they are sites par excellence that manifest today's depredation, it is because they are the point of convergence formed by various measures that ensure the managing and regulation of the living as well as the unequal distribution of the perils we face.¹⁴

¹⁰ Nascimento, *Agamben contra Agamben*, p. 115. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

¹¹ Cf. Mbembe, *Brutalismo*, pp. 195-198.

¹² Mbembe, *Brutalismo*, pp. 165-166. [TN: *Brutalism*, p. 91 of the cited work translated and published into English.]

¹³ Cf. Rifkin, *A era do acesso*, p. 93.

¹⁴ Mbembe, *Brutalismo*, p. 144. [TN: *Brutalism*, p. 78 of the cited work translated and published into English.]

Contemporary migrant detention centers, often disguised with euphemistic names suggesting shelter or aid, represent the modern manifestation of the space of exception. These spaces operate as privileged sites for biopolitical experimentation and reinvented extermination techniques. Readers familiar with Giorgio Agamben's work, especially in sections where his writing engages directly with specific contemporary political instances, will readily identify his distinctive mode of thought. However, without diminishing the historical fact that stateless persons and political refugees constituted the bulk of new migratory flows of uprooted people since the early twentieth century, we now witness a shifting paradigm that brings into focus survival migrants, for whom economic motivations for displacement play an increasingly dominant role. Far from the image of the self-entrepreneur – those who migrate as career investment or opportunity-seekers, assuming calculated, reversible risks –, we encounter migrants fleeing their homelands to escape destitution, hunger, and vital exhaustion, migrating simply to ensure basic survival.

This rational framework negatively objectifies survival migrations flowing from impoverished to affluent nations. While human capital logic values mobile subjects who reject fixed positions (both geographically and, denotatively, within capital's productive and reproductive relations), it simultaneously regulates this mobility, dividing it between good and bad. The neoliberal logic of human capital is biopolitical because it prizes risk-taking individuals who self-invest, while abandoning those who risk everything, including their lives, for mere survival. The result: a selective valorization of risk and an encouragement of mobility, but not all mobility.¹⁵

Survival migrants are not merely economically exploited, filling underpaid and informal jobs – the very jobs local workers, enjoying more favorable labor market positions, consistently disregard. They end up fulfilling a political function within the partisan-political system that characterizes our world. There are numerous party-aligned voices in the receiving countries that speak out against these migration flows and the individuals who successfully cross borders and enter their territories. Not coincidentally, the establishment of physical and social barriers is a flagship policy of the rising far-right in European countries, which has already taken deep root in North America and holds significant sway in South American countries. However, the patriotic appeals in our region have not yet focused their aggressive impulses primarily on migrants, largely because our migratory context differs from that of the Northern Hemisphere.¹⁶ A dual dynamic is at play: migrants seeking survival are positioned as potential threats, dealt with as a law enforcement issue, while simultaneously being regarded as potential tools, cheap labor, addressed as a matter of a political case. In either case, they are subject to a biopower that focuses on the circulation, containment, monitoring, and control of vast population groups.

¹⁵ Candiotta, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 99. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

¹⁶ This scenario in Brazil could undoubtedly change in the near future if the increase in external migrations draws more attention than the settling of accounts with the country's minorities. Currently, migratory flows from Haiti and Venezuela northward, along with Bolivian and Nigerian migrations within São Paulo's metropolitan region, have yet to impact the national imaginary.

Thus, while survival migrants are morally casted as clandestine, vagabonds, and potential terrorists, they remain politically and economically exploited – and therefore useful. They serve a political utility, as the establishment of new social and anthropological boundaries reinforces the archaic return of nationalist collective identities aimed at reaffirming an already eroded sovereignty, within which migrants are produced as permanent threats to the *vivre-ensemble*.¹⁷

Yet, amid the proliferation of global crises spawning permanent spaces of exception, survival migrants cross not only national boundaries but also borders nested within borders – that is, spaces once considered planned or subject to proper regulation. Established powers manage this bare life through multiple means: either through direct obstruction and suppression, creating actual collective prison camps as seen along the US-Mexican frontier and Italian shores, or through their nominal incorporation into precarious work regimes exemplified by São Paulo's daily flows of human masses between city centers and outlying borders amid worsening conditions. And we are aware that "organizing flows demands immense effort to organize a flow, to segregate, to grant or deny access, to block one passage while facilitating another, to change direction, to incorporate or exclude elements".¹⁸ Thus, "the contemporary individual is compelled to survive", trapped within their own immediate needs. These migrants "are positioned in locations and circumstances where life-sustaining functions are put to work reproducing their condition",¹⁹ lives whose exposure to exhaustion is intensified by power's stratagems.

What happens is that, if on the one hand the circulation flows allow for the "expropriation of the life networks of the majority of the population by capital"²⁰ in a kind of vampirization of subjectivity, on the other hand, they enable a vital reversal that is manifested in new forms of association, cooperation, and contestation, as well as a new relationship with the environment around us. It may be in this very subtlety that lie the signs of a *being-in-exodus* capable of reimagining *bare life*, for the struggle for survival produces not only a docile body but also derives them to experiment with new uses, traverse new paths, connect objects, find exits, create alternatives. Inspired by Franz Kafka's short story "The Great Wall of China", Professor Peter Pál Pelbart seeks to explore this reversal, highlighting the unease caused by the nomads arriving from the north. Even before the immense structure, the nomads in their erratic circulation along borders found cracks and gaps through which they entered the empire and settled in the central square – under open sky, facing the imperial palace –, thus inverting the very logic of sovereign protection and trapping the ruling elite. The nomads possess "wide-gaping mouths, sharp teeth, eat raw meat beside their horses, speak like crows, roll their eyes and constantly sharpen their knives". Strange and unfamiliar with local customs, without any intention of storming the power structure, they disrupt the empire's heart so profoundly that while wandering its streets, even before its institutions, they simultaneously escape its mechanisms. In other words, the nomad "is always inside and outside, [...] occupies a territory while simultaneously dismantling it, [...] slips away, slides, refuses the game or subverts its meaning, corrodes the very field and thus resists dominant injunctions".²¹

¹⁷ Candiottto, *O governo biopolítico do migrante de sobrevivência*, p. 102. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

¹⁸ Lima, *Vida nos trilhos*, p. 113. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

¹⁹ Lima, *Vida nos trilhos*, p. 119. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

²⁰ Pelbart, *Vida capital*, p. 21. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

²¹ Pelbart, *Vida capital*, pp. 19-20. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

This scenario reveals that when peripheral subjects, migrants, and the outcasts circulate, they are swiftly identified, not by a yellow star sewn onto their clothing, but as impoverished individuals with the appearance of poverty, recognizable by their facial features, their sly way of walking, their peculiar attire, their non-hegemonic hairstyles, their slang, the skin tone, or the sounds they produce. As nomads, they move about, provoking a certain estrangement, a certain disorganization, disrupting the planned lines of the city, the routine, the delimited borders of the nation-state, and the subtle boundaries of spaces designed for specific social classes. As they circulate, they call into question the modern logic, simultaneously invoking the fear and reaction of the empire, while also expressing challenging modes of being, perhaps even challenging *forms-of-life*. Indeed, while capitalism depends on the rapid circulation of flows of all kinds—capital, information, images, goods, knowledge, services, and people—, not everything circulates in the same way everywhere, and consequently, not everyone benefits from this circulation. Trade networks are established that exploit the forms-of-life of migrants in an ever-more utilitarian sense, but also survival networks that build solidarity among them, establishing a new relationship between those who migrate and the territories they cross.

We cannot forget that life abandoned on the threshold is always a life that is both inside and outside at the same time, which brings to mind another figure employed by Giorgio Agamben in *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, borrowed from Germanic law and known as *wargus*, the wolf, or rather, the wolf-man. A figure that stands out due to its strangeness, stereotypically associated with the werewolf, popularly conceived as a monstrous hybrid between human and beast, torn between the wilderness and the city. Banished from the community, simultaneously the emblem of sovereignty and expelled from the city, the *wargus* is the body that circulates through the world despite having been exposed and placed on the threshold where the outside and inside become indistinguishable, in a state of paradoxical abandonment. As they move between the city and the wilderness, they disrupt the order, blur the boundaries between the two spaces, and put their own identity into question, neither human nor wolf. This creates a *zone of indistinction* where limits are reworked, thereby altering both the bodies that circulate and the very space in which they circulate. In the perspective we are proposing, every migrant body carries a hint of the *wargus*, crossing territories and defying urban planning, borders, legal order, and moral codes of conduct. These are *issues* that walk, awakening a wide range of feelings, introducing tensions, and demanding responses, like nomads at the heart of the empire, disrupting the daily life and resignifying the concept of the *ban*.

From this emerges the creation of networks of cooperation, information exchange, support, mutual aid, and new modes of conviviality, such as the *rolezinhos* and *pancadões*, which anarchically disrupt the largest Brazilian metropolis and its commuter neighborhoods.²² The sociological literature has positioned both phenomena as youth manifestations “predominantly situated in popular sectors, connected *online*, without explicit political demands, but with an implicit agenda of demands – the right to leisure,

²² *Rolezinho* is a slang term used in the outskirts of São Paulo to describe the activity of peripheral youth who decide to walk in bans through the city streets with the intention of having fun. Typically, the *rolezinhos* focus on shopping centers, causing a stir among the middle classes, who feel uneasy about the crowds of poor young people who invade these social spaces, laughing, chatting, speaking loudly, and blasting music. *Pancadão* refers to Brazilian funk raves typically organized on public streets, characterized by massive crowds, loud music, and heavy drink.

fun, and consumer temples".²³ According to the classifications typically employed, they are not regarded as social movements, but rather as "cultural acts, created/invoked by individual figures, who gain fame and mobilize legions of *online* 'likers' and followers in collective events".²⁴ What is important to mention, however, is that such phenomena focused on circulation briefly and forcefully disrupt the metropolitan work dynamic and reclaim public spaces for leisure and pleasure. Chaos sets in as massive flows of young people move through the city's streets, challenging the traditional demarcations between public and private spheres. Right in the midst of this urban chaos, we see, along with Professor Fabiano Torres, "a living set of strategies", that is, new ways of gathering, working (such as the party organizers), or creating meaning, "the meaning of life: fooling around, making out, living life, humility", which ultimately means "inventing apparatus of valorization and self-valorization" as an imperative to survive in inhospitable territories. This might explain why they are approached both as matters of law enforcement and cultural policy, depending on the circumstances and the governmental political context.²⁵ In order to plunge into the concrete life of the cities that surround us with their endless concrete, both horizontal and vertical, and to claim experiences of exodus that are closer to us, we aim to dwell briefly on the investigation of these phenomena – without, however, idealizing them, given that they are known to entail relationships that push the involvement of the bodies themselves to the extreme, relationships that are dangerous, whether through substance abuse, unprotected sex, ties to organized crime networks, or even the mere replication of the capitalist discourse of consumption.

Following the emergence of *rolezinhos*, the massive circulation observed in the food courts of shopping centers has sparked a renewed debate about the ethical and legal boundaries of public and private spaces, the socio-spatial organization of cities, and economic inequalities, while also introducing significant logistical challenges for access control and surveillance apparatuses. The first reaction came from business owners and shopkeepers, who, fearing the disruption, shut down their stores, called the police, and treated the phenomenon as a riot or tumult.²⁶ In January 2014, the high-end JK Iguatemi Shopping Center, located in an upscale area of São Paulo, took the issue to court, a court order that barred the entry of young people unaccompanied by parents or guardians into its premises. In November 2016, a new *rolezinho* scheduled through social media to celebrate the three-year anniversary of the first gathering at the Metrô Itaquera Shopping Center received over three thousand RSVPs. Around fifteen hundred young people arrived,

²³ Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 88. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

²⁴ Gohn, *Sociologia dos movimentos sociais*, p. 89. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

²⁵ Torres, *Travessias do beco*, p. 84. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

²⁶ One of the first gatherings that took place and drew the attention of the mainstream media occurred on December 8, 2013, when over six thousand young people suddenly entered the Metrô Itaquera Shopping Center in São Paulo, according to the shopping center's management. On December 22, 2013, following a *rolezinho* at Interlagos Shopping Center in the same city, four young people were taken into custody for questioning without any evidence of theft. On January 4, 2014, the Metrô Tucuruvi Shopping Center closed three hours early due to an event with four hundred young people. On January 11, at the same shopping center, the Military Police detained two young people again. Similar incidents were reported in several Brazilian cities, such as Guarulhos, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Contagem, and Vitória (cf. Portal G1, *Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo* [Get to know the story of rolezinhos in São Paulo].)

only to be turned away at the door by court officials and a large police apparatus.²⁷ The fear of business owners, therefore, furthered the judicialization of the problem, shifting its scope to the domain of criminal law.²⁸

Regarding the *pancadões*, conflicts have intensified, as the open circulation in public streets complicates judicial measures aimed at controlling and containing displacements. This, in turn, substantially alters the social dynamics of the neighborhoods. The grievances regarding noise, roadblocks on streets and avenues, as well as drug and alcohol abuse rapidly gave rise to an openly repressive policy, in which Military Police special operations units dispersed the crowds by means of force without any mediation.²⁹ In order to justify direct repression, the State of São Paulo initially responded to the *pancadões* by linking them to *disorder*. The Bill No. 455 of 2015, which resulted in Law No. 16,049/2015, proposed by state representatives Colonel Camilo and Colonel Telhada, aimed to tackle the phenomenon by regulating the emission of sound noise from portable sound devices or those installed in parked motor vehicles. The justification provided was that its occurrence in unsuitable locations led to disorder, insecurity, and dissatisfaction, that the lyrics of the music incited violence, libidinous acts, and drug use, that the actions of some attendees demonstrated actual drug consumption, the sale of alcoholic beverages to minors, offenses to public decency, disturbance of the peace and rest of the population, blockage of access to residential areas, and potential health risks resulting from noise pollution.³⁰ Ultimately, the discourse that arose from state intervention consistently held that the disorder caused by young people and adolescents was pervasive and inevitably descended into violence and corruption, a narrative that was repeated in several bills proposed at the federal level with the goal of eliminating the phenomenon across the country.

²⁷ Cf. Araújo, *Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera* [Rolezinho at Shopping Metrô Itaquera ends with youths being escorted out].

²⁸ According to a survey conducted by the Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto, at least twenty-seven prohibitory injunctions were reviewed in the first and second instances of the São Paulo Court of Justice in 2014. In eleven out of thirteen cases in the first instance, there was not even a response from the defendants, revealing a stark disparity in access to the Judiciary between shopping center representatives and the young people involved. As for the content of the thirteen first-instance decisions on prohibitory injunctions, five ruled against the shopping centers' requests, while eight ruled in their favor. In percentage terms, the State Court rejected the shopping centers' request for an injunction in 38.5% of the cases, thereby denying them the power to prohibit young people's access to their establishments. Despite this, in three of these cases, the court issued a formal request directly to the Military Police to ensure security at the site (cf. SEVERI; FRIZZARIM, *Dossiê Rolezinhos* [Rolezinhos Report]).

²⁹ In 2019, a Military Police operation targeting a *pancadão* in the Paraisópolis favela led to the deaths of nine young people. In the same year, around seven thousand five hundred similar operations were conducted by the Military Police of the State of São Paulo, yielding 1,275 arrests and the confiscation of 1.7 tons of drugs. The method employed involves the use of less-lethal weaponry, such as rubber bullets and gas bombs, fired at times in tight spaces for the purpose of dispersing the crowd (cf. ALESSI, *Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano* [Crackdown on funk raves in São Paulo ends in eye shots and 1,275 arrests this year alone]).

³⁰ Here, we witness a whole common rhetoric of repression, with which we obviously do not agree. Nevertheless, some problems might be raised regarding the situation pointed out. Without resorting to moralism, we think that excessive alcohol consumption erodes revolutionary energies, just as any other form of numbness does. It takes intelligence to push our own bodies to the limit.

At the time, São Paulo Mayor Fernando Haddad responded to *rolezinhos* by acknowledging that young people needed more public spaces to express themselves. Consequently, in February 2014, he launched a program called *Rolezinhos da Cidadania*, offering lighting, sound, and stage facilities at Ibirapuera Park. The events were organized after a series of meetings facilitated by the Public Prosecutor's Office of the State of São Paulo and the Municipal Secretariat for the Promotion of Racial Equality, leading to the establishment of a new association, consisting of more than fifty young people selected based on their number of followers on social media, to organize and represent the movement and events throughout the city, including in outlying neighborhoods. The press reported that the program turned *rolezinhos* into a profitable business, while at the same time reporting the occurrence of crimes at the events supported by the Public Authorities and the increase in police security measures. Along the same lines, in an attempt to resolve the problem of *pancadões*, Governor Geraldo Alckmin signed a partnership with the São Paulo City Hall in 2015, organizing a rotation system through areas of the city, aiming to channel large flows of young people to parks, stadiums, and squares, controlling access, start and end times, and dispersal routes. However, this model was abruptly discontinued under the subsequent governments of João Doria, both in his municipal administration and later in the state government, adopting a broadly repressive strategy, labeling the phenomenon as a plague and consistently linking it to organized crime.³¹ It was only after the fallout from the deaths in Paraisópolis caused by police repression that the then-governor launched *Favela Fest*, a program to decrease the occurrence of *pancadões* through partnerships with the private sector and third-sector organizations, but it was unsuccessful.

Three key points need to be noted here. The first is that both phenomena feature significant displacements within cities and provoke strong reactions, all aimed at stopping the circulation of precarious lives or at the very least controlling it. The simple act of displacement in an unusual way is already seen as offensive, just as these young people being in places where, theoretically, they should not be. The second point is that, given the ineffectiveness of state repressive responses, efforts towards collaboration and cooptation emerge around cultural policies that include private sector and third-sector initiatives, turning the phenomena into businesses and inscribing them within the market logic. Ultimately, it is worth underlining the persistent discourse that links the nomadism of these young people to criminality. It is true that the wandering of *pancadões* and *rolezinhos* and the way they dilute the socio-spatial organization of cities challenge traditional political ways of handling urban social conflicts. The violent and sometimes desperate forms of state response show that something has escaped control, that something has stopped working, be it the divisions and spatial arrangements of segregation, the clear-cut borders, or the access controls and mechanisms of urban order reproduction. The fear that announces itself as fear of crime or banditry is also the fear of the *ban*, a kind of *ban form-of-life* that refuses the current formatting of the city. Not coincidentally, the discourse that associates these phenomena with the old riots immediately brings to mind the widespread fear in Rio de Janeiro in the 1980s and 1990s, as a "politics of fear that stimulates the creation of fortified enclaves symbolized by closed

³¹ Cf. G1 Portal, *Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa* [Doria alleges 'pancadões' in São Paulo are linked to organized crime groups].

condominiums and shopping centers",³² where "the fear of thugs is, in fact, the fear of the poor".³³ At any rate, what is striking is the fact that both the state's response and the market's response have failed, and the massive flows of young people continue to circulate everywhere, turning the city of São Paulo into a true urban hell, anarchically challenging attempts to control and capture them. A *rolezinho* lacks hierarchy, it is not a movement, it has neither a leader nor representatives, it simply emerges through horizontalized calls on social media, similar to a swarm or a legion that gathers and then disperses. When the police crackdown on a *pancadão* in a specific neighborhood block, it breaks into a thousand fragments and proliferates, invading other streets and reconfiguring itself two or three blocks away, constantly deconstructing the city's geography, making space mobile, blurring coordinates, and precluding preventive actions. When state governments and the market attempt to channel these mobilizations according to a specific narrative, what emerges is defection, simple refusal, and yet, these forms of communal life appear to endure, persisting in re-emerging. This entire scenario ought to provoke a question: what is being generated through this perseverance in hostile territories?

Wandering and confronting borderline situations turns life into a laboratory of experimentation, an unusual learning process, "as a *pathei mathos*, what is learned only through and after suffering, and excludes any possibility of foresight – that is, of knowing anything whatsoever with certainty",³⁴ that occasionally gives rise to new forms of existence and behavior in the face of established powers. Everything shifts: forms of knowledge circulate, new perspectives unfold, and from within the chaotic interior, fragments of different cultures emerge, along with slang and modes of speech that subvert languages, new signs and symbols, hybrid assemblages, and aesthetic experiences that proliferate. This means that not all paths are closed, there is always a *remainder* through which the excluded, disaffiliated, and disconnected resist the broad processes of expropriation and resale of ways of life carried out by the enticements of contemporary capitalism. In other words, life itself, in its precarious subsistence, is used as a vector of self-valorization, giving rise to a *communality of self-valorization* through which creative forces, in reciprocal affectation, overflow into lines of exodus, exemplified by Kafka's nomads who, while not constituting immediate alternatives of confrontation with the empire, at least denounce that there is something in its functioning that results in pure *dysfunction*.³⁵ By leveraging the semantic inversion between *power over life* and *the potential of life*, and the conceptual emergence of the *multitude* element as a biopolitical body that metamorphoses into an immense source of energy, a notion particularly promoted by Michael Hardt and Antonio Negri, we might ask how migratory groups, *beings-in-exodus*, unleash forces and leverage anti-systemic political realities. We take up the reflection of the Hungarian philosopher cited below.

The lingering question is how these elements of virtuality that constitute the multitude can reach a threshold of realization in accordance with their power, outmaneuvering the imperial strategies that strive to neutralize their subjective and explosive potential [...] their irrepressible force of creating value, their immanent labor, their modes of

³² Caldeira, *Cidade de muros*, p. 258. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

³³ Cardoso, *A cidadania em sociedades multiculturais*, p. 378. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

³⁴ Agamben, *Infância e história*, p. 27. [TN: *Infancy & History*, p. 19 of the cited work translated and published into English.]

³⁵ Cf. Pelbart, *Vida capital*, pp. 22–24.

cooperation and community, but also of exodus, escape, desertion. [...] In any case, even if it's clear how challenging it is to turn the multitude into a concrete political operator, its ability to nourish our political imagination is considerable, particularly when the theoretical context that frames it is spelled out.³⁶

At this point, we are close to what Antonio Negri, drawing on the unstable terrain of Baruch Spinoza, referred to as the potential of the poor, a kind of communion, cooperation that emerges in precarity, in the face of the challenges imposed by survival itself as a spark for "joys that are immediately shared, based on the autonomy of affective, social, and productive networks".³⁷ Something akin to what Giuseppe Cocco, in the context of the debate between the *becoming-world of Brazil* and the *becoming-Brazil of the world*, refers to as an *ethics of the potential of the poor*, categorically rejecting the focus on misery, poverty, and violence in the peripheries.³⁸ This means saying that within precariousness, there is also social potential and cooperative solidarity. According to the Paduan philosopher, what is key to transforming the private into the common is the *love that ceaselessly opens itself to broader communities*. The multitude that insinuates itself in this context is composed of singularities that are, above all, living labor, capacity for production that presents itself as virtual cooperation in overcoming the obstacles inherent to inhospitable territories. A perspective that subverts the game, rendering the precariousness of life both nakedness and production, especially because potential is not understood as a mere concept, as an abstract ontology. On the contrary, it is a concrete ontology that always presents itself as historical, with a fully productive nature, never empty, through everyday practices of confronting scarcity and the degradation of life. Looking at general intelligence as a strategy for confronting established powers, it becomes clear that "the resistance of bodies produces subjectivity not in an isolated and individualistic state, but in a dynamic complex in which the resistances of other bodies are linked together".³⁹ From the frailty of subjected bodies and the fatigue of bodies that keep moving without pause, new forms of *counter-exploitation* arise simultaneously, the indomitable productivity of individual and collective bodies generating unprecedented popular experiences, new social organizations, and alternative modes of association among people. From this perspective, the fear that drives authoritarian responses is not so much the fear that the poor will smash everything and dismantle the city, but that the poor will perceive these threads of *commonalities* and weave a new city.

Revisiting Giorgio Agamben's philosophical path, it becomes clear that a relationship of opposition exists between the *camp* that emerges whenever a structure of exception and violence is established in a particular space, "independent of the kinds of crimes that are committed there and whatever its denomination and specific topography",⁴⁰ the aggressive emblem of the inaugural volume of his critical editorial program, and the *coming community*, that community that is whatever, comprised of whatever singularities, without sovereign subjects and messianic, regardless of the degree of creative potential they may harbor within themselves, which he had earlier announced particularly in *La comunità che viene* (1990). As confrontation, contestation,

³⁶ Pelbart, *Vida capital*, p. 85. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

³⁷ Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

³⁸ Cf. Cocco, *Mundo braz*, p. 42.

³⁹ Negri, *A pobreza não é déficit de ser*, p. 01. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.]

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 195. [TN: *Homo Sacer*, p. 98 of the cited work translated and published into English.]

and resistance to the camps that continue to open in the face of the dictates of sovereign exception, there are the anti-camps that emerge in revolt and defiance, releasing potentials that refuse to be controlled. We consider here whether migrants, through their movements and occupations, might be the harbingers of these cycles of emancipation, given that anti-camps are utopian, yet simultaneously very tangible.

Anti-camps include the spaces occupied in Wall Street by Occupy movement protesters, the hippie communities of the 1960s and 1970s, Tahrir Square in Cairo during the uncertainty of Egypt's political future, the anarchist-republican militias of the Spanish Civil War that rejected leadership, the idle lands seized by landless workers in Brazil, the abandoned buildings taken over by anarchist groups in Barcelona and Athens, among numerous other instances. In a concise definition: an anti-camp arises where and when the divergent future of utopia manifests itself not as a project or imaginary blueprint, but as the reality of potential.⁴¹

Liminal forces of destitution are inevitably at the service of *bare life*, perhaps in its affluence of migration towards *form-of-life*. Within this context, *being-in-exodus* can function as a paradigm. Especially since what does not change is that exodus is the ontological constitution of being.

⁴¹ Matos, *Filosofia radical e utopia*, pp. 95-96. [TN: Free English translation of the Portuguese quote.] There has been considerable speculation about whether the June Days of 2013 protests that took to the Brazilian streets could be included in this exemplary list and configure an *anti-camp* movement. With many years having elapsed since the event and aware of the subsequent political developments in the national context, we observe how those masses of multiple and contradictory outrages also served as conduits for the release of long-standing conservatisms and resentments. Given that a woman belonging to a supposedly left-wing party was then in the presidency of the Brazilian government, with substantial aid from major corporate media, a considerable amount of the unleashed energy was redirected against initiatives aimed at reducing economic and social inequalities or against politics and democracy, even though the intention regarding the latter remained unavowed and the rhetoric of defending democracy was shamelessly co-opted. Anti-camps are anti-systems that are hegemonic and exclusionary, not the other way around.

References

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Transl. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- ALESSI, G. Repressão a bailes funk em São Paulo tem tiro no olho e 1.275 presos só neste ano. *El País*, Dec 03, 2019. Available at: <https://brasil.elpais.com/politica/2019-12-04/repressao-a-bailes-funk-em-sao-paulo-tem-tiro-no-olho-e-1275-presos-so-neste-ano.html>. Accessed on: Nov 16, 2024.
- CALDEIRA, T. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2000.
- CANDIOTTO, C. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia*, v. 44, n. 2, pp. 87–106, Apr./June 2021. Marília: UNESP.
- CARDOSO, R. A cidadania em sociedades multiculturais. In: CALDEIRA, T. P. R. (Org.). *Ruth Cardoso: obra reunida*. São Paulo: Mameluco, 2011.
- COCCO, G. *Mundo braz: o devir-mundo do Brasil e o devir Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- GOHN, M. G. *Sociologia dos movimentos sociais*. São Paulo: Cortez, 2014. (Questões da Nossa Época, v. 47).
- LIMA, P. R. B. *Vida nos trilhos: corpo, vida nua e sobrevivência a partir de Giorgio Agamben*. 2024. 263 f. Thesis (Master's in Philosophy) – Centro de Ciências Naturais e Humanas, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2024.
- MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014.
- MBEMBE, A. *Brutalismo*. Transl. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- NASCIMENTO, D. A. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, v. 03, n. 02, pp. 105–120, July/Dec. 2022. Belo Horizonte: UFMG.
- NEGRI, A. A pobreza não é déficit de ser; o verdadeiro déficit de ser é a solidão. An interview to Ariel Pennisi and Adrián Cangí for the Argentinian

newspaper *La Nacion*, Nov. 11, 2012. Available at: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/515419-a-pobreza-nao-e-deficit-de-ser-o-verdadeiro-deficit-de-ser-e-a-solidao-afirma-antonio-negri>. Accessed on: Dec. 03, 2024.

PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PORTAL G1. Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo. *Portal G1*, São Paulo, Jan. 14, 2014. Available at: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/conheca-historia-dos-rolezinhos-em-sao-paulo.html>. Accessed on: Nov. 16, 2024.

PORTAL G1. Doria diz que 'pancadões' em SP são organizados por integrantes de facção criminosa; 'festa é praga', diz prefeito. *Portal G1*, São Paulo, Jan 09, 2018. Available at: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/doria-diz-que-pancacoes-em-sp-sao-organizados-por-integrantes-de-facciao-criminosa-festa-e-praga-diz-prefeito.ghml>. Accessed on: Nov. 18, 2024.

ARAÚJO, Peu. Após início de rolezinho, jovens são retirados do Shopping Metrô Itaquera. *Portal R7*, São Paulo, Nov 26, 2016. Available at: <https://noticias.r7.com/sao-paulo/apos-inicio-de-rolezinho-jovens-sao-retirados-do-shopping-metro-itaquera-29062022/>. Accessed on: Nov. 18, 2024.

RIFKIN, J. *A era do acesso: a transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia*. Transl. Maria Lucia G. L. Rosa. São Paulo: Makron Books, 2001.

SEVERI, F.; FRIZZARIM, N. S. (Orgs.). *Dossiê Rolezinhos: shoppings centers e violações de direitos humanos no Estado de São Paulo*. Núcleo de Assessoria Popular de Ribeirão Preto (NAJURP), Editora FDRP, 2015. Available at: http://www.direitorp.usp.br/wp-content/uploads/2015/05/Dossie_rolezinho_isbn.pdf. Accessed on: Nov. 15, 2024.

TORRES, F. R. *Travessias do beco: a educação pelas quebradas*. 2016. 225 f. Dissertation (Ph.D. in Education) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2016.

Portuguese editions used in the translation

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Transl. Daniel Heller-Roazen. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancy and history: essays on the destruction of experience*. Transl. Liz Heron. London; New York: Verso, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. *Means without end: notes on politics*. Transl. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *The use of bodies*. Transl. Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2016.

MBEMBE, Achille. *Brutalism*. Transl. Steven Corcoran. Durham; London: Duke University Press, 2024.

ABOUT THE AUTHORS

Daniel Arruda Nascimento

Bachelor of Laws from the Fluminense Federal University, Master in Philosophy from the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro, and PhD in Philosophy from the University of Campinas. Professor at the Fluminense Federal University and at the Graduate Program in Philosophy at the Federal University of Espírito Santo.

E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

Paulo Ricardo Barbosa de Lima

Bachelor of Laws from Mackenzie Presbyterian University, Master in Philosophy from the Federal University of ABC, and member of the research group Filo_Arc (Philosophies of the Archive). Lawyer with professional experience in Public Law.

E-mail: pr.29.lima@gmail.com.



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

UMA TEOLOGIA QUALQUER: A LIBERTAÇÃO E O PROBLEMA DOS “SUJEITOS HISTÓRICOS”

Daniel Santos Souza  

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este artigo problematiza, desde um campo de estudo que articula filosofia e teologia política, o imaginário programático de uma Teologia da Libertação (TdL) hegemônica. As TdL tomam o compromisso prático na concretude do reinado de Deus como algo fundamental, em uma crítica aos modelos de sociedade em que estamos inseridos, construídos como uma “civilização da pobreza”. Nesse exercício, teólogas e teólogos se depararam com a “emergência de novos sujeitos teológicos” relacionados com “novos projetos históricos”. Em uma metodologia que parte de análises bibliográficas, esse texto sintetiza a ideia de “qualquer”, presente no livro *A comunidade que vem* (2001), de Giorgio Agamben. A partir disso, há um diálogo direto com Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid, teólogas que colocaram em suspeita os percursos majoritários da TdL. Junto a elas, a abordagem aqui realizada também assume, numa espécie de linha articuladora, as reflexões de Colby Dickinson, importante leitor desse filósofo italiano na sua relação com a teologia. Como principais conclusões, esse texto evita uma adaptação e absorção no “núcleo duro” de um fazer teológico centrado em um “paradigma político soberano-transcendente”. Assim, a forma-de-vida “qualquer” não nos empurra para uma nova identidade como um outro “sujeito histórico” primordial. Desse modo, o ser “qualunque” desafia uma teologia em seus acoplamentos de diferença à identidade primordial esperada e inventada na categoria “pobre”.

Palavras-chave

Giorgio Agamben, teologia da libertação, Marcella Althaus-Reid, Ivone Gebara, teologia política.

WHATEVER THEOLOGY: LIBERATION AND THE PROBLEM OF “HISTORICAL SUBJECTS”

Abstract

This article problematizes, from a field of study that articulates philosophy and political theology, the programmatic imaginary of a hegemonic Liberation Theology (LT). LTs take the practical commitment to the concreteness of the reign of God as something fundamental, in a critique of the models of society in which we are inserted, constructed as a “civilization of poverty”. In this exercise, theologians came across the “emergence of new theological subjects” related to “new historical projects”. Using a methodology that starts from bibliographical analyses, this text summarizes the idea of “whatever singularity”, present in the book *The Community That Comes* (2001), by Giorgio Agamben. From this, this article dialogues directly with Ivone Gebara and Marcella Althaus-Reid, theologians who question the majority paths of LT. Along with them, the approach taken here also assumes, in a sort of articulating line, the reflections of Colby Dickinson, an important reader of this Italian philosopher in his relationship with theology. As main conclusions, this text avoids an adaptation and absorption in the “hard core” of a theological practice centered on a “sovereign-transcendent political paradigm”. In this way, the “qualunque” being challenges a theology in its couplings of difference to the primordial identity expected and invented in the category “poor”.

Keywords

Giorgio Agamben, Liberation Theology, Marcella Althaus-Reid, Ivone Gebara, Political Theology.

Submetido em: 14/12/2024
Aceito em: 11/02/2025
Publicado em: 12/05/2025

Como citar: SOUZA, Daniel Santos. Uma teologia qualquer: a libertação e o problema dos “sujeitos históricos”. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56507, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

A construção das teologias da libertação tem como orientação fundamental a realização histórica (uma *práxis*) da salvação, a “transformação da realidade e, nela, a transformação da pessoa”.¹ Por isso, a necessidade de se compreender que o objeto das teologias da libertação não está centrado em “Deus”, mas na realização histórica do “reinado de Deus”, naquilo que possui de reinado (dimensão histórica) e naquilo que possui de Deus (dimensão transcendente), em uma unidade profundamente radical.²

Com este compromisso *práxico* em buscar a concretude do reinado de Deus, as teologias da libertação tomam como ponto fundamental a crítica aos modelos de sociedade em que estamos inseridos, construídos como uma “civilização da pobreza”, nas palavras de Ignacio Ellacuría.³ Por isso, as TdL imaginam novos modelos de sociedade. Com esse movimento, tornou-se fundamental compreender que a criação e o discernimento de projetos políticos (históricos) passam a ser central em um pensamento de libertação. Considerações que estiveram presentes nas produções, por exemplo, de Clodovis Boff e Leonardo Boff⁴ (1979; 1986), no coração da Guerra Fria, com a polarização entre capitalismo e socialismo. Neste contexto, teólogos da libertação, como os irmãos Boff e Gustavo Gutierrez, reconheceram o socialismo como um projeto político alinhado com as perspectivas de construção do reino de Deus, numa ruptura radical com a realidade marcada por injustiças.⁵

Com uma relação umbilical entre teologias da libertação latino-americanas e o socialismo, ante a queda do muro de Berlim (1989) e a derrocada da União Soviética (URSS), a relação entre a teologia e este projeto político entra numa crise. Essa realidade foi analisada por teólogos como Claudio Ribeiro e Ivan Petrella. O primeiro teólogo sinaliza: a crise vivida pelas teologias da libertação depara-se, na primeira metade da década de 1990, com a “ausência de um projeto global alternativo ao neoliberalismo” e com a “crise de paradigmas”, com uma “perplexidade em diferentes áreas do conhecimento”.⁶ Como possibilidade de saída deste labirinto, após o colapso do socialismo soviético, Claudio Ribeiro apresenta dois rumos oriundos desde dentro das teologias da libertação: a continuidade e a ruptura. Como continuidade a essas perspectivas presentes desde a relação entre as teologias da libertação e o socialismo soviético, têm-se autores como Leonardo Boff e Frei Beto. Como ruptura, autores como José Comblin, Julio de Santa Ana, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert.⁷

Ivan Petrella também se depara com a questão dos projetos políticos no seio das teologias da libertação, sinalizando a incapacidade destas teologias em refletir e imaginar novos projetos históricos. Aqui reside uma importante consideração deste teólogo: é preciso reinventar a teologia da libertação e uma maneira de se fazer isto, é reinventando

¹ Ellacuría, *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*, p. 200.

² Aquino Junior, *Dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*, p. 143.

³ Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, pp. 28-42.

⁴ Boff & Boff, *Como fazer teologia da libertação*, s/p; Boff & Boff, *Da libertação*, s/p.

⁵ Para uma análise histórica e crítica deste processo, conferir: Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*; Ribeiro, *Pode a fé tornar-se idolatria?*

⁶ Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*, p. 12.

⁷ Para uma reflexão mais detalhada, cf. Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*, pp. 38-50.

projetos políticos, pois a história é que dá o conteúdo à teologia.⁸ Este caminho traçado por Petrella é uma tentativa de superar a incapacidade, segundo o autor, destas teologias da libertação, a partir da década de 1990, em pensar e construir alternativas históricas ao modelo posto pelo capitalismo. Neste sentido, portanto, abre-se o horizonte para se refletir sobre projetos históricos desde as teologias da libertação interpelando-se para além do sentido teleológico (um “ainda não”) de um mito do progresso, presente no socialismo soviético ou modos do capitalismo.

As leituras de Claudio Ribeiro e Ivan Petrella não tocam em um traço importante e fundamental dessas perspectivas teológicas. De maneira geral, as teologias latino-americanas da libertação foram construídas a partir do paradigma do êxodo.⁹ Embora alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez,¹⁰ tenham proposto outras aproximações paradigmáticas (o êxodo vinculado à sabedoria), é sobre o esquema *opressão-libertação* que se organiza majoritariamente esse método teológico, esse modo de viver uma espiritualidade, esse modo de imaginar Deus e ensaiar programas políticos. Sinalizar esse paradigma, mesmo que brevemente, nos ajuda a compreender traços de uma TdL hegemônica na elaboração dos seus projetos históricos.

Como uma síntese, a tomada de consciência do paradigma do êxodo se deu em um processo construído de maneira comunitária, “a partir e *a posteriori* da práxis histórica do povo”. Enrique Dussel indica cinco momentos dessa “tomada de consciência teológica”: (i) a passagem de uma experiência pessoal e “subjetiva” da pobreza para a pobreza como exigência de toda Igreja, uma “igreja pobre” (a sua referência é o “mundo” católico-romano); (ii) a passagem da pobreza “subjetiva” como virtude ao caráter “objetivo” do pobre, o *outro*; (iii) a passagem do pobre descoberto na experiência espiritual do evangelho ao pobre como “classe”, da “pobreza-virtude” ao “pobre-classe-povo”; (iv) a passagem do “pobre-classe-povo” como objeto de uma *opção por* ao “pobre-classe-povo” como *sujeito* da igreja e da história; e (v) passa-se a ler a Bíblia desde uma situação histórica concreta, um “Egito latino-americano” na busca de uma nova ordem histórica, que não é o reino final.¹¹ Temos aqui um esquema estruturante na chave dialética *opressão-libertação*. Desdobra-se daí: o *sujeito oprimido* como categoria fundante (a identidade) – mesmo que ampliado para além do “pobre-classe-povo”; a imagem de Deus – *único* – como aquele que decide sobre a libertação (o soberano); a criação de um povo como desejo e necessidade (a nação); a busca da terra prometida como horizonte máximo (a posse); uma práxis como exigência de atuação de um povo que segue vivendo no Egito, mas deve agir, andando com Deus, por sua própria libertação diante de todo faraó (a operatividade).¹²

Nesse artigo, desejo problematizar, entre múltiplas possibilidades, este imaginário programático de uma teologia da libertação hegemônica, que passa por uma busca de “novos sujeitos” históricos, “novos sujeitos teológicos”. Para esse trabalho, sigo a provocação realizada por Nancy Cardoso: “qual a teologia pra esse tempo? Uma que desexplique! Uma impermanente! Precária, por favor! Feminista! Queer! Libertadora de

⁸ Petrella, *The future of liberation theology*, p. 14.

⁹ Souza, *O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?*, s/p.

¹⁰ Gutiérrez, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, s/p.

¹¹ Dussel, *Êxodo*, pp. 104-106.

¹² Souza, *O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?*, p. 418.

deus e de si mesma!”¹³ Uma teologia menor. Sem os grandes monumentos, mas nas situações, potências e forças particulares; que aprenda de processos insurgentes muito mais do que apresente a eles seus – ditos – rumos de libertação e os seus mapas para o “paraíso perdido”. Uma teologia menor que se deixe ser atravessada pelas potências destituíntes – de deus e da própria teologia.

Para alcançar o objetivo, esse artigo toma a filosofia de Giorgio Agamben, especialmente a noção de “qualquer” presente no livro *A comunidade que vem*. A partir disso, como um importante uso dialógico desse conceito, essa reflexão se aproxima de Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid, teólogas que colocaram em suspeita os percursos majoritários da teologia da libertação, em seus imaginários de Deus, suas ficções e desejos por “novos sujeitos”. É importante sinalizar, ainda, a importância das interpretações de Colby Dickinson, importante leitor de Giorgio Agamben na sua relação com a teologia e bem presente nas interações com as autoras indicadas.

O *qualquer*: o “ser que vem”

No texto *A comunidade que vem*, Giorgio Agamben apresenta a seguinte definição: “o ser que vem é o ser qualquer”.¹⁴ Sabemos do interesse de Agamben em “*pensar o impensado*”, se debruçando em uma *política que vem*. Nas palavras de Castor Ruiz, essa “política” não é apresentada por Agamben como um projeto ou uma espécie de ‘novo manifesto’, “a *política que vem* é sinalizada pelo autor como uma espécie de horizonte de impossibilidade, na linguagem de Derrida”.¹⁵ A política como o impensado na potência do próprio pensamento. A impossibilidade, aqui, não se refere à interpretação do fazer-político como algo “absurdo”, “impossível”. A *política que vem* “não mais deve ser identificada com a arte, maquiavélica, de conquistar o poder e nele se manter, senão como o acicate permanente de agir politicamente para além de todo poder. O poder não é meio nem fim, ele é território de transição na ação política”.¹⁶ Na mesma lógica, o “ser que vem” também está no horizonte da impossibilidade.

Ao olharmos com detalhe o termo *qualquer*, temos múltiplas possibilidades de interpretação. Em uma “nota da tradução” referente a essa palavra, vê-se que no texto original em italiano, o termo é dito de modos distintos *qualunque* e *qualsivoglia*.¹⁷ O *qualunque* (qualquer) é *qual-si-voglia* (qual-se-queira). Em português, o pronome “qualquer” tem uma estrutura morfológica semelhante ao italiano *qual-si-voglia*: ‘qual + quer’. Interesse-me por essa definição: um “qualquer... que se queira”, que “contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-se-queira está em relação original com o desejo”.¹⁸ Voltamos ao espaço da “pura potência” em que a singularidade é uma “singularidade qualquer”. Não na ideia de um singular diante de um “universal” como uma propriedade comum (ser francês, ser muçulmano). Desse modo, como “pura potência”, “o ser-qual é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu

¹³ Pereira, *Interrompidas venceremos*, p. 52.

¹⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 9.

¹⁵ Ruiz, *Prólogo*, p. 15.

¹⁶ Ruiz, *Prólogo*, p. 15.

¹⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 9.

¹⁸ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe".¹⁹ Recupera-se o "ser-qual" para o seu próprio pertencimento, para ser "qual-se-queira".

Essa discussão se vincula a outro tema presente na *Comunidade que vem*: a ética. Agamben afirma: "o fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico".²⁰ Aqui, segundo o nosso autor, há a possibilidade da ética, há a possibilidade de *habitar* o mundo. Se falamos em um "dever-ser"²¹ essa ou aquela substância, não falamos mais de ética – diz Agamben – mas de "apenas tarefas a realizar". De modo pragmático, vamos acontecendo de um ou outro modo, sendo algo. Para me dizer, me "territorializo". Mas ao ser "aberto", não me reduzo a esse "destino". O ser humano é o "*simples fato da própria existência como possibilidade e potência*".²² O *qualquer* é o esvaziamento como toda possibilidade de poder e *poder-não*. Recordo-me de um curso com Peter Pál Pelbart²³ – "tempo e criação". Na primeira aula, ele apresentou alguns mitos cosmogônicos. Um me chamou a atenção. Ele vem do *Talmud*. Para criar o mundo, Deus precisou dar espaço para que o mundo aparecesse, precisou se retrain, refluir. O gesto de criação tem mais relação com o desaparecimento do que com o comando e a ordem. Esse criar não é uma omissão. É retração – com a importância do silêncio. Deus tem a coragem de sumir, de destituir-se para que outra coisa seja possível.

Como no mito do *Talmud*: sumir, se destituir para que outra existência seja possível, em um "jogo de possibilidades" fantasmagóricas. Falamos em contornos dissipados, corpos-neblina, linhas fluídas, "ensamblagens" de si. Movimentos delicados de quem se vai, vistos numa transparência opaca. Assim, a única experiência ética, segundo Agamben, "(que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade".²⁴ Em toda foto "congelada para sempre", a sua efemeridade, a sua

¹⁹ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

²⁰ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 45.

²¹ Em *Opus Dei*, Giorgio Agamben busca fazer uma arqueologia não da liturgia no seu aspecto glorioso, mas na sua operacionalidade e "efetualidade", nos sacerdotes, relacionando-a – a partir do conceito de ofício – com o "modo como a modernidade pensou tanto a sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia" (Agamben, *Opus Dei*, p. 8). O efeito nos coloca diante do *ofício*, um conceito ciceroniano retomado por Ambrósio. Nessa abordagem, temos que no *officium* – aqui retomado do mundo latino de Varrão – "o sacerdote tem o dever de ser o que é, e na justa medida em que deve ser. O *officium* é – para Agamben – o que torna a *vida governável*" (Agamben, *Opus Dei*, p. 82). O *dever ser* do sacerdote o coloca em um paradigma do comando (*gerere* – "uma função pública de governo"). Tanto na prática litúrgica ou diante de uma ordem – no caso do imperador – "a transformação do ser em dever ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental da ética. [...] O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício" (Agamben, *Opus Dei*, p. 93). Podemos aqui retomar a própria noção de subjetivação que apresentei quando analisava o campo como paradigma de governo. O sujeito, ao se identificar como tal, se assume e se reconhece como um sujeito (sacerdote), mas ao fazer isso também se sujeita ao um dever ser (a eficiência de realizar seu ofício). Tanto em Kant quanto em Aristóteles e nos escolásticos medievais (Tomás de Aquino, por exemplo), há essa problemática ética que organiza a filosofia ocidental. Por isso, Agamben realiza "uma denúncia da ontologia moderna, do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência" (Nascimento, *Em torno de Giorgio Agamben*, p. 267).

²² Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

²³ Peter Pál Pelbart é o professor de um curso – promovido pelo Colégio São Domingos, em 2019 – para professoras e professores da escola. Um processo de reflexão permanente. O tema: "tempo e criação".

²⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 46.

“evaporação”. Desse modo, numa experiência estética e política, abre-se a (im)possibilidade de ser “qualquer... que se queira”.

A questão agora é ensaiar essa perspectiva apresentada por Giorgio Agamben articulando-a com as teologias da libertação. Como um exercício de pensamento, aproximo-me de Ivone Gebara.

Ivone Gebara, a profanação e os usos de deus

Para aprofundar esse diálogo, cito uma afirmação do Comitê invisível:

Para destituir o poder não basta vencê-lo na rua, dismantelar seus aparelhos, incendiar seus símbolos. Destituir o poder é privá-lo de seu fundamento. É isso o que justamente uma insurreição faz. Aí, o constituído surge tal qual é, nas suas mil manobras desajeitadas ou eficazes, grosseiras ou sofisticadas. “O rei está nu”, é dito então, porque o véu constituinte está em farrapos e toda a gente pode ver através dele. Destituir o poder é privá-lo de legitimidade, é conduzi-lo a assumir sua arbitrariedade, a revelar sua dimensão contingente. É mostrar que ele não detém mais do que a própria situação, sobre a qual desdobra estratégias, procedimentos, combinações – é dar início a uma configuração passageira das coisas que, como tantas outras, apenas a luta e a astúcia farão sobreviver. É forçar o governo a descer para o nível dos insurgentes, que não serão mais “monstros”, “criminosos” ou “terroristas”, mas simplesmente inimigos. Encurrular a polícia reduzindo-a a uma mera gangue, a justiça a uma associação de malfeitores. Na insurreição, o poder vigente é mais uma força entre outras sobre um plano de luta comum, e não mais essa metaforça que rege, ordena ou condena todas as potências. Todos os canalhas têm um endereço. Destituir o poder é mandá-lo por terra.²⁵

Com essa última frase – “Destituir o poder é mandá-lo por terra”, penso em uma “destituição” teológica. Busco, assim, uma teologia *menor*: teologia que redime deus. Um *qualquer*. Em uma carta de amor que escrevi para Ivone Gebara – em um livro organizado por Nancy Cardoso e Claudio Carvalhaes,²⁶ eu me deparei com deus. No encontro entre os meus quintais e os quintais de Ivone Gebara, entendi um modo de fazer teologia. Em outro caminho diferente dos trajetos que tenho construído, a pergunta primeira e fundamental seria a pergunta por deus. E a partir desta “entidade transcendente”, compreenderíamos a vida. Mas, o ato primeiro da teologia – nos estrados das perspectivas de libertação – deve ser a própria vida, em suas ambiguidades. É a partir dos “infernos”, dos sofrimentos e das salvaçãoes que compreendemos os imaginários de deus, na sua capacidade de gerar vida & morte. A partir dos nossos poços, imaginamos deus, numa tentativa criativa e frustrada de dizer o mistério, ante as janelas que se abrem nos horizontes de nossa vida. Não esperamos que aquela entidade absoluta e imutável (um discurso) legitime nosso viver. A vida se legitima em si mesma, em toda a sua graça, em toda incerteza e melancolia.

Por isto, é preciso caminhar pelas brechas e pelas fissuras de nossas histórias teológicas. A teologia não é um espaço monolítico ou ausente de poder. As tensões e perspectivas estão postas. Ela é um dispositivo que precisa ser profanado. Nos trajetos que aprendi com Ivone Gebara, nenhuma fala sobre deus é definitiva, nem soberana.

²⁵ Comitê invisível, *Aos nossos amigos*, inserir página, por se tratar de citação direta.

²⁶ Carvalhaes & Pereira, *Querida Ivone*, s/p.

Estamos nos caminhos do provisório, em transgressão e gratuidade, para além da entidade todo-poderosa. No livro *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*, Gebara compreende – desde o corpo das mulheres – uma divindade misturada ao cotidiano mais simples da vida, diferente de uma leitura patriarcal:

Num primeiro momento, não tem leis escritas, nem dogmas, nem provas para a sua existência, nem formas específicas de obedecê-lo. Não pede cultos, nem oferendas e menos ainda sacrifícios. Mistura-se aos sacrifícios da vida e às alegrias grandes e pequenas do cotidiano. Sua presença está mais além das Escrituras e dos textos dos grandes pensadores religiosos, mas também pode ser reconhecida neles. Trata-se de uma experiência aquém das elucubrações teológicas, aquém do pensamento sistemático, aquém dos textos escritos. É simplesmente um estar aí solitário com algo de solidário ou com alguém que acompanha e sente o que sinto. É estar comigo, como se eu fosse um plural ou um eu duplo, acompanhando-me nos diferentes passos de meu cotidiano.²⁷

A fala dessa teóloga brasileira entende deus desde esse corpo cindido, duplo. Há um afastamento de um "Deus puro de uma Teologia racionalista". Estamos com um "Deus sem nome e ao mesmo tempo com muitos nomes nascidos das muitas experiências vividas. É, em parte, nossa imagem e semelhança, capaz de entender nossos lamentos e guardar nossos segredos. É cheio de dúvidas e misturado a nossas dúvidas e suspeitas".²⁸ Não estamos, também, diante do deus soberano que tem nome de libertador (ou conquistador). Em Ivone Gebara há uma superação dessa metafísica, como ela busca em um outro texto – *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia*: uma teologia que "adere ao fim da metafísica, ao fim dos essencialismos, ao fim dos modelos pré-estabelecidos que de certa forma também hierarquizam os seres humanos e a natureza".²⁹ Essa metafísica se relaciona com uma "violência presente na ética", "que nos ensinou a violência contra nossos corpos e a submissão dos mesmos a normas que proveem de um mundo que já não é mais o nosso ou um mundo que não queremos mais que seja nosso".³⁰ Essa visão se sustenta em uma "teologia estática e naturalizante" – mesmo que com o nome de libertação. Segundo Gebara, esse discurso teológico se baseia em uma "antropologia essencialista" que supõe "a existência de um plano pré-estabelecido por um ser que chamamos Deus, plano sobre a vida humana e sobre todo o universo que precisa ser obedecido e respeitado".³¹

Essas falas de Ivone Gebara – dentro de uma determinada teologia feminista de libertação – se aproximam de algum modo das intuições de Giorgio Agamben. A escolha de trazê-la para esse diálogo é abrir possibilidades e conexões de uma teologia ineficiente que também encontra nela "sotaques" e formulações potentes. Gebara faz uma teologia que redime deus, abandona deus – e o encontra, não como entidade, mas uma fala em nós, "Deus como a experiência de algo que habita em mim mesma e para além de mim mesma, algo para o qual nenhuma definição é apropriada, nenhum discurso é suficiente".³² Uma experiência vazia que nos coloca numa zona nebulosa em que deus – rasurado e em

²⁷ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 157.

²⁸ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 159.

²⁹ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 88.

³⁰ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 88.

³¹ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 92.

³² Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 158.

novo uso – aparece como um “chão” e como um “abismo” de sentido.³³ ou um espaço em que transcendência e imanência se confundem. Sobre isso, a última folha de *Mulheres, religião e poder* é decisiva:

Sem deuses e deusas criados à imagem de poderes que desejamos ter, estamos sendo convidadas a refazer um pacto entre nós. Sem deuses e deusas que exigem cultos, adoração e sacrifícios imensos, estamos sendo convidadas a reorganizar nossas relações e aprendermos a respeitar nossa diversidade. Sem deuses teremos a nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua. Sem deuses poderemos apontar os erros das autoridades hierárquicas, que já não teriam mais seu poder legitimado desde os céus, mas que teriam que prestar contas de suas ações infames e desrespeitosas das vidas que aqui estão. Sem deuses teremos que nos acolher como somos e sonhar que Deus passe a ser um verbo que conjugamos quando estamos tomadas por um extraordinário amor uns pelos outros.³⁴

A ineficiência de deus parece nos colocar no abismo de sentido. Na espiritualidade de libertação, reconheço a importância e a relevância de se compreender um Deus-libertador-que-tudo-pode e que agora segue ao lado dos “pobres” – uma “categoria” fundamental na TdL. Há, aqui, uma “hermenêutica da esperança”. No entanto, mediado pelas falas de Gebara, essa lógica nos coloca no esquema de divindade que responde o pavor da ausência de sentido. Mesmo que seja colocado na captura de uma vida e da imaginação que rompa com um “dever ser” ético, guiado pelo ofício.

Se colocar diante do “vazio” é uma possibilidade de “assumir nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua”, como diz Ivone Gebara. Profanar deus é escancarar o vazio e se colocar no vazio como possibilidade de vida e imaginação. deus como verbo, movimento, deslocamento, um acontecimento entre nós. Não como revelação. Acontecer entre nós profanado, esvaziado, em nosso amor e “paixão ingovernável”. Interesse-me por Ivone Gebara por isso: ela não descarta a “palavra” deus, mas dá a ela novos usos e possibilidades. Um deus qualquer. Coloca-a em uma zona indeterminada.

Resta-nos, assim, “fazer um apelo a uma imaginação ilusória, ou acolher o silêncio reverente de nosso mistério como nova pergunta amorosamente aberta a nossas perguntas”.³⁵ Uma libertação de deus é também – nas linhas de Gebara – um lançar-se no silêncio incerto. Abandonar Deus é um jogo: usamos deus. Aqui, jogamos com uma teologia diante de um discurso sistemático “racionalista” ou numa nova escrita desde a lógica de libertação numa “opção preferencial pelos pobres” – como “sujeito histórico” de um “outro mundo possível”. Assim, é preciso e urgente liberar os nossos corpos – vidas em “pura potência” – para um “qualquer... que se queira”.

Sobre isso, Colby Dickinson escreve em seu artigo *The profanation of revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben*, que o trabalho de Agamben “muitas vezes se concentra em redefinir os termos teológicos tradicionais como filosóficos, um processo que parece, de várias maneiras, ameaçar a integridade do estudo

³³ Quem me fez compreender esse dilema foi José Carlos Barcellos, ao analisar – em diálogo com Karl-Josef Kuschel – a “*Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes*” (2004).

³⁴ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 210.

³⁵ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 210.

teológico como tem sido (historicamente) concebido”.³⁶ Ou melhor: o trabalho de Agamben procura profanar os conceitos teológicos, “como: revelação, redenção, pecado original, profanação, o messiânico, soberania, o sagrado (especialmente através da figura do *homo sacer*), glória, o ‘nome de Deus’ e criação”.³⁷ Há proximidades no exercício de Agamben com o trabalho realizado, por exemplo, por Ivone Gebara. No fundo, a tarefa da profanação se situa também no espaço da linguagem, para além das nossas representações políticas e linguísticas – inclusive para dizer deus. Uma experiência “que deve emergir de uma tomada mais profunda daquela que está nas origens da linguagem e do pensamento religioso, na verdade, o silêncio que é dito dar origem a ambos. Está, portanto, inteiramente além da gramática do místico-transcendental”.³⁸ Uma teologia compreendida no “silêncio como abismo”, separada das noções de sacralidade e suas lógicas de sacrifício e sua “violência mítica”. Essas são noções ontoteológicas que sustentam a relação entre soberania e *vida nua*, constitutivas da política moderna e da própria teologia. Segundo Dickinson, a profanação “fornece uma teologia quase irreconhecível à disciplina histórica da teologia, porque não está ligada a um paradigma político soberano-transcendente”.³⁹

Com essa precaução sinalizada, concordo com Ivone Gebara que hoje, “algo diferente se descortina no horizonte, algo bem mais complicado e que pressinto não caber no referencial teórico e cultural da teologia da libertação do século XX”. Entre tantos pontos abordados por Gebara, destaco esse: “ser da teologia da libertação era acreditar num ‘modelo’ específico de Deus”.⁴⁰ Segundo ela, uma certa “ortodoxia conceitual dogmática” da TdL se sustenta em “fixismo binário e hierárquico”, algo criticado, por exemplo, por antropologias feministas, centradas na “relacionalidade, interdependência e mistura”.⁴¹ Mesmo nessa TdL – e a sua ruptura epistemológica – há marcas de que continuamos com a metafísica cristã como modelo, e “a partir dela deduzimos as posturas éticas justificadas a partir de uma ideia do bem segundo a vontade divina”.⁴² Valoriza-se mais os “princípios” que emanam dessa “metafísica” que a vida cotidiana das pessoas. Algo próximo a crítica feita por Agamben ao *dever ser* vivenciado no ofício e em certa liturgia.

O ponto decisivo em relação aos projetos políticos e aos modelos eclesiais de uma “igreja dos pobres” vem nesse questionamento de Ivone Gebara: “um Deus mais ‘flutuante e impreciso’ não ajudava muito uma compreensão da esquerda da sociedade, compreensão que vigorava na teologia da libertação”.⁴³ Era necessário um *Deus libertador* nos moldes soberanos de sempre, mas agora do lado dos pobres e escravizados, com o modelo dos camponeses de Canaã (paradigma do Êxodo). Por isso, a teologia da libertação se construiu como “uma teologia rural” – dirá Marcella Althaus-Reid – e “a estrutura fornecida pelas comunidades camponesas foi às vezes privilegiada em detrimento das vidas dos pobres urbanos”.⁴⁴ Segundo Ivone Gebara, esse Deus de “esquerda” tinha planos

³⁶ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 1.

³⁷ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 1.

³⁸ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 12.

³⁹ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 20.

⁴⁰ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 25.

⁴¹ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴² Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴³ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴⁴ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 17.

para seu povo, tinha um catecismo a ser seguido e, sobretudo um instrumental de análise da realidade mais ou menos ortodoxo”.⁴⁵ Voltamos à problemática presente na relação entre TdL e os projetos históricos, com seus programas, suas táticas e estratégias e suas lideranças como “vanguarda”. Quais imaginários de Deus essa *luta* constrói? Todas essas preocupações levantadas em 2017 já estavam presentes – no âmbito da teologia feminista – durante a década de 80 e nas seguintes, mas “não foram levadas a sério pelos teólogos da libertação que continuaram sua missão de serem também guardiões da tradição patriarcal e arautos de uma nova teologia”.⁴⁶ A problemática que aqui desenvolvo pode também ser um ensaio de profanação – dar *novos usos* no comum – aos saberes de determinadas teologias da libertação, sem se deixar levar pela absolutização de certos discursos.

Marcella Althaus-Reid e a dúvida na teologia

No posfácio ao texto *Tiqqun: contribuições para a guerra em curso*, Agamben analisa a aula de M. Foucault de 5 de janeiro de 1984, em que ele resume a sua estratégia de pesquisa em dois pontos: (i) “substituir a história da dominação pela análise dos procedimentos de governamentalidade”; e (ii) “substituir a teoria do sujeito e a história da subjetividade pela análise histórica dos processos de subjetivação e das práticas de si”.⁴⁷ Para além das aproximações ou afastamentos entre Foucault e Agamben, interessa-me o comentário feito pelo autor italiano em relação ao projeto *foucaultiano*, mas também uma síntese de um dos seus percursos:⁴⁸ “um claro abandono, portanto, dos universais vazios que monopolizaram a atenção teórica da política (lei, soberania, a vontade geral, etc) em prol de uma análise detalhada das práticas e dos dispositivos governamentais”.⁴⁹

Se olharmos a teologia nesse processo, também estamos diante de nossos “universais vazios”. Abandoná-los nos coloca diante de um certo “nihilismo político (ou teológico)”, profanando nossas representações políticas e teológicas, incluindo aquilo que imaginamos como natureza humana. Esse caminho “desorganiza” os discursos sobre deus baseados numa noção de revelação. Essa leitura, novamente, não me empurra para a substituição e o “exílio” do saber teológico do mundo, em um horizonte moderno de secularização. Estaria, aqui, numa leitura frágil e permeada de poder. Penso, como

⁴⁵ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴⁶ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 25.

⁴⁷ Agamben, *A propósito de Tiqqun*, p. 259.

⁴⁸ Giorgio Agamben organiza a sua investigação a partir de antinomias. Por exemplo, coloca em tensão as considerações de H. Arendt e de M. Foucault sobre a política. De um lado, procura “corrigir a tese foucaultiana” sobre a politização moderna da vida biológica, indicando que o filósofo francês “jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos” (Agamben, *Homo sacer*, p. 12). Do outro, indica que, especialmente em *A condição humana* (1958), livro em que H. Arendt analisa “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno” (Agamben, *Homo sacer*, p. 11) – a filósofa alemã não tenha estabelecido conexões entre as análises sobre o poder totalitário e a própria perspectiva biopolítica. Diante desses elementos a serem desenvolvidos, Agamben inicia o seu estudo procurando a “zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam” (Agamben, *Homo sacer*, p. 11).

⁴⁹ Agamben, *A propósito de Tiqqun*, p. 259.

Agamben, que o niilismo nos faz olhar para a palavra abandonada por Deus e interpretar “a revelação extrema da linguagem no sentido de que não existe nada a revelar, de que a verdade da linguagem consiste em desvelar o nada de toda coisa”.⁵⁰ Por ser desse modo, estamos – em proximidade com Ivone Gebara – “na linguagem sem ter uma voz ou uma palavra divina que lhe garantam uma possibilidade de escapar ao jogo infinito das proposições significantes”; por isso, diz Agamben: nos encontramos “a sós com nossas palavras, pela primeira vez a sós com a linguagem, abandonados por todo fundamento”.⁵¹

Colby Dickinson explica que aqui está mais um ponto de interesse de Agamben pela escrita de Paulo, por entender que esse apóstolo entende “todas as representações como nada” e compreende que uma “fidelidade ao *logos*” se mostra como uma “um acolhimento do abandono de Deus, a fim de trabalhar além da fala e, antes, através da atividade do Espírito (Romanos 8)”.⁵² Esse “niilismo religioso” de Paulo – nas palavras de Agamben – nos leva a “saudar” o *logos* “como se nada fosse transcendente a este encontro, porque, verdadeiramente, não há nada de transcendente nele”.⁵³ Mas há outro elemento tratado por Dickinson desde *A comunidade que vem*. Essas falas até aqui podem nos levar a compreender “um absoluto auto-esvaziamento kenótico de Deus para o mundo, talvez até se tornando o próprio mundo por assim dizer”.⁵⁴

Nesse livro, nosso filósofo faz uma abordagem sobre o “irreparável”. Em síntese: “o irreparável é o fato de que as coisas sejam assim como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser”.⁵⁵ Aqui, a noção de revelação ganha outra marca: “não significa a revelação da sacralidade do mundo, mas apenas a revelação do seu caráter irreparavelmente profano”.⁵⁶ Assumir o mundo como profanação. O insalvável que possibilita toda a salvação, para além dos deuses e deusas que legitimam poderes e são poderes fundamentais nas dinâmicas de soberania e governamentalidade do mundo. Aqui: “o mundo – enquanto absolutamente, irreparavelmente profano – é Deus”, diz Agamben.⁵⁷ É o novo uso do mundo como ele se apresenta em uma destituição dos esquemas de sacralização e sacrifício. Cabe a nós, portanto, reconhecer o que nosso autor dirá de Deleuze em *A imanência absoluta*:

A exigência irrenunciável do pensamento é também a tarefa mais difícil, em que o filósofo a cada instante corre o risco de perder-se. Sendo o ‘movimento do infinito’, para além da qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderiam permitir orientação: ‘o movimento capturou tudo’ e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora, imanência e transcendência incessantemente se confundem.⁵⁸

Precisamos reconhecer, assim, uma certa vertigem teológica, em que imanência e transcendência se confundem como um espaço de possibilidades para se assumir o mundo como mundo profanado, um espaço aberto – e incerto diante das tentativas de

⁵⁰ Agamben, *A potência do pensamento*, p. 30.

⁵¹ Agamben, *A potência do pensamento*, p. 30.

⁵² Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 24.

⁵³ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 25.

⁵⁴ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 25.

⁵⁵ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 83.

⁵⁶ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 83.

⁵⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 84.

⁵⁸ Agamben, *A imanência absoluta*, p. 177.

captura de uma “máquina letal” – para se “expandir a potência”. Marcella Althaus-Reid, em *The queer God* faz importantes usos de Agamben e dessas perspectivas para a teologia. Elenco, aqui, algumas das aproximações que serão realizadas por essa teóloga argentina. De início, ela procura se afastar da noção de “unicidade de Deus” “para ser refletida biblicamente, dogmaticamente ou eclesiologicamente”. A “imagem e semelhança”, por exemplo, de Jesus, “se assemelhando a Deus”, espelha-se em uma única heterodivindade sem fronteiras fluidas e desejos que cresçam na inquietação e rebeldia.⁵⁹ Para sair do esquema da “distribuição pornográfica de corpos no cristianismo em uma única imagem e semelhança”, em uma mercantilização do corpo “teológica, econômica e politicamente”, é necessário compreender que uma opção hermenêutica *queer* “não exige nada”, não exige uma “identidade global”. Segundo Marcella Althaus-Reid, é “uma obra de graça”, “para a graça que não espera nenhum retorno e uma comunidade na qual podemos dizer que todos poderiam ‘co-pertencer’, sem ser forçado a escolher ou assumir uma identidade sexual”.⁶⁰ Por isso, essa hermenêutica *queer* não é “um jogo da moda, nem uma distração sexual transgressiva ocasional. Existem corpos reais presentes em nossos discursos e estes são corpos de sofrimento econômico e opressão sexual”.⁶¹ Como deslocar o corpo dessa “imagem e semelhança”, dessa unicidade e desse fundamento de identidade sexual que nos abarca – centrada também no discurso teológico?

Aproximando-se de Agamben, Marcella Althaus-Reid busca entender a teologia *queer* como uma “demononologia”, em que o demônio aparece aqui – especialmente na leitura que Agamben fará da interpretação benjaminiana de Goethe – como o “inconcebível”. Aqui está o ponto dessa teologia “como demonologia, uma teologia cujo ponto de partida é o conhecimento de espíritos rebeldes, uma teologia que expõe e acusa a ordem sagrada legal de ser construída e não natural”.⁶²

Ao assumir o afastamento e o desmonte de uma “identidade sexual” normativa, Althaus-Reid liga-se a Agamben e às suas interpretações sobre a experiência da revista *tiqqun*, em que “toda busca derrisória por novos sujeitos políticos, que paralisou e ainda paralisa a tradição de esquerda na Europa, é afastada”.⁶³ Também diria que esse processo acontece nas mobilizações de uma esquerda latino-americana e um “cristianismo de libertação”,⁶⁴ como visto em uma determinada teologia da libertação ligada à *Ameríndia*. Exemplifico: em 2012, acontece o Congresso Internacional de Teologia, realizado em São

⁵⁹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 109.

⁶⁰ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 110.

⁶¹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 110.

⁶² Althaus-Reid, *The queer God*, p. 134.

⁶³ Agamben, *A propósito de Tíqqun*, p. 261.

⁶⁴ Como afirma Michael Löwy, Flávio Sofiati e Luis Andrade, “o Cristianismo da Libertação (CL), por sua vez, é formado pelo conjunto de todos os cristãos cuja prática sociorreligiosa influenciou a elaboração da TL. Entendemos que para o CL a opção pelos pobres é o eixo estruturante de toda a ação. Há uma mudança da moralidade sexual e familiar para o domínio do social e político. Nesse sentido, chama-se Igreja da práxis, dos pobres e da libertação. Essa forma de religiosidade, que está presente principalmente no catolicismo, é particularmente estruturada em torno das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cujos grupos favorecem uma certa substituição da estrutura paroquial por pequenas comunidades eclesiais. É uma Igreja formada por comunidades autônomas e autogestionadas, em que a estrutura eclesial tradicional e vertical dá lugar a uma estrutura horizontal e em rede” (Löwy, Sofiati e Andrade, *Cristianismo da Libertação e Teologia da Libertação na América Latina*, p. 2).

Leopoldo (RS),⁶⁵ que tinha como “pano-de-fundo os 50 anos do Concílio Vaticano II e os 40 anos da teologia da libertação”, com a referência à publicação do livro de Gustavo Gutierrez (*Teologia da libertação. Perspectivas*) e o livro de Leonardo Boff (*Jesus Cristo libertador*).⁶⁶ Na mensagem final do encontro, tem-se a seguinte indicação em relação aos “tempos que mudaram” comparados à primeira geração de teólogos e teólogas da libertação: “são novos clamores que vêm dos migrantes, das mulheres, dos povos originários e afro-descendentes, das novas gerações e de todos os novos rostos de exclusão que emergem da invisibilidade”.⁶⁷ Novamente seguimos na busca dos “sujeitos históricos”, dos “novos” sujeitos de uma hermenêutica teológica que deve receber uma “tradição” e “herança dos teólogos da primeira geração da teologia da libertação”.⁶⁸ Aqui me inquieto como Marcella Althaus-Reid que, no texto *La teología indecente*, já indicava: “a teologia da libertação deve ser entendida como um processo contínuo de recontextualização, um exercício permanente de profunda dúvida na teologia”; e quando Althaus-Reid fala de “profunda dúvida”, não se entende aqui “o acréscimo de novas perspectivas contextuais a um discurso teológico estabelecido”.⁶⁹

Considerações finais

As reflexões de Giorgio Agamben, Ivone Gebara, Colby Dickinson e Marcella Althaus-Reid evitam uma adaptação e absorção no “núcleo duro” de um fazer teológico centrado em um “paradigma político soberano-transcendente”, e em um “sujeito histórico” soberano, marcado pelo discurso da diferença em relação a uma norma de sempre, que se coloca diante das ações e lutas contra a pobreza e as marginalizações tendo como referência – na teologia da libertação – “uma teologia rural”, com um marco de “comunidades campesinas”.⁷⁰ A forma-de-vida *qualquer* não nos empurra para uma nova identidade como um outro “sujeito histórico” primordial. O *homo sacer*, tão importante para a política moderna (desde a leitura de Giorgio Agamben), não é a figura que substituirá o “pobre”, a “mulher”, o “negro”. Se assim fosse, cairíamos no mesmo esquema que o “ser ninguém” destitui. Fazer “uso dos corpos” – como Agamben provoca – é liberar “o corpo – o corpo do mundo, o corpo político – para novos usos do que é absolutamente

⁶⁵ Como definição encontrada no próprio site da organização, “Ameríndia se sente parte de uma saudosa tradição do cristianismo latino-americano e caribenho, que encontrou sua expressão eclesial na reconhecida opção pelos pobres, tradição que deu um passo decisivo: a redescobrir o poder transformador das pequenas e pequenos. A partir deste pressuposto, Ameríndia é definida como uma rede de católicos com um espírito ecumênico e aberta ao diálogo e à cooperação inter-religiosa com outras instituições. Ameríndia se propõe, com prioridade, reafirmar a opção preferencial pelos pobres e excluídos, inspirada no Evangelho, atualizando a herança da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), e Aparecida (2007), assim como o Sínodo da América (1997), para responder aos novos desafios colocados a nossos países pela globalização neoliberal. Isso implica reafirmar a opção por novos modelos de igreja comunitária e participativa e pela teologia da libertação como uma contribuição para a igreja universal” (Ameríndia, s/d).

⁶⁶ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 6.

⁶⁷ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 344.

⁶⁸ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 345.

⁶⁹ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 17.

⁷⁰ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 16.

inapropriável em termos jurídicos, institucionais, estatais”.⁷¹ De algum modo, é até um jogo com os lugares esperados da nomeação de si, mas sem se deixar reduzir na “categoria” inventada e esperada em sua resistência, algo que o lugar do “sujeito histórico” – como “o” pobre – pode representar. Não estou negando a existência de vidas consideradas indignas. A “máquina governamental” é uma “máquina letal” que tenta abarcar tudo. O problema é encontrar/criar novos sujeitos – no imperativo de libertação – em seu *dever ser* que responda a uma lógica de produção de uma vida banida, “cuja morte não caracteriza homicídio nem sacrifício”.⁷² Como criar formas-de-vida em uma “metafísica” identitária sem se deixar levar na liturgia da produção de sobrevida?

O *ser qualquer* desafia uma teologia para além desses acoplamentos de diferença ao “sujeito” primordial esperado. Judith Butler nos ajuda em *Problemas de gênero*, quando fala do sujeito e a atuação política. A sua referência e análise é a luta feminista. Segundo ela, o “raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, consequentemente, empreender a ação política”.⁷³ A sua suspeita é que não precise existir um “agente por trás do ato”, mas “que o agente é diversamente construído no e através do ato”, uma “construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro”.⁷⁴ O manifesto dos teólogos e teólogas da libertação, narrado acima, cai em uma enumeração de identidades acopladas. Em sua análise sobre as teorias da identidade feminista, Judith Butler indica que “por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas”.⁷⁵ Estamos, nessas considerações, diante de um “esgotamento” do próprio processo “ilimitável de significação” da identidade, da “metafísica” da identidade. A partir de um excesso “ilimitado” e do fracasso de situar-nos no sujeito, pode surgir – desse modo – um “novo ponto de partida para a teorização política feminista”.⁷⁶

Por isso, neste outro ponto de partida está toda a argumentação de Althaus-Reid para se fazer teologia desde uma “profunda dúvida”, inclusive sobre o lugar desse sujeito normativo, com novas “possibilidades de gênero que contestem os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos” e uma “heterossexualidade compulsória”.⁷⁷ Segundo Althaus-Reid, em diálogo com Agamben, “o trabalho de redenção é a ruptura de processos citacionais, como sexualidade e gênero. ‘O que nunca foi’ na história da redenção está ligado precisamente à salvação da ruptura e à destruição da citacionalidade”.⁷⁸ Por isso, pode “ser considerada uma saída, uma experiência expansiva e não apenas uma retenção de tradições (e tradições sexuais) que não podem reivindicar a credibilidade hegemônica das construções teológicas cristãs do passado” – ⁷⁹ como no próprio terreno das teologias da libertação. Estamos vivendo como corpos em deslocamento em seus amores e formas-de-vida, com “barricadas de amor vivo” (Jul Pagul). Corpos em saída dos lugares esperados de uma “identidade política” desenhada para uma resistência-de-sempre, sem

⁷¹ Giacoia Junior, *Agamben*, p. 244.

⁷² Giacoia Junior, *Agamben*, p. 245.

⁷³ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 245.

⁷⁴ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 245.

⁷⁵ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁶ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁷ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁸ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 138.

⁷⁹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 139.

se deixar arrastar pelo “dispositivo” do estado e suas práticas espelhadas na relação deus – pai – soberano. Um deus-qualquer, por fim, no “limbo”,⁸⁰ que não é o lugar da unicidade e da “imagem e semelhança”, mas “um espaço de alegria e felicidade fundamentado em uma espiritualidade que se recusa a reconhecer, ou a conhecer, o Deus do poder colonial”.⁸¹

⁸⁰ Cf. esse trecho de Agamben sobre o viver no *limbo*: “a maior punição – a carência da visão de Deus – se inverte assim em natural alegria: incuravelmente perdidos, eles se demoram sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, mas são eles que já sempre o olvidaram, e contra o seu olvido permanece impotente o esquecimento divino. Como cartas que permaneceram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles são plenos de uma alegria para sempre não destinável” (Agamben, *A comunidade que vem*, p. 14).

⁸¹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 166.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: DELEUZE, Gilles. *Uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000. pp. 169-192.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. A propósito de Tiqqun. In: TIQQUN. *A contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: n-1, 2019. pp. 257-266.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *La teología indecente*: perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *The queer God*. London: Routledge, 2003.
- AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*: escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BARCELLOS, José Carlos. Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes. In: BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (orgs.). *Murilo, Cecília e Drummond*: 100 anos com Deus na poesia brasileira. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 115-121.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1986.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Da libertação*: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*: crise e insurreição. São Paulo: n-1, 2016.
- DICKINSON, Colby. The profanation of revelation: on language and immanence in the work of Giorgio Agamben. *Angelaki*: Journal of the Theoretical Humanities, v. 19, n. 1, pp. 65-81, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Êxodo*: paradigma sempre atual. Concilium, Petrópolis, v. 209, 1987.
- ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos*: Tomo I. San Salvador: UCA, 2000. pp. 163-185.
- GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder*: ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017a.

GEBARA, Ivone. *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017b.

GEBARA, Ivone. Teologia da libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. In: PARDO, Daylín Rufín; MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y re-encuentros: caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017c. pp. 21-33.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1, 2018.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

HERMANO, Rosário; BRINGHENTI, Agenor (orgs.). *A teologia da libertação em perspectiva*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

LÖWY, Michael; SOFIATI, Flavio; ANDRADE, Luis. Cristianismo da libertação e teologia da libertação na América Latina. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 23, p. e64381, 2020.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

PEREIRA, Nancy Cardoso; CARVALHAES, Claudio. *Querida Ivone: amorosas cartas de teologia & feminismo*. São Leopoldo: CEBI/EST, 2014.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso. In: PARDO, Daylín Rufín; MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y re-encuentros: caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017. pp. 44-52.

PETRELLA, Ivan. *The future of liberation theology: an argument and manifesto*. England: Routledge, 2004.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu?: reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial/Santuário, 2010a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Pode a fé tornar-se idolatria?: a atualidade para a América Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2010b.

RUIZ, Castor Bartolomé. Prólogo. In: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018. p. 9-16.

SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. El Salvador: UCA Editores, 2008.

SOUZA, Daniel. O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?: algumas suspeitas filosóficas e teológicas desde junho de 2013. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, pp. 397-429, maio-ago. 2020.

SOBRE O AUTOR

Daniel Santos Souza

Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Foi Pesquisador Colaborador da UFABC, em estágio de pós- doutorado em Filosofia. É professor convidado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na pós- graduação em "Ciências humanas e pensamento decolonial". Atualmente, é coordenador pedagógico do Ensino Médio e do Comitê de Políticas Antirracistas do Colégio São Domingos. Entre 2015-2017 presidiu o Conselho Nacional de Juventude, espaço de participação da sociedade civil junto ao Governo Federal. *E-mail:* dan.vca@gmail.com.



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

RESÍDUOS DE HUMANIDADE E PODER SOBERANO: ACHILLE MBEMBE, LEITOR DE GIORGIO AGAMBEN*

Edson Teles  

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Resumo

Partindo do ensaio *Necropolítica* (2003), de Achille Mbembe, no qual o autor estabelece os fundamentos da argumentação sobre a existência de uma política de morte nascida a partir do poder colonial, procuramos expor alguns elementos da filosofia de Giorgio Agamben que contribuíram para esta formulação. O presente artigo propõe uma aproximação aos conceitos agambenianos de "vida nua", "estado de exceção" e "biopolítica", com base na interpretação de Mbembe, procurando compreender o poder soberano diante da experiência de expansão do poder colonial e de sua globalização no século XX. Ao examinarmos as estratégias de objetificação de populações consideradas descartáveis e de diminuição de sua condição humana, procuramos esclarecer aspectos do conceito de necropolítica.

Palavras-chave

Mortos-vivos, vida nua, necropolítica, estado de exceção, democracia.

WASTE OF HUMANITY AND SOVEREIGN POWER: ACHILLE MBEMBE, READER OF GIORGIO AGAMBEN

Abstract

Starting from Achille Mbembe's essay *Necropolitics* (2003), in which the author lays the foundations for an argument about the existence of a politics of death born of colonial power, we seek to expose some elements of Giorgio Agamben's philosophy that have contributed to this formulation. This article proposes an approach to Agamben's concepts of 'naked life', 'state of exception' and 'biopolitics', based on Mbembe's interpretation, which seeks to understand sovereign power in the face of the experience of the expansion of colonial power and its globalisation in the twentieth century. By examining the strategies of objectifying populations considered disposable and diminishing their human condition, we seek to clarify aspects of the concept of necropolitics.

Keywords

Living dead, bare life, necropolitics, state of exception, democracy.

Submetido em: 12/12/2024

Aceito em: 06/01/2025

Publicado em: 25/03/2025

Como citar: TELES, Edson. Resíduos de humanidade e poder soberano: Achille Mbembe, leitor de Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56469, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Este trabalho foi financiado pelo Processo 2023/17473-0 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

A América é habitada por povos maravilhosamente estranhos e selvagens, sem fé, sem lei, sem religião, sem qualquer civilidade, vivendo como bestas irracionais, como a natureza os produziu, comem raízes, permanecem sempre nus, tanto homens como mulheres, até que, talvez, sejam convertidos pelos cristãos, graças aos quais poderão, pouco a pouco, despir-se dessa brutalidade, para se vestirem de maneira mais civil e mais humana. Nisso, devemos louvar o Criador que nos esclareceu as coisas, não nos deixando brutais como esses pobres Amériques.

André Thevet (1555)¹

Invoco a noção de brutalismo para descrever uma época dominada pelo páthos da demolição e da produção, numa escala planetária, de reservas de obscuridade.

Achille Mbembe (2020)²

Em 2003, o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe anunciou parte importante de sua empreitada teórica e intelectual com o questionamento cirúrgico: "que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?".³ Esse trecho se encontra na introdução ao ensaio *Necropolítica*, no qual questões centrais da filosofia política contemporânea, tais como, soberania, biopolítica e estado de exceção passam por uma revisão crítica, necessária para o autor empreender suas pesquisas acerca do modelo colonial, a partir do qual Mbembe definirá a política enquanto "uma forma de guerra".⁴ Trata-se de redefinir a gênese do poder soberano e da política em eventos distintos aos determinados exclusivamente pelo pensamento europeu e realocar a raiz do paradigma político do Ocidente na colonização, na escravidão e na *plantation*.

Suas questões estabeleceram um diálogo com certa filosofia política, eurocêntrica, que se constituiu por meio da crítica à teoria e à política da modernidade. Ao acessar autores do Norte Global como Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, e relacioná-los criticamente a pensadores como os afro-caribenhos Frantz Fanon e Aimé Césaire e os pós-coloniais Edward Said, Paul Gilroy e Eyal Weizman, dentre outros, Achille Mbembe dedicou-se, nos anos seguintes, a formular a crítica ao "projeto moderno de conhecimento – mas também de governo".⁵

Para Mbembe, a ação política desenvolve-se nos espaços e nas subjetividades que se encontram situados entre a vida e a morte. O poder colonial, o qual não se "estrutura

¹ André Thevet foi um geógrafo e frade franciscano que acompanhou uma expedição francesa ao Brasil (1555) na condição de capelão, onde ficou por 10 semanas. Suas anotações de viagem foram publicadas pela primeira vez em 1557 e se tornaram referência ao pensamento renascentista francês. (Thevet, *Les singularités de la France antartique*, p. 49).

² Mbembe, *Brutalismo*, p. 13.

³ Mbembe, *Necropolítica*, p. 7.

⁴ Mbembe, *Necropolítica*, p. 6.

⁵ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 12.

pela contraposição do legal ao ilegal",⁶ teria dado forma às diversas práticas necropolíticas com base no recorte racial e no binarismo civilização e o Outro. Esse poder não se dedica somente a matar, ou tomar a vida pela morte, mas a submeter a vida aos jogos do poder de morte, mantendo os corpos precarizados e subalternos a qualquer forma de extração. O "encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico (...) possibilita ao poder colonial a dominação absoluta".⁷ Dessa forma, o poder colonial toma o corpo e o território daquele a quem ele submete e é capaz de exercer sua força também sobre a subjetividade, fabricando processos de subjetivação como modo de controle.

Tais práticas foram atualizadas no mundo contemporâneo globalizado pela imposição da ideia de poder supremacista e pela economia política neoliberal. A necropolítica se configura como formas e práticas que "subjugam a vida ao poder da morte". No mundo contemporâneo, são várias as maneiras pelas quais estruturas e estratégias "são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar 'mundos de morte' (*death-worlds*), formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos' (*living dead*)".⁸

Ao analisar os elementos analíticos para a definição do conceito de necropolítica e a fabricação dos "mundos de morte" somos convidados a cotejar aspectos da teoria de Giorgio Agamben. Notadamente, identificamos a presença dos conceitos de "vida nua", "estado de exceção" e "campo". Não pretendemos esgotar as relações teóricas entre a construção conceitual de ambos os autores, mas compreender o modo como o filósofo camaronês utilizou-se dos conceitos agambenianos como ferramentas de crítica ao pensamento moderno e de análise do mundo político contemporâneo. O ensaio *Necropolítica* analisa a situação atual em que o racismo, a violência e o terror espalham-se pelo planeta, oferecendo-nos ferramentas conceituais valiosas para a compreensão do mundo contemporâneo.

Introdução

A produção dos "mundos de morte" é parte do modo capitalista de organizar a economia e, por consequência, as estruturas sociais e políticas. Para se efetivar uma necroeconomia de extração dos corpos, da terra, do planeta, da humanidade foram necessários ao menos dois importantes fatores: a produção dos campos e do inimigo.

De um lado, o capitalismo produz um excesso de populações que não servem mais ao mundo do trabalho (desempregados, imigrantes, refugiados e trabalhadores precarizados), por qual motivo seja, ou que serão manipulados de modo a justificar a guerra e a estabelecer novas fontes de extração e lucro. Com o objetivo de gerir os restos e excessos populacionais, a necropolítica investiu em espaços de confinamento chamados "campos". Para Mbembe, o mundo contemporâneo e suas experiências de destruição em

⁶ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 51.

⁷ Mbembe, *Necropolítica*, p. 48.

⁸ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

massa permitem uma compreensão "da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade".⁹

Diante de corpos não compreendidos nas normas gerais do ordenamento do Estado moderno, essas vidas desqualificadas ficam expostas ao "campo", o "lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra" e se configurou como "a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos".¹⁰ O "campo" prevalece como uma estratégia espacializada de governo das populações indesejáveis, compostas por refugiados, moradores de favelas, de territórios colonizados, vítimas de deslocamento forçado, de prisões, das periferias). Enclausuradas em espaços controlados e militarizados tais populações experimentam a "condição permanente de 'viver na dor'",¹¹ cuja condição é utilizada para aumentar o poder soberano e fortalecer a ordem jurídico política que o sustenta.

Por outro lado, para que a atividade dos campos se efetivasse, ou seja, para que fosse legitimada sua função de "produzir a morte em larga escala",¹² era preciso fabricar o objeto de suas ações: o inimigo. Sob a chave da guerra, em suas mais diversas acepções – da guerra ao terror e às drogas, o combate ao "bandido" ou desordeiro, passando pelas guerras coloniais, de extração e anti-insurrecionais –, mobilizaram-se formas e práticas sociais contra algo "irrepresentável, quase sem nome",¹³ o inimigo a ser abatido e cuja existência coloca em risco a vida dos viventes. Trata-se de uma guerra que permite a eliminação "de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema".¹⁴

As estratégias necropolíticas operam a captura e a eliminação do inimigo por meio uma compartimentação do espaço, mas também do tempo e das práticas sociais. Em uma cumplicidade absurda entre economia, política, biologia, comunicação etc., concretiza-se a extensa militarização do planeta, do cotidiano e da vida (e da morte). No mundo contemporâneo, a economia política de extração "típica do capitalismo e da democracia (...) se assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo".¹⁵

A 'vida nua' e os 'mortos-vivos'

No livro *Homo sacer*, Giorgio Agamben estabeleceu diálogo com a biopolítica foucaultiana, mas com distâncias importantes. O filósofo italiano retoma as definições de Michel Foucault a partir das ideias expostas no volume 1 (*A vontade de saber*) do livro *História da Sexualidade*, publicado em 1976, e dos textos publicados em 1994 na coletânea *Ditos e Escritos*. Nestes trabalhos se encontram as primeiras caracterizações da biopolítica, como a passagem do poder disciplinar sobre os corpos individuais para o governo do corpo coletivo das populações e a importância política da vida biológica. É importante notar que no momento de publicação do *Homo sacer*, em 1995, Giorgio

⁹ Mbembe, *Necropolítica*, p. 11.

¹⁰ Agamben, *Meios sem fim*, p. 41.

¹¹ Mbembe, *Necropolítica*, p. 68.

¹² Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 63.

¹³ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 15.

¹⁴ Agamben, *Estado de exceção*, p. 13.

¹⁵ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 147.

Agamben ainda não tinha acesso ao curso de Foucault no Collège de France, de 1976, *Em defesa da sociedade*, pois o mesmo somente foi publicado em 1997. Isso parece ter limitado o acesso de Agamben à apresentação da raça e da guerra enquanto elementos determinantes da biopolítica no século XX e à análise dos campos de concentração nazistas como modelo extremo da estatização do racismo. Contudo, isso não impediu o filósofo italiano de elaborar uma crítica ao pensamento foucaultiano por seu “abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado)”.¹⁶

Para Foucault, o poder soberano transformou-se e acionou um novo modo de dominação “que não vai apagar o primeiro [o soberano], mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo”. De modo distinto ao percurso de Foucault, para quem era mais interessante discutir acerca “dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder” do que a “teoria política” do poder soberano,¹⁷ Giorgio Agamben foca suas pesquisas sobre o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”.¹⁸ Se para Foucault a biopolítica surge com os novos mecanismos de poder, a partir do século XIX, para Agamben a “biopolítica é, nesse sentido, pelos menos tão antiga quanto a exceção soberana”.¹⁹ A intersecção entre biopolítica e modelo jurídico-político trás à luz “o vínculo secreto que une o poder à vida nua”, sendo esta “o elemento político originário”.²⁰

A condição de não localização da política em Agamben expõe a vida nua (*nuda vita*) sobre a qual se pode impor a tortura e a morte sem que, contudo, tais atos configurem-se como crimes. Para que não sejam ilícitos é necessária a suspensão da ordem, o que justamente exclui tal vida a partir de sua inclusão enquanto um ser biológico não protegido pelas leis. A ‘vida nua’ é a exceção dentro de um mundo cada vez mais regulado, no qual a violência é um elemento de justificação e manutenção do poder.

A política desloca-se de seu lugar central nas instituições do Estado e libera-se na cidade e o humano torna-se simultaneamente “o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele”. Por um lado, “o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto” e, por outro, o “vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político”.²¹ A democracia é marcada pelo paradoxo, segundo Agamben, de buscar a emancipação do sujeito por meio do elemento biológico – a *zoe* – que marca sua submissão.

Ao decidir sobre a racionalização jurídica da vida, o soberano traça entre o interno e o externo, o dentro e o fora, um limiar de indefinição que torna possível a sustentação do ordenamento. Trata-se do uso comum, entre os Estados contemporâneos, de medidas de exceção para o controle político e social. A complexidade topológica de validação do ordenamento torna-se mais compreensível ao considerar o estado de exceção como um princípio para o ordenamento jurídico, visto que a decisão do soberano sobre a exceção fixa uma noção de fronteira entre o que está e o que não está sob o ordenamento.

¹⁶ Agamben, *Homo sacer*, pp. 12-13.

¹⁷ Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 287-288.

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 14.

¹⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 14.

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, pp. 114 e 96.

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 17; *grifo do autor*.

Portanto, o ordenamento possui um nexos natural com a localização, definindo o que se encontra em seu território e o que lhe é estrangeiro. No entanto, durante o estado de exceção, a localização do que pertence ou não ao ordenamento torna-se indefinível, topologicamente indistinta entre exclusão e inclusão. Tal condição possibilita a liberação da violência como uma economia das práticas sociais por parte do poder soberano e a vida nua torna-se o elemento central da política.

Para Achille Mbembe, ao conceituar a política de morte a partir da teoria agambeniana do estado de exceção, a soberania tem como objetivo "a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações".²² A política seria aquilo que excede, um ato sem limites. O poder de matar (ou seja, o "direito de matar") tem como fundamento normativo o estado de exceção e como estratégia a consequente produção do inimigo. Tal poder / direito se efetiva a partir da condição pela qual o Outro é uma ameaça cuja eliminação física e existencial assegura a vida considerada superior.

Diferindo de Agamben (mas aplicando a tese da exceção), Achille Mbembe pensa o exercício do poder soberano de matar como a prática central da política moderna ao localizar sua gênese e seu campo em outra geopolítica: "a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e no qual a 'paz' tende a assumir o rosto de uma 'guerra sem fim'".²³ A soberania moderna torna indistinta as delimitações entre o biológico e o político até a convergência totalizante em que a 'vida nua', ou os 'mortos-vivos', se tornam a normalidade a partir da consolidação do estado de exceção como regra.²⁴ A ascensão da vida a elemento político central (biopolítica) e a indistinção topológica entre o dentro e o fora do ordenamento que potencializam a ação violenta do soberano (exceção) mostram como funciona o necropoder.

Contudo, boa parte das categorias da filosofia política contemporânea, limitadas por uma questão epistemológica geopolítica eurocêntrica, não puderam identificar na política colonial a expressão plena do ato soberano moderno. Já a necropolítica busca explicar como a utilização de "armas de fogo" para a promoção da "destruição máxima de pessoas" pode produzir os "mundos de morte" concomitante à fabricação do civilizado e do justo.²⁵

O mundo contemporâneo não é apenas aquele no qual a exceção se tornou a regra, este é o "mundo de morte" nas colônias. Porém, vivemos no mundo no qual os lugares do conflito e da morte produzidos pela guerra contra o Outro proliferam o poder de molde colonial ("devir negro").²⁶ "O mundo colonizado é um mundo dividido em dois. A linha

²² Mbembe, *Necropolítica*, pp. 10-11.

²³ Mbembe, *Necropolítica*, pp. 32-33.

²⁴ Agamben, *Estado de exceção*.

²⁵ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

²⁶ Segundo Achille Mbembe ocorre no mundo contemporâneo a expansão planetária da política de morte para outros corpos que não os que historicamente foram atingidos pelo poder colonial. "Se, além disso, no meio dessa tormenta, o negro conseguir de fato sobreviver àqueles que o inventaram e se, numa dessas reviravoltas cujo segredo é guardado pela história, toda a humanidade subalterna se tornasse efetivamente negra, que riscos acarretaria um tal *devir-negro do mundo* à promessa de liberdade e igualdade universais da qual o termo negro foi a marca patente no decorrer da era moderna? (...) Assim o foi ontem e assim o é hoje, ainda que esteja a recolonizar seu próprio centro [o capitalismo] e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes" (Mbembe. *A crítica da razão negra*, pp. 22 e 309, grifo do autor).

divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia".²⁷ Somadas a descartabilidade da vida com o campo no qual a exceção é a regra, opera-se no mundo atual a fragmentação caracterizada pela reclusão, controle e vigilância de populações inteiras cujas existências estão para o processamento do descarte existencial e biológico em favor do projeto econômico e social do capital.

Da extração total à política de morte

Em um tempo marcado pela globalização de padrões econômicos, sociais e políticos, assiste-se a uma forte demarcação de fronteiras como característica das democracias liberais e dos Estados de direito, concorrendo para a produção de extremas desigualdades e o excesso de violência. Tais delimitações ocorrem por meio da compartimentação do espaço, seja pela ação militar ou policial, sejam pelos meios burocráticos ou tecnológicos de controle. "É o mundo da extração bruta".²⁸ A multiplicidade de jurisdições, de formas de territorialidade, de direitos, de obrigações, de laços sociais, religiões, centros de poder, entidades políticas e modos culturais passaram a ter eficácia, sejam quaisquer os elementos de separação ou de junção, com a imposição da fronteira contra o outro.

Para tornar mais efetiva a cisão do planeta e dos territórios se estabelecem as estratégias de precarização da vida e de produção do excedente de população. A tecnologia de governo e de prática da extração das riquezas, dos bens e dos corpos foi o modo moderno com que o capital organizou-se e se difundiu a partir do modelo colonial. O mundo da extração e do esgotamento do planeta, assim como a descartabilidade do que não mais gera lucro é o "mundo da caça, da captura, da colheita, da venda e da compra" no qual "o capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole".²⁹

O velho – e ainda atuante – mundo moderno só conseguiu expandir a sua "civilização" através da objetificação da existência do outro, um dessemelhante, um signo da diferença e do negativo. Teria sido somente o Ocidente a ser capaz de edificar uma sociedade de nações nas quais os direitos constituem o eixo organizativo e na qual a humanidade do indivíduo é o que constitui o gênero humano. "O Resto (...) constituía a manifestação por excelência da existência objetificada".³⁰ Esse "Outro" dava existência a uma humanidade confusa entre um devir-humano e um devir-animal. Por isso, a forma colonial de extração foi "uma obra fundamentalmente 'civilizatória' e 'humanitária', cujo corolário de violência não era senão moral".³¹ Dessa forma, emerge no Moderno a objetificação do sujeito racial no corpo negro extraído de distintos territórios da África cuja existência era, por si só, ameaça à "civilização" e "do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total".³²

Se lançarmos foco sobre alguns aspectos das questões envolvendo a "vida nua" ou os "mortos-vivos" podemos identificar algumas características fundamentais no

²⁷ Fanon, *Os condenados da terra*, p. 34.

²⁸ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240.

²⁹ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240.

³⁰ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 29.

³¹ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 31.

³² Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 27.

pensamento de Mbembe e Agamben. A maneira como ambos se referem ao sacrifício diante de uma política de morte aponta aproximações, ainda que os filósofos sigam por caminhos distintos. Enquanto Agamben é enfático ao distinguir a morte política das vidas sacrificadas, Mbembe parece manter alguma ambiguidade.

Sabemos que o *homo sacer* é a figura do direito romano arcaico que primeiro absorve a vida humana. Sua morte é autorizada por meio da suspensão da ilicitude do ato e torna inimputável quem o mate. Contudo, este que pode ser morto sem que o ato se configure como homicídio, não pode ser morto pelos procedimentos da lei. A potência da figura sacra está no impedimento de seu sacrifício e na impunidade de sua morte.³³ Tal como a figura do soberano aplica o estado de exceção por meio do direito, ou de sua retirada do ordenamento, também o *homo sacer* se relaciona com o sacro através de sua condição insacrificável e com o social na forma de sua matabilidade. Enquanto “penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte”,³⁴ o *homo sacer* se assemelha aos “mortos-vivos” de Mbembe, mas o filósofo italiano insiste no caráter insacrificável da morte.

Para Mbembe, o sacrifício parece apresentar uma ambiguidade diante da necropolítica. O filósofo africano sugere que há um imperativo econômico nas políticas de morte. Contudo, há na morte provocada pela destruição e pelo massacre algo de desperdício, o sentido de se “sacrificar” estas vidas descartáveis para garantir a vida dos que são hierarquicamente superiores. Não seria o sacrifício do ato mágico e das ofertas voluntárias em favor do sagrado.³⁵ Porém, um sacrifício desqualificado, pois “a morte é o ponto no qual a destruição, supressão e sacrifício constituem um dispêndio tão irreversível e radical – e sem reservas”.³⁶

É diante desse contexto que Achille Mbembe explica a origem dos “mundos de morte”, nos quais “populações inteiras são o alvo do soberano”³⁷ A vida, na condição de ser descartável, não é entendida como um crime ou um sacrifício quando se trata da morte, e passa a ter sua existência voltada à luta pela sobrevivência. Para essas populações, o soberano não é o poder de garantia da autonomia do sujeito e da sociedade e se configura como o “*nomos* do espaço político em que ainda vivemos”.³⁸

A desumanização do infigurável

Achille Mbembe se distancia das reflexões tradicionais do pensamento moderno sobre o soberano, ao tomar esse poder como atuante por meio do Estado e de suas instituições, assim como em outras dimensões e sem a necessidade do ordenamento jurídico para efetivar suas operações. Ao mesmo passo, o soberano se encontra, por meio das instituições supranacionais, em ação constante com outros poderes similares em sua ordem e funcionamento. Nas noções liberais, a política é delimitada pela efetivação da

³³ Agamben, *Homo sacer*, p. 90.

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 202.

³⁵ Para aprofundar o entendimento sobre a análise de Achille Mbembe a partir da leitura de George Bataille acerca do sacrifício e do encontro com o conceito de “vida nua” de Giorgio Agamben, ver artigo de Eugene Brennan, *Necropolitics and Surplus Life*.

³⁶ Mbembe, *Necropolítica*, p. 14.

³⁷ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 48.

³⁸ Mbembe, *Necropolítica*, p. 11.

autonomia do sujeito mediante um projeto coletivo de comunicação e reconhecimento.³⁹ Entretanto, segundo Paul Gilroy, “não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa”.⁴⁰ Achille Mbembe se apoia nas reflexões do pensamento negro norte-americano para localizar a crítica ao poder soberano visto a partir de sua face oculta:

De resto, se a força das democracias modernas sempre decorreu de sua capacidade de se reinventarem e de constantemente inventarem não apenas a forma, mas também sua ideia ou concepção, isso não raro se dava ao custo da dissimulação ou da ocultação de suas origens na violência. A história desse esforço simultâneo de invenção e reinvenção, de dissimulação e de ocultação é sumamente paradoxal, se não caótico. Em todos os casos, ela demonstra a que ponto a ordem democrática, na diversidade de suas trajetórias, é notoriamente equívoca.⁴¹

O curso violento da vida social na época moderna manifesta a forma destrutiva e de terror para os “mortos-vivos” que, dito de outra forma, significou a retirada de humanidade do “Outro” que a modernidade imaginou como sem representação ou como algo, mas não alguém. Tratado como resto, o negro e a África, assim como os povos indígenas originários das Américas, Ásia e Oceania, foram concebidos como imagens da existência objetificada de uma vida vegetal ou mineral e limitada.⁴² Isso que excede e sobra era “fundamentalmente infigurável”, sendo que “o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio”.⁴³

O “vazio”, enquanto ato de legitimação da violência na era moderna, sustentou-se em grande medida na retirada do caráter humano do outro, o “dessemelhante” incivilizado. “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável”.⁴⁴ Não pretendemos debater neste artigo o papel decisivo da filosofia europeia na produção do sujeito universal, mas reforçar como a fabricação do sujeito universal atuou diretamente para produzir o esvaziamento do reconhecimento e da representação do outro, o dessemelhante do europeu, branco e masculino, na formulação do conceito e das práticas do poder soberano e da democracia liberal.

Dessa forma, o vazio é a delimitação do corpo negro como um objeto inventado pelo europeu e fixado na cultura Ocidental como uma figura sem significado humano ou subjetivo. Tal fixação operou por uma série de formas do ver, da imagem, da normalização dos espaços, dos gestos, das ações, das sociabilidades.⁴⁵ A figura do negro, essa invenção colonialista, representa o conflito de uma existência de precariedade absoluta e de não

³⁹ Habermas, *The theory of communicative action*.

⁴⁰ Gilroy, *O Atlântico negro*, p. 129.

⁴¹ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 35.

⁴² Segundo Achille Mbembe, “o substantivo ‘negro’ é (...) o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*”. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 82.

⁴³ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 30.

⁴⁴ Hegel, *Filosofia da história*, p. 84.

Para uma leitura mais profunda da análise de Mbembe sobre o pensamento de Hegel e seu papel na produção do sujeito universal em oposição ao Outro, confrontar a obra *Crítica da Razão Negra*, especialmente o capítulo 1, “O sujeito racial”. Para um estudo dedicado a compreender o processo filosófico de produção do sujeito moderno enquanto negação de parte considerável dos seres humanos há o detalhado trabalho de Denise Ferreira da Silva, *Homo Modernus*.

⁴⁵ Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*.

ser, configurando uma vida na qual a imagem da morte se sobrepõe e “lhe dá a rigidez de um cadáver”.⁴⁶

Em uma espécie de “degradação primordial”, o vazio representa a ausência de humanidade em um ser humano inconsistente. No mundo resultante das modificações no poder colonial, entre o fim do século XIX e início do século XX, o vazio não foi renegado ou revisto pelos abolicionismos e pelas decisões contra a escravidão. Era preciso que o neocolonialismo preenchesse o esvaziamento do ser, de algum modo, com um signo que comportasse certa presença humana, mas mantivesse a precariedade. Tratava-se de inscrever esse ser subalterno em uma ordem distinta que permitisse sua existência enquanto um ser à parte, sobre o qual deve-se operar uma correção e cujas ações devem ser conduzidas.⁴⁷ Essa forma de domínio distinta atualiza-se no debate filosófico, ao estado de exceção e aos campos e permite aos administradores das democracias liberais agirem com violência, mas dentro de uma ordem.

Pode-se dizer que uma das características mais originais do poder colonial e da necropolítica é a eficaz associação entre biopoder, estado de exceção e produção do inimigo. “A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, (...) dessa ideia resultaram os mais terríveis massacres da história”.⁴⁸ Dessa forma, pode-se dizer que a raça é o elemento que solidifica esta conexão e sintetiza a política do massacre ligado à burocracia, forma suprema de materialização da racionalidade ocidental.

Biopoder e a crítica do “deixar morrer”

Algo que resulta da racionalidade ocidental é a problemática relação entre razão e terror. Por meio da burocratização do terror produziu-se a brutalização das pessoas negras escravizadas. A fabricação do terror não só manteve, mas aumentou o poder soberano através da necropolítica, com uma série de práticas sociais, econômicas e de tecnologia de governo que têm sua fundamentação no controle e no uso dos corpos e da vida.

Achille Mbembe inspira-se na tese de Michel Foucault sobre os modos pelos quais o corpo, seja o individual ou o corpo coletivo de uma população, passa a ser a realidade política essencial e o meio através do qual as relações de poder se efetivam. No curso no Collège de France de 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, Foucault desenvolve um programa geral sobre o que ele vinha trabalhando durante a primeira metade da década de 1970 acerca dos modos de funcionamento dos mecanismos e das técnicas de exercício do poder. Neste trabalho, a hipótese do filósofo francês é a de que a guerra é o elemento organizador e o “princípio histórico” da constituição do poder soberano e dos Estados modernos. Para chegar a essa formulação, o filósofo realizou uma genealogia do

⁴⁶ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 96.

⁴⁷ Em cada contexto histórico e social a atualização do poder colonial pode se expressar na singularidade de uma experiência política. No Brasil, pode-se dizer que o “mito da democracia racial” e seu uso enquanto dispositivo de governo da população negra e periférica mantém as formas de controle social e desumanização. Para se aprofundar neste debate a partir de argumentação conceitual e histórica há a interessante coletânea de ensaios da pensadora Beatriz Nascimento, *O negro visto por ele mesmo*.

⁴⁸ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 215.

"problema da raça" tomando como ponto de partida os conflitos europeus do século XVII e chegando, em sua última aula (17 de março de 1976), aos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra e às experiências fascistas. Segundo o autor, "é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra".⁴⁹

A implicação de se pensar na "guerra das raças" a partir da lógica da sub-raça é que com isso se produz a desumanização do outro e, por consequência, eleva-se em importância o perigo que a outra raça representa não somente para as formas e práticas sociais, mas para a própria condição de vida e existência biológica da raça superior. Lançam-se assim os alicerces bélicos de uma biopolítica. O Estado substitui o velho direito de soberania, o de "fazer morrer", por um outro direito, o poder "de fazer viver e de deixar morrer".⁵⁰

Porém, da definição sobre o surgimento da biopolítica, resta o questionamento sobre "como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida"? A resposta de Foucault é a de que foi "neste momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder"⁵¹ e tornou-se o discurso legitimador do que seria exceção à regra do "fazer viver" sem, contudo, ser algo pouco significativo no governo das populações.

O racismo, para Foucault, teria duas funções: a primeira, seria a de promover a cisão entre quem deve viver e quem deve morrer; a segunda função, seria a de introduzir o mecanismo bélico na questão racial, pois quanto mais se mata o outro, mais se garante a vida e o vigor da sociedade. Portanto, trata-se de categorizar aquele que coloca a vida e risco e autorizar a guerra contra ele.

Ao dividir as pessoas entre os vivos e os mortos se define uma relação biológica de poder. "Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) 'racismo'".⁵² O "aparentemente familiar" indica a crítica de Mbembe aos limites da teoria foucaultiana. Será que "essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto?"⁵³

Alguns filósofos europeus, como Foucault e Arendt, relacionam a expressão máxima do racismo à experiência nazista e dos campos de concentração e, assim, argumentam sobre a conexão entre guerra e política. Porém, nem os citados, nem mesmo Agamben, relacionaram o surgimento do terror bélico dos Estados modernos com a economia política e social das colônias. Para Mbembe, "a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte".⁵⁴ Esses territórios colonizados e de extração são os locais onde todo o ordenamento jurídico-político, as tecnologias de governo e as burocracias são postas a serviço de uma política de morte e de reificação de populações inteiras.

⁴⁹ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 26.

⁵⁰ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 287.

⁵¹ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 304.

⁵² Mbembe, *Necropolítica*, p. 17.

⁵³ Mbembe, *Necropolítica*, p. 6.

⁵⁴ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

Conclusão

Em um momento histórico de desafios sem precedentes, com o modelo extrativista colonial elevado a escala planetária pelo capitalismo globalizado, as respostas estatais e das grandes corporações, e mesmo das práticas sociais e dos conflitos regionalizados foram de reforçar as fronteiras e aprofundar a segregação de seres humanos. O século XX reatualizou, por meio da política neoliberal, os fantasmas do racismo e das políticas de morte, seja diretamente por meio de impulsos fascistas e de extrema-direita, seja mesmo pela face oculta dos Estados de direito. Seria como se a democracia liberal só pudesse existir à custa da exclusão do ser humano racializado e supérfluo, figura "irrepresentável" que alimenta a fabricação do inimigo e, por consequência, a liberação da exceção e da guerra.

As obras e artigos de Achille Mbembe oferecem valiosas contribuições para a compreensão da política contemporânea e sua estrutura e dispositivos de liberação da violência. Seu percurso, como vimos, transita por meio de certa filosofia política contemporânea, mas sua leitura dos filósofos com os quais ele dialoga é realizada a partir de um ponto que se pode dizer externo e interno ao campo teórico em questão. Pensadores e pensamentos de uma filosofia europeia, contrastados e somados a pensadores africanos, afro-americanos e do Oriente Médio, encontram-se na "experiência originária"⁵⁵ do próprio Mbembe.

A experiência, enquanto elemento originário, não se configura como uma essência ou ponto de partida que daria a profundidade ao seu pensamento. É, antes, um encontro de ideias "à semelhança de um rio com múltiplos afluentes" ao mesmo tempo em que o contexto político global convida a filosofia (e outras formas de pensamento crítico) a voltar seu olhar para outros pontos que não aquele que havia sido até então "o centro de gravidade do mundo", a Europa. Essa abertura do olhar crítico seria, segundo Mbembe, "a experiência fundamental da nossa época".⁵⁶

A crítica do pensamento moderno a partir da experiência do poder colonial e sua política de morte configura o campo político, acadêmico e intelectual do autor, tornando-se um dos principais elementos para a emergência de uma expressiva recepção de seu pensamento. Mbembe mostra como o poder colonial configura-se como a gênese da violência na política contemporânea, o ápice de uma política racializada. Sua filosofia atualiza as formas do poder colonial na experiência dos territórios palestinos, enquanto espaços controlados, separados e burocratizados, nos quais a violência estatal e militar opera sob o signo da exceção e a população palestina existe sob a figura dos "mortos-vivos".

No momento em que a publicação da obra *Homo sacer*, de Giorgio Agamben, completa 30 anos, é significativo notar a influência e a fertilidade de seu pensamento em um autor que se apropriou de conceitos agambenianos enquanto ferramenta de trabalho intelectual, criando um importante conceito para a produção crítica da filosofia política, assim como para o entendimento das práticas sociais de resistência e de superação das políticas de morte.

⁵⁵ Segundo Achille Mbembe, "essa é, portanto, outra vertente da *razão negra* – na qual a escrita procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno". Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 65, *grifo do autor*.

⁵⁶ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 11.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BRENNAN, Eugene. Necropolitics and Surplus Life: Mbembe and Beyond. *Theory, Culture & Society*, v. 41, n. 3, p. 3-19, maio 2024. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/02632764241229203>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: 34, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984. (v. 1).
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 2008.
- MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018b.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2020.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo: Ensaio, entrevistas e prosa*. São Paulo: Ubu, 2022.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- THEVET, André. *Les singularités de la France antarctique: le Brésil des Cannibales au XVI^e siècle*. Paris: La Découverte, 1983.

SOBRE O AUTOR

Edson Teles

Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Pesquisador do Centro de Antropologia e Arqueologia Forense (CAAF/Unifesp). *E-mail:* edson.teles@unifesp.br.



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

WASTE OF HUMANITY AND SOVEREIGN POWER: ACHILLE MBEMBE, READER OF GIORGIO AGAMBEN*†

Edson Teles 

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Abstract

Starting from Achille Mbembe's essay *Necropolitics* (2003), in which the author lays the foundations for an argument about the existence of a politics of death born of colonial power, we seek to expose some elements of Giorgio Agamben's philosophy that have contributed to this formulation. This article proposes an approach to Agamben's concepts of "naked life", "state of exception" and "biopolitics", based on Mbembe's interpretation, which seeks to understand sovereign power in the face of the experience of the expansion of colonial power and its globalization in the twentieth century. By examining the strategies of objectifying populations considered disposable and diminishing their human condition, we seek to clarify aspects of the concept of necropolitics.

Keywords

Living dead, bare life, necropolitics, state of exception, democracy.

RESIDUOS DE HUMANIDAD Y PODER SOBERANO: ACHILLE MBEMBE, LECTOR DE GIORGIO AGAMBEN

Resumen

A partir del ensayo de Achille Mbembe *Necropolítica* (2003), en el que el autor sienta las bases de una argumentación sobre la existencia de una política de la muerte nacida del poder colonial, se exponen algunos elementos de la filosofía de Giorgio Agamben que han contribuido a esta formulación. Este artículo propone una aproximación a los conceptos agambenianos de «vida desnuda», «estado de excepción» y «biopolítica», a partir de la interpretación de Mbembe, con el objetivo de comprender el poder soberano frente a la experiencia de la expansión y globalización del poder colonial en el siglo XX. Al examinar las estrategias de cosificación de las poblaciones consideradas desechables y de disminución de su condición humana, se pretende aclarar aspectos del concepto de necropolítica.

Palabras clave

Muertos vivientes, nuda vida, necropolítica, estado de excepción, democracia.

Submetido em: 12/12/2024
Aceito em: 06/01/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: TELES, Edson. Waste of humanity and sovereign power: Achille Mbembe, reader of Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56469, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* This work was funded by Grant No. 2023/17473-0 from the São Paulo Research Foundation (FAPESP).

† The translation from Portuguese into English, carried out by Walter Abuid Canedo Barrientos and revised by Julianete Moreira de Azevedo and Pedro Campos Araújo Corgozinho, was made possible with support from FAPEMIG (Call No. 008/2023).

America is inhabited by peoples wondrously strange and savage, devoid of faith, law, religion, or any civility, living as irrational beasts—as nature produced them. They eat roots, remain perpetually naked, both men and women, until perhaps they are converted by Christians, through whom they may gradually shed this brutality to clothe themselves in a manner more civil and human. Here, we must praise the Creator who has enlightened us, sparing us from being as brutish as these wretched Amerindians.

André Thevet (1555)¹

I invoke the notion of brutalism to describe an era dominated by the pathos of demolition and the planetary-scale production of reserves of obscurity.

Achille Mbembe (2020)²

In 2003, Cameroonian philosopher and historian Achille Mbembe unveiled a pivotal dimension of his theoretical and intellectual project through a surgical interrogation: “What place is given to life, to death, and to the human body – particularly the wounded or massacred body? How are they inscribed within the order of power?”³ This passage appears in the introduction to his essay *Necropolitics*, where core concerns of contemporary political philosophy – sovereignty, biopolitics, and the state of exception – undergo a critical review. For Mbembe, this revision is essential to his investigation of the colonial model, through which he redefines politics as a “form of war”.⁴ The task is to recast the genesis of sovereign power and politics beyond events dictated solely by European thought, relocating the roots of the West’s political paradigm in colonization, slavery, and the plantation.

Mbembe’s questions forged a dialog with Eurocentric political philosophy that was constituted through critiques of modernity’s theory and praxis. By engaging Global North thinkers like Hannah Arendt, Michel Foucault, and Giorgio Agamben – while critically juxtaposing them with Afro-Caribbean voices (Frantz Fanon, Aimé Césaire) and postcolonial theorists (Edward Said, Paul Gilroy, Eyal Weizman, among others) – Mbembe devoted the ensuing years to formulating a critique of the “modern project of knowledge – and, crucially, of governance”.⁵

For Mbembe, political action unfolds in the spaces and subjectivities that exists between life and death. Colonial power – which is not “structured by the binary of legal versus illegal” –⁶ shaped necropolitical practices through racial categorization and the

¹ André Thevet was a geographer and Franciscan friar who accompanied a French expedition to Brazil (1555) in the capacity of chaplain, where he remained for ten weeks. His travel writings were first published in 1557 and became a cornerstone of French Renaissance thought. Thevet, *Les singularités de la France antartique. Le Brésil des Cannibales au XVIe siècle*, p. 49. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

² Mbembe, *Brutalismo*, p. 13. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³ Mbembe, *Necropolítica*, p. 7. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁴ Mbembe, *Necropolítica*, p. 6. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 12. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁶ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 51. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

civilizational dichotomy of Self and Other. This power does not merely kill or reduce life to death, but subjugates existence to the play of deathly power, perpetuating precarious and subaltern bodies as sites of endless extraction. The “interlocking of multiple powers – disciplinary, biopolitical, and necropolitical – enables colonial domination in its absolute form”.⁷ Thus, colonial power inhabits both the body and the territory of the one it subjugates, extending its force into the very fabric of subjectivity, forging processes of subjectivation as mechanisms of control.

These practices have been updated in the contemporary globalized world through the imposition of supremacist power and neoliberal political economy. Necropolitics manifests as forms and practices that “subjugate life to the power of death”. In the contemporary world, numerous structures and strategies are “deployed with the aim of inflicting maximum destruction upon people and creating *death-worlds* – singular and novel forms of social existence in which vast populations are subjected to living conditions that confer upon them the status of the *living dead*”.⁸

In examining the analytical framework of necropolitics and the construction of “death-worlds,” we are compelled to engage with Giorgio Agamben’s theoretical apparatus. Notably, we discern the presence of the concepts of “bare life,” “state of exception,” and “camp”. We do not intend to exhaust the theoretical relations between the conceptual frameworks of both authors, but rather to understand how the Cameroonian philosopher employed Agamben’s concepts as tools of critique against modern thought and as an analysis of the contemporary political world. *Necropolitics* interrogates a global order where racism, terror, and violence proliferate, offering indispensable conceptual instruments to decode the present.

Introduction

The production of “death-worlds” is intrinsic to capitalism’s organization of economy and, by extension, its social and political structures. To realize a necroeconomy of extraction – of bodies, land, planet, and humanity – at least two fundamental factors were necessary: the production of camps and the creation of the enemy.

On one hand, capitalism generates a surplus of populations no longer useful to the world of labor (the unemployed, immigrants, refugees, and precarious workers), for whatever reason, or who will be manipulated so as to justify war and establish new sources of extraction and profit. With the purpose of managing the remnants and excess populations, necropolitics has invested in spaces of confinement called “camps”. For Mbembe, the contemporary world and its experiences of mass destruction allow for an understanding “of politics, sovereignty, and the subject different from that which we have inherited from the philosophical discourse of modernity”.⁹

Confronted with bodies that defy the normative order of the modern State, these disqualified lives are cast into the “camp”, “the space where the most absolute *condicio inhumana* ever witnessed on earth was realized” and which operates as “the hidden

⁷ Mbembe, *Necropolítica*, p. 48. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁸ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁹ Mbembe, *Necropolítica*, p. 11. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

matrix, the *nomos* of the political space we still inhabit”.¹⁰ The “camp” persists as a spatialized governance strategy for managing undesirable populations: refugees, favela residents, colonized territories’ inhabitants, victims of forced displacement, carceral spaces, and peripheral zones. Confined within militarized and controlled spaces, these populations endure a “permanent condition of ‘living in pain’”,¹¹ which condition is utilized to amplify sovereign power and reinforce the political-juridical order that sustains it.

On the other hand, for the camp system to function effectively – that is, for its role in “producing death on a mass scale” to be legitimized –,¹² it was necessary to manufacture the target of its actions: the enemy. Under the rubric of war in its many forms – from the Wars on Terror and Drugs, the crackdown on “criminals” or troublemaker, to colonial wars, extraction-driven conflicts, and counterinsurgencies – social and institutional practices were mobilized against something “unrepresentable, almost nameless”.¹³ This enemy, marked for elimination, is framed as an existential threat to the lives of the living. This is a war that permits the eradication of “entire categories of citizens who, for whatever reason, are deemed unassimilable into the system”.¹⁴

Necropolitical strategies operate through the capture and elimination of the enemy by means of a compartmentalization of space, but also of time and social practices. In an absurd complicity between economy, politics, biology, communication, and more, the extensive militarization of the planet, everyday life, and life itself (and death) is realized. In the contemporary world, the extractive political economy “characteristic of capitalism and democracy (...) is sustained by the intricate interplay of freedom, security, and protection against the omnipresence of threat, risk, and danger.”¹⁵

The “bare life” and the “living dead”

In *Homo Sacer*, Giorgio Agamben engages with Foucauldian biopolitics while establishing significant distances. The Italian philosopher revisits Michel Foucault’s definitions based on the ideas exposed in Volume 1 (*The Will to Knowledge*) of *The History of Sexuality*, published in 1976, and in the texts released in 1994 in the collection *Remarks and Queries*. These works contain the earliest characterizations of biopolitics, such as the transition from disciplinary power over individual bodies to the governance of the collective body of populations and the political importance of biological life. It is important to note that at the time of *Homo Sacer*’s publication, in 1995, Giorgio Agamben did not yet have access to Foucault’s 1976 Collège de France course, *Society Must Be Defended*, which was only published in 1997. This appears to have limited Agamben’s access to Foucault’s presentation of race and war as determining elements of biopolitics in the twentieth century, as well as to his analysis of Nazi concentration camps as the extreme model of the statization of racism. Nonetheless, this did not prevent the Italian philosopher from formulating a critique of Foucauldian thought for its “abandonment of the traditional

¹⁰ Agamben, *Meios sem fim*, p. 41. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹¹ Mbembe, *Necropolítica*, p. 68. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹² Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 63. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹³ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 15. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹⁴ Agamben, *Estado de exceção*, p. 13. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹⁵ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 147. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

approach to the problem of power, based on juridical-institutional models (the definition of sovereignty, the theory of the State)".¹⁶

For Foucault, sovereign power transformed itself and activated a new mode of domination "which will not erase the first [sovereign power], but will penetrate it, permeate it, modify it". Unlike Foucault's trajectory, for whom it was more interesting to discuss "the mechanisms, techniques, and technologies of power" than the "political theory" of sovereign power,¹⁷ Giorgio Agamben centers his research on the "hidden point of intersection between the juridical-institutional model and the biopolitical model of power".¹⁸ If for Foucault biopolitics emerges with new mechanisms of power from the nineteenth century onwards, for Agamben "biopolitics is, in this sense, at least as old as the sovereign exception".¹⁹ The intersection between biopolitics and the political-juridical model brings to light "the secret bond that unites power to bare life", this being "the original political element".²⁰

In Agamben's framework, the non-localization of politics exposes bare life (*nuda vita*), a form of existence that can be subjected to torture and death without these acts constituting crimes. For such acts to remain legal, the suspension of the legal order is required, which precisely excludes this life through its inclusion as an unprotected biological being. The "bare life" emerges as the exception within an increasingly regulated world, where violence serves as both justification and maintenance of power.

Politics shifts from its central place in state institutions, spreading through the city, and the human becomes simultaneously "both subject and object of the political order and its conflicts, the common point between the organization of state power and emancipation from it". On one hand, "state power makes the living being its direct object," while on the other, "the living being appears no longer as *object* but as *subject* of political power".²¹ Agamben identifies democracy's fundamental paradox: it seeks the emancipation of the subject through the very biological element (*zoe*) that marks its subjugation.

In determining the juridical rationalization of life, the sovereign establishes a threshold of ambiguity between inside/outside, internal/external – a liminal space that sustains the legal order. This reflects the common practice among modern states of employing exceptional measures for political and social control. The topological complexity of legal validation becomes clearer when considering the state of exception as foundational to legal order. The sovereign's decision on exception creates a boundary between what falls under the law and what lies beyond it.

Therefore, the legal order has a natural nexus with location, defining what lies within its territory and what is foreign to it. However, during the state of exception, the demarcation of what belongs or does not belong to the legal order becomes undefinable, topologically indistinct between exclusion and inclusion. This condition enables the unleashing of violence as an economy of social practices by sovereign power, with bare life becoming the central element of politics.

¹⁶ Agamben, *Homo sacer*, pp. 12–13. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹⁷ Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 287–288. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 14. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

¹⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 14. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, pp. 114 and 96. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 17; *emphasis added*.

For Achille Mbembe, when conceptualizing the politics of death through Agamben's theory of the state of exception, sovereignty aims for "the generalized instrumentalization of human existence and the material destruction of human bodies and populations".²² Politics would be that which exceeds, a boundless act. The power to kill (or "right to kill") finds its normative foundation in the state of exception and its strategy in the consequent production of the enemy. This power/right becomes effective through the condition where the Other is perceived as a threat whose physical and existential elimination guarantees the survival of what is considered superior life.

Diverging from Agamben (while applying his thesis on the state of exception), Achille Mbembe positions the sovereign power to kill as the central practice of modern politics by relocating its genesis to another geopolitical site: "The colony represents the space where sovereignty fundamentally operates as power beyond the law, and where 'peace' increasingly wears the face of 'endless war'".²³ Modern sovereignty erases the boundaries between biological and political domains, culminating in a totalizing convergence where "bare life" – or the "living dead" – become normalized through the consolidation of exception as rule.²⁴ The elevation of life as central political element (biopolitics) and the topological blurring of inside/outside within the legal order amplify the sovereign's violent action (exception), revealing the operational logic of necropower.

Yet most categories of contemporary political philosophy, constrained by Eurocentric geopolitical epistemologies, failed to recognize colonial politics as the fullest expression of modern sovereign action. Necropolitics, by contrast, seeks to explain how deploying "firearms" to achieve "maximum human destruction" produces "death-worlds" alongside the simultaneous fabrication of the civilized and the just.²⁵

The contemporary world is not merely one where exception has become rule – it is the "death-world" of the colonies. Yet we inhabit a reality where zones of conflict and death, produced by the war against the Other, proliferate colonial-model power ("becoming-black").²⁶ "The colonized world is a world cut in two. The dividing line, the frontier, is marked by barracks and police stations."²⁷ Coupled with life's disposability in spaces where exception reigns, today's world operates through fragmentation – mass confinement, control, and surveillance of entire populations whose existences await existential and biological processing in service of capital's economic and social project.

²² Mbembe, *Necropolítica*, pp. 10–11. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²³ Mbembe, *Necropolítica*, pp. 32–33. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²⁴ Agamben, *Estado de exceção*.

²⁵ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²⁶ Achille Mbembe identifies a planetary expansion of death politics to bodies beyond those historically targeted by colonial power: "If, amidst this storm, the Black person indeed survives those who invented them, and if – through one of history's guarded reversals – all subaltern humanity were to effectively become Black, what risks would such a *becoming-black of the world* pose to the promise of freedom and universal equality for which the term 'Black' was a prominent feature throughout the modern era? (...) So it was yesterday, so it remains today – even as capitalism recolonizes its own center, and the prospects of a *becoming-black of the world* grow ever more palpable." (Mbembe. *A crítica da razão negra*, pp. 22 and 309, *emphasis added*).

²⁷ Fanon, *Os condenados da terra*, p. 34. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

From total extraction to the politics of death

In an era defined by the globalization of economic, social, and political paradigms, we witness the aggressive demarcation of borders as a hallmark of liberal democracies and rule-of-law states – a process that fuels extreme inequalities and excessive violence. These boundaries are enforced through spatial compartmentalization, whether via military/policing operations or bureaucratic/technological control mechanisms. “This is the world of raw extraction.”²⁸ A multiplicity of jurisdictions, territorialities, rights, obligations, social bonds, religions, power centers, political entities, and cultural modes now operate with full efficacy – regardless of their divisive or unifying elements – through the imposition of borders against the Other.

To enforce the planetary and territorial divide, strategies of life precarization and surplus population production are systematically deployed. The governmental technology of extraction – of wealth, goods, and bodies – constitutes the modern framework through which capital organized and proliferated via the colonial model. This world of planetary exhaustion and extractive plunder – where all that ceases to generate profit becomes disposable – is the “world of hunting, capturing, harvesting, selling and buying”. Here, “racial capitalism operates as a vast necropolis”.²⁹

The old – and still operative – modern world expanded its so-called “civilization” solely through the objectification of the Other’s existence: a dissimilar being, a sign of difference and negation. Only the West, as it is claimed, could build a society of nations where rights form the organizing axis and individual humanity define the human species. “The Rest (...) embodied the quintessence of objectified existence.”³⁰ This “Other” materialized a humanity suspended between becoming-human and becoming-animal. Thus, colonial extraction operated as “a fundamentally ‘civilizing’ and ‘humanitarian’ project, whose violent corollary was merely moral”.³¹ Here emerges modernity’s racial objectification: the black body, extracted from Africa’s diverse territories, whose very existence threatened “civilization” and “from which one must seek protection, dismantle, or simply destroy when total control proves impossible”.³²

By focusing on the notions of “bare life” and the “living dead,” we can identify fundamental aspects of Mbembe’s and Agamben’s thought. Their approaches to sacrifice within a politics of death reveal important parallels, even as the philosophers follow distinct theoretical paths. Agamben sharply distinguishes political death from sacrificial killing, while Mbembe maintains a more ambiguous position.

The *homo sacer*, a concept rooted in archaic Roman law, represents the figure that first incorporates human life into its framework. Their killing is permitted through the suspension of the act’s illegality, making the killer immune to punishment. However, the one who can be killed without the act being constituted as homicide cannot be executed through legal procedures. The power of this sacred figure lies in its unsacrificeable nature and the impunity surrounding its death.³³ Just as the figure of the sovereign applies the

²⁸ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

²⁹ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³⁰ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 29. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³¹ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 31. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³² Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 27. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³³ Agamben, *Homo sacer*, p. 90. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

state of exception through law, or by withdrawing it from the legal order, so too does the *homo sacer* relate to the sacred through his unsacrificeable condition and to the social through his killability. As a "living pledge of subjection to death-power",³⁴ the *homo sacer* resembles Mbembe's "living dead", yet the Italian philosopher insists on the unsacrificeable nature of this death.

For Mbembe, sacrifice appears ambiguous within necropolitics. The African philosopher suggests an economic imperative underlies death policies. Yet in deaths caused by destruction and massacre, there remains an element of waste – the sense of "sacrificing" these disposable lives to preserve those deemed hierarchically superior. This would not be the sacrifice of magical rites or voluntary offerings to the sacred.³⁵ Rather, it is a disqualified sacrifice, for "death marks the point where destruction, suppression, and sacrifice constitute an irreversible, radical expenditure – without reservation".³⁶

It is within this context that Achille Mbembe explains the genesis of "death-worlds", where "entire populations become the sovereign's target".³⁷ Life, in its disposable condition, is neither understood as a crime nor as a sacrifice when it comes to death, but rather its existence becomes oriented toward the struggle for survival. For these populations, the sovereign is not the power guaranteeing the autonomy of the subject and society; instead, it constitutes the "*nomos* of the political space in which we still live".³⁸

The dehumanization of the unfigurable

Achille Mbembe distances himself from traditional modern conceptions of sovereignty by analyzing its operation not only through the state and its institutions, but also through other dimensions that require no legal order to function. Simultaneously, through supranational institutions, sovereign power engages in constant interaction with other similarly structured powers. Within liberal frameworks, politics is circumscribed by the realization of individual autonomy through collective projects of communication and recognition.³⁹ However, as Paul Gilroy asserts: "Be no reciprocity on the plantation outside of the possibilities of rebellion and suicide, flight and silent mourning, and there is certainly no grammatical unity of speech to mediate communicative reason".⁴⁰ Achille Mbembe draws upon reflections from Black North American thought to locate the critique of sovereign power viewed from its hidden face:

Moreover, if the strength of modern democracies has always stemmed from their capacity to reinvent themselves and constantly invent not only their form but also their idea or conception, this has often come at the cost of dissimulation or concealment of their origins in violence. The history of this simultaneous effort of invention and reinvention, of dissimulation and concealment, is profoundly paradoxical, if not

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 202. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³⁵ To further explore Achille Mbembe's analysis through Georges Bataille's reading of sacrifice and its intersection with Giorgio Agamben's bare life, see Eugene Brennan's article *Necropolitics and Life: Mbembe and Beyond*.

³⁶ Mbembe, *Necropolítica*, p. 14. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³⁷ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 48. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³⁸ Mbembe, *Necropolítica*, p. 11. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

³⁹ Habermas, *The theory of communicative action*.

⁴⁰ Gilroy, *The Black Atlantic*, p. 57.

chaotic. In all cases, it demonstrates the extent to which the democratic order, in the diversity of its trajectories, is notoriously equivocal.⁴¹

The violent course of social life in the modern era manifests a destructive and terrorizing form for the "living dead" who, in other words, signifies the withdrawal of humanity from the "Other" that modernity imagined as without representation or as something, but not someone. Treated as refuse, Black people and Africa – alongside Indigenous peoples of the Americas, Asia, and Oceania – were reconfigured as images of objectified existence: vegetative or mineral life, stripped of agency.⁴² This surplus population was "fundamentally unfigurable," with "the Black person in particular becoming the consummate example of this Other-being, vigorously forged through void".⁴³

The "void" – as legitimating act of modern violence – relied fundamentally on stripping the Other (the "dissimilar" uncivilized being) of human character. "The Black person embodies, as previously stated, natural man – wild and untamed."⁴⁴ While this paper does not examine European philosophy's decisive role in producing the universal subject, we emphasize how this very fabrication actively engineered the erasure of recognition and representation for Others – those non-European, non-white, non-male – within the conceptual and practical foundations of sovereign power and liberal democracy.

Thus, the void emerges as the demarcation of the Black body – an object invented by Europe and fixed within Western culture as a figure devoid of human meaning or subjectivity. Such fixation operated through a series of ways of seeing, of imaging, of normalizing spaces, gestures, actions, and sociabilities.⁴⁵ The Black figure – this colonialist invention – embodies the conflict of an existence marked by absolute precarity and non-being, constituting a life where the image of death superimposes itself, "lending the rigidity of a corpse".⁴⁶

In a form of "primordial degradation", the void represents the absence of humanity in an inconsistent human being. In the world shaped by transformations in colonial power between the late nineteenth and early twentieth centuries, this void was neither repudiated nor revised by abolitionist movements or anti-slavery rulings. Neocolonialism needed to somehow fill this ontological emptiness with a signifier that permitted a semblance of human presence while preserving precarity. This involved inscribing the subaltern being into a distinct order – one that allowed their existence as a separate entity requiring correction and behavioral governance.⁴⁷ This reconfigured domination manifests in

⁴¹ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 35. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁴² According to Achille Mbembe: "The noun 'Black' is... the name given to the product resulting from the process through which people of African origin were transformed into living *mineral* – matter from which metal is extracted". Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 82.

⁴³ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 30. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁴⁴ Hegel, *Filosofia da história*, p. 84. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

For a deeper engagement with Mbembe's analysis of Hegel's role in constructing the universal subject through opposition to the Other, see *Critique of Black Reason* (Chapter 1: "The Subject of Race"). To examine the philosophical production of the modern subject as predicated on the negation of vast human populations, refer to Denise Ferreira da Silva's rigorous study *Toward a Global Idea of Race*.

⁴⁵ Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁴⁶ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 96. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁴⁷ Each historical and social context renews colonial power through unique political experiences. In Brazil, the "myth of racial democracy" operates as a governmental device controlling Black and marginalized populations while perpetuating social control and dehumanization. For deeper

philosophical debates about states of exception and camps, enabling liberal democratic administrators to wield violence within a structured framework.

One could argue that one of the most distinctive features of colonial power and necropolitics is the effective combination of biopower, the state of exception, and the production of enemies. "Race was the emergency explanation of human beings whom no European or civilized man could understand... This answer resulted in the most terrible massacres in recent history."⁴⁸ Thus, it can be said that race is the element that solidifies this connection and synthesizes the politics of massacre linked to bureaucracy – the supreme form of materialization of Western rationality.

Biopower and the critique of "letting die"

A problematic result of Western rationality is the troubled relationship between reason and terror. Through the bureaucratization of terror came the brutalization of enslaved Black people. The manufacturing of terror not only maintained but increased sovereign power through necropolitics, via a series of social and economic practices and government technologies grounded in the control and use of bodies and life.

Achille Mbembe draws on Michel Foucault's thesis about how bodies, whether individual or the collective body of a population, become the essential political reality and the means through which power relations are enacted. In his 1976 Collège de France course titled *Society Must Be Defended*, Foucault developed a comprehensive program building on his work from the first half of the 1970s concerning the operational modes of power mechanisms and techniques. In this work, the French philosopher's hypothesis is that war is the organizing element and "historical principle" behind the constitution of sovereign power and modern states. To develop this formulation, Foucault traced a genealogy of the "race problem" from seventeenth-century European conflicts to Nazi concentration camps and fascist regimes in his final lecture (March 17, 1976). He posits: "It was through racial binarism that the West first conceived political power as war".⁴⁹

The implication of thinking the "war of races" through the logic of the sub-race is that it produces the dehumanization of the Other and, consequently, amplifies the perceived threat that the Other race poses not only to social forms and practices but to the very condition of life and biological existence of the superior race. Thus are laid the warlike foundations of biopolitics. The State replaces the archaic sovereign right "to make die" with another right, the power "to make live and to let die".⁵⁰

Yet, from the definition of biopolitics' emergence remains the pressing question: "How can such a power kill, if it is essentially about increasing life?" Foucault's answer is that "it was at this moment that racism inserted itself as the fundamental mechanism of power",⁵¹ becoming the legitimizing discourse of what would be the exception to the rule of "making live", without, however, being marginal in the governance of populations.

conceptual and historical engagement with these themes, see the essential essay collection by thinker Beatriz Nascimento, *O negro visto por ele mesmo* [TN: *The Negro Seen by Himself*].

⁴⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 185.

⁴⁹ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 26. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵⁰ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 287. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵¹ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 304. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

For Foucault, racism performs two functions: firstly, to promote the split between those who must live and those who must die; secondly, to introduce the warlike mechanism into the racial question, for the more one kills the Other, the more one ensures the life and vigor of society. Therefore, it is a matter of categorizing those who place life at risk and authorizing war against them.

By dividing people into living and dead, a biological relation of power is established. "This is what Foucault labels with the (seemingly familiar) term 'racism'."⁵² The phrase "seemingly familiar" signals Mbembe's critique of the theoretical limits in Foucault's framework. Is "this notion of biopower sufficient to account for contemporary forms where politics, through war, resistance, or counterterrorism, makes the killing of the enemy its absolute and primary objective?"⁵³

Some European philosophers, such as Foucault and Arendt, link the ultimate expression of racism to the Nazi experience and concentration camps, thereby arguing the connection between war and politics. Yet, neither they nor Agamben connected the emergence of the modern States' war terror with the political and social economy of the colonies. For Mbembe, "the notion of biopower is insufficient to explain contemporary forms of subjugation of life to the power of death".⁵⁴ These colonized and extractive territories are the sites where all political-juridical order, governing technologies, and bureaucracies serve a politics of death and reification of entire populations.

Conclusion

In a historical moment of unprecedented challenges, with the colonial extractivist model elevated to planetary scale by globalized capitalism, state responses, those of large corporations, as well as social practices and regional conflicts, have reinforced borders and deepened segregation of human beings. The twentieth century reactivated, through neoliberal politics, the specters of racism and politics of death, whether directly through fascist and far-right impulses, or through the hidden face of rule-of-law states. It is as if liberal democracy could only exist at the expense of excluding the racialized and superfluous human being, the "unrepresentable" figure that fuels the manufacture of the enemy and, consequently, the unleashing of exception and war.

The works and articles of Achille Mbembe offer invaluable contributions to understanding contemporary politics and its structures and devices for unleashing violence. His trajectory, as we have seen, moves through certain strands of contemporary political philosophy, yet his reading of the philosophers he dialog with is undertaken from a standpoint both internal and external to the theoretical field in question. Thinkers and thoughts from European philosophy, contrasted and combined with African, Afro-American, and Middle Eastern thinkers, converge in Mbembe's own "originating experience".⁵⁵

⁵² Mbembe, *Necropolítica*, p. 17. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵³ Mbembe, *Necropolítica*, p. 6. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵⁴ Mbembe, *Necropolítica*, p. 71. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵⁵ According to Achille Mbembe, "this is, therefore, another strand of black reason – in which writing seeks to conjure the demon of the first text and the structure of subjection it carries; in which the very act of writing strives to evoke, save, activate, and reactivate the originating experience (the

Experience, as an originating element, does not configure as an essence or starting point that would give depth to his thought. Rather, it is a meeting of ideas “like a river with multiple tributaries”, while the global political context invites philosophy (and other forms of critical thought) to turn its gaze to other sites beyond what had until then been “the center of gravity of the world”: Europe. This opening of critical perspective is, for Mbembe, “the fundamental experience of our time”.⁵⁶

The critique of modern thought from the experience of colonial power and its politics of death constitutes the author’s political, academic, and intellectual field, becoming a central element for the emergence of a significant reception of his thought. Mbembe shows how colonial power configures itself as the genesis of violence in contemporary politics: the apex of racialized politics. His philosophy updates the forms of colonial power in the experience of the Palestinian territories as controlled, segregated, and bureaucratized spaces where state and military violence operate under the sign of exception, and the Palestinian population exists as “the living dead”.

As the publication of Giorgio Agamben’s *Homo sacer* marks its 30th anniversary, it is significant to note the influence and productivity of his thought on an author who has appropriated Agambenian concepts as intellectual tools, crafting an important concept for critical production in political philosophy, as well as for understanding social resistance practices and overcoming politics of death.

tradition) and to rediscover the truth about itself, no longer outside itself, but from its own ground”. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 65. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

⁵⁶ Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 11. [TN: Free English translation of the Portuguese quotes.]

References

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Transl. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Transl. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Transl. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: The World Publishing Company, 1962.
- BRENNAN, Eugene. Necropolitics and Surplus Life: Mbembe and Beyond. *Theory, Culture & Society*, v. 41, n. 3, pp. 3–19, May 2024. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/02632764241229203>. Accessed on: Dec. 10, 2024.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Transl. Ligia Fonseca Ferreira and Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Transl. Sebastião Nascimento and collaboration by Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976)*. Transl. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Transl. M. T. C. Albuquerque and J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London and New York: Verso, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984. (v. 1).
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Transl. Maria Rodrigues and Hans Harden. Brasília: UnB, 2008.
- MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Transl. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Transl. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018b.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Transl. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Transl. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2020.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo: Ensaio, entrevistas e prosa*. São Paulo: Ubu, 2022.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis/MN: University of Minnesota, 2007.
- THEVET, André. *Les singularités de la France antarctique: le Brésil des Cannibales au XVI^e siècle*. Paris: La Découverte, 1983.

ABOUT THE AUTHOR

Edson Teles

Professor of Philosophy in the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy at the Federal University of São Paulo (Unifesp). Researcher at the Center for Forensic Anthropology and Archaeology (CAAF/Unifesp). *E-mail:* edson.teles@unifesp.br.



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

A FALÊNCIA DA CARACTERIZAÇÃO OCIDENTAL DO “SER”: O RESGATE ANCESTRAL DO “SER BIOLÓGICO” PARA A JUSTA PROTEÇÃO DO MEIO AMBIENTE

Erica Pugliesi 

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). São Carlos, SP, Brasil

Ana Cristina Bagatini Marotti 

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). São Carlos, SP, Brasil

Renato Maso Previde 

Universidade do Estado de Minas Gerais, Passos, MG, Brasil

Resumo

Agamben utiliza a expressão “Vida Biológica” para sintetizar a passividade do ser na perda de Direitos. O texto estuda o fato de que a sociedade retorne ao “Ser Biológico”, que não teria a passividade temida por Agamben, mas um pertencimento de comunidade, tal qual na tribo, e impedir-se-ia os arbítrios dos detentores do poder, protegidos pelo sistema da unicidade corpórea/espiritual. Os objetivos são: demonstrar a existência de um sistema que beneficia os detentores do poder; comprovar que a unicidade corpórea/espiritual favorece desmandos; demonstrar a busca ancestral pelo “Ser Biológico” para a alteração do modo de vida. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, baseada em análise documental e revisão bibliográfica, com foco em obras acadêmicas, legislações e estudos de caso. Os resultados indicam que os povos originários que vivem em pertencimento ao meio ambiente, geram a proteção do bioma que habitam e maximizam o princípio do direito humano como o ser moderno nunca conseguiu, o que conclui-se que dever-se-á buscar esta ancestralidade da “Vida Biológica”, como meio disruptivo, de ponto de inflexão à proteção do meio ambiente, mas também como pensamento moderno em troca da arcaica unicidade indicada acima, regenerando os sistemas naturais, integrando desenvolvimento e justiça social.

Palavras-chave

Vida biológica, meio ambiente, ordenamento jurídico, justiça social.

THE BANKRUPTCY OF THE WESTERN CHARACTERIZATION OF “BEING”: THE ANCESTRAL RESCUE OF THE “BIOLOGICAL BEING” FOR THE JUST PROTECTION OF THE ENVIRONMENT

Abstract

Agamben uses the expression “Biological Life” to summarize the passivity of being in the loss of Rights. The text studies the fact that society returns to “Biological Being”, which would not have the passivity feared by Agamben, but would belong to a community, as in the tribe, and would prevent the arbitrary actions of those in power, protected by the system of corporeal/spiritual unity. The objectives are: to demonstrate the existence of a system that benefits those in power; to prove that corporeal/spiritual oneness favors unrest; to demonstrate the ancestral search for the “Biological Being” in order to change the way of life. Methodologically, the research adopts a qualitative approach, based on documentary analysis and bibliographic review, focusing on academic works, legislation and case studies. The results indicate that the original peoples who live in belonging to the environment, generate the protection of the biome they inhabit and maximize the principle of human rights as the modern being has never managed, which concludes that this ancestry of “Biological Life” should be sought as a disruptive means, as a turning point for the protection of the environment, but also as modern thinking in exchange for the archaic uniqueness indicated above, regenerating natural systems, integrating development and social justice.

Keywords

Biological Life, Environment, Legal System, Social Justice.

Submetido em: 15/12/2024
Aceito em: 14/01/2025
Publicado em: 25/04/2025

Como citar: PUGLIESI, Erica; MAROTTI, Ana Cristina Bagatini; PREVIDE, Renato. A falência da caracterização ocidental do “Ser”: o resgate ancestral do “Ser Biológico” para a justa proteção do meio ambiente. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56516, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

O pensamento exposto neste trabalho nasce das inquietações dos estudos em Giorgio Agamben, mas não relativo ao *Muselmann*, em “O que resta de Auschwitz”, apesar de estarmos à espera de testemunhar o intestemunhável, como feito pelo *Muselmann*, mas, dessa vez, em razão do iminente atingimento do ponto de inflexão em relação ao meio ambiente, situação que acarretará a alteração irreversível de todo o ecossistema e que coincide conceitualmente com o termo “ponto de não retorno”, o que determinará ainda a alteração de regiões de culturas, o que já tem-se observado em algumas plantações que adotam a monocultura se tornando mais perceptível de forma imediata tais mudanças, como pode-se citar em relação às plantações de café já atingindo grandes quebras de safra na Ásia¹ e a perspectiva de que no Brasil,² por volta dos próximos 50 anos, a cafeicultura será reduzida a pequenas regiões. Este impacto trará consequências sociais que se estenderão à empregabilidade de uma massa de pessoas que se somará a uma revolução tecnológica que transcende a tecnologia em si, iniciando uma revolução social. Schwab alerta que essa transformação pode tanto elevar a humanidade quanto aprofundar divisões existentes.³

Este ponto de inflexão já está ocorrendo em ecossistemas mais sensíveis e, até mesmo invisíveis ao nosso ainda parco conhecimento sobre toda a composição de vida existente em nosso planeta, haja visto que não com grande espaço de tempo, descobrimos novos espécimes não catalogados e populações nacionais já sentem as alterações das mudanças climáticas como algo que alterou suas vidas em definitivo. Neste sentido, a República de Vanuatu, País da Oceania, solicitou que a principal corte da Organização das Nações Unidas (ONU) reconheça os danos causados pelas mudanças climáticas no julgamento sobre a obrigação legal dos países de combatê-las e lidar com as consequências de sua contribuição para o aquecimento global.⁴

Portanto, as restrições de modo de vida, muitas vezes ancestrais, resvalam em regramentos originados de outras partes do mundo que se mostram inócuas quando se pretende sair do contexto convencional e fictício da *soft law* para a justa proteção do meio ambiente em áreas que não àquelas que dominam a acumulação de capital do globo.

Inquietações que resvalam no “Estado de Exceção”, pois ainda somos cingidos por normativas de controle do indivíduo que concretam pensamentos ligados a conceitos originados de um sistema socioeconômico construído para o abuso de poder em face deste indivíduo, que se pensa um (Ser) cidadão.

O desconforto do estudo origina da leitura da obra “Em que ponto estamos? A epidemia como política”, em que Agamben demonstra com todo o seu Ser contrário aos abusos de poder do Estado, sua perplexidade com o aumento do arbítrio estatal no trato da pandemia e os riscos que poderiam ser perpetrados pela extrema direita, que ocupa seu País, e que poderia utilizar de uma situação de emergência médica em pretexto para a tomada do Poder em definitivo, por além das restrições às liberdades individuais impostas por tal urgência.

¹ SECA na Ásia faz países correrem para café brasileiro.

² Andrade, Brasil deve experimentar redução drástica de área propícia para a produção de café arábica nas próximas décadas devido às mudanças climáticas.

³ Schwab, A quarta revolução industrial, p. 63.

⁴ Van den Berg, Atingido por ciclones, país faz apelo ambiental à ONU.

Nesta obra, Giorgio Agamben nos remete a uma dualidade da vida do Ser Humano, que deixa de possuir uma unidade inseparável corpórea e espiritual, "em uma unidade puramente biológica, por um lado, e uma existência social, cultural e política, por outro."⁵

A dualidade sempre foi marcante na vida do Ser Humano, seja pela filosofia, em que esta contraposição se mostrou mais efetiva, mas também nos primórdios, em que visto como um ser isolado na natureza, o indivíduo começa a se relacionar em grupos como meio para se proteger, alimentar e sobreviver com índices cada vez maiores de sucesso do que quando comparado ao ser isolado.

Para Rousseau,⁶ o homem natural, no estado primitivo, era um animal solitário que tende a evitar a companhia de outros da mesma espécie e que se encontra apenas para acasalar, o que o separa daquele pensado por Agamben,⁷ em que o ser biológico é aquele presente em nossa sociedade, mas que deixou de questionar uma série de determinações estatais, como ocorreu na Pandemia.

O ponto de aproximação entre Rousseau e Agamben ocorre no desenvolvimento do "amor próprio" pelo ser humano, em que este conceito parece convergir com a existência social, cultural e política proposta por Agamben, pois nos parece representar justamente a construção do "amor próprio", que não é senão um sentimento relativo, artificial e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e que é a verdadeira fonte da honra.⁸

Esta construção pode demonstrar o ponto em que o ser humano se desvia da preservação e conservação de seu ambiente, que ainda acreditava-se importar quando da existência tão apenas do "amor em si", um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude.⁹

Desta forma, a dualidade se mostrou presente já naqueles tempos originários como uma forma de imposição de normatizações ainda precárias, mas que já definiam o que seria tido como uma conduta aceita pelo grupo ou não.

A complexidade da contraposição se mostra na filosofia. Na filosofia grega, o dualismo pode ser exemplificado na dualidade entre a alma e o corpo, como na filosofia de Platão. Na romana, as crenças baseavam-se na religião e nos deuses, e as preocupações eram ligadas à moral, direito imposto e conquistas.

A proposta é trazer a nova dualidade discutida por Agamben para análise como dinamizador de um novo preceito de proteção do meio ambiente e possível nova diretriz principiológica para esta fundamentação, com base que até os dias atuais a unicidade corpórea e espiritual, unicamente, se mostrou falível ao tratar o ideal de coletivo e propor uma solução adequada à urgência climática pela qual o mundo não sabe lidar, ressentindo o planeta.

Mais uma vez, dialogar com a dualidade, agora com a derivada do mundo/planeta, uma vez que o mundo, alicerçado e construído pelos conceitos humanos, se mostra impassível frente à deterioração do planeta como abrigo de todos os seres, inclusive daquele próprio que parece ignorá-lo continuamente, mas causador do antropoceno.

⁵ Agamben, *Em que ponto estamos?*, p. 82.

⁶ Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 63.

⁷ Agamben, *Em que ponto estamos?*, p. 82.

⁸ Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 151.

⁹ Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 151.

O que resta notório é que a unicidade corpo/espírito restou por impingir uma série de regramentos de conduta que são postos tanto em relação ao indivíduo e sua limitação ao exercício de direitos enquanto descumpridor das normativas restritivas do Estado de Exceção, visto como ente corpóreo, quanto àquele que ao afrontar as normativas advindas da religião, possui restrições de natureza moral, espiritual, que causam sofrimentos e redirecionamentos de conduta aptas à subordinação à exceção seja ela estatal ou religiosa, respeitando-se as normativas traçadas para o regramento do convívio em sociedade.

Quando se trata da proteção ao meio ambiente, as restrições corpóreas advém do ordenamento jurídico que impõe uma série de regramentos que atingem o indivíduo na esfera administrativa, com a aplicação de multas; cível, com a condenação em indenizações; e, penal, com a restrição de liberdade em sentido literal. Em relação ao campo espiritual, temos as encíclicas que regem a conduta dos católicos, por exemplo, quanto a preservação do meio ambiente, o que veremos mais detidamente cada um destes pontos nos capítulos que se apresentarão, mas que, de antemão, sabemos que a atual situação da humanidade comprova que tanto o ordenamento legislativo, quanto o ordenamento religioso não têm encontrado sucesso na contenção da destruição do meio ambiente, ou seja, a unicidade corpo/espírito e seus regramentos para a limitação da liberdade do indivíduo se mostraram falíveis no que tange ao meio ambiente.

Assim, busca-se trazer o leitor ao pensamento de uma dualidade, conforme exposto por Agamben, em que não se utiliza apenas a unicidade corpo/espírito, mas também de um Ser Biológico, em que a dualidade comprovará a urgência em transcender os regramentos postos pela sociedade ocidental e retomar os regramentos do indivíduo enquanto ser isolado na natureza, em que não questionaria ou se contraporá à força da natureza como um último chamado à proteção do meio ambiente, tal qual seus ancestrais em que também iremos comprovar em capítulo que seguirá, de um velho pensamento ancestral, em que o princípio do direito humano se maximiza ao trazer o indivíduo em real situação de entendimento e convivência com a natureza.

Com o objetivo de levantar fundamentos e argumentos para a presente pesquisa, em um estágio inicial foi utilizada a pesquisa exploratória. Nesse contexto, foi trabalhada uma série de pensamentos oriundos de vários autores citados nas Referências.

Ademais, também foi usado o método de análise comparativa. Sendo assim, ao utilizar esse método, foi possível comparar ambas as temáticas presentes. Desse modo, comparando todos os pensamentos e ideias divergentes, foi possível chegar em uma linha de raciocínio utilizando o método de análise qualitativo, visto que, esse tem como premissa atribuir qualidades ao tema pesquisado, olhando além das estatísticas.

Portanto, fica claro que esse estudo terá como prioridade o estudo de cunho bibliográfico, além da jurisprudência e legislação que estejam ligadas ao tema proposto.

1. Do “Ser Ocidental” e sua incapacidade de valoração dos preceitos do meio ambiente

Há um esforço sobrehumano e, até mesmo pelo uso deste termos, vislumbra-se uma atividade que exige demanda acima daquela que parece prevista para a unicidade do ser corpóreo/espiritual, mas este esforço sobrehumano no que tange à proteção do meio

ambiente data desde 1972, com a realização da Conferência de Estocolmo, que originou princípios iniciais de proteção do meio ambiente e, meses após, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas criou o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA).

Mais recentemente, podemos citar os Objetivos do Milênio, que surgiram em 2000, após a Cúpula do Milênio, também promovida pela ONU, em Nova Iorque. Estes objetivos foram organizados em oito, sendo: acabar com a fome e a miséria; oferecer educação básica de qualidade para todos; promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres; reduzir a mortalidade infantil; melhorar a saúde das gestantes; combater a Aids, a malária e outras doenças; garantir qualidade de vida e respeito ao meio ambiente; e, estabelecer parcerias globais para o desenvolvimento.

O Brasil obteve destaque mundial durante a implementação deste programa, atingindo marcas que superaram os índices estabelecidos pela ONU na totalidade dos objetivos no período de 2000 a 2015.

No entanto, verificou-se que os objetivos eram por demais amplos e abarcavam toda a complexidade de mazelas existentes na sociedade e este programa passou por uma alteração a amparar e distinguir melhor os temas que necessitavam de ampla atenção e preocupação por parte dos governos e da sociedade civil organizada, gerando a partir de 2015 novos objetivos, totalizando em 17 novas diretrizes que passaram a ser denominadas de Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), que criaram uma agenda de compromissos assumidos entre governos, sociedade civil organizada e empresas para a proteção do meio ambiente, chamada de Agenda 2030, que é o prazo final para o atingimento destes objetivos.

O termo "desenvolvimento sustentável" foi usado pela primeira vez em 1987, no relatório *Nosso Futuro Comum*, publicado pela Comissão Brundtland, criada pela Organização das Nações Unidas (ONU). A autora do relatório foi Gro Harlem Brundtland, ex-primeira-ministra da Noruega.

No entanto, atualmente, verifica-se que o prazo estabelecido para as soluções de proteção do meio ambiente era um tanto quanto ambicioso no sentido de que as mudanças climáticas se dariam para daqui trinta ou cinquenta anos, mas a realidade transparece que estas alterações já chegaram com grandes efeitos em boa parte do planeta. Na verdade, tais mudanças climáticas já começavam a ser sentidas em regiões restritas do planeta, como a Oceania, por exemplo, conforme exposto na introdução, mas por questões da preeminência de um sistema socioeconômico de poder, por tais regiões não demandarem importância na economia mundial, tais alterações climáticas foram minimizadas pelos detentores do poder econômico que alegam a inexistência das mudanças climáticas com a finalidade de não carrear recursos financeiros para o desenvolvimento de pesquisas científicas com a finalidade de diminuir os riscos climáticos.

Vide a atual administração do governo estadunidense, que cancelou mais de 70 iniciativas de clima e energia verde propostas pelo governo anterior¹⁰ e retirou menções às mudanças climáticas de sites governamentais.¹¹

¹⁰ Chu; Smyth, *Trump elimina mais de 70 iniciativas de clima e energia verde de Biden nos primeiros dias de governo*.

¹¹ Climainfo, *Trump manda retirar menções às mudanças climáticas de sites governamentais nos EUA*.

Poderíamos discutir todos os fatores que levaram à falência da proteção do meio ambiente, mas todas elas convergiriam para o subestimar as mudanças em andamento, o que pode ser exemplificado, por exemplo, pelos diminutos pontos atacados pelos Objetivos do Milênio, em que a Organização das Nações Unidas retifica o programa, mais que dobrando o número de objetivos a ser atendidos, mas que parece chegar em atraso nesta verificação, pois a Agenda 2030 corre sério risco de não atingir seus objetivos.

Em julho de 2024, a ONU alertou que o mundo não está cumprindo os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. De acordo com a ONU, apenas 17% das ODS estão no caminho certo para serem cumpridas, sendo que mais de 23 milhões de pessoas foram empurradas para a pobreza extrema e mais de 100 milhões de pessoas estavam sofrendo de fome em 2022 em comparação com 2019, bem como o número de mortes de civis em conflitos armados disparou em 2023, ou ainda, esse ano também foi o mais quente já registrado, com as temperaturas globais se aproximando do limite crítico de 1,5°C.¹²

Como demonstrado, a situação macro de proteção ao meio ambiente está em frangalhos, com poucos países na alça de frente para uma efetiva proteção, como muito bem representado pela postura dos líderes da última COP em 2024, em que poucos recursos foram destinados para um fundo global destinado a países em desenvolvimento, bem como para a proteção da Amazônia.

Em uma visão de microrregião, o Brasil se depara com recordes seguidos de recordes de desmatamentos seja pelo latifúndio seja ainda por queimadas criminosas, que se incrementaram no (des)governo de 2019 a 2022 e no atual governo as notícias ainda preocupam, principalmente devido aos efeitos das mudanças climáticas que se iniciam no Brasil através da severa ausência de chuvas em grande parte do País e excesso no extremo sul, mas começa-se a sentir uma queda no desmatamento. O desmatamento na Amazônia teve uma queda de 30,6%, enquanto no Cerrado caiu 25,7%. Os dados são do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) e representam um recorte entre agosto de 2023 e julho de 2024.¹³

Assim, fica comprovado que os ditos esforços sobre-humanos estão sendo realizados por organismos multilaterais, que não possuem o poder de coerção em razão dos regramentos de direito internacional e, portanto, agem através da *soft law*.

Já os esforços da vida corpórea amparados pela racionalidade humana e representada por cada um de nós, investidos da característica de cidadãos, talvez hoje, mais utentes do que cidadãos, se protegem por meio de um ordenamento jurídico não faz frente à busca pelo capital, portanto, os regramentos de proteção do meio ambiente, principalmente, aqueles de natureza penal, não possuem projetos de inteligência para buscar os verdadeiros causadores da devastação ambiental por intermédio da investigação criminal, como visto recentemente pela ausência de resultado até os dias atuais na investigação dos diretores da Vale do Rio Doce pela destruição havida em Brumadinho.

Mas o que pode ser aprendido com tais devastações ambientais e o curto braço da lei, representada por um sistema jurídico que responsabiliza o simples cidadão, mas que não consegue destinar a mesma postura indelével às grandes corporações, pode ser representado pelo ecocídio de Mariana, em 2015.

¹² ONU, *ONU alerta: o mundo não está cumprindo os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*.

¹³ Félix, *Desmatamento na Amazônia cai pelo segundo ano consecutivo, com redução de 30,6%*.

Em Mariana/MG, a barragem de Fundão, da mineradora Samarco, controlada pela Vale e BHP, se rompeu, despejando mais de 44 milhões de m³ de rejeitos de minério de ferro. O desastre matou 19 pessoas e espalhou destruição na bacia do Rio Doce, em Minas Gerais, com danos até a foz do rio, no Espírito Santo, e no Oceano Atlântico. Quarenta e nove municípios foram atingidos. O que podemos aprender quanto a possíveis decisões judiciais em relação ao caso Brumadinho?

A Justiça Federal da Subseção Judiciária de Ponte Nova, em sentença proferida pela juíza Patrícia Alencar Teixeira de Carvalho, absolveu os réus envolvidos na ação penal sobre o rompimento da Barragem de Fundão, contra as empresas Samarco Mineração S/A, Vale S/A e BHP Billiton Brasil Ltda. e de 21 executivos e técnicos, foi arquivado devido à falta de comprovação de atos individuais que determinassem a responsabilidade criminal direta.¹⁴

Mas este tipo de não responsabilização não é algo exclusivo do Brasil, pois também encontrado no restante do mundo, como se pode citar a fraude perpetrada pela Volkswagen, que publicizou informação falsa de seus motores movidos a diesel de que seriam os menos poluentes do mercado, resultando em uma conduta de acordo com as melhorias normas de proteção do meio ambiente.

Entretanto, constatado pelo governo americano, por meio de sua agência responsável, que não apenas os motores a diesel da Volkswagen eram altamente poluentes, como a emissão de óxido de nitrogênio era quarenta vezes maior do que o limite estabelecido pelos regramentos ambientais, o que resultou uma multa milionária à fabricante, mas nenhuma responsabilização a seus diretores.¹⁵

Por outro lado, a condição do Ser espiritual não resta melhores respostas à proteção do meio ambiente, apesar de diversas religiões alertar para a urgência na proteção do meio ambiente.

Em 2015, no Simpósio Islâmico sobre Mudança Climática, realizado em Istambul (Turquia), foi redigida a "Declaração Islâmica sobre a Mudança Climática".¹⁶

No Judaísmo, o mandamento do *bal tashhit*, informa genericamente a obrigação de "não destruir", obrigação esta interpretada pelos rabinos de forma ampla, chegando, inclusive, a um viés ambiental.¹⁷

A encíclica do Papa Francisco sobre proteção do meio ambiente é a *Laudato Si'* e foi publicada em maio de 2015. O subtítulo da encíclica é "Sobre o Cuidado da Casa Comum" e ela aborda temas como o cuidado com o meio ambiente, com as pessoas e a relação entre Deus, os seres humanos e a Terra.

Em seu preâmbulo, a *Laudato Si* expõe o seguinte:

2. Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que «geme e sofre as dores do parto» (Rm 8, 22). Esqueçemo-nos de que nós mesmos somos

¹⁴ Justiça Federal, *Justiça Federal em Ponte Nova absolve acusados no processo penal sobre o rompimento da Barragem de Fundão*.

¹⁵ Dans, *Volkswagen And The Failure Of Corporate Social Responsibility*.

¹⁶ Unisinos, *Religiões e ecologia*.

¹⁷ RELIGIÕES e meio ambiente.

terra (cf. Gn 2, 7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos.¹⁸

Em outro momento, quando abre o capítulo III com manifestação direta da ação humana sobre o meio ambiente a intitular este capítulo como “A Raiz Humana da Crise Ecológica”, expõe o seguinte:

101. Para nada serviria descrever os sintomas, se não reconhecêssemos a raiz humana da crise ecológica. Há um modo desordenado de conceber a vida e a acção do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de a arruinar. Não poderemos deter-nos a pensar nisto mesmo? Proponho, pois, que nos concentremos no paradigma tecnocrático dominante e no lugar que ocupa nele o ser humano e a sua acção no mundo.¹⁹

O intento do presente trabalho não é a análise da encíclica *Laudato Si'* ou de outros documentos religiosos, mas a mínima atenção em suas leituras vislumbra o quão o ser humano é responsável pela destruição do planeta seja pela mensagem direta em que aponta as criações tecnicistas do Ser corpóreo em sua absurda racionalidade contrária à sua própria preservação seja na indicação do fenómeno do antropoceno, em que reitera a responsabilidade dos indivíduos frente aos enfrentamentos cotidianos das mudanças climáticas.

Transparece que o Ser espiritual não foi suficiente a criar a oportunidade em afastar a emergência climática dos dias atuais, apesar da busca por esse encontro não apenas de uma religião, mas de todas que se dedicaram à melhoria do Ser na preservação e conservação de seu habitat.

A partir deste ponto, chamamos o leitor à atenção ao estado da arte deste trabalho: ao analisar todos os seres que habitam nosso planeta, sendo desimportante traçarmos quais as classes pertencentes a cada um deles, o fato é que se observarmos a unidade estrutural e funcional mais simples de todos os seres vivos, até mesmo ela possui um senso natural de preservação, o que não possui tal capacidade um dos seres mais complexos existentes no meio: o ser humano.

Assim, desde a célula, vista isoladamente, até os animais multicelulares, altamente complexos, que habitam os ecossistemas naturais de nosso planeta, todos, possuem comportamentos de plena preservação e conservação de seu ecossistema, sendo que a natureza, muitas vezes, os concede características de adaptabilidade para enfrentarem tempos de escassez das condições normais para sua sobrevivência, o que não resulta em uma adaptação definitiva para as alterações climáticas que começamos a sentir, já sendo extenso o rol de animais de extintos em nosso planeta e, podemos estar diante de que em um breve tempo, poderemos ter a extinção em massa de fauna e flora com causa restrita ao antropoceno.

1.1. Da condição humana

De outra forma, o ser humano, ao decidir atos comissivos ou omissivos, opta por dois ou três caminhos: da racionalidade e do livre arbítrio, quando não dessa mescla.

¹⁸ Papa Francisco, *Sobre o cuidado da casa comum*.

¹⁹ Papa Francisco, *Sobre o cuidado da casa comum*.

A possibilidade de utilizar desses dois parâmetros para suas decisões influi decisivamente para o futuro de esplendor ou não do ser humano. Ao galgar dentre os animais que melhor podem utilizar seu intelecto racional e emocional para decidir questões que o colocaram em xeque por diversas vezes entre os milênios, colocando-o em situação de excepcionalidade tanto para o grandioso futuro da humanidade quanto para a pequenez própria que somente o ser humano pode apresentar.

Essa perplexidade que atormenta o ser humano é tema de Agamben, quando este analisa em sua obra *Homo Sacer* e aponta a dualidade intrínseca ao Ser: "augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror".²⁰

O despertar humano para a consecução de seus fins é originado de uma ideia criativa, que leva ao imaginário, de um conjunto de imagens transformadas pela mente para a consubstanciação dessa ideia criativa e que o diferencia dos demais animais justamente pela capacidade de decidir a conduta a ser tomada por meio de seus ideais: o livre arbítrio.

Nessa proposta, Guerra Filho, ao citar Freud, ensina que o homem não buscou um sistema de ordenação por outras razões, que não as de impor suas vontades sobre outros indivíduos, organizando o sistema de tal forma que seus anseios fossem respeitados imperativamente sobre os demais, sobrepondo-os aos demais interesses, individuais ou coletivos.²¹

O autor ainda deixa claro ao expor: "Por essa razão é que faz sentido a construção, por parte do homem primitivo, de todo um conjunto de instruções a respeito de como obter domínio sobre os homens, animais e coisas, ou seja, sobre seus espíritos".²²

Para alcançar essas conquistas, o ser humano necessitou de um estratagema apto a despertar em outros indivíduos o que mais possam recar: o dualismo existente em seu Ser.

Essa carga de emoções contraditórias, que em um momento conforta e em outro assola, nasce, na antiguidade, do pseudoconhecimento de um indivíduo sobre os demais por intermédio do imperativo da magia e da religião, sendo um dos primeiros instrumentos postos à disposição do indivíduo para titularizar o poder sobre os demais.

Nesse sentido, surge um aspecto relacional entre a religião e a magia, pois, enquanto a magia envolve operações que se revestem de um caráter coercitivo para com os espíritos, que agem de acordo com o indicado pelo praticante dos atos mágicos, na religião é estabelecida uma espécie de aliança para impedir a arbitrariedade na ação divina. Surge disso um relacionamento entre homens e divindades, revestido de um vínculo, por assim dizer, jurídico.²³

Essa carga de imposição de vontades e desejos sobre outros indivíduos perpetuou suas marcas ao longo da história, conforme traçado na obra dos autores em comento, em que há um abuso político da força de trabalho humano desde o período escravocrata, servil, corporativo, manufatureiro e capitalista.²⁴

Essa manutenção do poder pela força do trabalho ganha contornos liberais com o decorrer do tempo, quando partimos do princípio de que a escravidão era justamente a

²⁰ Agamben, *Homo Sacer*, p. 80.

²¹ Guerra Filho; Carnio, *Teoria política do direito*, p. 37.

²² Guerra Filho; Carnio, *Teoria política do direito*, p. 37.

²³ Guerra Filho; Carnio, *Teoria política do direito*, p. 54.

²⁴ Guerra Filho; Carnio, *Teoria política do direito*, p. 129.

ausência de liberdade do espoliado e se transforma em outros meios de servidão quando a escravidão já não possuía sentido na sociedade.

A onda democrática que se abate sobre o mundo ocidental contempla muito bem essa assertiva ao considerarmos que Rancière considera um mal à sociedade justamente o ingresso em um “reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna”²⁵.

A formação do homem sem a noção de espaço, tempo e valores originou um cidadão que não possui consciência de suas obrigações. Ávido de poder pelo consumo em massa com excessiva horizontalização de valores pessoais e profissionais, cria adultos mimados e sem limites da realidade que estão submetidos a um poder mais coercitivo e absolutista.

A linha de pensamento do autor conduz à ideia de uma democracia linear, que importaria na inexistência de estratificação social, por meio da errônea perspectiva de isonomia, igualdade de relações entre os indivíduos, denunciando uma enganadora sensação de ascensão a direitos humanos que na verdade inexistem.²⁶

A condição humana está ligada à utilização da racionalidade e do livre arbítrio não para a propulsão do coletivo, mas do sentimento individual em governar o outro e indicar diretrizes que devem ser seguidas sob pena de banimento, como acontecia nas sociedades pretéritas, ocasionando a possibilidade de aplicação de penas sobre o excluído como se inimigo fosse, isto é, como se nunca houvesse pertencido àquela sociedade.

Entretanto, a condenação do banido pela não aceitação do poder posto, não se restringe ao passado, mas também aos nossos tempos sob outra figuração, dita liberal e que possui as mesmas características de exclusão e segregação: o consumo em massa e a desvalorização do Ser, que consubstanciam uma ideia de vivência em sociedade excludente da proteção do meio ambiente, em que apesar da retórica e de uma série de processos tecnoburocráticos que apontam pela preservação do meio ambiente mais como uma alavancagem para o consumo em massa do que propriamente uma preocupação em relação ao planeta.

1.2. A relação de débito e crédito como norteadora do poder, da politização e não responsabilização dos detentores do poder

A manutenção da vida do ser humano sobre este planeta deve-se à sua grande capacidade de adaptação e resolução de problemas, dentre os quais o da essencial convivência em grupo.

No entanto, inexistiam esses vínculos entre os indivíduos que apenas se formataram com o passar do tempo a esse imperativo de sobrevivência. Talvez uma das primeiras incursões para firmar tais vínculos tenha sido a relação de troca entre esses indivíduos.

A investigação havida de que a ajuda mútua geraria uma relação de dependência e pronta retribuição importaria na fixação desses primeiros laços coletivos, que futuramente deram origens a diretrizes impositivas sobre essas relações coletivas.

O plus dessa nova fase do ser, a coletivização de suas relações, desencadeia a grande virada para a sobrevivência da espécie de tal forma que ao citar Kelsen, Garbellini

²⁵ Rancière, *O ódio à democracia*, p. 8.

²⁶ Rancière, *O ódio à democracia*, p. 28.

Carnio ensina que "[...] na consciência primitiva não há nenhuma possibilidade de distinção entre indivíduo e comunidade, e assim a ideia de um indivíduo sem comunidade não poderia existir".²⁷

A formação da tribo perpetra a organização de um sistema de compensações baseada no dar, receber e retribuir de forma obrigatória, caso contrário, a comunidade não se manteria vinculada a enfrentar o desafio da sobrevivência, mesmo que para isso fossem fixadas regras que já demonstravam a proeminência de um em relação ao demais e ainda com mais ênfase sobre aqueles outros indivíduos marginais à tribo.

Dessa tecelagem de novas obrigações jurídicas importava que os indivíduos externos à tribo, que cometiam homicídio, por exemplo, eram apenados com a morte, enquanto aqueles pertencentes a essa tribo poderiam sofrer outras consequências atribuídas às entidades supra-humanas, as quais ditavam outras penas a serem aplicadas, implicando na relativização das sanções impostas.²⁸

Esses regramentos redundam em uma relação de débito e crédito, que apesar dos traços primitivos que margeiam esses povos, a partir do conhecimento que havia da natureza, formavam um conjunto de regras apto à coesão dos indivíduos e assimilação das penas por estes, pois eram decorrentes de algo maior: um ser supra-humano, que poderia ser representado por objetos inanimados, animais, almas dos próprios antepassados ou a força da natureza, ou seja, qualquer elemento pronto a assumir a responsabilidade da imposição da sanção.

Ao atribuir a culpa, responsabilidade a uma pessoa real ou imaginária, o homem primitivo imputa a esses seres todos os fatos positivos e negativos da natureza. Essa conduta se baseia sob um ponto de vista normativo. As sanções são instituídas pelas autoridades sobre-humanas e garantem a ordem social, estabelecendo os deveres sociais dos indivíduos, isto é, os seres pessoais imaginados nos fatos da natureza é que representam a autoridade social.²⁹

Dessa forma, cria-se o distanciamento da pena a ser aplicada do líder que é encarregado dessa aplicação, pois se esses seres pessoais imaginados nesta fase de animismo é quem detém as responsabilidades quanto à imposição de penas, institui-se uma dupla faceta para o líder da tribo, ou seja, aquele que apenas cumpre as ordens sociais, como se carrasco fosse, e aquele que indica o ser do qual partiu tal ordem, representando agora o ser ungido pelo elemento supra-humano como único indivíduo a fazer o elo entre os mortais e as divindades.

Mas ainda inexistia a consciência no ser primitivo de que os fatos oriundos da natureza eram distintos daqueles que ocorriam na tribo.³⁰

As relações de ordenamento social são estabelecidas na observação de convergência dos fatos da natureza e a decorrência desses na esfera do indivíduo ou da comunidade, gerando um aprendizado no homem primitivo, que replica o resultado do fato natural, benéfico ou não, sobre a vida comunitária, isto é, para bons atos do indivíduo, tem-se uma boa retribuição da comunidade e para atos prejudiciais, a comunidade reage aplicando uma sanção.

Kelsen exprime de melhor forma a regra da retribuição, ao expor o modo de consecução da pena ou do prêmio: "Pode ser formulada mais ou menos nestes termos: se

²⁷ Carnio, *Direito e antropologia*, p.49.

²⁸ Carnio, *Direito e antropologia*, p. 49.

²⁹ Abboud; Carnio; Oliveira, *Introdução à teoria e à filosofia do direito*, p. 59.

³⁰ Kelsen, *A ilusão da justiça*, p. 58.

te portas retamente, deves ser premiado, isto é, algo de bem te deve caber; se te portas mal, deves ser punido, isto é, algo de mal te deve acontecer”.³¹

Essas experimentações sociais, certas ou não, têm como grande importância a criação de uma consciência una da tribo sobre determinados fatos aceitos como justos e outros não, conduzindo o grupo para uma vontade central: a manutenção da coesão e da unidade para o enfrentamento das adversidades.

Daí importante contribuição é gerada, pois a coesão e identificação são de tal dimensão, que o costume em aprender com as questões do passado gera o princípio factual fundamental, como um acontecimento consagrado ou não pelo grupo, que importará na aplicação do princípio da imputação sobre os atos praticados, semelhantes àquele fundamental, de observância por todos.

E se assim era, tem-se que devido à unidade do grupo e seus poucos indivíduos, as ordens sociais eram menos violadas do que aquelas da sociedade civilizada.³²

Nesse mesmo raciocínio, em relação às sociedades primitivas sem escrita, Claude Lévi-Strauss leciona que

[...] além de se tratar de uma constatação de fato, que não supõe nenhum julgamento de valor, parece-nos que a ausência de escrita nas sociedades que estudamos – e que é inclusive um dos temas essenciais de nossa reflexão – exerce sobre tradições que têm de permanecer orais uma espécie de influência reguladora. Tais tradições se prestam melhor do que as nossas, cuja transformação é acelerada pela massa cada vez maior de saber acumulado nos livros, a uma pesquisa experimental, que requer relativa estabilidade de seu objeto.³³

A aceitação das regras significa a submissão dos participantes da tribo ao detentor da primazia em estabelecer o certo e o errado, mesmo que por meio da apreciação de outros elementos que não os racionais, mas de uma fase de animismo.

Caso essas regras não sejam observadas ou aceitas, importará no banimento desse indivíduo, maximizando a coesão deste grupo e a identificação social entre seus membros, ou seja, aquele que aceita os desígnios de poder traçados pelo líder é abraçado pelo grupo, mas aquele que busca a discussão ou o subjugar das regras é marginalizado e aplicado sobre este os regramentos que são exclusivos para os bandos.

O desdobramento da sistematização deste ordenamento social é que o questionamento do homem primitivo quanto ao que ocorre de certo ou errado está atrelado aos seus interesses.

Segundo Kelsen, o evento prejuízo seria decorrente da conduta contrária à ordem social do grupo, enquanto, eventos vantajosos, benéficos, seriam em razão da conduta dos indivíduos deste grupo de acordo com sua ordem social, sendo que, o questionamento desses acontecimentos, o motivo pelo qual eles eclodem é tratado como “quem é por ele responsável”,³⁴ sem questionar “qual é a causa”,³⁵ explicando a existência de uma “interpretação sócio-normativa da natureza”.³⁶

³¹ Kelsen, *A ilusão da justiça*, p. 58.

³² Carnio, *Direito e antropologia*, p. 49.

³³ Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural dois*, p. 72.

³⁴ Kelsen, *A ilusão da justiça*, p. 59.

³⁵ Kelsen, *A ilusão da justiça*, p. 59.

³⁶ Kelsen, *A ilusão da justiça*, p. 59.

Concluindo, podemos comprovar que a relação débito-crédito nasce de uma primitiva demonstração de poder sobre indivíduos ainda alijados de uma série de direitos, pertencentes a uma tribo e, caso terceiro interfira nesta relação social, as normativas aplicadas pelos “deuses” são ainda mais arbitrárias quando comparadas com as normativas utilizadas perante o grupo social. Todavia, ainda existe um senso de comunidade marcante, que corresponde ao cumprimento de uma série de diretrizes colocadas pelo único detentor da comunicação com os “deuses”, gerando condutas mais alinhadas às normas traçadas.

Quando comparamos este grupo primitivo com os grupos civilizados de nossa atualidade, também comprovamos que a relação de débito e crédito é maximizada ao uso extremo em benefício de indivíduos que dividem o poder com aqueles que normatizam os regramentos cotidianos. No entanto, hoje, inexistente a visão de comunidade que existia na tribo e cada vez mais indivíduos investem contra as regras do ordenamento jurídico posto para seus benefícios, como exemplificado pelos casos concretos elencados na introdução deste trabalho.

1.3. O resgate ancestral do “Ser Biológico” para a justa proteção do meio ambiente

Em interessante abordagem, Telles Júnior (2004, p.01) faz um paralelo entre a Biologia e o Direito ao fazer considerações sobre racionalidade, ética e decisões emocionais.³⁷

Os ensinamentos partem da análise e verificação do processo que se desencadeia em uma célula quando de suas necessidades no que concerne à produção de substâncias (proteínas) essenciais ao exercício de suas funções vitais e para o organismo.

A célula possui um mecanismo de decisão que é pautado pela estrita necessidade de determinada substância para que atinja o seu objetivo, quando exaurida essa necessidade pela produção normal da proteína, ou por seu aumento na célula a partir de outro método (externo ou interno), a necessidade de produção dessa substância é suspensa, imediatamente.³⁸

Por intermédio de toda uma análise que é feita pelo autor em relação ao Sistema Lactato e que é confirmado por outro sistema de produção de proteínas, o Open Lac, verifica-se que a célula é pautada por uma racionalidade em relação às suas necessidades essenciais e que isso define o seu trabalho em um limiar de eficácia e eficiência tão somente em relação às suas necessidades.³⁹

Separando o conteúdo decisório entre a célula e o ser humano, Telles Júnior preleciona o seguinte:

No comportamento das enzimas alostéricas, vislumbramos um tipo de liberdade a que chamamos de liberdade fisiológica, que é a liberdade no seu segundo degrau – liberdade que não se confunde com a liberdade química, com a liberdade no seu primeiro degrau, que consiste como dissemos (§ 1º), no simples indeterminismo de movimentos dos corpúsculos quânticos; e que ainda não é a liberdade ética do ser humano, a liberdade no seu terceiro degrau –, mas que já constitui a liberdade de tender para fins almejados, independente de imposições químicas.⁴⁰

³⁷ Telles Júnior, *Ética*, p. 1.

³⁸ Telles Júnior, *Ética*, p. 23.

³⁹ Telles Júnior, *Ética*, p. 62.

⁴⁰ Telles Júnior, *Ética*, p. 84.

Tem-se, portanto, a célula como a primeira fonte de liberdade dos organismos, seja a complexidade existente em cada um deles, ou do enfeixamento de cadeias decisórias do mais simples (célula) até o mais complexo dos seres.

Mas se o mais simples exercita a racionalidade de sua necessidade, o mais complexo, não. O que gera na história do ser humano um despertar quanto à necessidade de agrupamento, utilizada de uma cadeia de raciocínios não emocionais, mas racionais e instintivos de sobrevivência e, após essa conquista, surge outra necessidade de organização e superação dos demais indivíduos, também instintivos, entretanto já com nuances de artimanhas aptas ao poder.

“Em que ponto estamos? A epidemia como política”, Giorgio Agamben nos remete a uma dualidade da vida do Ser Humano, que deixa de possuir uma unidade inseparável corpórea e espiritual, “em uma unidade puramente biológica, por um lado, e uma existência social, cultural e política, por outro.”⁴¹

Por um lado, Agamben expõe esta nova faceta do indivíduo como algo deprimente em virtude da estagnação do ser que não mais questiona as decisões do governo, mas as segue mesmo ao arrepio de seu Direito de ir e vir, por exemplo. Tal situação vivenciada por Agamben durante a Pandemia traz esta crítica ferrenha à sociedade em não se rebelar sobre as determinações do governante, sendo algo bem semelhante com o encontrado quando da análise do indivíduo em comunidade na sociedade primitiva. Este indivíduo possuía uma noção de comunidade muito parecida com a experimentada durante a Pandemia, ou seja, a ausência de crítica em relação às determinações do detentor do poder, o que poderia se tornar um sistema condutor de arbítrios pela extrema-direita, que governa a Itália, sendo justo o temor de Agamben.

Mas por outra visão, tem-se que ponderar que existia à época uma restrição a Direitos de forma clara em razão da Pandemia. Este raciocínio de comunidade, tal qual daquele indivíduo participante da tribo, perduraria durante um período excepcional para a salvaguarda do próprio indivíduo, em uma omissão de exercício de Direitos para proteção, o que aproxima em muito da racionalidade existente na célula, como ensina Telles Júnior.

Assim, o estado da arte do presente trabalho estuda o fato de que a sociedade, passada a Pandemia, e restituída de todos aqueles Direitos suspensos durante aquele estado de urgência, deveria retornar a esse Ser Biológico, que não teria a passividade temida por Agamben, mas um pertencimento de comunidade, tal qual na tribo, bem como o raciocínio da célula, em que verificado o perigo que assola a comunidade, esta agiria em conjunto, de forma racional, a impedir os arbítrios cometidos pelos detentores do poder, que ainda pensam com a unicidade corpórea/espiritual, e impedisse a prática dos regramentos que colocam a preservação do meio ambiente em xeque.

Isso seria nada mais que a justa aplicação, em matéria de Direito Ambiental, do princípio do direito humano, uma vez que a aplicação de tal princípio por intermédio da unicidade corpo/espírito se mostrou um fracasso. Ao aliar o entendimento deste princípio ao Ser Biológico haveria a ocorrência do pertencimento do ser humano ao meio ambiente em que vive, o aproximando da fauna e flora, agindo de forma racional a preservá-la, uma vez que estamos às vésperas do ponto de inflexão que pode ser o início da perda do ambiente em que vivemos.

⁴¹ Agamben, *Em que ponto estamos?*, p. 68.

Vamos observar, que como neste princípio, mas também na maioria de que trataremos a seguir, existe o anúncio da importância da Conferência Eco/92, realizada no Rio de Janeiro, como uma nova oportunidade de debates sobre assuntos do meio ambiente, após as Declarações de Estocolmo, tendo em vista que esta fora realizada nos idos de 1972 e somente após vinte anos houve o retorno à discussão sobre o tema, gerando a ECO/92 grande importância estruturante ao direito ambiental de nosso tempo.

Sirvinskas aborda o princípio do direito humano como originado da ECO/92, quando constou como o primeiro de seus princípios o seguinte: "Os seres humanos estão no centro das preocupações com o desenvolvimento sustentável têm direito a uma vida saudável e produtiva em harmonia com a natureza".⁴²

Entendemos que este princípio deriva de um princípio maior, sendo aquele contido no artigo 23, item 03 da Declaração dos Direitos Humanos, que consiste no seguinte:

Todo ser humano que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.⁴³

Seria impensável determinar a proteção do meio ambiente sem uma proteção do indivíduo por ser sujeito ativo de interferência no próprio meio ambiente, em que existindo condições de um bom desenvolvimento humano, melhores as chances e criação de instrumentos aptos a protegerem a natureza e diminuam sua degradação ou impacto ambiental através de novas tecnologias, originadas justamente deste incremento no índice de desenvolvimento humano.

Extraír da proteção à natureza a figura do indivíduo como ser inerente a modificá-la, determina seu subdesenvolvimento e a utilização de técnicas cada vez mais agressivas quanto ao que se pretende proteger: o meio ambiente.

Daí a essencialidade de uma visão biocêntrica sobre o meio ambiente, pois o indivíduo fora incorporado em seu conceito, deixando de representar uma figura apartada à proteção da biota, pois, como já dissemos, faz parte e é o grande responsável pela manutenção e melhoria do meio ambiente, ainda mais com as novas espécies que surgem a cada revolução tecnológica, transformando-se em geração de direitos a serem protegidos.

Este princípio também encontra base no já discutido item 5.1 do presente trabalho, pois foca ainda a necessidade de uma proteção à dignidade da pessoa humana, ao corroborar as garantias expostas no preâmbulo da Carta Magna e, especificamente, em seu artigo 1º, inciso III, um dos fundamentos primordiais de nossa República.

Desta forma, o indivíduo passa a configurar um dos elementos do meio ambiente como agente facilitador da preservação, conservação, mas também da degradação e impacto ambiental, o que deve ser corrigido com grande urgência através de sua identificação também como Ser Biológico.

Assim, ao defrontarmos com uma situação fática na qual o indivíduo esteja sendo prejudicado frente ao avanço do desenvolvimento econômico, devemos optar e decidir em prol da humanidade e, portanto, do meio ambiente, utilizando da racionalidade da célula demonstrada por Telles Júnior.

⁴² Sirvinskas, *Manual de direito ambiental*, p. 104.

⁴³ ONU, *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Artigo 23, item 3,

Exemplo claro são as indústrias poluentes que se fixam em locais em que não existiam habitações e, com o passar do tempo, esta região vem a ser povoada primeiramente pelos trabalhadores desta indústria e em seguida pelos comerciantes e demais pessoas vinculadas de uma forma ou outra ao que lá já se encontra.

Verifica-se, portanto, que a saúde humana é colocada em risco pela proximidade com a indústria, que se instalou anteriormente (pré-ocupação), e pode sofrer a imposição do ente da federação para sua retirada para um novo local, mais adequado como, por exemplo, um distrito industrial, podendo receber benefícios fiscais para esta realocização (artigo 1º, §3º, da Lei nº 6.803/80).⁴⁴

Até mesmo para a preservação da ordem econômica, traçadas as diretrizes do artigo 170 da Constituição Federal em que a regra é a não intervenção do Estado na ordem econômica, temos pela inexistência do direito adquirido da indústria, de acordo com o exemplo citado acima, em uma pré-ocupação do local que posteriormente veio a ser povoado, tratando de nítido efeito do princípio da supremacia do interesse público sobre o privado.⁴⁵

Porém, entendemos como existente um direito adquirido a incentivos fiscais a estas indústrias para sua realocização, nos termos do artigo 12, parágrafo único da Lei nº 6.803/80, justamente como forma de minimizar a interferência do Estado na ordem econômica e propiciar a possibilidade de readequação do empreendimento ao novo local e até mesmo a um novo processo produtivo.⁴⁶

Vemos a amplitude e importância de tal princípio, pois não foca apenas o meio ambiente como um todo, mas também o indivíduo como elemento caracterizador do meio ambiente artificial em que vive.

Portanto, a junção do Ser Biológico ao meio ambiente possibilitará pensar retomar a utopia de uma comunidade harmoniosa, em que o pensamento de todos demandará melhores condições de vida e, portanto, de proteção do meio ambiente. Em relação à comunidade, Bauman ensina o seguinte: [...] “Comunidade” é, hoje, a última relíquia das utopias da boa sociedade de outrora; é o que sobra dos sonhos de uma vida melhor, compartilhada com vizinhos melhores, todos seguindo melhores regras de convívio. [...]”⁴⁷

E, de acordo com os ensinamentos de Krenak:

Como a ideia de que a vida é selvagem poderia incidir sobre a produção do pensamento urbanístico hoje? É uma convocatória a uma rebelião do ponto de vista epistemológico, de colaborar com a produção da vida. Quando eu falo que a vida é selvagem, quero chamar atenção para uma potência de existir que tem uma poética esquecida, abandonada pelas escolas que formam os profissionais que perpetuam a lógica de que a civilização é urbana, e tudo que está fora das cidades é bárbaro, primitivo – e a gente pode tacar fogo.⁴⁸

Para a fuga de um modo de vida que se mostrou um tanto quanto vívido, alcançando uma série de conquistas materiais que sem dúvida foram determinantes para a evolução humana, mas que também cobra seu preço com a destruição do meio ambiente, deve-se buscar a ancestralidade para um novo entendimento do modo de vida, um meio que

⁴⁴ Brasil, Lei nº 6803/30.

⁴⁵ Brasil, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.

⁴⁶ Brasil, Lei nº 6803/30.

⁴⁷ Bauman, *Modernidade líquida*, p. 118.

⁴⁸ Krenak, *Futuro ancestral*, p. 63.

permeará as evoluções a evolução sempre necessária, mas que também abrirá alas descobrindo ser possível o desenvolver sustentável com o objetivo primordial de preservação e conservação de todo o planeta.

Essa nova potência vislumbrada do Ser Biológico pode ser retratada por meio dos dizeres de Krenak:

[...] Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar. A presença dos outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo. Essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora.

Para além de onde cada um de nós nasce – um sítio, uma aldeia, uma comunidade, uma cidade –, estamos todos instalados num organismo maior que é a Terra.⁴⁹

Portanto, o pensamento é de complementaridade em que o Ser Biológico seja o dual em relação à unicidade corpo/espírito como uma chance de alinhar 'alianças afetivas' que pressupõe afetos entre mundos não iguais, que envolve o indivíduo "[...] e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser apenas uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos."⁵⁰

2. Conclusão

Durante os Objetivos do Milênio muito se alertou sobre as mudanças climáticas, a partir de 2015, por intermédio dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável houve um reforço sobre os impactos do antropoceno no meio ambiente e, a partir de 2024 não mais se expressa 'mudanças climáticas', mas sim 'ebulição climática' ou 'ebulição global', o que comprova a alteração na realidade dos fatos pela grave aproximação ao limite de aumento da temperatura fixado no Acordo de Paris.⁵¹

Se acrescenta a estes dados, que as metas para conter o aquecimento global não estão sendo cumpridas, sendo atingida uma temperatura média global anual de 1,45°C acima dos níveis pré-industriais, ou seja, bem próxima do Acordo de Paris de 1,5°C,⁵² segundo dados da Organização Meteorológica Mundial, mostrando que recordes foram quebrados em todas as áreas e chama a atenção para que líderes mundiais, governos, indústrias e indivíduos colaborem para implementar estratégias de adaptação e mitigação.

Tal qual como exposto na introdução do presente trabalho, fatalmente, a conclusão acompanha a relação de notícias desfavoráveis ao modo de vida do ser humano até os dias atuais, o que não nos leva a acreditar na alteração radical de postura frente às mudanças climáticas sem uma alteração do próprio modo de vida, que entende-se como arcaico e fraturado a ponto de levar a considerar como a época do antropoceno sendo a única que levará à extinção da própria espécie que a criou, radicalizando o instinto de

⁴⁹ Krenak, *Futuro ancestral*, p. 102.

⁵⁰ Krenak, *Futuro ancestral*, p. 82.

⁵¹ ONU, *ONU confirma que 2023 bate recorde de temperatura global*.

⁵² ONU, *ONU alerta: o mundo não está cumprindo os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*.

sobrevivência que existe nas células mais rudimentares, ou seja, que rompe com o ideal de vida existente na natureza.

O Ser Biológico deve ir além do pensado por Agamben,⁵³ ganhando uma complexidade de uma ancestralidade já perdida, mas que poderia ser algo a nos despertar e nos tornar modernos frente ao arcaico e degradante modo de vida que mantemos, isto é, a ancestralidade passa a ser moderna frente ao seu sentido já perdido há tempos.

Assim, pensa-se que o entendimento sobre o Ser Biológico será uma redescoberta da ancestralidade e, através destas novas diretrizes de pensamento, resultará na salvação de nossa casa maior. Reitera-se que o atual modo de pensar na unicidade do ser corpóreo/espiritual não nos tem dado mais elementos para acreditar na manutenção e restabelecimento do meio ambiente em que vivemos. Assim, ter-se-á que pensar em uma recomposição do sistema econômico e modo de vida para um sistema que pense o capital como um meio para se empregar o desenvolvimento sustentável, o que deverá determinar um pensamento disruptivo com a atual sistemática tanto em pensar o ser humano como um animal não só pertencente ao meio ambiente, mas também de intelecto a operar um grande desvio em seu modo de vida para a busca por uma vida de qualidade e saudável para todo o meio em que habita.

⁵³ Agamben, *Em que ponto estamos?*, p. 65.

Referências

- ABBOUD, Georges; CARNIO, Henrique Garbellini; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. *Introdução à teoria e à filosofia do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Em que ponto estamos? A epidemia como política*. Tradução de Cláudio Oliveira. São Paulo: n-1, 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Lisboa: 70, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- ANDRADE, Rodrigo de Oliveira. Brasil deve experimentar redução drástica de área propícia para a produção de café arábica nas próximas décadas devido às mudanças climáticas. *Jornal da UNESP*, 2024. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2024/06/03/brasil-deve-experimentar-reducao-drastica-de-area-propicia-para-a-producao-de-cafe-arabica-nas-proximas-decadas-devido-as-mudancas-climaticas/>. Acesso em: 28 jan. 2025.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>. Acesso em: 19 abr. 2025.
- BRASIL. Lei nº 6.803, de 2 de julho de 1980. Dispõe sobre as diretrizes básicas para o zoneamento industrial nas áreas críticas de poluição, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 3 jul. 1980. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6803.htm. Acesso em: 19 abr. 2025.
- CARNIO, Henrique Garbellini. *Direito e antropologia: reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- CHU, Amanda; SMYTH, Jamie. Trump elimina mais de 70 iniciativas de clima e energia verde de Biden nos primeiros dias de governo. *Financial Times*, 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2025/01/trump-elimina-mais-de-70-iniciativas-de-clima-e-energia-verde-de-biden-nos-primeiros-dias-de-governo.shtml>. Acesso em: 4 fev. 2025.
- CLIMAINFO. Trump manda retirar menções às mudanças climáticas de sites governamentais nos EUA. *ClimaInfo*, 3 fev. 2025. Disponível em: <https://climainfo.org.br/2025/02/03/trump-manda-retirar-mencoes-as-mudancas-climaticas-de-sites-governamentais-nos-eua/>. Acesso em: 4 fev. 2025.
- DANS, Enrique. Volkswagen and the failure of corporate social responsibility. *Forbes*, 2015. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/enriquedans/2015/09/27/volkswagen-and-the-failure-of-corporate-social-responsibility/>. Acesso em: 13 dez. 2024.

FÉLIX, Thiago. Desmatamento na Amazônia cai pelo segundo ano consecutivo, com redução de 30,6%. *CNN Brasil*, 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/desmatamento-na-amazonia-cai-pelo-segundo-ano-consecutivo-com-reducao-de-306/#:~:text=WW-.Desmatamento%20na%20Amaz%C3%B4nia%20cai%20pelo%20segundo%20ano.com%20redu%C3%A7%C3%A3o%20de%2030%2C6%25&text=O%20de%20desmatamento%20na%20Amaz%C3%B4nia%20teve,Brasil%20em%20um%20mercado%20internacional>. Acesso em: 6 dez. 2024.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. *Teoria política do direito: a expansão política do direito*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

JUSTIÇA FEDERAL. Justiça Federal em Ponte Nova absolve acusados no processo penal sobre o rompimento da Barragem de Fundão. *Justiça Federal*, 2024. Disponível em: <https://sjmg.trf6.jus.br/justica-federal-em-ponte-nova-absolve-acusados-no-processo-penal-sobre-o-rompimento-da-barragem-de-fundao/#:~:text=Barragem%20de%20Fund%C3%A3o-.Justi%C3%A7a%20Federal%20em%20Ponte%20Nova%20absolve%20acusados%20no%20processo%20penal.rompimento%20da%20Barragem%20de%20Fund%C3%A3o&text=A%20Justi%C3%A7a%20Federal%20da%20Subse%C3%A7%C3%A3o.responsabilidade%20criminal%20direta%20pelo%20desastre>. Acesso em: 9 dez. 2024.

KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris, 10 dez. 1948. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 19 abr. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). ONU alerta: o mundo não está cumprindo os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. *Nações Unidas Brasil*, 2024. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/272903-onu-alerta-o-mundo-n%C3%A3o-est%C3%A1-cumprindo-os-objetivos-de-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel#:~:text=Um%20mundo%20em%20grande%20agita%C3%A7%C3%A3o,de%201%2C5%2C0>. Acesso em: 6 dez. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). ONU confirma que 2023 bate recorde de temperatura global. *Nações Unidas Brasil*, 2024. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/257750-onu-confirma-que-2023-bate-recorde-de-temperatura-global>. Acesso em: 14 dez. 2024.

PAPA FRANCISCO. *Sobre o cuidado da casa comum*. Santa Sé, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 9 dez. 2024.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Religiões e meio ambiente. *INBS*, 2024. Disponível em: <https://inbs.com.br/as-religioes-e-o-meio-ambiente/>. Acesso em: 4 fev. 2025.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: EDIPRO, 2018.

SECA na Ásia faz países correrem para café brasileiro. *Agência Safra*, 2024. Disponível em: <https://www.canalrural.com.br/agricultura/cafe/seca-na-asia-faz-paises-correrem-para-o-cafe-brasileiro/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

SIRVINSKAS, Luis Paulo. *Manual de direito ambiental*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

TELLES JÚNIOR, Gofredo. *Ética: do mundo da célula ao mundo dos valores*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

UNISINOS. Religiões e ecologia. A fé pode salvar o planeta? *Instituto Humanitas Unisinos*, 2024. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/608086-religioes-e-ecologia-a-fe-pode-salvar-o-planeta#:~:text=Neste%20texto%2C%20o%20bispo%20de,ambiental%20e%20a%20mudan%C3%A7a%20clim%C3%A1tica>. Acesso em: 4 fev. 2025.

VAN DEN BERG, Stephanie. Atingido por ciclones, país faz apelo ambiental à ONU: "Ameaça à nossa existência". *Reuters*, 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2024/12/02/vanuatupede-a-corte-mundial-que-reconheca-danos-causados-pelas-mudancas-climaticas.htm>. Acesso em: 3 dez. 2024.

SOBRE AS AUTORAS

Erica Pugliesi

Professora Associada do Departamento de Ciências Ambientais (DCAm) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCAm) da UFSCar. Secretária Geral de Gestão Ambiental e Sustentabilidade da UFSCar. *E-mail:* epugliesi@ufscar.br.

Ana Cristina Bagatini Marotti

Gestora e Analista Ambiental pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Mestre e Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCAm) da UFSCar. *E-mail:* anacbmarotti@gmail.com.

Renato Previde

Advogado, Professor titular da Universidade Estadual de Minas Gerais em Direito Empresarial e Tributário. Líder do Grupo de Pesquisas UEMG/CNPQ Capitalismo de Desenvolvimento Sustentável. *E-mails:* masopreveide@gmail.com / renato.previde@uemg.br.



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

POUVOIR CONSTITUANT OU POUVOIR DESTITUANT? : DU NIHILISME PARFAIT A LA REITERATION DE LA REVOLUTION

Erwan Sommerer 
Université d'Angers, Angers, France

Résumé

La théorie politique contemporaine oppose couramment le pouvoir constituant et le pouvoir destituant. Je me propose dans cet article de contester cette opposition et de démontrer leur complémentarité. Je montre tout d'abord que certaines caractéristiques du pouvoir destituant, héritées des pensées de Benjamin et de Sorel, ainsi que de l'anarcho-nihilisme du XIX^{ème} siècle, peuvent être comprises comme les conditions de possibilité du pouvoir constituant. Ces caractéristiques, que je qualifie de pratiques de la négativité, conduisent ainsi à une situation de nihilisme parfait dans laquelle une communauté peut prendre une décision fondamentale sur son existence politique. Puis j'interroge cette complémentarité à un second niveau en m'appuyant notamment sur l'anarchisme de Landauer. Après avoir défendu l'idée que seule la réitération du pouvoir constituant permet la préservation de la liberté propre aux périodes révolutionnaires, je conclus qu'une fondation sans *archè* et la préservation de la dimension contingente de l'ordre constitué – rendues possibles par cette réitération – répondent à certaines exigences de la théorie du pouvoir destituant d'Agamben.

Mots clés

Pouvoir constituant, pouvoir destituant, anarchisme, révolution, fondation.

CONSTITUENT POWER OR DESTITUTENT POWER?: FROM PERFECT NIHILISM TO THE REITERATION OF REVOLUTION

Abstract

Contemporary political theory commonly contrasts constituent power and destituent power. My aim in this article is to challenge this opposition and demonstrate their complementarity. I begin by showing that certain characteristics of destituent power, inherited from the writings of Benjamin and Sorel, as well as from nineteenth-century anarcho-nihilism, can be understood as the conditions of possibility of constituent power. These characteristics, which I describe as practices of negativity, lead to a situation of perfect nihilism in which a community can make a fundamental decision about its political existence. I then examine this complementarity at a second level, drawing in particular on Landauer's anarchism. After defending the idea that only the reiteration of constituent power allows the preservation of the freedom specific to revolutionary periods, I conclude that a foundation without *archè* and the preservation of the contingent dimension of the constituted order – both made possible by this reiteration – meet certain requirements of Agamben's theory of destituent power.

Keywords

Constituent power, destituent power, anarchism, revolution, foundation.

Submetido em: 05/05/2025
Aceito em: 09/05/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: SOMMERER, Erwan.
Pouvoir constituant ou pouvoir
destituant? : du nihilisme parfait à la
réitération de la révolution.
(des)troços: revista de pensamento
radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p.
e58988, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

La théorie du pouvoir destituant a été construite en opposition à la notion de pouvoir constituant. C'est le cas chez Giorgio Agamben, qui définit la « dialectique entre pouvoir constituant et pouvoir constitué » comme la « tragédie »¹ des révolutions lorsque celles-ci ne font que remplacer un ordre institutionnel par un autre et reconduire la domination. C'est le « mécanisme diabolique » d'un pouvoir qui, loin d'incarner les pratiques révolutionnaires auxquelles on l'associe depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, en est au contraire la trahison. Une même condamnation traverse les textes du Comité invisible, dans lesquels le pouvoir constituant est « l'habit de lumière dont se revêt l'origine toujours sordide du pouvoir, le voile qui hypnotise et fait croire à tous que le pouvoir constitué est bien plus que ce qu'il n'est ».² Ce n'est que la fiction invoquée par les gouvernants pour masquer la fragilité de leur régime en lui inventant un fondement imaginaire – la loi divine, le peuple ou la raison. L'ordre constitué, appuyé sur « une transcendance censée le placer hors d'atteinte », devient un « ordre sans dehors » qui échappe à la critique : « le pouvoir constituant nomme ce monstrueux sortilège qui fait de l'État celui qui n'a jamais tort, (...) qui n'a pas d'ennemis ». Lors d'une révolution, ce pouvoir est alors le nom des partis, des assemblées et de tous les processus qui canalisent et neutralisent la contestation. À cela s'oppose le pouvoir destituant défini comme résistance à l'institutionnalisation et comme tentative pour maintenir ouvert le domaine des possibles. L'appareillage conceptuel déployé par Agamben pour le caractériser (désactivation, désœuvrement, impotentialité) renvoie à l'idée d'une puissance qui refuse l'épuisement de ses potentialités, donc la fixation des pratiques, des normes et des identités dans un ordre politico-juridique.³ Destituer, c'est refuser de se laisser entraîner dans la logique constituante, c'est amener l'autorité de l'État « à assumer son arbitraire, à révéler sa dimension contingente »⁴ et c'est en cela dissiper ses fondements pour la laisser tourner à vide.

Dans cet article, je vais contester cette opposition entre pouvoir destituant et pouvoir constituant. La thèse que je vais défendre est qu'ils ne sont pas incompatibles et peuvent être inscrits dans une relation de complémentarité qui leur permet de s'exprimer pleinement. Pour l'expliquer, mon point de départ sera la définition que donne Andreas Kalyvas des séquences constituantes en tant qu'« actes imprévisibles et discontinus qui défient l'ordre établi, remettent en question la portée et le contenu de la politique institutionnalisée et transgressent les limites du possible et de l'acceptable ».⁵ Il ajoute qu'il s'agit du moment précis où une communauté prend « une décision fondamentale concernant la forme de son existence politique ».⁶ De mon point de vue, cette perspective décisionniste engage bien plus qu'un simple changement de constitution ou qu'un banal réaménagement institutionnel : c'est une refondation qui englobe l'ensemble des relations socio-économiques et des principes éthico-politiques sur lesquelles elles se fondent, ce qui implique l'existence d'un point de rupture radical entre l'ordre qui est aboli et celui qui le remplace.

¹ Agamben Giorgio, *Vers une théorie de la puissance destituante*.

² Comité invisible, *À nos amis*, p. 74.

³ Agamben parle d'une « puissance » destituante pour marquer ce refus du pouvoir. J'utiliserai pour ma part l'expression « pouvoir destituant » puisque c'est sous ce nom que le concept a connu sa plus grande diffusion.

⁴ Comité invisible, *À nos amis*, p. 75.

⁵ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 292.

⁶ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 299.

Mon propos vise alors à expliquer en quoi un tel point de rupture n'est pas sans lien avec certains éléments issus de la théorie du pouvoir destituant. Plus précisément, je vais démontrer que c'est par la répétition d'une telle rupture que les logiques constituantes et destituant peuvent converger. Pour cela, j'explorerai dans un premier temps les racines de l'approche destituante chez Walter Benjamin, dont j'interrogerai la pensée à l'aune de celle de Georges Sorel et de l'anarcho-nihilisme du XIX^{ème} siècle. Mon questionnement portera ici sur les conditions de sortie hors du cycle benjaminien de la violence fondatrice et de la violence conservatrice et j'expliquerai dans un deuxième temps en quoi des aspects clés de la théorie contemporaine du pouvoir destituant nous aident à cerner ces conditions : à travers les concepts de totalisation de la rupture et de pratiques de la négativité, j'arriverai à la conclusion que la sortie hors du cycle nécessite l'arrachement à l'ordre positif et la mise en œuvre d'une situation que je qualifierai de nihilisme parfait. Dans une troisième partie, je décrirai cette situation spécifique comme la condition d'expression pleine et entière du pouvoir constituant, ce qui me conduira à une question : comment éviter que l'esprit révolutionnaire ne s'épuise dans l'ordre constitué ? Après avoir écarté certaines réponses, dont le conseilisme arendtien, je terminerai mon propos en soulignant que seule la répétition du pouvoir constituant en tant que passage par le nihilisme parfait permet de garantir l'expression d'une logique destituante de résistance à la fixation conservatrice des institutions.

1. Interruption du cycle benjaminien et totalisation de la rupture

Pour amorcer ma réflexion, je vais repartir de l'interrogation inaugurale de Benjamin dans sa *Critique de la violence* et remettre ainsi en chantier la question d'une révolution qui n'aboutisse pas à la reconduction des rapports de domination au sein d'un ordre hiérarchisé. Tout le propos de cet auteur tourne autour de cette énigme qui est l'une des plus difficiles que la pensée politique du XX^{ème} siècle nous ait léguée : comment échapper au cycle de la violence fondatrice et de la violence conservatrice, donc au devenir-conservateur des révolutionnaires qui, une fois achevée la conquête des institutions, s'installent au cœur de l'État et utilisent ses ressources répressives pour asseoir leur pouvoir, pour clore la parenthèse insurrectionnelle qui a servi leur dessein et neutraliser l'opposition ? C'est dans cette perspective que le pouvoir constituant apparaît inextricablement lié au pouvoir constitué. Celui-ci est alors tout autant son unique destination que le site de son épuisement, lorsque l'ordre existant s'impose comme le seul possible jusqu'à ce qu'une nouvelle révolution relance le cycle. À chaque fois, l'abolition temporaire de la loi ne sert qu'à sa réinstauration.

La « violence divine » désigne alors chez Benjamin l'interruption du cycle,⁷ et je vais en interroger les conditions de possibilité. Remarquons tout d'abord que cette interruption procède d'un rapport spécifique entre intériorité et extériorité, et que ce rapport peut se comprendre sous forme d'une hiérarchisation des ruptures : à la pseudo-rupture incarnée par les séquences révolutionnaires internes au cycle s'opposent les révolutions *contre* le cycle lui-même, dont la portée est nécessairement bien plus ample et ambitieuse. Là où les premières sont adossées à une continuité de fond et ne sont que des fluctuations de surface qui préservent tout ce qui devrait être détruit, les secondes

⁷ Benjamin, *Critique of violence*, p. 249.

constituent l'effort fait pour briser cette continuité et trouver la voie d'une extériorité et d'une hétérogénéité radicales vis-à-vis de l'ordre positif. Cet objectif est indéniablement exigeant si l'on considère qu'il s'agit de s'attaquer à tout ce que les pseudo-ruptures laissent intact. Pour préciser mon vocabulaire, je dirai alors que porter la rupture à son plus haut degré d'efficacité – ce que j'appellerai la totalisation de la rupture – impose la mise en œuvre de pratiques de la négativité aptes à créer une situation d'arrachement à la positivité que je caractérise par le concept de nihilisme parfait. Pour expliquer ces notions, je vais me fonder sur la référence benjaminienne à Georges Sorel, dont les *Réflexions sur la violence* fournissent une illustration éclairante de l'interruption du cycle.

La distinction sorélienne entre grève politique et grève prolétarienne permet d'appréhender très concrètement la hiérarchisation des ruptures. La grève politique n'est qu'un bouleversement factice qui ne vise que le réformisme, autrement dit l'amélioration superficielle des conditions de vie des ouvriers à l'intérieur d'un système où l'exploitation est reconduite puisque ni l'État ni le capitalisme ne sont mis en cause. Surtout, elle manifeste la volonté de la part des dirigeants socialistes ou syndicaux de prendre le pouvoir et d'asseoir leur domination. Dès lors, elle maintient la « foi dans la force magique de l'État »⁸ et ne débouche que sur une transmission du pouvoir « de privilégiés à privilégiés »⁹ : les ouvriers n'ont pour seul horizon que de « changer de maîtres ». La grève prolétarienne déploie pour sa part une radicalité bien supérieure. Elle prolonge l'idée marxiste originelle de la révolution comme « une séparation absolue entre deux ères de l'histoire ».¹⁰ Elle advient en tant que « catastrophe »¹¹ dont le but est la suppression de l'État et du capitalisme et c'est en cela que Benjamin, dans son commentaire, la déclare « anarchiste ».¹²

Cette appellation me paraît pertinente. La perspective sorélienne, en effet, se rapproche fortement de certains aspects de l'anarchisme du XIX^{ème} siècle. Mais avant d'en dire un mot, il me faut éclaircir les modalités de réalisation de cette totalisation de la rupture qui vise au démantèlement de l'ensemble du système politico-économique. Sorel repère deux conditions. La première est le rejet des utopies, donc des plans ou des programmes qui fourniraient d'avance, prêtes à l'emploi, les structures de la future société sans État et sans classes : ce ne sont que des projets abstraits que les élites politico-intellectuelles échafaudent à l'écart du prolétariat et qui leur servent à négocier leur intégration à l'ordre existant. Loin d'être la source de véritables ruptures, ces projets sont la voie la plus directe vers l'internalisation de la contestation, lorsque celle-ci dégénère en compromis réformiste. C'est pourquoi la grève prolétarienne ne peut être qu'un « mythe », c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Sorel, une force de mise en mouvement, une image destinée à exalter et à raffermir le prolétariat. C'est une rampe de lancement vers l'inconnu qui vise à déclencher une mobilisation dont nul ne saurait prévoir le déroulement et les conséquences : la grève prolétarienne a vocation à ouvrir le champ des possibles et à lancer la révolution en tant que brèche dans la positivité. C'est un saut dans le vide, un opérateur d'imprévisibilité qui comporte une dimension de pure négativité. En tant que telle, elle est indissociable d'une seconde condition, qui est l'extériorisation du prolétariat. Celui-ci doit se couper de la nation et refuser toute inscription dans un monde

⁸ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 156.

⁹ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 174.

¹⁰ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 133.

¹¹ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 143.

¹² Benjamin, *Critique of violence*, p. 246.

commun avec la bourgeoisie. Ainsi se crée un antagonisme qui, à l'image d'un champ de bataille, oppose deux groupes ennemis et irréconciliables qui se vouent une destruction mutuelle.¹³ Rompre le cycle impose ici une révolte telle qu'aucun dénominateur sous-jacent, aucun substrat ne permette de subsumer les deux camps dans une synthèse ou un système englobant.

La pensée de Sorel peut être rapprochée de l'anarcho-nihilisme de Bakounine et Netchaïev pendant leur courte période de collaboration. On trouve chez eux l'idée que les pseudo-révolutions, par le passé, se sont arrêtées « devant la propriété et devant les traditions de ce qu'on appelle la civilisation et la moralité ». Elles se sont limitées « à renverser une forme politique pour la remplacer par une autre ».¹⁴ Dès lors « le salut du peuple ne peut être que dans une révolution qui détruira dans ses racines tout gouvernement et renversera toutes les traditions de l'ordre et des classes ». Pour cela, il est impératif que les anarchistes consacrent toute leur énergie à la destruction pure, sans imposer au peuple un plan préétabli de réorganisation de la société : « c'est là l'affaire des générations à venir. Notre œuvre est une destruction horrible, entière, universelle et implacable ». La radicalité du propos est indéniable et elle renvoie à l'ampleur de la tâche à accomplir : « les formes totalement nouvelles ne pourront naître que quand aucune des forces existantes n'auront survécu aux destructions » ; il suffirait d'une seule trace persistante de l'ordre ancien pour qu'il renaisse et pour que le changement ne soit en fin de compte « qu'apparent et temporaire ».¹⁵ Non seulement la tâche de destruction doit être prioritaire, mais elle doit être d'une ampleur suffisante pour prévenir toute survivance de l'ancien système. Sans cette action dite « pandestructrice »,¹⁶ la révolution demeurera une simple péripétie interne à un système de domination dont la continuité de fond sera assurée. Nous retrouvons ici la logique de totalisation de la rupture avec une insistance sur l'exigence de négation de l'ordre positif dans toutes ses dimensions : la sortie hors du cycle benjaminien implique non seulement l'abolition de l'État en tant que structure politico-administrative, mais aussi de l'ensemble des institutions sociales, morales et juridiques qui sont au fondement de l'oppression et de l'exploitation. C'est par une pratique de la table rase que peut être conquise une position d'hétérogénéité radicale vis-à-vis de la positivité.

2. La voie destituante vers le nihilisme parfait

Ces considérations m'autorisent à identifier ce que j'appellerai dorénavant des pratiques de la négativité. Pour le moment, j'en dénombre trois : l'interruption du cycle de la violence fondatrice et conservatrice impose 1) le refus des utopies ou des programmes qui anticipent précocement le monde post-révolutionnaire, 2) la priorité donnée au démantèlement global de l'ordre existant et 3) la mise en œuvre d'un antagonisme radical qui scinde la société en deux camps irréconciliables. Je vais montrer maintenant que ces

¹³ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 126.

¹⁴ Netchaïev, *Le catéchisme du révolutionnaire*.

¹⁵ Bakounine ; Netchaïev, *Les principes de la révolution*

¹⁶ Bakounine, *Comment se présente la question révolutionnaire*. À noter que Bakounine mentionnait déjà cette idée dans sa *Confession* de 1851 : « Notre mission est de détruire et non pas de construire ; ce sont d'autres hommes qui construiront, meilleurs que nous, plus intelligents et plus frais » (Bakounine, *Confession*).

pratiques recoupent des éléments typiques du pouvoir destituant. L'apport d'Agamben est décisif sur ce point dans la mesure où il fonde sa théorie sur la critique du « modèle de la réalisation », donc de l'idée que « l'action politique consiste à réaliser, dans les faits ou dans les actes, une doctrine, une philosophie, un idéal, un projet, ou tout autre nom que l'on voudra donner à cette sorte de présupposé obscur de toute praxis politique ».¹⁷ Chez lui, la séparation entre ce qui est possible et ce qui est réel (c'est-à-dire conforme à un principe ou à une essence qu'il faut dévoiler), ainsi que la croyance dans la capacité de l'action politique à combler l'écart entre les deux, est le piège tendu par la « machine métaphysique occidentale » : poser le royaume de Dieu, la société sans classe – ou tout modèle idéal fondé sur une *archè* réputée parfaite – comme point d'aboutissement d'une praxis révolutionnaire, c'est en réalité différer indéfiniment leur réalisation. Surtout, c'est assumer de les réduire à de simples recettes pour une réorganisation politico-institutionnelle qui n'en sera que le reflet déformé et ouvrira la voie à des transitions sans fin dominées par l'autorité souveraine des pouvoirs constitués.

D'autres auteurs sont intervenus sur cette question. Mario Tronti, dans ses réflexions sur le pouvoir destituant, adopte une position similaire à partir d'une perspective marxiste. Il prend acte de la faillite de ce qui fut autrefois un « messianisme socialiste » appuyé sur la promesse d'un « avenir radieux ».¹⁸ Il s'agit selon lui d'un reliquat idéologique auquel il faut dorénavant substituer « la destitution de ce qui existe, la mise en crise de ce qui est », donc une critique immédiate et non-utopique du capitalisme. Se délester des promesses métaphysiques est un moyen d'en finir avec les dérives réformistes des organisations syndicales ou politiques qui, faute de pouvoir réaliser la société idéale, se sont contentées historiquement des « conquêtes directes », à savoir des gains matériels ou juridiques qui ont signifié l'abandon de toute ambition révolutionnaire. Face à ce piège, Tronti se prononce à la manière de Sorel en faveur d'une exacerbation des antagonismes. Il appelle de ses vœux l'existence d'un « adversaire puissant » à même d'entrer en conflit avec le prolétariat : contrer la tendance à l'assimilation douce au sein du capitalisme implique de déclencher les hostilités, de susciter une réaction contre-révolutionnaire agressive et de provoquer une scission de l'espace socio-politique. Mais cet affrontement ne se déroule pas entre deux projets positifs ayant une même prétention à établir des pouvoirs constitués ; il naît de la confrontation entre l'ordre dominant et une force purement négative qui ne vise que la destruction de cet ordre.

Idris Robinson condense la position trontiste en deux thèses : « premièrement, le pouvoir destituant rejette tout programme visant à obtenir un objectif, un but ou une fin idéale (...) ; deuxièmement, le pouvoir destituant est considéré comme une capacité entièrement négative et destructrice ».¹⁹ Robinson s'intéresse tout particulièrement à ce versant de destruction qu'Agamben a négligé du fait de sa réticence envers le modèle classique de la rupture. Sans contester l'intérêt d'un pouvoir destituant compris en termes de désœuvrement et de désactivation (ou de « désertion »), il souligne que Benjamin était un « fervent partisan de la destruction révolutionnaire » et que la « violence divine » est un acte d'anéantissement de l'ordre étatique et capitaliste. Il rappelle que la racine latine *destituo* peut aussi bien signifier « abandonner » que « supprimer » et il en déduit que « les propositions d'Agamben doivent (...) être complétées par une stratégie de destitution

¹⁷ Agamben, *Destituent Potentiality and the Critique of Realization*, p. 10.

¹⁸ Tronti, *Sur le pouvoir destituant*.

¹⁹ Robinson, *The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge*, pp. 138-139.

comme destruction ».²⁰ Destituer, de ce point de vue, c'est alors assumer un objectif de démantèlement de la totalité des institutions et des relations socio-économiques qui structurent la domination capitaliste.

Les trois pratiques de la négativité que j'ai mises au jour sont ici confirmées. Toutefois, la théorie du pouvoir destituant en fournit une quatrième qui découle du lien entre destitution, désubjection et désidentification. Ainsi, un point clé de l'approche trontiste est la critique de l'internalisation de la classe ouvrière qui était initialement porteuse d'une dimension d'antagonisme vis-à-vis de l'ordre existant. Cet échec livre deux enseignements. Le premier est la nécessité de s'affranchir de l'idée d'un « sujet révolutionnaire » auquel on attribuerait le monopole des potentialités émancipatrices du fait de sa position privilégiée dans les relations d'exploitation ou de domination : la classe ouvrière n'a pas rempli ses promesses et il n'existe pas de sujet de substitution. Robinson partage ce point de vue lorsqu'il écrit que « la phase actuelle de l'accumulation capitaliste marque la fin d'un sujet capable d'actualiser un tel projet constituant positif ».²¹ Par-là, il entend qu'il n'existe plus de groupe social susceptible de se tenir à l'extérieur du système capitaliste en lui opposant un ordre alternatif. L'idée même d'un « sujet révolutionnaire » privilégié est un résidu métaphysique. Le second enseignement est que la classe ouvrière, en prenant le chemin réformiste, a inauguré la « politique de l'identité », donc la lutte des groupes opprimés pour la reconnaissance et pour l'acquisition de droits ou d'avantages matériels. Or, une telle auto-affirmation de soi ne peut aboutir qu'à l'assimilation au sein du capitalisme et de son pendant politico-institutionnel qu'est le libéralisme politique : toute identité positive, aussi antagoniste soit-elle en apparence, est vouée à être capturée et internalisée ; il n'existe pas de contre-identité révolutionnaire.

La notion de désidentification utilisée dans la théorie queer me semble alors pertinente pour qualifier l'effort qui est fait pour contester, subvertir et si possible abolir les identités réifiées en circulation dans la société.²² Les remarques d'Agamben à propos du prolétariat sont ici cruciales. Analysant la *Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel* de Marx, il rappelle que le prolétariat y est avant tout décrit comme un opérateur de négation de la société, comme une classe qui incarne « la dissolution de toute les classes » et qui annonce, par sa propre auto-suppression « la dissolution de l'ordre social actuel ».²³ Dès lors, confondre la mission du prolétariat avec la défense des intérêts constitutifs de l'identité ouvrière a été « le pire malentendu de la pensée marxiste ».²⁴ C'est ce qu'affirme également Marcello Tarì qui insiste sur l'idée que « le prolétariat en tant que classe révolutionnaire ne se définit jamais par des catégories économiques, mais plutôt par sa force destructrice et ses actes de solidarité ».²⁵ S'il faut définir le prolétariat, c'est seulement à travers sa fonction de négativité, donc de destruction d'un ordre socio-économique dans lequel il ne saurait trouver sa place. Je parlerai pour ma part de fonction prolétarienne pour qualifier l'action spécifique de tout groupe social opprimé, quel qu'il soit, qui établit un lien entre sa propre émancipation, la

²⁰ Robinson, *The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge*, p. 140. Cet auteur distingue ainsi le mouvement *Occupy* (désertion) et les émeutes consécutives à la mort de Georges Floyd (destruction) comme les deux faces du pouvoir destituant.

²¹ Robinson, *Préface* (Tronti, *Sur le pouvoir destituant*).

²² Voir par exemple Muñoz, *Disidentifications*.

²³ Marx, *Introduction à la Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel*.

²⁴ Agamben, *The Time that Remains*, p. 31.

²⁵ Tarì, *There Is No Unhappy Revolution*, p. 183.

négarion de son identité et la dissolution du système de domination qui est la source de son oppression. C'est le cas des courants féministes ou queers qui militent pour l'abolition des identités de genre et/ou de sexe. Ils endossent cette fonction dans la mesure où ils incarnent le lien entre auto-négation de soi et destruction de l'ordre existant : leurs mobilisations visent à saper les piliers hétéro/cis-centrés de l'autorité de l'État et du capitalisme.²⁶

Cette idée de désidentification au sens de double suppression (de son identité et du système qui la porte) parachève mon propos et me permet de repérer quatre pratiques de la négativité. Leur réunion rend possible la totalisation de la rupture et l'arrachement à la positivité qui marquent la sortie hors du cycle benjaminien. Dans la continuité d'Agamben, je dirai que ce sont les conditions nécessaires à l'évitement de l'« anarchie du pouvoir », donc de l'appropriation des séquences de révolution et de fondation par un souverain qui s'installe sur le vide métaphysique et réduit la suspension des lois à un simple instrument de domination – l'état d'exception. Ce sont aussi les conditions d'accès à une situation d'extériorité radicale à l'ordre positif, lorsque survient véritablement la possibilité de son abolition. En reprenant une notion agambénienne, je qualifie cette situation de « nihilisme parfait ».²⁷ Cela me permet à la fois de marquer son caractère d'interruption de la positivité et de me placer dans la continuité de Bakounine et de Netchaïev. De ce point de vue, le pouvoir destituant est bel et bien l'expression la plus récente d'un ensemble de réflexions et de stratégies développées dès le XIX^{ème} siècle dans les milieux anarcho-nihilistes.

3. De la décision constituante à l'épuisement de la liberté révolutionnaire

Je vais à présent réintroduire le concept de pouvoir constituant. Notons immédiatement à ce propos que chez Sorel, Bakounine et Netchaïev ou Tronti, la stricte priorité donnée à la destruction de l'ordre existant n'est qu'une suspension temporaire de la logique constituante de fondation. La table rase n'est pas le but définitif de l'action politique puisqu'elle appelle une suite sous forme d'une praxis créatrice. Pour ma part, je vais maintenant considérer que le nihilisme parfait est la condition de mise en œuvre du pouvoir constituant. Ce dernier, en effet, ne se manifeste selon moi dans toute sa plénitude que lorsque ne subsistent aucune des formes de l'ordre ancien : ce n'est qu'en situation d'hétérogénéité absolue avec la positivité qu'il peut véritablement se déployer. Je le rapproche ici de ce qu'Ernesto Laclau – influencé par Jacques Derrida – qualifie d'« expérience de l'indécidable », lorsque les défaillances de la structure socio-politique rendent inopérants les rôles, les comportements et les valeurs qu'elle institue. Cette séquence de crise (politique ou économique) appelée la « dislocation » est un retour à la contingence du monde social en amont de tous les choix quant à la forme du régime, quant à ses fondements éthiques, ses hiérarchies, etc.²⁸ Dans ce contexte, la continuité

²⁶ Je pense au courant du nihilisme de genre tel qu'il s'exprime dans la revue *Bædan* (2012-2015). Cf. aussi le rejet de la politique de l'identité chez les queers anarchistes de *Bash Back!* (Baroque; Eanelli, *Queer Ultra Violence*).

²⁷ Agamben, *Potentialities*, p. 171.

²⁸ Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 41-45.

institutionnelle est rompue tandis que les déterminismes structurels sont suspendus. C'est là qu'une décision est possible pour pallier l'insuffisance de la structure : les individus peuvent agir pour modeler leur environnement social et politique et procéder au choix de leurs valeurs et de leurs identités. Cette décision au sens fort, au sens derridien, est un « moment de folie » qui ne peut s'appuyer sur aucun algorithme, aucune règle préalable : elle manifeste un « saut de l'expérience de l'indécidabilité à un acte créatif », un « fiat » à travers lequel on joue à « imiter Dieu » en son absence.²⁹ C'est ainsi qu'il faut comprendre le pouvoir constituant : la totalisation de la rupture est le prérequis d'une décision fondatrice réellement libre et autonome. Elle ouvre le point de passage d'une praxis destructrice à une praxis créatrice.

C'est dans cette perspective décisionniste que le nihilisme parfait, en tant qu'échappée hors des cadres juridiques, politiques ou moraux antérieurs, rend possible l'expression véritable du pouvoir constituant. Mais de nouvelles questions surgissent alors, en écho aux critiques émises par Agamben et le Comité invisible : en réintroduisant ce pouvoir, ne prend-on pas le risque de réintroduire la possibilité de la violence conservatrice ? Qu'est-ce qui empêche les vainqueurs, à l'issue de la révolution, de reconstituer l'État et d'établir leur domination ? En d'autres termes, comment éviter la reprise du cycle benjaminien ? Pour répondre à ces questions, je vais m'appuyer sur leur formulation arendtienne. Dans *On Revolution*, Arendt évoque les révolutions comme un commencement absolu, un « hiatus » dans le temps historique entre « ce qui n'est plus » et « ce qui n'est pas encore » et elle ajoute : « il est dans la nature même d'un commencement de comporter une part d'arbitraire total. Non seulement il n'est pas lié à un enchaînement prévisible de cause à effet dans lequel chaque effet se transforme immédiatement en cause de développements futurs, mais [il] n'a (...) rien à quoi se raccrocher ; il est comme sorti de nulle part, ni dans le temps, ni dans l'espace ». à ce titre, la révolution est un moment d'apogée de la liberté. Mais Arendt interroge alors la tension entre la valorisation d'un tel moment, rare et précieux, et le désir de créer des institutions suffisamment solides pour être « perpétuelles ». Cette tension révèle que toute révolution est porteuse d'une contradiction : la liberté intense des épisodes de fondation doit être sacrifiée si l'on souhaite bâtir un ordre stable qui ne subira pas une nouvelle révolution.³⁰

Peut-on résoudre cette contradiction ? La solution arendtienne est à la fois passionnante et insatisfaisante. Puisque la liberté révolutionnaire ne peut pas être institutionnalisée, il faut lui trouver un substitut : à la suite de la révolution hongroise de 1956, elle opte pour le conseilisme. Des sections révolutionnaires parisiennes de la Révolution française jusqu'aux conseils ouvriers hongrois, en passant par la Commune de Paris et les Soviets de 1917, elle repère dans l'histoire l'expérimentation d'une forme politique inédite qui surgit lors des grands épisodes révolutionnaires et qui manifeste la tentative des individus de préserver leur capacité d'action politique contre son appropriation par les partis ou l'État. Elle imagine qu'ils pourraient être le socle d'une « nouvelle forme de gouvernement »³¹ où serait préservée une portion de la liberté révolutionnaire. Cependant, aussi intéressante que soit cette piste, elle n'en constitue pas moins une forme de renoncement : si les conseils de citoyens apparaissent bien comme

²⁹ Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, p. 57.

³⁰ Arendt, *On Revolution*, pp. 222-223.

³¹ Arendt, *On Revolution*, p. 256.

les lieux d'expression d'une vie civique intense, ils ne constituent pas une brèche dans positivité. Ils ne sont pas un « hiatus » révolutionnaire et leur fonctionnement n'engage ni rupture destituante ni de refondation constituante.

Plus récemment, d'autres auteurs ont cherché un compromis entre la stabilité de l'ordre positif et la persistance d'espaces de liberté. Kalyvas, à travers le concept de « politique de l'extraordinaire », défend la créativité constituante en tant que contre-pouvoir. Écartant la possibilité d'une expression permanente de celle-ci – il pense à l'auto-institution de la société chez Castoriadis mais nous pourrions ajouter la théorie négriste du « travail vivant » – il plaide pour la coexistence entre des institutions pérennes et des modalités de contestation et de changement qui, sous forme de désobéissance civile, de révoltes sporadiques ou de conseils participatifs, joueraient le rôle de contre-pouvoirs et feraient évoluer l'ordre positif.³² De même, Angelica Bernal a formulé la thèse d'une action constituante des « exclus », décrits comme source de renouvellement des lois et des institutions. Critiquant l'idée de fondation souveraine et originaire comprise comme un moment exceptionnel qui déciderait une fois pour toutes de l'organisation des institutions, elle privilégie une conception plus souple et plus diffuse du pouvoir constituant. Celui-ci, loin d'être un évènement absolu dont l'autorité serait source de perpétuation de l'ordre existant, devient une instance de réforme progressive.³³ Ces approches estompent assurément la différence constituant/constitué et visent à concilier la liberté révolutionnaire et l'organisation ordinaire de la société. Cependant, elles ne remplissent pas mon cahier des charges initial : le compromis qu'elles expriment – dont je ne nie pas le caractère très stimulant – relègue au second plan la possibilité d'une rupture qui ait l'ambition de démanteler les fondements de la domination : préserver un cadre institutionnel fixe, même ouvert à la révision, condamne à retomber à l'intérieur du cycle benjaminien.

4. La destitution par la réitération : pouvoir constituant absolu et positivité faible

Les réflexions qui précèdent me conduisent à emprunter une autre voie, celle de la réitération du pouvoir constituant dans le cadre de ce que je vais définir comme un contre-cycle destituant susceptible de contrer le devenir-conservateur des révolutions. Cette idée de réitération est un thème récurrent mais oublié de l'histoire de la pensée politique et religieuse. Ainsi Miguel Vatter décèle-t-il chez Machiavel, dans ses commentaires sur la république romaine, la possibilité d'une « coïncidence radicale entre répétition et commencement ».³⁴ C'est le cas lorsqu'une communauté met en œuvre des modalités récurrentes de retour à l'acte fondateur de ses institutions, non pas pour renouer avec la pureté originelle du régime mais pour en faire une source de renouveau. De même, lors de la Révolution française, des auteurs comme Condorcet ou Brissot dénoncent les « constitutions héréditaires »³⁵ qui survivent à leurs rédacteurs et

³² Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 292

³³ Bernal, *Beyond Origins*, pp. 219-220.

³⁴ Vatter, *Legality and Resistance*, pp. 204-205.

³⁵ Brissot, *Discours sur les conventions*, p. 10. Sur ce sujet, cf. Sommerer, *Anarchisme et constitutionnalisme*.

s'imposent aux générations futures. Pour prévenir la tyrannie de fondateurs tentés de créer des institutions immuables, ils défendent en 1791 un système ambitieux de « conventions » périodiques chargées de réactiver à intervalles réguliers la liberté qui s'était exprimée lors de l'été 1789. L'objectif est de « ressusciter à certaines époques le pouvoir constituant »³⁶ et de permettre aux citoyens (tous les vingt ans environ) de renouer avec l'ébullition civique des périodes de fondation.³⁷

Surtout, on trouve cette idée dans la pensée anarchiste. C'est le cas chez le philosophe et militant allemand Gustav Landauer, assassiné en 1919 à l'occasion de sa participation à la République des Conseils de Bavière. En vue d'une séparation radicale vis-à-vis de l'État et du capitalisme, il prône la formation de communautés autonomes capables non seulement de rompre avec l'ordre dominant, mais aussi d'instaurer de nouvelles formes de relations sociales à même de se substituer aux rapports hiérarchiques et marchands. Cette séparation manifeste alors « l'effort pour créer une nouvelle réalité » adossée à un idéal d'émancipation qui ne doit pas être confondu avec les prédictions soi-disant scientifiques des marxistes. Mais cet effort doit être sans cesse relancé car toute communauté qui s'installe dans la durée voit inexorablement resurgir en son sein des rapports de domination. Dès lors, il faut prendre « l'insurrection comme constitution »³⁸ et organiser la réitération de la révolution : celle-ci n'est pas un événement unique et définitif mais le moyen de combattre régulièrement la résurgence du pouvoir et la réification sociale. Point important, Landauer cite explicitement le *Lévitique* comme source d'inspiration. Dans un passage de ce livre (Lv 25) est instaurée tous les cinquante ans l'année du Jubilé au cours de laquelle les terres vendues sont restituées à leurs possesseurs initiaux (Dieu en étant le seul propriétaire) tandis que les esclaves sont libérés. Cette loi s'inscrit dans la continuité de législations antérieures dont on retrouve des traces jusque dans la Mésopotamie antique, lorsque le souverain procédait à la redistribution des terres et à l'affranchissement des esclaves. Une comparaison a également été faite avec la *Seisachtheia* de Solon, par laquelle furent libérés les citoyens réduits en esclavage pour cause de dettes. Mais l'apport spécifique de la loi du Jubilé est de rendre cyclique un acte autrefois discrétionnaire.³⁹ Dans la Thorah, ce qui était imprévisible devient récurrent et génère à intervalles réguliers un bouleversement des relations socio-économiques qui vient contrer la sédimentation d'inégalités jugées contraires à la volonté divine.

Ces exemples ouvrent la voie à une conception cyclique de l'expression du pouvoir constituant, lorsqu'une communauté assume de se mettre régulièrement en situation de table rase et de refondation – notamment dans le but d'abolir les mécanismes de domination et de réification qui surgissent inévitablement en son sein. Cela induit un renversement de la hiérarchie entre pouvoir constituant et constitué, le second étant considéré comme temporaire et ouvert à son propre remplacement. Parmi les auteurs qui ont récemment interrogé la possibilité d'un tel renversement, Joel Colón-Ríos défend ainsi l'usage récurrent par le peuple de sa capacité constituante à réclamer des changements institutionnels profonds. Il prône à ce propos un « constitutionnalisme faible »⁴⁰ qui donne

³⁶ Brissot, *Discours sur les conventions*, p. 4.

³⁷ Condorcet, *Des conventions nationales*, p. 193.

³⁸ Landauer, *Appel au socialisme*, p. 166.

³⁹ Watts, *Leviticus 25's History of Inspiring Freedom as a Moral Challenge to Literary-Historical Interpretation*, p. 5.

⁴⁰ Colón-Ríos, *Weak Constitutionnalism*, pp. 153-156.

la priorité aux périodes de refondation sur la conservation de l'ordre existant. Mais cela suppose aussi que le moment fondateur ne soit pas investi d'une autorité absolue qui prétendrait rendre l'ordre constitué incontestable et définitif. Bernal emploie pour sa part la notion très intéressante de « sous-autorisation » de la fondation⁴¹ pour exprimer le refus, chez les acteurs constitutants, de faire appel à un principe absolu qui mettrait les institutions hors de portée de la contestation. Ils acceptent ainsi qu'il n'existe pas d'autorité supérieure (ni de modèle de société parfaite) à même d'imposer un ordre immuable. Vatter, enfin, lorsqu'il évoque la coïncidence entre répétition et commencement, adopte une logique similaire : la répétition des actes de fondation fait que ceux-ci perdent leur caractère d'absoluité. Il n'est plus question d'une unique fondation exceptionnelle dont l'autorité écraserait les générations futures.⁴²

Il me faut toutefois apporter deux précisions. La première est que le pouvoir constituant tel que je l'envisage est bien absolu dans le sens où il procède d'une négativité préalable qui ouvre au maximum le champ des possibles. C'est l'arrachement à la positivité qui est ici « absolu » et cette absoluité impose précisément que la décision constituante ne s'épuise pas dans son propre résultat. Elle doit pouvoir au contraire être renouvelée de façon récurrente par-delà sa fixation temporaire dans un régime particulier. Dès lors, à l'objection selon laquelle organiser la répétition de l'acte constituant serait une façon de le limiter par avance, je répondrai que c'est au contraire la seule manière pour lui de s'exprimer totalement : la décision n'est un « moment de folie » que dans la mesure où elle est réitérée et que la possibilité de cette réitération ne disparaît pas une fois effectué un choix spécifique. La seconde précision est que, face à cela, il ne peut exister effectivement qu'un ordre positif « faible » qui conserve sa contingence et qui accueille en son sein la persistance d'une fonction prolétarienne qui s'attaque aux processus de réémergence de la domination et agit comme une instance de négation persistante du constitué. En d'autres termes, le pouvoir constituant n'acquiert sa plénitude qu'à condition que son résultat soit défaillant, imparfait, conçu dès l'origine pour n'être qu'un intervalle fragile entre deux révolutions.

C'est dans cette perspective que la réitération de ce pouvoir apparaît comme un contre-cycle susceptible de neutraliser le risque de reprise du cycle benjaminien. Ce contre-cycle peut être qualifié de destituant : l'ordre positif est soumis à une forme de désœuvrement puisque les potentialités propres à la situation de nihilisme parfait ne sont actualisées que temporairement et ne sont pas fixées définitivement par une autorité incontestable. Certes, dans mon schéma, une actualisation a bien lieu et le pouvoir constituant n'est pas désactivé. Mais du fait de sa relance récurrente et de la fragilité de son résultat, cette actualisation n'éteint pas la pluralité des possibles qui prévalait dans la situation de nihilisme parfait, avant que la décision ne soit prise. C'est à l'inverse l'épuisement de cette dernière dans le constitué qui fait l'objet d'une désactivation, les institutions sociales et politiques étant constamment hantées par la promesse de leur propre destruction. On pourrait alors parler d'une impotentialité dérivée de l'absoluité constituante : pour s'exprimer pleinement, sans limite, par-delà les intervalles de stabilité institutionnelle, le pouvoir constituant doit être sans *archè*, réfréner sa prétention à fonder un ordre définitif et c'est en cela qu'il est à la fois absolu et destituant.

⁴¹ Bernal, *Beyond Origins*, pp. 11-12.

⁴² Vatter, *Legality and Resistance*, p. 207.

Dans cet article, j'ai exploré la complémentarité entre pouvoir constituant et pouvoir destituant. Cette complémentarité s'établit à deux degrés distincts. À un premier degré, il apparaît que certaines caractéristiques de la pensée destituante (comprise dans sa proximité avec l'anarchisme) sont les conditions d'accès à la situation de nihilisme parfait dans laquelle la décision constituante peut s'affranchir de l'ordre existant et gagner la plénitude de son expression. Ces conditions sont des pratiques de la négativité qui aboutissent à une totalisation de la rupture, c'est-à-dire à un arrachement vis-à-vis de la positivité et à la sortie hors du cycle benjaminien de la violence fondatrice et de la violence conservatrice. À un second degré, le pouvoir destituant peut être défini en tant que conséquence d'un pouvoir constituant qui ne s'épuise pas dans le constitué. Ainsi, j'ai tout d'abord montré que seule la réitération de ce pouvoir garantit la pérennité de la forme radicale de liberté qui s'exprime lors des révolutions. Puis j'en ai déduit que c'est à travers ce principe de réitération que s'effectue la convergence entre les logiques constituantes et destituentes, lorsque sont maintenues la subordination et la contingence d'un ordre positif faible soumis à des refondations récurrentes.

Références

- AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. *lundimatin*, n. 45, 24 janv. 2016. Disponible sur : <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-par-giorgio-agamben>. Consulté le : 5 mai. 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. Destituent Potentiality and the Critique of Realization. *The South Atlantic Quarterly*, v. 122, n. 1, pp. 9-17, 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BAKOUNINE, Mikhail. Comment se présente la question révolutionnaire. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.
- BAKOUNINE, Mikhail; NETCHAÏEV, Sergueï. Les principes de la révolution. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.
- BAKOUNINE, Mikhail. Confession. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1951). Cd-Rom.
- BAROQUE, Fray; EANELLI, Teagan. *Queer ultra violence: Bash Back!* anthology. Berkeley: Ardent Press, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Critique of violence. In: BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. Vol. 1 (1913-1926). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 (1921).
- BERNAL, Angelica. *Beyond origins: rethinking founding in a time of constitutional democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BRISSOT, Jacques-Pierre. *Discours sur les conventions*: prononcé à la Société des Amis de la Constitution, séante aux Jacobins, le 8 août 1791. Paris: De l'Imprimerie du Patriote français, 1791.
- COLON-RIOS, Joel. *Weak constitutionalism: democratic legitimacy and the question of constituent power*. London: Routledge, 2012.
- COMITÉ INVISIBLE. *À nos amis*. Paris: La Fabrique, 2014.
- CONDORCET, Nicolas de. Des conventions nationales, prononcé le 1er avril 1791 devant les Amis de la vérité (Cercle social). In: CONDORCET, Nicolas de. *Œuvres complètes*, tome XVI. Paris: Henrichs, 1804. pp. 188-209.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LACLAU, Ernesto. Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In: MOUFFE, Chantal (ed.). *Deconstruction and pragmatism*. London: Routledge, 1996. pp. 47-67.

LACLAU, Ernesto. *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso, 1990.

LANDAUER, Gustav. *Appel au socialisme*. Saint-Michel de Vax: La Lenteur, 2019 (1911).

MARX, Karl. *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Disponible sur : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.pdf>. Consulté le : 5 mai. 2025.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NETCHAÏEV, Sergueï. Le catéchisme du révolutionnaire. In: NETCHAÏEV, Sergueï. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.

ROBINSON, Idris. The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge: Agamben, Aristotle, and Benjamin on the Potentiality for Destitution. *The South Atlantic Quarterly*, v. 122, n. 1, pp. 137-156, 2023.

ROBINSON, Idris. Préface. In: TRONTI, Mario. Sur le pouvoir destituant. *lundimatin*, n. 343, 13 juin 2022 [en ligne]. Disponible sur : <https://lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant>. Consulté le : 5 mai. 2025.

SOMMERER, Erwan. Anarchisme et constitutionnalisme: Les enseignements du débat sur la réitération des actes constituants sous la Révolution française. In: ANCEAU, Clarisse; ASLANOFF, Élie; HILL, Louis, et al. (dir.). *Les juristes anarchistes: vers de nouvelles utopies concrètes*. Paris: Classiques Garnier, 2024.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

TARI, Marcello. *There is no unhappy revolution*. New York: Common Notions, 2021.

TRONTI, Mario. Sur le pouvoir destituant. *lundimatin*, n. 343, 13 juin 2022 [en ligne]. Disponible sur : <https://lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant>. Consulté le : 5 mai. 2025.

VATTER, Miguel. Legality and Resistance: Arendt and Negri on Constituent Power. *Kairos*, n. 20, pp. 191-230, 2002.

WATTS, James. Leviticus 25's History of Inspiring Freedom as a Moral Challenge to Literary-Historical Interpretation. *Biblical Interpretation: a journal of contemporary approaches*, 2022 [en ligne]. Disponible sur : <https://surface.syr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=rel>. Consulté le : 5 mai. 2025.

À PROPOS DE L'AUTEUR

Erwan Sommerer

Erwan Sommerer est maître de conférences en Science politique à l'Université d'Angers. Ses recherches portent sur la pensée politique en période révolutionnaire ainsi que sur le lien entre pouvoir constituant, anarchisme et dé-réification des institutions et des identités. *E-mail:* erwan.sommerer@univ-angers.fr.



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

PODER CONSTITUINTE OU PODER DESTITUINTE?: DO NIILISMO PERFEITO À REITERAÇÃO DA REVOLUÇÃO*

Erwan Sommerer  
Université d'Angers, Angers, França

Resumo

A teoria política contemporânea costuma opor o poder constituinte e o poder destituente. Neste artigo, proponho-me a contestar essa oposição e a demonstrar a complementariedade de ambos. Primeiramente, mostro que algumas características do poder destituente, herdadas dos pensamentos de Benjamin e de Sorel, assim como do anarco-niilismo do século XIX, podem ser compreendidas como as condições de possibilidade do poder constituinte. Essas características, que eu qualifico como práticas da negatividade, conduzem assim a uma situação de niilismo perfeito, na qual uma comunidade pode tomar uma decisão fundamental sobre sua existência política. Em seguida, questiono essa complementariedade em um segundo nível, apoiando-me notadamente no anarquismo de Landauer. Após defender a ideia de que somente a reiteração do poder constituinte permite a preservação da liberdade própria aos períodos revolucionários, concluo que uma fundação sem *arché* e a preservação da dimensão contingente da ordem constituída – tornadas possíveis por essa reiteração – respondem a certas exigências da teoria do poder destituente de Agamben.

Palavras-chave

Poder constituinte, poder destituente, anarquismo, revolução, fundação.

CONSTITUENT POWER OR DESTITUTENT POWER?: FROM PERFECT NIHILISM TO THE REITERATION OF REVOLUTION

Abstract

Contemporary political theory commonly contrasts constituent power and destituent power. My aim in this article is to challenge this opposition and demonstrate their complementarity. I begin by showing that certain characteristics of destituent power, inherited from the writings of Benjamin and Sorel, as well as from nineteenth-century anarcho-nihilism, can be understood as the conditions of possibility of constituent power. These characteristics, which I describe as practices of negativity, lead to a situation of perfect nihilism in which a community can make a fundamental decision about its political existence. I then examine this complementarity at a second level, drawing in particular on Landauer's anarchism. After defending the idea that only the reiteration of constituent power allows the preservation of the freedom specific to revolutionary periods, I conclude that a foundation without *archè* and the preservation of the contingent dimension of the constituted order – both made possible by this reiteration – meet certain requirements of Agamben's theory of destituent power.

Keywords

Constituent power, destituent power, anarchism, revolution, foundation.

Submetido em: 05/05/2025

Aceito em: 09/05/2025

Publicado em: 21/07/2025

Como citar: SOMMERER, Erwan.
Poder constituinte ou poder
destituente?: do niilismo perfeito à
reiteração da revolução.
(des)troços: revista de pensamento
radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p.
e58988, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* A tradução e a revisão técnica da versão em francês para o português, sob responsabilidade de Pedro Campos Araújo Corgozinho, foi viabilizada com o apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

A teoria do poder destituente foi construída em oposição à noção de poder constituinte. Esse é o caso em Giorgio Agamben, que define a "dialética entre poder constituinte e poder constituído" como a "tragédia"¹ das revoluções quando estas apenas substituem uma ordem institucional por outra, trazendo de volta a dominação. Esse é o "mecanismo diabólico" de um poder que, longe de encarnar as práticas revolucionárias às quais o associamos desde o final do século XVIII, representa, ao contrário, a traição de tais práticas. Uma mesma condenação atravessa os textos do *Comité invisible* [Comité Invisível], nos quais o poder constituinte é "o traje brilhante de que se reveste a origem sempre sórdida do poder, o véu que hipnotiza e faz crer a todos que o poder constituído é muito mais do que realmente é".² É apenas a ficção invocada pelos governantes para mascarar a fragilidade de seu regime, inventando-lhe um fundamento imaginário – a lei divina, o povo ou a razão. A ordem constituída, apoiada em "uma transcendência que coloca [o poder] fora de alcance", torna-se uma "ordem sem exterior" que escapa à crítica: "o poder constituinte dá nome a esse sortilégio monstruoso que faz do Estado aquele que nunca se engana, (...) que não tem inimigos". Durante uma revolução, esse poder é então o nome dos partidos, das assembleias e de todos os processos que canalizam e neutralizam a contestação. A isso se opõe o poder destituente, definido como resistência à institucionalização e como tentativa de manter aberto o campo dos possíveis. O aparato conceitual empregado por Agamben para caracterizá-lo (desativação, inoperosidade, impotencialidade) remete à ideia de uma potência que recusa o esgotamento de suas potencialidades, ou seja, recusa a fixação das práticas, das normas e das identidades em uma ordem político-jurídica.³ Destituir é não se deixar arrastar pela lógica constituinte, é levar a autoridade do Estado "a assumir sua arbitrariedade, a revelar sua dimensão contingente"⁴ e, assim, dissipar seus fundamentos para deixá-la girar no vazio.

Neste artigo, vou contestar essa oposição entre poder destituente e poder constituinte. A tese que defenderei é a de que eles não são incompatíveis e podem ser inscritos em uma relação de complementaridade que lhes permite expressar-se plenamente. Para explicar isso, meu ponto de partida será a definição de Andreas Kalyvas a respeito das sequências constituintes como "atos imprevisíveis e descontínuos que desafiam a ordem estabelecida, questionam o alcance e o conteúdo da política institucionalizada e transgridem os limites do possível e do aceitável".⁵ Ele acrescenta que se trata do momento preciso em que uma comunidade toma "uma decisão fundamental concernente à forma de sua existência política".⁶ Do meu ponto de vista, essa perspectiva decisionista implica muito mais do que uma simples mudança de constituição

¹ Agamben, *Vers une théorie de la puissance destituante* [Por uma teoria da potência destituente].

² *Comité invisible*, *À nos amis*, p. 74. [Nota da Tradução: no original, *l'habit de lumière* (literalmente, "traje de luzes") é a vestimenta ornamentada usada por toureiros. Optamos por traduzir como "traje brilhante", o que implica a perda da referência explícita à tourada no português, mas preserva a intenção dos autores de evocar um traje cujo brilho ofusca a sordidez daquilo que cobre. O texto do *Comité Invisible* foi traduzido para o português e publicado por coletivos independentes sob o título *Aos nossos amigos*, edição utilizada como base para esta tradução, com adaptações realizadas por nós nas citações deste parágrafo (pp. 58–59).]

³ Agamben fala de uma "potência" destituente para marcar essa recusa do poder. Usarei a expressão "poder" destituente, pois o conceito foi mais difundido com este nome.

⁴ *Comité invisible*, *À nos amis*, p. 75 [p. 60 da edição em língua portuguesa citada].

⁵ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 292. [Nota da Tradução: para todas as citações diretas sem referência de edição publicada em língua portuguesa, a tradução foi feita diretamente da citação do autor deste ensaio.]

⁶ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 299.

ou um rearranjo institucional banal: é uma refundação que abrange o conjunto das relações socioeconômicas e dos princípios ético-políticos sobre os quais se fundam, o que implica a existência de um ponto de ruptura radical entre a ordem que é abolida e aquela que a substitui.

Meu intuito é, portanto, explicar em que medida tal ponto de ruptura não está desvinculado de certos elementos oriundos da teoria do poder destituente. Mais precisamente, vou demonstrar que é pela reiteração dessa ruptura que as lógicas constituintes e destituintes podem convergir. Para isso, explorarei, num primeiro momento, as raízes da abordagem destituente em Walter Benjamin, cujo pensamento analisarei à luz de Georges Sorel e do anarco-niilismo do século XIX. Meu questionamento aqui se concentrará nas condições de saída do ciclo benjaminiano da violência fundadora e da violência conservadora. Num segundo momento, explicarei como aspectos-chave da teoria contemporânea do poder destituente nos ajudam a delimitar essas condições: através dos conceitos de totalização da ruptura e de práticas da negatividade, chegarei à conclusão de que a saída do ciclo exige o desprendimento da ordem positiva e a implementação de uma situação que qualificarei como niilismo perfeito. Numa terceira parte, descreverei essa situação específica como a condição de expressão plena e total do poder constituinte, o que me levará a uma questão: como evitar que o espírito revolucionário se esgote na ordem constituída? Após descartar certas respostas, incluindo o conselhismo arendtiano, concluirei minha argumentação destacando que apenas a reiteração do poder constituinte como passagem pelo niilismo perfeito permite garantir a expressão de uma lógica destituente de resistência à fixação conservadora das instituições.

1. Interrupção do ciclo benjaminiano e totalização da ruptura

Para iniciar minha reflexão, vou retomar a interrogação inaugural de Benjamin em sua *Crítica da Violência* e, assim, recolocar em pauta a questão de uma revolução que não resulte na recondução das relações de dominação dentro de uma ordem hierarquizada. Todo o propósito desse autor gira em torno desse enigma, que é um dos mais difíceis que o pensamento político do século XX nos legou: como escapar do ciclo da violência fundadora e da violência conservadora, ou seja, do devir-conservador dos revolucionários que, uma vez concluída a conquista das instituições, instalam-se no coração do Estado e utilizam seus recursos repressivos para assentar seu poder, para fechar o parêntese insurrecional que serviu a seu desígnio e neutralizar a oposição? É a partir dessa perspectiva que o poder constituinte aparece inextricavelmente ligado ao poder constituído. Este último é, então, tanto o seu único destino quanto o lugar de seu esgotamento, quando a ordem existente se impõe como a única possível até que uma nova revolução relance o ciclo. A abolição temporária da lei acaba sempre servindo apenas à sua reinstauração.

A "violência divina" designa, então, em Benjamin, a interrupção do ciclo,⁷ e vou questionar suas condições de possibilidade. Notemos, primeiramente, que essa interrupção procede de uma relação específica entre interioridade e exterioridade, e que essa relação pode ser compreendida sob a forma de uma hierarquização das rupturas: à pseudorruptura encarnada pelas sequências revolucionárias internas ao ciclo opõem-se

⁷ Benjamin, *Critique of violence*, p. 249.

as revoluções *contra* o próprio ciclo, cujo alcance é necessariamente bem mais amplo e ambicioso. Enquanto as primeiras são apoiadas em uma continuidade de fundo e são apenas flutuações de superfície que preservam tudo o que deveria ser destruído, as segundas constituem o esforço feito para quebrar essa continuidade e encontrar o caminho de uma exterioridade e de uma heterogeneidade radicais em relação à ordem positiva. Esse objetivo é inegavelmente exigente se considerarmos que se trata de atacar tudo o que as pseudorrupturas deixam intacto. Para dar mais precisão a meu vocabulário, direi então que levar a ruptura a seu mais alto grau de eficácia – o que chamarei de totalização da ruptura – impõe a implementação de práticas da negatividade aptas a criar uma situação de desprendimento da positividade que caracterizo pelo conceito de niilismo perfeito. Para explicar essas noções, vou me basear na referência benjaminiana a Georges Sorel, cujas *Reflexões sobre a Violência* fornecem uma ilustração esclarecedora da interrupção do ciclo.

A distinção soreliana entre greve política e greve proletária permite apreender de forma muito concreta a hierarquização das rupturas. A greve política é apenas uma falsa perturbação que visa unicamente o reformismo, ou seja, a melhoria superficial das condições de vida dos operários dentro de um sistema onde a exploração é restabelecida, já que nem o Estado nem o capitalismo são questionados. Acima de tudo, ela manifesta a vontade, por parte dos dirigentes socialistas ou sindicais, de tomar o poder e assentar sua dominação. Assim, mantém a "fé na força mágica do Estado"⁸ e provoca apenas uma transmissão do poder "de privilegiados para privilegiados"⁹: os operários têm como único horizonte a ideia de "mudar de senhores". A greve proletária, por sua vez, demonstra uma radicalidade muito superior. Ela estende a ideia marxista original da revolução como "uma separação absoluta entre duas eras da história".¹⁰ Acontece como uma "catástrofe"¹¹ cujo objetivo é a supressão do Estado e do capitalismo, e é por isso que Benjamin, em seu comentário, a declara "anarquista".¹²

Essa designação me parece pertinente. A perspectiva soreliana, de fato, aproxima-se muito de certos aspectos do anarquismo do século XIX. Mas antes de dizer uma palavra sobre isso, preciso esclarecer as modalidades de realização dessa totalização da ruptura que visa o desmantelamento do conjunto do sistema político-econômico. Sorel identifica duas condições. A primeira é a rejeição das utopias, ou seja, dos planos ou programas que forneceriam de antemão, prontas para uso, as estruturas da futura sociedade sem Estado e sem classes: são apenas projetos abstratos que as elites político-intelectuais elaboram à parte do proletariado e que lhes servem para negociar sua integração na ordem existente. Longe de serem a fonte de verdadeiras rupturas, esses projetos são o caminho mais direto para a internalização da contestação, quando esta degenera em compromisso reformista. É por isso que a greve proletária só pode ser um "mito", ou seja, no vocabulário de Sorel, uma força de mobilização, uma imagem destinada a exaltar e a fortalecer o proletariado. É uma rampa de lançamento para o desconhecido, que visa a desencadear uma mobilização cujo desenrolar e consequências ninguém pode prever: a greve proletária tem a vocação de abrir o campo dos possíveis e de lançar a revolução como uma brecha na positividade. É um salto no vazio, um operador de imprevisibilidade

⁸ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 156.

⁹ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 174.

¹⁰ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 133.

¹¹ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 143.

¹² Benjamin, *Critique of violence*, p. 246.

que comporta uma dimensão de pura negatividade. Como tal, ela é indissociável de uma segunda condição, que é a exteriorização do proletariado. Este deve se separar da nação e recusar qualquer inscrição em um mundo comum com a burguesia. Assim, cria-se um antagonismo que, à imagem de um campo de batalha, opõe dois grupos inimigos e irreconciliáveis que se dedicam à destruição mútua.¹³ Romper o ciclo impõe aqui uma revolta tal que nenhum denominador subjacente, nenhum substrato permita subsumir os dois campos em uma síntese ou em um sistema englobante.

O pensamento de Sorel pode ser aproximado do anarco-niilismo de Bakunin e Netchaev durante seu curto período de colaboração. Encontra-se neles a ideia de que as pseudorrevoluções, no passado, pararam "diante da propriedade e diante das tradições daquilo que se chama civilização e moralidade". Elas se limitaram "a derrubar uma forma política para substituí-la por outra".¹⁴ Assim, "a salvação do povo só pode estar em uma revolução que destruirá em suas raízes todo o governo e derrubará todas as tradições da ordem e das classes". Para isso, é imperativo que os anarquistas consagrem toda a sua energia à destruição pura, sem impor ao povo um plano preestabelecido de reorganização da sociedade: "essa é a tarefa das gerações futuras. Nossa obra é uma destruição horrível, inteira, universal e implacável". A radicalidade da proposta é inegável e remete à magnitude da tarefa a ser cumprida: "as formas totalmente novas só poderão nascer quando nenhuma das forças existentes tiver sobrevivido às destruições"; bastaria um único vestígio persistente da ordem antiga para que ela renascesse e para que a mudança fosse, no fim das contas, "apenas aparente e temporária".¹⁵ Não só a tarefa de destruição deve ser prioritária, mas também deve ter uma amplitude suficiente para prevenir qualquer sobrevivência do antigo sistema. Sem essa ação dita "pandestrutiva",¹⁶ a revolução permanecerá uma simples peripécia interna a um sistema de dominação cuja continuidade de fundo será assegurada. Aqui reencontramos a lógica de totalização da ruptura com uma insistência na exigência de negação da ordem positiva em todas as suas dimensões: a saída do ciclo benjaminiano implica não apenas a abolição do Estado como estrutura político-administrativa, mas também do conjunto das instituições sociais, morais e jurídicas que estão na base da opressão e da exploração. É por uma prática da tábula rasa que pode ser conquistada uma posição de heterogeneidade radical em relação à positividade.

2. A via destituente rumo ao niilismo perfeito

Essas considerações me autorizam a identificar o que chamarei, doravante, de práticas da negatividade. Por enquanto, enumero três: a interrupção do ciclo da violência fundadora e conservadora impõe 1) a recusa das utopias ou dos programas que antecipam precocemente o mundo pós-revolucionário, 2) a prioridade dada ao desmantelamento global da ordem existente, 3) a implementação de um antagonismo radical que divida a sociedade em dois campos irreconciliáveis. Vou mostrar agora que essas práticas se sobrepõem a elementos típicos do poder destituente. A contribuição de Agamben é

¹³ Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 126.

¹⁴ Netchaïev, *Le catéchisme du révolutionnaire*.

¹⁵ Bakounine; Netchaïev, *Les principes de la révolution*.

¹⁶ Bakounine, *Comment se présente la question révolutionnaire*. Bakunin já mencionava essa ideia em sua *Confession*, de 1851: "Nossa missão é destruir e não construir; são outros homens que construirão, melhores que nós, mais inteligentes e mais frescos". (Bakunin, *Confession*).

decisiva neste ponto, na medida em que ele fundamenta sua teoria na crítica do "modelo da realização", ou seja, da ideia de que "a ação política consiste em realizar, nos fatos ou nos atos, uma doutrina, uma filosofia, um ideal, um projeto, ou qualquer outro nome que se queira dar a essa espécie de pressuposto obscuro de toda práxis política".¹⁷ Em Agamben, a separação entre o que é possível e o que é real (isto é, conforme a um princípio ou a uma essência que se deve desvelar), assim como a crença na capacidade da ação política de preencher a lacuna entre os dois, é a armadilha preparada pela "máquina metafísica ocidental": postular o reino de Deus, a sociedade sem classes – ou qualquer modelo ideal fundado em uma *arché* reputada como perfeita – enquanto ponto de chegada de uma *práxis* revolucionária, é na realidade adiar indefinidamente sua realização. Acima de tudo, é assumir uma redução a meras receitas para uma reorganização político-institucional que não será mais do que seu reflexo deformado e abrirá o caminho para transições sem fim dominadas pela autoridade soberana dos poderes constituídos.

Outros autores intervieram sobre essa questão. Mario Tronti, em suas reflexões sobre o poder destituente, adota uma posição similar a partir de uma perspectiva marxista. Ele constata a falência do que foi outrora um "messianismo socialista" apoiado na promessa de um "futuro radiante".¹⁸ Trata-se, segundo ele, de um relicário ideológico ao qual se deve agora substituir "a destituição do que existe, a colocação em crise do que é", ou seja, uma crítica imediata e não-utópica do capitalismo. Livrar-se das promessas metafísicas é um meio de acabar com os desvios reformistas das organizações sindicais ou políticas que, por não poderem realizar a sociedade ideal, contentaram-se historicamente com as "conquistas diretas", isto é, ganhos materiais ou jurídicos que significaram o abandono de toda ambição revolucionária. Diante dessa armadilha, Tronti se manifesta, à maneira de Sorel, a favor de uma exacerbação dos antagonismos. Ele invoca a existência de um "adversário poderoso" capaz de entrar em conflito com o proletariado: contrariar a tendência à assimilação suave dentro do capitalismo implica desencadear as hostilidades, suscitar uma reação contrarrevolucionária agressiva e provocar uma cisão do espaço sociopolítico. Mas esse confronto não se desenrola entre dois projetos positivos que têm a mesma pretensão de estabelecer poderes constituídos; ele nasce do confronto entre a ordem dominante e uma força puramente negativa que visa apenas a destruição dessa ordem.

Idris Robinson condensa a posição trontista em duas teses: "primeiramente, o poder destituente rejeita todo programa que visa a obtenção de um objetivo, uma meta ou um fim ideal (...); em segundo lugar, o poder destituente é considerado uma capacidade inteiramente negativa e destrutiva".¹⁹ Robinson se interessa particularmente por essa vertente de destruição que Agamben negligenciou devido à sua relutância em relação ao modelo clássico da ruptura. Sem contestar o interesse de um poder destituente compreendido em termos de inoperosidade e desativação (ou de "deserção"), ele sublinha que Benjamin era um "fervoroso defensor da destruição revolucionária" e que a "violência divina" é um ato de aniquilação da ordem estatal e capitalista. Ele lembra que a raiz latina *destituo* pode significar tanto "abandonar" quanto "suprimir", e daí deduz que "as propostas de Agamben devem (...) ser complementadas por uma estratégia de destituição

¹⁷ Agamben, *Destituent Potentiality and the Critique of Realization*, p. 10.

¹⁸ Tronti, *Sur le pouvoir destituant*.

¹⁹ Robinson, *The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge*, pp. 138-139.

como destruição".²⁰ Destituir é, desse ponto de vista, assumir um objetivo de desmantelamento da totalidade das instituições e das relações socioeconômicas que estruturam a dominação capitalista.

As três práticas da negatividade que apresentei são aqui confirmadas. No entanto, a teoria do poder destituente fornece uma quarta, a qual decorre do vínculo entre destituição, dessubjetivação e desidentificação. Assim, um ponto chave da abordagem trontista é a crítica da internalização da classe operária, que era inicialmente portadora de uma dimensão de antagonismo em relação à ordem existente. Esse fracasso oferece dois ensinamentos. O primeiro é a necessidade de se libertar da ideia de um "sujeito revolucionário" ao qual se atribuiria o monopólio das potencialidades emancipatórias em razão de sua posição privilegiada nas relações de exploração ou de dominação: a classe operária não cumpriu suas promessas e não existe um sujeito substituto. Robinson compartilha desse ponto de vista quando escreve que "a fase atual da acumulação capitalista marca o fim de um sujeito capaz de atualizar tal projeto constituinte positivo".²¹ Com isso, ele quer dizer que não existe mais nenhum grupo social capaz de se manter à margem do sistema capitalista, opondo-lhe uma ordem alternativa. A própria ideia de um "sujeito revolucionário" privilegiado é um resíduo metafísico. O segundo ensinamento é que a classe operária, ao seguir o caminho reformista, inaugurou a "política da identidade", ou seja, a luta dos grupos oprimidos por reconhecimento e pela aquisição de direitos ou vantagens materiais. No entanto, tal autoafirmação só pode resultar na assimilação dentro do capitalismo e de seu correspondente político-institucional, o liberalismo político: toda identidade positiva, por mais antagônica que pareça, está fadada a ser capturada e internalizada; não existe contra-identidade revolucionária.

A noção de desidentificação utilizada na teoria *queer* me parece, então, pertinente para qualificar o esforço feito para contestar, subverter e, se possível, abolir as identidades reificadas em circulação na sociedade.²² As observações de Agamben a propósito do proletariado são aqui cruciais. Analisando a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de Marx, ele lembra que o proletariado é ali antes de tudo descrito como um operador de negação da sociedade, como uma classe que encarna "a dissolução de todas as classes" e que anuncia, por sua própria auto-supressão, "a dissolução da ordem social atual".²³ Assim, confundir a missão do proletariado com a defesa dos interesses constitutivos da identidade operária foi "o pior mal-entendido do pensamento marxista".²⁴ É o que afirma também Marcello Tarì, que insiste na ideia de que "o proletariado enquanto classe revolucionária nunca se define por categorias econômicas, mas sim por sua força destrutiva e seus atos de solidariedade".²⁵ Se é preciso definir o proletariado, é apenas através de sua função de negatividade, ou seja, de destruição de uma ordem socioeconômica na qual ele não conseguiria encontrar seu lugar. De minha parte, falarei em função proletária para qualificar a ação específica de todo grupo social oprimido, seja ele qual for, que estabelece uma ligação entre sua própria emancipação, a

²⁰ Robinson, *The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge*, p. 140. Esse autor distingue assim o movimento *Occupy* (deserção) e as revoltas após a morte de Georges Floyd (destruição) como duas faces do poder destituente.

²¹ Robinson, *Préface* (Tronti, *Sur le pouvoir destituant*).

²² Ver, por exemplo, Muñoz, *Disidentifications*.

²³ Marx, *Introduction à la Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel*.

²⁴ Agamben, *The Time that Remains*, p. 31.

²⁵ Tarì, *There Is No Unhappy Revolution*, p. 183.

negação de sua identidade e a dissolução do sistema de dominação que é a fonte de sua opressão. É o caso das correntes feministas ou *queers* que militam pela abolição das identidades de gênero e/ou de sexo. Elas endossam essa função na medida em que encarnam o vínculo entre auto-negação e destruição da ordem existente: suas mobilizações visam a minar os pilares hetero/cis-centrados da autoridade do Estado e do capitalismo.²⁶

Essa ideia de desidentificação no sentido de dupla supressão (da sua identidade e do sistema que a sustenta) aperfeiçoa minha argumentação e me permite identificar quatro práticas da negatividade. A sua reunião torna possível a totalização da ruptura e o desprendimento da positividade que marcam a saída do ciclo benjaminiano. Na continuidade de Agamben, direi que estas são as condições necessárias para evitar a "anarquia do poder", ou seja, a apropriação das sequências de revolução e fundação por um soberano que se instala sobre o vazio metafísico e reduz a suspensão das leis a um simples instrumento de dominação – o estado de exceção. São também as condições de acesso a uma situação de exterioridade radical à ordem positiva, quando surge verdadeiramente a possibilidade de sua abolição. Retomando uma noção agambeniana, qualifico essa situação de "niilismo perfeito".²⁷ Isso me permite, ao mesmo tempo, marcar seu caráter de interrupção da positividade e me colocar na continuidade de Bakunin e Netchaev. Desse ponto de vista, o poder destituente é, de fato, a expressão mais recente de um conjunto de reflexões e estratégias desenvolvidas desde o século XIX nos meios anarco-niilistas.

3. Da decisão constituinte ao esgotamento da liberdade revolucionária

Vou agora reintroduzir o conceito de poder constituinte. Notemos imediatamente a esse respeito que, em Sorel, Bakunin e Netchaev ou Tronti, a estrita prioridade dada à destruição da ordem existente é apenas uma suspensão temporária da lógica constituinte de fundação. A tábula rasa não é o objetivo definitivo da ação política, pois ela exige uma sequência sob a forma de uma *práxis* criadora. De minha parte, vou agora considerar que o niilismo perfeito é a condição de implementação do poder constituinte. Este último, de fato, só se manifesta em toda a sua plenitude quando nenhuma das formas da ordem antiga subsiste: é somente em situação de heterogeneidade absoluta com a positividade que ele pode verdadeiramente se desenvolver. Eu o aproximo aqui do que Ernesto Laclau – influenciado por Jacques Derrida – qualifica de "experiência do indecível", quando as falhas da estrutura sociopolítica tornam inoperantes os papéis, os comportamentos e os valores que ela institui. Essa sequência de crise (política ou econômica), chamada de "deslocação" [*dislocation*], é um retorno à contingência do mundo social, antes de todas as escolhas quanto à forma do regime, quanto a seus fundamentos éticos, suas hierarquias etc.²⁸ Nesse contexto, a continuidade institucional é rompida, enquanto os

²⁶ Penso na corrente do niilismo de gênero tal como se expressa na revista *Bædan* (2012-2015). Cf. também a recusa da política da identidade dentre os *queers* anarquistas de *Bash Back!* (Baroque; Eanelli, *Queer Ultra Violence*).

²⁷ Agamben, *Potentialities*, p. 171.

²⁸ Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 41-45.

determinismos estruturais são suspensos. É aí que uma decisão é possível para suprir a insuficiência da estrutura: os indivíduos podem agir para moldar seu ambiente social e político e proceder à escolha de seus valores e de suas identidades. Essa decisão no sentido forte, no sentido derridiano, é um "momento de loucura" que não pode se apoiar em nenhum algoritmo, nenhuma regra prévia: ela manifesta um "salto da experiência da indecidibilidade para um ato criativo", um "*fiat*" através do qual se brinca de "imitar Deus" em sua ausência.²⁹ É assim que se deve compreender o poder constituinte: a totalização da ruptura é o pré-requisito de uma decisão fundadora realmente livre e autônoma. Ela abre o ponto de passagem de uma práxis destrutiva para uma práxis criadora.

É nessa perspectiva decisionista que o niilismo perfeito, como uma fuga dos marcos jurídicos, políticos ou morais anteriores, torna possível a verdadeira expressão do poder constituinte. Mas novas perguntas surgem então, em eco às críticas emitidas por Agamben e pelo Comitê Invisível: ao reintroduzir esse poder, não corremos o risco de reintroduzir a possibilidade da violência conservadora? O que impede os vencedores, ao final da revolução, de reconstituir o Estado e estabelecer sua dominação? Em outras palavras, como evitar a retomada do ciclo benjaminiano? Para responder a essas perguntas, vou me apoiar em sua formulação arendtiana. Em *Sobre a Revolução*, Arendt evoca as revoluções como um início absoluto, um "hiato" no tempo histórico entre "o que não é mais" e "o que ainda não é", e acrescenta: "Faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causas e efeitos na qual cada efeito se transforma imediatamente na causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada (...) a que ele possa se agarrar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço". Dessa forma, a revolução é um momento de apogeu da liberdade. Mas Arendt questiona então a tensão entre a valorização de um tal momento, raro e precioso, e o desejo de criar instituições suficientemente sólidas para serem "eternas". Essa tensão revela que toda revolução é portadora de uma contradição: a liberdade intensa dos episódios de fundação deve ser sacrificada se quisermos construir uma ordem estável que não sofrerá uma nova revolução.³⁰

É possível resolver essa contradição? A solução arendtiana é ao mesmo tempo fascinante e insatisfatória. Visto que a liberdade revolucionária não pode ser institucionalizada, é preciso encontrar-lhe um substituto: após a Revolução Húngara de 1956, Arendt opta pelo conselhismo. Das seções revolucionárias parisienses da Revolução Francesa aos conselhos operários húngaros, passando pela Comuna de Paris e pelos Soviéticos de 1917, ela identifica na história a experimentação de uma forma política inédita que surge nos grandes episódios revolucionários e que manifesta a tentativa dos indivíduos de preservar sua capacidade de ação política contra sua apropriação pelos partidos ou pelo Estado. Arendt imagina que os conselhos poderiam ser a base de uma "nova forma de governo"³¹ onde seria preservada uma porção da liberdade revolucionária. No entanto, por mais interessante que seja essa pista, ela não deixa de constituir uma forma de renúncia: se os conselhos de cidadãos aparecem de fato como os locais de expressão de uma vida cívica intensa, eles não constituem uma brecha na positividade.

²⁹ Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, p. 57.

³⁰ Arendt, *On Revolution*, pp. 222-223. [*Sobre a revolução*, p. 262, modificada.]

³¹ Arendt, *On Revolution*, p. 256 [p. 320 da edição em língua portuguesa citada].

Eles não são um "hiato" revolucionário e seu funcionamento não implica nem ruptura destituente nem refundação constituinte.

Mais recentemente, outros autores buscaram um compromisso entre a estabilidade da ordem positiva e a persistência de espaços de liberdade. Kalyvas, por meio do conceito de "política do extraordinário", defende a criatividade constituinte como um contrapoder. Afastando a possibilidade de uma expressão permanente dessa criatividade – ele pensa na autoinstituição da sociedade em Castoriadis, mas poderíamos acrescentar a teoria negriana do "trabalho vivo" –, ele defende a coexistência entre instituições perenes e modalidades de contestação e mudança que, sob a forma de desobediência civil, revoltas esporádicas ou conselhos participativos, atuariam como contrapoderes e fariam evoluir a ordem positiva.³² Da mesma forma, Angelica Bernal formulou a tese de uma ação constituinte dos "excluídos", descritos como fonte de renovação das leis e das instituições. Criticando a ideia de fundação soberana e originária compreendida como um momento excepcional que decidiria de uma vez por todas a organização das instituições, ela privilegia uma concepção mais flexível e mais difusa do poder constituinte. Este, longe de ser um evento absoluto cuja autoridade seria fonte de perpetuação da ordem existente, torna-se uma instância de reforma progressiva.³³ Essas abordagens, sem dúvida, atenuam a diferença constituinte/constituído e visam a conciliar a liberdade revolucionária e a organização ordinária da sociedade. No entanto, elas não preenchem minhas especificações iniciais: o compromisso que expressam – cujo caráter altamente estimulante não nego – relega a segundo plano a possibilidade de uma ruptura que tenha a ambição de dismantelar os fundamentos da dominação: preservar um quadro institucional fixo, mesmo que aberto à revisão, condena a recair dentro do ciclo benjaminiano.

4. A destituição pela reiteração: poder constituinte absoluto e positividade fraca

As reflexões anteriores me levam a seguir outro caminho, o da reiteração do poder constituinte no âmbito do que definirei como um contraciclo destituente, capaz de contrariar o devir-conservador das revoluções. Essa ideia de reiteração é um tema recorrente, mas esquecido, na história do pensamento político e religioso. Assim, Miguel Vatter detecta em Maquiavel, em seus comentários sobre a república romana, a possibilidade de uma "coincidência radical entre repetição e começo".³⁴ É o caso quando uma comunidade implementa modalidades recorrentes de retorno ao ato fundador de suas instituições, não para retomar a pureza original do regime, mas para fazer dele uma fonte de renovação. Da mesma forma, durante a Revolução Francesa, autores como Condorcet ou Brissot denunciavam as "constituições hereditárias"³⁵ que sobrevivem a seus redatores e se impõem às gerações futuras. Para prevenir a tirania de fundadores tentados a criar instituições imutáveis, eles defendem em 1791 um ambicioso sistema de "convenções" periódicas encarregadas de reativar a intervalos regulares a liberdade que

³² Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 292.

³³ Bernal, *Beyond Origins*, pp. 219–220.

³⁴ Vatter, *Legality and Resistance*, pp. 204–205.

³⁵ Brissot, *Discours sur les conventions*, p. 10. Sobre este assunto, cf. Sommerer, *Anarchisme et constitutionnalisme*.

se havia expressado no verão de 1789. O objetivo é "ressuscitar em certas épocas o poder constituinte"³⁶ e permitir aos cidadãos (a cada vinte anos aproximadamente) renovar a efervescência cívica dos períodos de fundação.³⁷

Essa ideia é encontrada sobretudo no pensamento anarquista. É o caso do filósofo e militante alemão Gustav Landauer, assassinado em 1919 por sua participação na República dos Conselhos da Baviera. Com o objetivo de uma separação radical em relação ao Estado e ao capitalismo, ele defende a formação de comunidades autônomas capazes não apenas de romper com a ordem dominante, mas também de instaurar novas formas de relações sociais aptas a substituir as relações hierárquicas e mercantis. Essa separação manifesta, então, "o esforço para criar uma nova realidade" apoiada em um ideal de emancipação que não deve ser confundido com as previsões supostamente científicas dos marxistas. Mas esse esforço deve ser incessantemente relançado, pois toda comunidade que se estabelece na duração vê inexoravelmente ressurgir em seu âmbito relações de dominação. Assim, é preciso encarar "a insurreição como constituição"³⁸ e organizar a reiteração da revolução: esta não é um evento único e definitivo, mas o meio de combater regularmente o ressurgimento do poder e a reificação social. Ponto importante, Landauer cita explicitamente o Levítico como fonte de inspiração. Numa passagem deste livro (Lv 25) é instituído, a cada cinquenta anos, o ano do Jubileu, durante o qual as terras vendidas são restituídas aos seus possuidores iniciais (sendo Deus o único proprietário), enquanto os escravos são libertados. Essa lei se insere na continuidade de legislações anteriores, das quais se encontram vestígios até na Mesopotâmia antiga, quando o soberano procedia à redistribuição das terras e à libertação dos escravos. Uma comparação também foi feita com a *Seisachtheia* de Sólon, pela qual foram libertados os cidadãos reduzidos à escravidão por dívidas. Mas a contribuição específica da lei do Jubileu é tornar cíclico um ato antes discricionário.³⁹ Na Torá, o que era imprevisível torna-se recorrente e gera, a intervalos regulares, uma reviravolta das relações socioeconômicas que vem contrariar a sedimentação de desigualdades consideradas contrárias à vontade divina.

Esses exemplos abrem caminho para uma concepção cíclica da expressão do poder constituinte, quando uma comunidade se propõe a se colocar regularmente em situação de tábula rasa e de refundação – especialmente com o objetivo de abolir os mecanismos de dominação e reificação que inevitavelmente surgem em seu âmbito. Isso induz a uma inversão da hierarquia entre poder constituinte e constituído, o segundo considerado temporário e aberto à sua própria substituição. Dentre os autores que recentemente questionaram a possibilidade de tal inversão, Joel Colón-Ríos defende o uso recorrente, pelo povo, de sua capacidade constituinte para reivindicar mudanças institucionais profundas. Ele preconiza, a esse respeito, um "constitucionalismo fraco",⁴⁰ priorizando os períodos de refundação em detrimento da conservação da ordem existente. Mas isso também pressupõe que o momento fundador não seja investido de uma autoridade absoluta que pretenderia tornar a ordem constituída inquestionável e definitiva. Bernal, por sua vez, emprega a noção muito interessante de "subautorização" da

³⁶ Brissot, *Discours sur les conventions*, p. 4.

³⁷ Condorcet, *Des conventions nationales*, p. 193.

³⁸ Landauer, *Appel au socialisme*, p. 166.

³⁹ Watts, *Leviticus 25's History of Inspiring Freedom as a Moral Challenge to Literary-Historical Interpretation*, p. 5.

⁴⁰ Colón-Ríos, *Weak Constitutionnalism*, pp. 153-156.

fundação⁴¹ para expressar a recusa, por parte dos atores constituintes, de apelar a um princípio absoluto que colocaria as instituições fora do alcance da contestação. Eles aceitam, assim, que não existe autoridade superior (nem modelo de sociedade perfeita) capaz de impor uma ordem imutável. Vatter, por fim, ao evocar a coincidência entre repetição e começo, adota uma lógica similar: a repetição dos atos de fundação faz com que estes percam seu caráter de absolutez. Não se trata mais de uma única fundação excepcional cuja autoridade esmagaria as gerações futuras.⁴²

Preciso fazer duas ressalvas. A primeira é que o poder constituinte que proponho é, de fato, absoluto. Isso porque ele surge de uma negatividade prévia que amplia ao máximo o campo das possibilidades. É o desprendimento da positividade que é "absoluto" aqui, e essa absolutez exige, precisamente, que a decisão constituinte não se esgote em seu próprio resultado. Pelo contrário, ela deve ser capaz de ser renovada de forma recorrente, indo além de sua fixação temporária em um regime específico. Portanto, à objeção de que organizar a repetição do ato constituinte seria uma forma de limitá-lo de antemão, responderei que, ao contrário, é a única maneira de ele se expressar plenamente. A decisão só é um "momento de loucura" na medida em que é reiterada e que a possibilidade dessa reiteração não desaparece uma vez que uma escolha específica é feita. A segunda ressalva é que, diante disso, só pode existir de fato uma ordem positiva "fraca" que preserve sua contingência e que acolha em seu seio a persistência de uma função proletária que ataque os processos de reemergência da dominação e aja como uma instância de negação persistente do constituído. Em outras palavras, o poder constituinte só adquire sua plenitude sob a condição de que seu resultado seja falho, imperfeito, concebido desde a origem para ser apenas um intervalo frágil entre duas revoluções.

É nessa perspectiva que a reiteração desse poder surge como um contraciclo capaz de neutralizar o risco de retomada do ciclo benjaminiano. Esse contraciclo pode ser qualificado como destituente: a ordem positiva é submetida a uma forma de inoperosidade, já que as potencialidades próprias da situação de niilismo perfeito são atualizadas apenas temporariamente e não são fixadas definitivamente por uma autoridade incontestável. É certo que, em meu esquema, uma atualização ocorre e o poder constituinte não é desativado. Mas, devido a seu relançamento recorrente e à fragilidade de seu resultado, essa atualização não extingue a pluralidade dos possíveis que prevalecia na situação de niilismo perfeito, antes que a decisão fosse tomada. Ao contrário, é o esgotamento desta última no constituído que é objeto de uma desativação, as instituições sociais e políticas sendo constantemente assombradas pela promessa de sua própria destruição. Poderíamos então falar de uma impotencialidade derivada da absolutez constituinte: para se expressar plenamente, sem limite, para além dos intervalos de estabilidade institucional, o poder constituinte deve ser sem *arché*, refrear sua pretensão de fundar uma ordem definitiva, e é nisso que ele é, ao mesmo tempo, absoluto e destituente.

Neste artigo, explorei a complementaridade entre poder constituinte e poder destituente. Essa complementaridade se estabelece em dois níveis distintos. Em um primeiro nível, fica evidente que certas características do pensamento destituente (compreendido em sua proximidade com o anarquismo) são as condições de acesso à situação de niilismo perfeito, em que a decisão constituinte pode se libertar da ordem

⁴¹ Bernal, *Beyond Origins*, pp. 11-12.

⁴² Vatter, *Legality and Resistance*, p. 207.

existente e alcançar a plenitude de sua expressão. Essas condições são práticas da negatividade que resultam em uma totalização da ruptura, ou seja, em um desprendimento da positividade e na saída do ciclo benjaminiano da violência fundadora e da violência conservadora. Em um segundo nível, o poder destituente pode ser definido como uma consequência de um poder constituinte que não se esgota no constituído. Assim, primeiramente demonstrei que somente a reiteração desse poder garante a perenidade da forma radical de liberdade que se expressa durante as revoluções. Em seguida, deduzi que é através desse princípio de reiteração que ocorre a convergência entre as lógicas constituintes e destituintes, quando são mantidas a subordinação e a contingência de uma ordem positiva fraca submetida a refundações recorrentes.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. *lundimatin*, n. 45, 24 jan. 2016. Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-par-giorgio-agamben>. Acesso em: 5 maio 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. Destituent Potentiality and the Critique of Realization. *The South Atlantic Quarterly*, v. 122, n. 1, pp. 9-17, 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BAKOUNINE, Mikhail. Comment se présente la question révolutionnaire. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.
- BAKOUNINE, Mikhail; NETCHAÏEV, Sergueï. Les principes de la révolution. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.
- BAKOUNINE, Mikhail. Confession. In: BAKOUNINE, Mikhail. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1951). Cd-Rom.
- BAROQUE, Fray; EANELLI, Teagan. *Queer ultra violence: Bash Back!* anthology. Berkeley: Ardent Press, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Critique of violence. In: BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. Vol. 1 (1913-1926). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 (1921).
- BERNAL, Angelica. *Beyond origins: rethinking founding in a time of constitutional democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BRISSOT, Jacques-Pierre. *Discours sur les conventions*: prononcé à la Société des Amis de la Constitution, séante aux Jacobins, le 8 août 1791. Paris: De l'Imprimerie du Patriote français, 1791.
- COLON-RIOS, Joel. *Weak constitutionalism: democratic legitimacy and the question of constituent power*. London: Routledge, 2012.
- COMITÉ INVISIBLE. *À nos amis*. Paris: La Fabrique, 2014.
- CONDORCET, Nicolas de. Des conventions nationales, prononcé le 1er avril 1791 devant les Amis de la vérité (Cercle social). In: CONDORCET, Nicolas de. *Œuvres complètes*, tome XVI. Paris: Henrichs, 1804. pp. 188-209.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LACLAU, Ernesto. Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. In: MOUFFE, Chantal (ed.). *Deconstruction and pragmatism*. London: Routledge, 1996. pp. 47-67.
- LACLAU, Ernesto. *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso, 1990.

LANDAUER, Gustav. *Appel au socialisme*. Saint-Michel de Vax: La Lenteur, 2019 (1911).

MARX, Karl. *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Disponível em: <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.pdf>. Acesso em: 5 maio 2025.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NETCHAÏEV, Sergueï. Le catéchisme du révolutionnaire. In: NETCHAÏEV, Sergueï. *Bakunin's Oeuvres complètes*. Amsterdam: International Institute of Social History, 2000 (1969). Cd-Rom.

ROBINSON, Idris. The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge: Agamben, Aristotle, and Benjamin on the Potentiality for Destitution. *The South Atlantic Quarterly*, v. 122, n. 1, pp. 137-156, 2023.

ROBINSON, Idris. Préface. In: TRONTI, Mario. Sur le pouvoir destituant. *lundimatin*, n. 343, 13 jun. 2022. Disponível em: <https://lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant>. Acesso em: 5 maio 2025.

SOMMERER, Erwan. Anarchisme et constitutionnalisme: Les enseignements du débat sur la réitération des actes constitutants sous la Révolution française. In: ANCEAU, Clarisse; ASLANOFF, Élie; HILL, Louis, et al. (dir.). *Les juristes anarchistes: vers de nouvelles utopies concrètes*. Paris: Classiques Garnier, 2024.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

TARI, Marcello. *There is no unhappy revolution*. New York: Common Notions, 2021.

TRONTI, Mario. Sur le pouvoir destituant. *lundimatin*, n. 343, 13 jun. 2022. Disponível em: <https://lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant>. Acesso em: 5 maio 2025.

VATTER, Miguel. Legality and Resistance: Arendt and Negri on Constituent Power. *Kairos*, n. 20, 2002, pp. 191-230.

WATTS, James. Leviticus 25's History of Inspiring Freedom as a Moral Challenge to Literary-Historical Interpretation. *Biblical Interpretation: a journal of contemporary approaches*, 2022. Disponível em: <https://surface.syr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=rel>. Acesso em: 5 maio 2025.

Edições em português utilizadas na tradução

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COMITÉ INVISIBLE. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1, 2016. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/262783/AosNossosAmigos2014.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2025.

SOBRE O AUTOR

Erwan Sommerer

Erwan Sommerer é professor adjunto de Ciência Política na Universidade de Angers. Suas pesquisas tratam do pensamento político em períodos revolucionários, assim como da relação entre poder constituinte, anarquismo e desreificação das instituições e identidades. *E-mail:* erwan.sommerer@univ-angers.fr.



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

AGAMBEN *DESNUDA* LA POSDICTADURA URUGUAYA: LA EXCEPCIONALIDAD URUGUAYA, PRAXIS POLÍTICA LEGAL DE URUGUAY 1968-2011

Giovanni Rotondaro Tabarez  

Universidad de la República, Montevideú, Uruguay

Ramiro Castro  

Universidad de la República, Montevideú, Uruguay

Resumen

El presente artículo es una praxis colaborativa entre la historia y el derecho. Pensamos sobre nuestro pasado inmediato a través de dos áreas de conocimiento, que suelen tener puntos de contacto. Nos proponemos pensar, estudiar cómo Uruguay ha incorporado la excepcionalidad, como rasgo distintivo utilizado por el gobierno pre-dictatorial, la dictadura y las primeras décadas de la democracia. Para ello, el aporte de Agamben será central en nuestro devenir. En definitiva, presentamos un análisis de la excepcionalidad a través de los aportes del filósofo italiano, cuando estudia uno de los antecedentes romanos del estado de excepción en sus obras *Homo sacer* en clave de acciones en el Uruguay entre 1985-2009. Para ello, se someterá a análisis un conjunto de leyes aprobadas post 1985, que dialogan con los motivos y las acciones de la dictadura civil-militar una vez finalizada.

Palabras clave

Excepcionalidad, impunidad, posdictadura uruguaya, legalidad, política.

AGAMBEN *STRIPS* HER AFTER THE URUGUAYAN DICTATORSHIP: URUGUAYAN EXCEPTIONALITY, LEGAL POLITICAL PRAXIS OF URUGUAY 1968-2011

Abstract

This article is a collaborative praxis between history and law. We think about our immediate past through two areas of knowledge, which usually have points of contact. We propose to think, to study how Uruguay has incorporated exceptionality, as a distinctive feature used by the pre-dictatorial government, the dictatorship and the first decades of democracy. To this end, Agamben's contribution will be fundamental to our future. In short, we present an analysis of exceptionality through the contributions of the Italian philosopher, when he studies one of the Roman antecedents of the state of exception in his works *Homo sacer* in terms of actions in Uruguay between 1985-2009. For this purpose, a set of laws approved post-1985 will be analyzed, which dialogue with the motives and actions of the civil-military dictatorship once it ended.

Keywords

Exceptionality, impunity, post-Uruguayan dictatorship, legality, politics.

Submetido em: 15/12/2024

Aceito em: 28/01/2025

Publicado em: 21/04/2025

Como citar: ROTONDARO
TABAREZ, Giovanni; CASTRO,
Ramiro. Agamben *desnuda* la
posdictadura uruguaya: la
excepcionalidad uruguaya, praxis
política legal de Uruguay 1968-
2011. *(des)troços: revista de
pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56526,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1. Introducción

Desde los levantamientos *lavallejistas* de 1832 hasta la ruptura institucional de 1973 que supuso la dictadura civil-militar, los gobiernos del Estado uruguayo recurrieron al uso de las facultades excepcionales y también a los golpes de Estado como el de Gabriel Terra en la década del 30 y el del General Baldomir en los 40. Salvo por la revolución que lideró Aparicio Saravia en el primer lustro del siglo XX, el Poder Ejecutivo aplicó las medidas prontas de seguridad (en adelante MPS) principalmente para contener la conflictividad social. En este aspecto, las MPS adoptadas en junio de 1968 no fueron extrañas a dicha lógica; no obstante, la particularidad de las medidas del gobierno de Pacheco fue su extensa duración que, si bien fueron levantadas por algunos meses, se extendieron hasta marzo de 1972, hasta finalizado su mandato de gobierno.

Tanto en la aplicación de las MPS como en las dictaduras los gobiernos de turno deben crear normas jurídicas, que luego del agotamiento de las medidas o finalizadas las dictaduras, pueden derogarse o acusar la necesidad de ser incorporadas por los gobiernos legítimos que las sucedieron. En efecto, el Estado uruguayo ha sancionado leyes de amnistía para los ciudadanos en armas o los trabajadores en conflicto que fueron objeto de los poderes extraordinarios o proscriptos por las dictaduras, así como la incorporación por la vía legal al sistema democrático de algunos decretos dispuestos bajo la aplicación de las MPS o por los gobiernos de facto, que se conocen como decretos-leyes.

El filósofo italiano, Giorgio Agamben, cuando estudia uno de los antecedentes romanos del estado de excepción en sus obras *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, y, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, destaca el problema que suponen sus remanentes jurídicos. Es decir, que el filósofo italiano enfatiza en los inconvenientes que trae consigo qué hacer con la abundante producción de normas jurídicas emanadas del estado de excepción. Por ende, nuestro propósito será abordar esta problemática que surgió durante el período posdictadura que se inauguró en el año 1985 y perdura hasta la actualidad, a partir del análisis de las leyes 15.737 y 15.738 que amnistiaron y convalidaron las normas creadas en el período de facto y la Ley 15.848 que dispuso la caducidad de la pretensión punitiva estatal respecto para que los responsables de haber cometido delitos de lesa humanidad durante la dictadura no fueran juzgados por ello.

Para lograr nuestro cometido, comenzaremos exponiendo el concepto de estado de excepción propuesto por el filósofo italiano, Giorgio Agamben. Luego ensayaremos un breve recorrido histórico desde 1968 hasta 1989, que nos posibilitará analizar desde la noción del estado de excepción cómo el Estado y la sociedad uruguaya lidiaron con una de las consecuencias más nefastas que nos legó la dictadura civil-militar hasta la actualidad; para finalmente esbozar algunas conclusiones.

2. Agamben y un breve repaso de su teoría general del estado de excepción

El concepto propuesto por Agamben en sus obras *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*, presenta una teoría general del

estado de excepción desde un enfoque que aborda los estudios genealógicos de paradigmas jurídicos, teológicos y biopolíticos orientados a comprender, a través de las relaciones problemáticas entre la violencia y el derecho, los cambios que se aprecian en el desarrollo de la vida política en la democracia.

Agamben se cuestiona sobre el punto de contacto entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder.¹ Es decir, que estudia la relación entre la manera de justificar el poder a través del Derecho o del Estado, y las técnicas del ejercicio y la justificación del poder estatal que se enfoca en la existencia biológica de las personas y el bienestar de la nación, lo que permitió el pasaje de la política a la biopolítica.²

No obstante, Agamben considera que las perspectivas de los modelos jurídico-institucional y biopolítico son inseparables, puesto que argumenta que la vida como mera existencia (vida desnuda)³ y sus efectos en lo político son la piedra angular del poder soberano.⁴

Es a partir de esta idea que el autor italiano revisa el concepto aristotélico de *pólis* como la contradicción entre *vivir* (o vida desnuda) y *vivir bien*, pues *vivir bien* supone la vida desnuda. Ésta que se halla implícita en el *vivir bien* como finalidad de la política enseña una exclusión que, paradójicamente, la incluye. Como corolario, Agamben plantea que la dicotomía amigo-enemigo propuesta por Carl Schmitt como definitoria de la política en Occidente no lo es, sino que el binomio fundamental es vida desnuda-existencia política o exclusión-inclusión, que lo explica apelando a la figura del derecho romano conocida como el *homo sacer*.⁵ Este instituto que suponía quitar la vida a ciertas personas sin tener consecuencias y que, a la vez, que esa vida no era propicia de ofrendar a los dioses en los rituales religiosos, explicita el proceso a través del cual el poder estatal simultáneamente, al disciplinamiento del individuo, lo va atrapando dentro del orden jurídico.⁶

Una de las consecuencias que Agamben le atribuye a este proceso es la confusión entre los hechos y el derecho, donde los individuos no solo son la finalidad del poder político sino también los sujetos. Otro corolario del análisis del poder estatal desde la perspectiva del *homo sacer*, es la posibilidad de revelar los inconvenientes que presentan los estudios sobre la soberanía y a conocer "los propios códigos del poder político".⁷ En este sentido, Agamben cuestiona el concepto de soberanía de Carl Schmitt, puesto que este define al soberano como "quien decide sobre el estado de excepción",⁸ constriñendo el problema de la soberanía a quién le atribuye el orden jurídico determinadas facultades pero sin cuestionar sus límites. Pese a que el autor italiano coincide con el jurista alemán sobre que la soberanía es un concepto límite, disidente en que también delimita "la esfera de la vida y se confunde con ella",⁹ habida cuenta que para aquél el soberano no es quien decide sobre el estado de excepción sino quien además determina el valor político de la vida desnuda.¹⁰

¹ Agamben, *Homo sacer*, pp. 18.

² Agamben, *Homo sacer*, pp. 13, 14, 17 y 18.

³ Agamben, *Homo sacer*, p. 18.

⁴ Agamben, *Homo sacer*, pp. 18 y 19.

⁵ Agamben, *Homo sacer*, pp. 273.

⁶ Agamben, *Homo sacer*, pp. 21 y 22.

⁷ Agamben, *Homo sacer*, pp. 22.

⁸ Agamben, *Homo sacer*, pp. 26; y, Schmitt Carl, *Teología política*, pp. 13 y 14.

⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 26.

¹⁰ En efecto, Agamben sostiene que: "[e]n la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o sobre el disvalor de la vida en tanto tal". (Agamben, *Homo sacer*, p. 216).

La soberanía constituye el límite de la doctrina del Estado y el derecho, debido a la estructura de la antítesis que de la noción de soberanía propuesta por Carl Schmitt, esto es, que el soberano se encuentra dentro y fuera del sistema jurídico simultáneamente. En otras palabras, la disposición constitucional que le asigna a una persona la potestad de suspender el orden jurídico, a la vez supone que ella esté por fuera del mismo.¹¹ No obstante, la situación paradójica que consiste en que el soberano esté dentro y fuera del ordenamiento jurídico cuando decide sobre el estado de excepción, no significa una ruptura con el derecho sino su suspensión.

Agamben considera que el estado de excepción es la consecuencia de la suspensión del orden jurídico, cuyo cometido es crear y/o definir el espacio donde el sistema político-jurídico puede tener validez a través de la determinación de lo que se encuentra dentro y fuera del mismo. En relación a ello, el filósofo italiano expresa que la:

excepción no es lo que se sustrae a la regla, sino que la regla, suspendiéndose, da lugar a la excepción y sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella. El 'vigor' particular de la ley consiste en la capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad.¹²

Volviendo al análisis del poder estatal desde concepto de *homo sacer*, debemos detenernos en la indistinción que se produce durante el estado de excepción entre el derecho y la violencia,¹³ puesto que la suspensión del derecho provoca un "espacio jurídicamente vacío"¹⁴ en el que la ley se vuelve pura forma porque rige como ficción, ya que el poder del soberano en el momento de establecer la excepción genera una situación de anomia donde la violencia se confunde con el orden jurídico, exhibiendo el estrecho vínculo entre la vida (desnuda) y la soberanía.¹⁵

En síntesis, la suspensión del derecho y su indistinción con la violencia dentro del estado de excepción, es decir, la relación entre la violencia creadora del derecho y la que lo mantiene debe conservarse, ya que la decisión sobre la excepción oscila entre éstas.¹⁶

Los fundamentos desde los que Agamben critica la teoría del estado de excepción, a partir de la resignificación del concepto de soberanía y de la reformulación de la dicotomía elemental propuesta por Carl Schmitt como definitoria de la política Occidental, posibilitan ocuparse de la legitimación de la instauración del estado de excepción. Asimismo, ambos autores coinciden en que la necesidad se ha destacado como su principal fundamento, ya que se ha recurrido al estado de excepción en períodos de crisis política o económica en las que se considera amenazado el orden jurídico.¹⁷

Si bien los juristas han discutido si la necesidad es de carácter objetivo o subjetivo, el vacío jurídico (o la anomia) que produce el estado de excepción se relaciona con el problema de las lagunas que acusa el derecho en circunstancias de normalidad, el Poder

¹¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 31.

¹² Agamben, *Homo sacer*, p. 36.

¹³ Agamben, *Homo sacer*, p. 66.

¹⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 66.

¹⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 109.

¹⁶ Cfme. con: Agamben, *Homo sacer*, p. 105. Sin perjuicio de ello, Agamben expresó en una entrevista realizada por Flavia Costa, en ocasión de la publicación del *Estado de excepción*, que: «se trata de romper el nexo violencia y derecho, el problema aquí es que hay que superar la falsa alternativa entre poder constituyente y poder constituido, entre violencia que pone el derecho y violencia que lo conserva». (Agamben, *Estado de excepción*, p. 18).

¹⁷ Agamben, *Estado de excepción*, pp. 27, 53, 61, 70-74.

Ejecutivo debe cubrir el vacío que genera la insuficiencia de las potestades constitucionales en situaciones de crisis que ponen en peligro la existencia del Estado, recurriendo a poderes extraordinarios que suplan la carencia o insuficiencia de las herramientas que el derecho dispone para su conservación.¹⁸ En efecto, Agamben sostiene que “la laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad, la posibilidad misma de su aplicación”.¹⁹

Agamben, que cuestiona a la teoría del estado de excepción de Schmitt desde un enfoque genealógico, piensa que, si bien el origen del estado de excepción es una institución del derecho romano, no es la dictadura sino del *iustitium*.²⁰ Una figura cuyo cometido era la interrupción o un intervalo del derecho a la que los romanos recurrían cuando la existencia de la república se veía amenazada por disturbios internos o externos.²¹

Por lo tanto, para Agamben, la teoría general del estado de excepción no puede fundarse desde la figura de la dictadura romana, habida cuenta que:

la dictadura era una figura específica de magistrado elegido por los cónsules, cuyo *imperium*, extremadamente amplio, le era conferido a través de una *curiata* que definía los objetivos. En el *iustitium*, por el contrario (incluso cuando quien lo declara es un dictador en funciones), no se da la creación de una nueva magistratura [...] sino la suspensión de las leyes que vinculan su accionar.²²

Sin embargo, considerar al *iustitium* como el antecedente romano del estado de excepción moderno destaca un problema jurídico cardinal, a saber, qué hacer con la eficacia de los actos realizados una vez concluida su aplicación.²³ Cómo el ordenamiento jurídico, en caso de que sea imprescindible mantener esos actos destinados a conservarlo una vez cesada la situación crítica, va a incorporarlos al sistema jurídico teniendo en cuenta que por razones de forma o de contenido pueden ser incompatibles con las disposiciones constitucionales o legales. En otros términos, cómo se las va a ingeniar el derecho para asegurar su relación con el estado de excepción.²⁴

Por lo tanto, nuestro trabajo consistirá en aplicar el concepto de estado de excepción para abordar cómo el Estado uruguayo dirimió uno de los aspectos más sensibles de la dictadura civil-militar, a través del análisis de las leyes de convalidación de las normas creadas en el período de facto y la que dispuso la caducidad de la pretensión punitiva del Estado durante el período 1973-1985.

¹⁸ Agamben, *Estado de excepción*, pp. 75.

¹⁹ Agamben, *Estado de excepción*, p. 76.

²⁰ Agamben, *Estado de excepción*, p. 90.

²¹ Agamben, *Estado de excepción*, pp. 91-93.

²² Agamben, *Estado de excepción*, p. 101.

²³ Agamben, *Estado de excepción*, p. 107.

²⁴ Agamben, *Estado de excepción*, pp. 106-108. Esta misma problemática se la plantea Carl Schmitt en la polémica que sostuvo con Kelsen sobre la justicia constitucional, sobre todo en cuanto a la anulación o confirmación de los efectos materiales y jurídicos producidos por las normas creadas durante el estado de excepción Schmitt y Kelsen. La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional... pp. 237 y 238.

3. Transición y posdictadura: un camino inconcluso

Uruguay vivió, a partir de junio de 1968, en un estado de excepción que, en 1973, adoptó la forma de una dictadura que se extendió hasta marzo de 1985, enmarcada en un contexto regional pautado por una ola de gobiernos de facto que permitieron el desarrollo del llamado "Plan Cóndor", esto es, la coordinación estatal para la persecución y eliminación de los opositores a esos regímenes más allá de las fronteras nacionales. El saldo de los años de terrorismo de estado aún hoy resulta imprescindible seguir estudiándolo, pues reflexionar desde otros tópicos y los baches que dejó el autoritarismo y la dictadura nos permitirá abordar los problemas también en la democracia que los uruguayos ostentamos disfrutar.

En junio de 1968, mediante la implementación de las facultades extraordinarias del poder ejecutivo conocidas como MPS, provino un período de agudización de las prácticas represivas estatales, que pueden centrarse en el gobierno de Jorge Pacheco (1967-1972). El ejercicio de gobierno del devenido a presidente se identifica con el desarrollo y la consolidación de un proceso, que Álvaro Rico definió como el "camino democrático hacia la Dictadura", ²⁵ que no fue ajeno a los asesinatos políticos y las denuncias de torturas, cada vez más habituales, en los centros de detención.

La historiografía ha adoptado la tesis de un período predictatorial, como parte de una "desintegración interna" que edificó el "camino democrático a la dictadura", donde se desarrolló una "...relación compleja y contradictoria entre democracia y autoritarismo" ²⁶. En estos tiempos se gestaron las condiciones para el ingreso de las Fuerzas Armadas (en adelante, FFAA) en la vida política del país.

Desde el asesinato del estudiante Líber Arce en agosto de 1968 hasta el golpe de estado en 1973, la violencia política fue en ascenso. Las acciones armadas (en mayor trascendencia las del Movimiento de Liberación Nacional) y los grupos paramilitares constituyeron actores clave de la violencia política. Por su parte, el Estado, bajo el pretexto de mantener el estado de derecho e impedir el caos en el país, fue cercenando los derechos individuales, reprimiendo y encarcelando a miles de uruguayos pertenecientes de las principales organizaciones sociales (Convención Nacional de Trabajadores y Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay).

Uno de los hechos que significó un punto de inflexión en la aplicación del autoritarismo bajo las MPS, fue el secuestro y asesinato del asesor de la embajada estadounidense en Uruguay, Dan Mitrione. Esta acción fue llevada a cabo por el MLN, que acusaba al funcionario estadounidense de ser uno de los instructores en la lucha antissubversiva que implicaba el adoctrinamiento sobre tortura a los cuerpos policiales nacionales. Desde el secuestro hasta el asesinato de Mitrione, el 9 o 10 de agosto de 1970, el MLN pretendió negociar con el Poder Ejecutivo, pero el presidente Pacheco fue contundente en rechazarlo, dado que "el gobierno no negociaba con la guerrilla", explicaba el comunicado del gobierno nacional. ²⁷

El asesinato del funcionario norteamericano, posibilitó la propuesta del Poder Ejecutivo de la suspensión de las garantías individuales establecida por el artículo 31 de

²⁵ Rico, *Cómo nos domina la clase gobernante*, p. 44.

²⁶ Rico, *Sobre el autoritarismo y el golpe de Estado*, pp.187-188.

²⁷ Documentos de EEU, PSD Uruguay, *El Caso Mitrione*. p. 268.

la Constitución, que simultáneamente complementaba el contexto represivo impuesto previamente por las MPS. Más allá de los esfuerzos del bloque opositor a tal decisión, el Parlamento aprobó el 10 de agosto de 1970 la solicitud del gobierno: "este acto abrió el camino para actividades policiales y militares que normalmente no se habrían permitido, tales como búsqueda sin garantías, detención sin cargos, y aun interrogatorio bajo pentotal".²⁸

En aquellos años, las FFAA tuvieron un rol destacado, desde garantizar el funcionamiento de las instituciones públicas mediante la militarización de actividades y funcionarios estatales, hasta su convocatoria por el decreto de septiembre de 1971, para cumplir con la tarea de combatir la subversión; esas normas les posibilitaron, a las FFAA, forjar y presentarse ante la ciudadanía como la institución salvadora, honesta y eficaz.

Los sucesos de abril de 1972 marcados por el ascenso de la violencia política, y tras la aprobación del "estado de guerra interno" generaron otro clima. A la vez que, se continuó discutiendo lo que sería la Ley de Seguridad del Estado nº 14.068, aprobada en julio del mismo año. Ésta ley afianzaba a las FFAA en su tarea, que implicó definitivamente, el desplazamiento de la justicia civil por la militar, entre otras consecuencias; basados en una actuación parlamentaria mayoritaria que comprendía el momento como excepcional y al que debía responderse con leyes excepcionales.

En febrero de 1973, las acciones de la cúpula militar fueron una muestra del grado de presencia e incidencia de las FFAA en la vida política del país, al extremo de desconocer el nombramiento del General Francese como ministro de Defensa y elaborar los Comunicados 4 y 7, que acabó con el desenlace de la crisis institucional mediante el Pacto de Boisso Lanza.²⁹ En un Uruguay centrado en el carácter partidocéntrico, aquellos hechos vinculados a los comunicados militares generaron una confusión que no resulta sorprendente:

que la población no se sintiera involucrada en la crisis. La ausencia de mensajes claros de parte de los dirigentes, la pasividad de los legisladores que no consideraron necesario levantar el receso, y también la época del año, y la distancia de las elecciones (factores que afectaron a todos los partidos), inclinaban a la ciudadanía a considerarse una espectadora, pero esa pasividad colaboró con los militares.³⁰

La dictadura uruguaya llevó a cabo un plan de control sobre la vida de la sociedad caracterizado por la prisión como principal herramienta. Una parte significativa de la población debió exiliarse, los asesinatos y la represión de amplio espectro fueron los rasgos propios de esos años. En este sentido, el Servicio de Paz y Justicia (en adelante SERPAJ) en su informe titulado *Nunca Más* sostuvo que "el camino de la respuesta militar, en el Uruguay se puede decir que para la instauración del orden autoritario del llamado terrorismo de Estado se buscó una solución policial basada en la prisión prolongada"³¹ que se erigió como el instrumento ejemplificante para el resto de la sociedad.³²

²⁸ Telegrama de la Embajada de EEUU, Aldrichi, *El Caso Mitrione*. p. 278.

²⁹ El 12 de febrero de 1973 el presidente Bordaberry acuerda con los mandos militares que las FFAA que serán ellas las encargadas de "brindar seguridad al desarrollo nacional" y se creaba el Consejo de Seguridad Nacional con participación de algunos ministerios y los jefes de las tres fuerzas armadas y el jefe del estado mayor de las conjuntas. (Nahum et al, 2011, p. 90).

³⁰ Demasi, *La evolución del campo político en la dictadura*, p. 34.

³¹ Serpaj, *Uruguay Nunca Más*, p. 163

³² Serpaj, *Uruguay Nunca Más*, pp. 115 y 117.

El análisis del período a nivel nacional ha sido estructurado a partir del aporte realizado por Luis Eduardo González sobre la dictadura civil-militar donde identifica tres etapas: el período *comisarial* (1973-1976), el *ensayo fundacional* (1976-1980) y la fase *transicional* (1980-1985), que ha orientado la comprensión y permitido diversos cortes analíticos.³³ Estas etapas dialogan y se construyen directamente con elementos fácticos de carácter nacional; en efecto, los historiadores Caetano y Rilla consideran que:

El registro de estas tres etapas sucesivas permite a nuestro juicio una aproximación valedera a lo que constituyó la trama y el itinerario fundamentales del régimen militar, al tiempo que también refiere a la evolución de las respuestas de la sociedad civil ante los desafíos supervivientes de los cambios de contexto.³⁴

La dictadura buscó eliminar cualquier proceso que obstruyera su desarrollo, apuntando a los partidos políticos, en especial a la izquierda, pues no solo encarceló y torturó, sino que también llevó sometió, bajo el terrorismo de estado, a la eliminación física de decenas de personas. En este sentido, el exilio fue una institución en la que debieron ampararse miles de uruguayos, su trabajo fuera de fronteras se abocó a combatir la dictadura mediante, entre otras acciones, la denuncia acerca de violaciones a los Derechos Humanos en el interior del país.

La oposición al régimen civil-militar fuera del país tuvo hasta 1976 a un actor clave la figura del senador Michelini, exiliado en Buenos Aires. Uno de sus logros, junto a la profesora norteamericana Popkin, fue ser convocado por el Congreso de Estados Unidos, al que no pudo asistir porque fue asesinado en mayo de ese año junto a otro legislador uruguayo, Héctor Gutiérrez Ruiz. A partir de ello, un conjunto de redes e instituciones internacionales harían eco de las denuncias, lo que motivó el involucramiento de Amnistía Internacional, que realizó una campaña que le dio gran visibilidad a la situación nacional.³⁵

Otra figura clave fue la del líder nacionalista Ferreira Aldunate, que desde el exilio abogó por la denuncia contra el régimen, logrando asistir al Congreso de EEUU que, en un contexto de posicionamientos de legisladores del partido demócrata, posibilitó que "en septiembre de 1976, el Congreso aprobó y envió para su ratificación por parte del presidente Ford una decisión que prohibía asistencia y entrenamiento militar, así como las ventas de armas al gobierno uruguayo por sus violaciones a los patrones intencionales de derechos humanos".³⁶

El fin de la dictadura estuvo signado por un camino sinuoso que podría asociarse con la derrota electoral de 1980, que consistió en la propuesta del gobierno de facto para reformar la Constitución de 1967. El rechazo de la ciudadanía fue leído como una expresión de oposición y una afirmación de incompatibilidad entre la democracia con la intervención militar y de libertad con la suspensión de las garantías.³⁷ A partir de ese momento se iniciaron instancias de apertura y diálogos que desembocaron en el Pacto del Club Naval en el año 1984, pero esa etapa transicional que se había abierto camino en 1980 que "termina con una elección presidencial, implica la superposición de dos procesos, la desestructuración del régimen autoritario y la campaña electoral".³⁸

³³ Rico, *Sobre el autoritarismo y el golpe de Estado*, pp. 182-183.

³⁴ Caetano; Rilla, *Breve Historia de la Dictadura 1973-1985*, p. 13.

³⁵ Markarian, *De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias*, p. 94.

³⁶ Markarian, *De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias*, p. 100.

³⁷ Demasi, *La evolución del campo político en la dictadura*, p. 82.

³⁸ Demasi, *La evolución del campo político en la dictadura*, p. 83.

Entre 1980 y 1984 no cesó el terrorismo de estado,³⁹ pero la ciudadanía fue generando espacios y manifestaciones de oposición cada vez más contundentes. En 1982 la dictadura dispuso elecciones internas en tres partidos habilitados, a saber, el Partido Colorado, el Partido Nacional y la Unión Cívica, que se desarrolló con presos políticos, dirigentes proscritos y exiliados, como por ejemplo, Jorge Batlle, del Partido Colorado, y Wilson Ferreira, del Partido Nacional. Sin embargo, el gobierno de facto inhabilitó al Frente Amplio que tenía recluido a su principal dirigente, el Gral. Líber Seregni. En ese acto de 1982 la ciudadanía apoyó en una mayoría importante a aquellas listas relacionadas con la oposición al régimen.

En enero de 1983, la central sindical realizó un paro y, en setiembre de ese mismo año, se desarrolló la *Semana del Estudiante*, con una gran movilización; y las constantes caceroladas de ciudadanos que se organizaban espontáneamente fueron marcando el descontento popular. Sin embargo, la represión continuó, en junio del mismo año fueron detenidos 25 militantes estudiantiles, en su mayoría de la Unión de Juventud Comunista, por la Dirección Nacional de Inteligencia Policial. Estos fueron torturados y procesados. No obstante, la movilización de masas que congregó a las más variadas organizaciones políticas y sociales fue el denominado Río de la Libertad. Un acto público convocado bajo la consigna "*Por un Uruguay democrático y sin exclusiones*", que reunió a más de 400 mil ciudadanos/as en el Obelisco.

El cronograma definido por el gobierno dictatorial no incluía la desproscripción del dirigente opositor del Partido Nacional, Wilson Ferreira, lo que llevó a que su partido se ausentara de las conversaciones entabladas con los militares. En marzo de 1984 fue liberado el líder del Frente Amplio, Líber Seregni, y en junio la fuerza política de izquierda participó de los diálogos con las Fuerzas Armadas. Simultáneamente, Ferreira retornó del exilio y fue detenido y recluido en un cuartel de la ciudad de Florida. Para agosto de 1984, y sin la presencia del Partido Nacional, se firmó el Pacto del Club Naval, entre los partidos políticos Colorado, la Unión Cívica, el Frente Amplio y las Fuerzas Armadas, que tuvo, entre otras consecuencias, la sanción del Acto Institucional n° 19, el último de la dictadura, que disponía la realización de elecciones para el mes de noviembre de 1984. Pese a ello, las conversaciones en el Club Naval no incluyeron el cese de la represión, puesto que en abril de 1984 fue asesinado en un cuartel de la ciudad de Fray Bentos, el médico comunista Vladimir Roslik.

3.1 ¿Democracia o impunidad?

El triunfo del candidato presidencial del Partido Colorado, el Dr. Julio María Sanguinetti, constituyó el penúltimo mojón de la conquista de la democracia. El sistema político heredó:

de la dictadura uruguaya un saldo macabro con relación a su población, incluye la población clasificada en A, B o C, según su adhesión al régimen, miles de funcionarios destituidos, a 250.000 exiliados, más de 6.000 presos políticos, miles de hombres y mujeres torturados, dentro y fuera de fronteras; 209 asesinatos políticos, y 192 detenidos desaparecidos, que incluyen presumiblemente a cuatro menores de edad.⁴⁰

³⁹ A modo de ejemplo, se destaca la desaparición el obrero de FUNSA y militante comunista Miguel Mato en 1982.

⁴⁰ Fried et al., *El Cóndor en la bruma*. p. 160.

Sin embargo, el "Pacto del Club Naval" dejó asuntos por resolver y sus protagonistas se vieron obligados a ensayar los más variados discursos sobre el pasado inmediato. El resultado del Pacto podría leerse como una serie de ventajas para quienes participaron, la prisión de Ferreira generó la posibilidad de garantizar a los militares un gobierno benevolente, como podía entenderse el del Partido Colorado. Para el Frente Amplio, era la libertad de los presos políticos y la posibilidad de recuperar legitimidad en el sistema.

Los hechos que marcaron el fin de la transición nos llevan a pensar en una etapa inconclusa,⁴¹ a observar la posdictadura como parte de una transformación de más larga data. El sistema político debía deconstruir un pasado dictatorial y construir un futuro, llevar adelante un "cambio en paz", pero, como actores de esas acciones, también habían sido actores del pacto, desde 1984: "el Estado y el orden democrático debieron ser relegitimados y resignificados [...] para restablecer en el imaginario de la sociedad uruguaya la continuidad o duración de sus instituciones, como si nada hubiera pasado recientemente."⁴²

La violación sistemática de los Derechos Humanos durante la dictadura colocó a la democracia en relación y tensión directa con ese pasado, la paz y la gobernabilidad a la que apelaron los cuadros de los partidos y del gobierno, constituyeron conceptos que obstruyeron la actuación de la Justicia respecto de muchas de las consecuencias de la violencia represiva estatal. Los discursos hegemónicos apelaron a la excepcionalidad nacional, de tal forma que lo ocurrido bajo el terrorismo de estado también fue planteado como una excepcionalidad.

Luego de la dictadura, el discurso de los liberales en el poder vuelve a relegitimar la relación poder estatal-orden político democrático como una relación de identidad, omitiendo considerar la relación de antagonismo y ruptura que primó entre estado y democracia [...] entre 1968 y 1984. Entonces se hegemoniza "el gran relato" institucional sobre la excepcionalidad de nuestro proceso histórico.⁴³

Uruguay había edificado la idea de ser una isla en un mundo convulsionado en la primera mitad del siglo XX. En las primeras décadas de ese siglo, el batllismo acentuó el régimen democrático, ampliando el cuerpo electoral y con la participación de los dos partidos en la gestión estatal, con una hegemonía colorada, sentó las bases de la llamada primavera democrática. Empero al finalizar la década del 50, con la rotación de los partidos en el gobierno, el mito de la excepcionalidad oriental comienza a mostrar su debilidad. Queda latente en el imaginario social la idea de que Uruguay transitó más de medio siglo careciendo de conflictividad social, que los portavoces y hacedores de las demandas sociales, los partidos políticos, actuaron en sintonía con el campo popular.

Los partidos políticos vuelven a cumplir su rol de nexo, son la palabra entre sociedad y Estado. Su regreso a la vida pública en aquel contexto les permitió apropiarse del discurso acerca de qué rumbo tomar y cómo hacerlo en la posdictadura, que más allá de los diferentes énfasis fue avalado por el gobierno de facto. Ello ocurrió porque, a partir

⁴¹ Hemos escuchado decir a referentes de los partidos tradicionales en los territorios, que el acto de noviembre de 1984, no fueron "elecciones", fueron "votaciones, dado que las FFAA impusieron entre quienes se debió elegir.

⁴² Demasi *et al.*, *Hechos y sentidos de la política y la pospolítica*, p. 49.

⁴³ Demasi *et al.*, *Hechos y sentidos de la política y la pospolítica*, pp. 47 y 48.

del triunfo en el plebiscito de 1980, la dictadura convocó a los partidos con restricciones para iniciar la transición, pues desde un primer momento *la vuelta a la democracia* se haría con la participación de los partidos. En este sentido, el camino iniciado en 1980, que fue el punto de partida de la transición puede verse como un proceso donde

no hay linealidad que conduzca primero a la liberalización, luego a la transición democrática y finalmente a la campaña electoral para formar gobierno constitucional. Al darse simultáneamente estos procesos, como es el caso uruguayo, se producen constantemente avances y retrocesos, así como entorpecimientos de unos factores sobre otros.⁴⁴

En este contexto se fue fortaleciendo el gobierno democrático, que debió afrontar el desafío de restituir los espacios democráticos. En consecuencia, el 14 de marzo se liberaron a los últimos presos políticos y se legalizaron las organizaciones sociales como la CNT, la FEUU y los partidos políticos de izquierda como el Socialista y el Comunista.

En abril de 1989 se produjo otro capítulo de la tensión justicia-impunidad, pues se consultó a la ciudadanía sobre la derogación de los primeros 4 artículos de la Ley n° 15.848 de Caducidad, que impedía procesar judicialmente a los responsables por los crímenes de lesa humanidad cometidos en durante la dictadura. Por ende, la transición debe apreciarse a más largo plazo puesto que

recorre dos etapas claramente distinguibles. Una, que se ha denominado de "dictadura transicional", que corre entre los años 1980 y 1984; y la segunda, que sería propiamente de "transición democrática", que va desde 1985 a 1989. De modo que la transición democrática efectiva habría tenido sólo parcialmente lugar durante los años últimos de la dictadura militar.⁴⁵

Esta apreciación debe entenderse a partir de los sucesos que llevaron a legitimar el pasado reciente. El Poder Judicial y el Parlamento fueron instituciones claves en el camino de la reconstrucción democrática, la salida legislativa para los presos políticos distinguió aquellos que habían cometido *delitos de sangre*, para los que la pena se contabilizaba en tres días por cada día de privación de libertad de acuerdo a lo dispuesto por la Ley de Pacificación Nacional, n° 15.737, cuya sanción no contó con el apoyo mayoritario del Partido Nacional, que proponía a través de Ferreira, una amnistía general e irrestricta, para que el nuevo gobierno asumiera sin presos políticos.⁴⁶ Tampoco fue acompañada por algunos sectores del Partido Colorado y de todo el Frente Amplio.

Otro aspecto de la labor legislativa estuvo signado por la creación de una comisión parlamentaria para estudiar la situación de los detenidos desaparecidos. Paralelamente, la justicia recibió denuncias de organizaciones de derechos humanos sobre tortura, desapariciones y asesinatos, que llevó a solicitar la comparecencia de militares ante los tribunales. Los gestos y posicionamientos políticos de los partidos, en especial de los tradicionales, afianzaron la idea de una

transición como restauración del statu quo o la absorción por la política institucional del cambio cultural y social [...] [concretándose una] [...] reinstitucionalización de

⁴⁴ Corbo, *La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay*, p. 33.

⁴⁵ Corbo, *La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay*, p. 27.

⁴⁶ Fragmentos del discurso de Ferreira Aldunate tras liberación. Documental audiovisual *Wilson* 2017. Dir. Mateo Gutiérrez.

aquellas mismas instituciones en crisis años atrás, el Estado de derecho, el sistema político democrático, las Fuerzas Armadas, el sujeto político y gobernante tradicional, sin cambios ni autocríticas, menos alternativas.⁴⁷

Aquella reestructuración tuvo la tarea de conducir políticamente los resultados del terrorismo de Estado. Por lo que surgirán las propuestas y concreciones que en materia de la violación de los DDHH se consagra con la aprobación de la ley de caducidad (1986), y el plebiscito sobre ella (1989), que permitió extender la temporalidad de la transición. Uruguay había construido la imagen de excepcionalidad, por lo que debían construirse una excepcionalidad en materia legislativa en torno a aquellas violaciones.⁴⁸

El Poder Legislativo intentó resolver la situación de los acusados como responsables de los delitos de lesa humanidad a partir de la amnistía general para militares y policías propuesta por el gobierno, que en la ocasión fue rechazada por la mayoría nacionalista y frenteamplista. En setiembre de 1986, el Partido Nacional formuló un proyecto de ley que establecía que el Estado abdicaba en su derecho a llevar adelante juicios vinculados a la violación de los Derechos Humanos cometidos durante la dictadura. El debate en las Cámaras contó con el informe de la Comisión investigadora que reconocía presuntos desaparecidos, así como la declaración de jefes militares que expresaban que en "algunos momentos [donde] habían perdido los "puntos de referencia" que los llevó a extralimitaciones en su actuación."⁴⁹

A fines de diciembre de 1986 culminó el proceso de discusión parlamentaria con la sanción de la ley propuesta por el Partido Nacional, denominada "Caducidad de la pretensión punitiva del Estado", que contó con los votos del Partido Colorado, con excepción del legislador Víctor Valliant, y de la mayoría del Partido Nacional, salvo los legisladores Pereyra, Tourné y Juan Martín Posada, así como de toda la bancada frenteamplista. Mediante su artículo 4º la ley facultaba al Poder Ejecutivo a investigar los casos de desaparición forzada y excluyó a los civiles que hubieran cometido delitos. Dicho artículo estableció la posibilidad de que, en un eventual cambio de gobierno, el nuevo presidente pudiera aplicarla.

La aprobación de la ley, además del escenario de desacato a la justicia civil por parte de los militares, tuvo fuertes discursos que apelaron a un posible quiebre institucional de no ser sancionada. En ese contexto, tras varias reuniones de Ferreira Aldunate con algunos militares y otros actores, fue que la mayoría del Partido Nacional acompañaría la Ley de impunidad (nº 15.484). Pero, tras su aprobación, en diciembre de 1986, algunos actores se alejaron de aquellos rumores y en un acto público, Ferreira afirmó que "si el riesgo institucional no existía, entonces no se precisa la ley que les votamos, y veremos cómo hacemos para sacárnosla de encima".⁵⁰

De alguna forma, la aprobación de la ley confirmaba que, para parte del aparato civil de gobierno, caminar por la senda de la paz implicaba, requería, cerrar "todo intento de injerencia o tutela por parte del aparato militar sobre la política y acelerado su

⁴⁷ Demasi et al., *Hechos y sentidos de la política y la pospolítica*, p. 53.

⁴⁸ No es un detalle menor que en la vecina orilla el retorno de la democracia con el triunfo en 1983 de Raúl Alfonsín, había posibilitado llevar adelante un proceso judicial que finalizó con la condena de militares en 1985. Uruguay excepción en la región debía transitar un camino que lo retornara a la excepcionalidad de lo que se vivía.

⁴⁹ Greising et al., *La restauración democrática*, p. 16.

⁵⁰ Documental Wilson, 2017.

subordinación al gobierno civil",⁵¹ al costo de no investigar ni enjuiciar los delitos del terrorismo de estado. Tras esa aprobación, las organizaciones sociales, en particular madres y familiares de los detenidos desaparecidos, emprendieron junto al Frente Amplio una campaña para anular parte de la ley, que se sometió a referéndum en las elecciones presidenciales de 1989. En abril de ese año la ciudadanía respaldó la vigencia de la ley por una votación del 55.9% de los electores. Así se cerraba, o abría, un capítulo más vinculado al pasado reciente, donde la investigación sobre la violación de los derechos humanos quedaba momentáneamente truncada.

Se concretó así la consolidación del discurso de aquellos actores que resignificaron el presente, que reestructuraron el sistema político, basados en la excepcionalidad. La dictadura había sido una excepción en la historia del país, por lo que el cambio en paz debía contribuir a marcar aquella excepcionalidad con una medida particular como renunciar a castigar las violaciones a los derechos humanos, que fue lo que generó al menos temporalmente, la ley de caducidad.

4. Sobre la eficacia posterior de las normas del estado de excepción

El breve racconto histórico que acabamos de realizar enseña que la represión y la producción del derecho tendiente a reestructurar el Estado y sus vínculos con la sociedad, no puede limitarse al período 1973-1985, sino que debemos considerarlo, al menos, a partir del año 1968. Sin embargo, aplicar el concepto de estado de excepción para abordar cómo el Estado uruguayo dirimió alguno de los aspectos más sensibles del estado de excepción, nos sitúa en el período final y posterior al régimen dictatorial, puesto que sus remanentes deben apreciarse en las leyes de convalidación de las normas creadas en el período de facto y la que dispuso la caducidad de la pretensión punitiva del Estado.

La Ley n° 15.737, sancionada por el Parlamento uruguayo en marzo de 1985, decretó la amnistía para aquellas personas que habían cometido delitos políticos, comunes o militares relacionados con aquéllos a partir del año 1962, independientemente de que fueran conductas tipificadas por el Código Penal Militar, el Código Penal Ordinario, durante la aplicación de las MPS o normas como la Ley n° 9.936, que penalizaba las asociaciones para delinquir. Empero, la amplitud del ámbito de aplicación de la ley excluyó a través del 5° artículo a los delitos que implicaran la comisión de delitos de lesa humanidad.

Por lo tanto, los efectos represivos cesaban inmediatamente a partir de la promulgación de la Ley n° 15.737, y también los regímenes de vigilancia, los requerimientos de captura pendientes a la fecha, las investigaciones vinculadas a los delitos comprendidos y las limitaciones relativas a la entrada o salida del país de las personas amparadas en la amnistía.⁵² Asimismo, la ley regulaba las consecuencias económicas como extinción de las deudas por expensas carcelarias de los agraciados, las sanciones administrativas y jubilatorias que se les habrían aplicado, la cancelación de embargos, interdicciones o cualquier medida cautelar empleada contra las personas o los

⁵¹ Corbo, *La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay*, p. 27

⁵² La Ley 15.737 en su artículo 24, creó a estos efectos la Comisión Nacional de Repatriación con el objeto de facilitar y apoyar el regreso al país de todos los uruguayos que desearan hacerlo.

bienes comprendidos en la norma, con la sola exclusión de las cosas que habían sido objeto de incautación por tratarse de instrumentos para la ejecución de los delitos políticos punidos.⁵³

Por su parte, la Ley n° 15.738 que convalidó la mayoría de los actos legislativos decretados por el órgano de mayor jerarquía de la dictadura, el Consejo de Estado, entre el mes de diciembre de 1973 y el 14 de febrero de 1985, en su exposición de motivos explicita las razones de su urgencia. En este sentido, el documento expresa que los actos legislativos de la dictadura

son radicalmente nulos, por emanar de un órgano inexistente para la Constitución de la República y por haber sido dictados sin seguir procedimientos que ésta prescribe para la sanción de las leyes, en cuyo mérito están afectados de un vicio de incompetencia absoluta, así como del señalado vicio de forma. Sin embargo, al amparo de su aplicación constante durante años, se han constituido ininidad de relaciones jurídicas, con la siguiente generación de derechos y obligaciones que no es prudente considerar en adelante sin respaldo legal, pues ello lesionaría muy respetables intereses y ocasionaría una situación general de inseguridad jurídica.⁵⁴

Además de los argumentos estrictamente jurídicos, la exposición acentúa a través de una cita del legislador, constitucionalista e historiador Francisco Bauzá, una tradición histórica en el Uruguay que ha convalidado desde el siglo XIX, entre las que se destacan la convalidación de normas trascendentes para el sistema jurídico, como el Código Civil del año 1868, aún vigente. No obstante, la convalidación exceptúa los actos legislativos

dictados con evidente espíritu represivo, contrarios a los principios democráticos-republicanos, o con el propósito de crear privilegios o beneficios exorbitantes para ciertas categorías de funcionarios representativos del régimen fenecido y de sus colaboradores, en clara violación del principio constitucional de la igualdad, así como materias de tal trascendencia, caso típico del Código Civil, que sólo pueden ser reguladas por un parlamento representativo del Cuerpo Electoral, por cuya causa se declaran nulos e inexistentes.⁵⁵

Lo que demuestran estos documentos desde la perspectiva del concepto de estado de excepción, son los esfuerzos de los actores políticos del momento de incluir la ausencia del derecho o la anomia generada por el estado de excepción, así como apropiárselos. El hecho de que la ley de amnistía y la de convalidación de los actos legislativos de la dictadura excluyeran de su ámbito de aplicación a los responsables de cometer delitos de lesa humanidad y los actos legislativos de carácter represivos, posibilitó que durante el año 1985 la justicia civil actuara y requiriera la comparecencia ante sus tribunales de algunos militares, como sucedió en el mes de setiembre de 1985. El desacato de los citados y el consecuente apoyo de sus superiores generaron una situación amenazante para la institucionalidad del país, que desembocó en la sanción de

⁵³ Disponible en: <https://www.impco.com.uy/bases/leyes/15737-1985>. Acceso en: 11 feb. 2024.

⁵⁴ Disponible en: <https://www.impco.com.uy/bases/leyes/15738-1985>. Acceso en: 11 feb. 2024.

⁵⁵ El antecedente más próximo en el tiempo de esto inconvenientes, sucedió en la sesión inaugural de la Asamblea General, que se celebró el 02 de marzo de 1972 se discutió sobre el levantamiento de las MPS instauradas durante el gobierno de Jorge Pacheco, resolviéndose crear una comisión especial para estudiar la conveniencia de mantener las medidas de carácter económico; mientras que las medidas represivas se levantaron inmediatamente (*Diario de Sesiones de la Asamblea General*, Tomo 58, pp. 31-86).

la Ley n° 15.848 que decretó la caducidad de la pretensión punitiva del Estado contra los responsables por la comisión de delitos de lesa humanidad.

La exposición de motivos de la Ley n° 15.848 alude directamente a los acuerdos entre las FFAA y los partidos políticos en el Pacto del Club Naval. En efecto, en su texto expresa que:

Luego de los sucesivos hechos políticos que el país ha vivido en los últimos días, resulta de toda evidencia que las fuerzas políticas que participaron en el llamado "Pacto del Club Naval" acordaron allí con las Fuerzas Armadas que sus integrantes no serían responsabilizados por las violaciones a los derechos humanos cometidas durante el régimen de facto [...] La circunstancia obliga a nuestra colectividad –que, como es notorio, nada tuvo que ver con dicho pacto– a salvar la institucionalidad a través del único mecanismo hábil para ello: el simple reconocimiento jurídico de la realidad.⁵⁶

Antes de continuar es necesario expresar que el tratamiento parlamentario no tuvo una respuesta lineal a la fundamentación de motivos, en tal sentido una de las fuerzas políticas del pacto, el Frente Amplio no votó la ley, mientras el Partido Nacional, pese a ser un gran crítico del pacto, en su mayoría acompañó y permitió la aprobación de la ley.

Sin embargo, de la exposición de motivos también surge que la Ley n° 15.848 no se limita a regular la caducidad de la pretensión punitiva estatal, sino que, como contra partida,

el proyecto incluye un conjunto de disposiciones que apuntan a reforzar la plena subordinación de las Fuerzas Armadas a la Constitución y a la ley por la vía del régimen de ascensos a oficiales generales y equivalentes, régimen de subordinación de los servicios de inteligencia, reparación a los oficiales destituidos por el llamado inciso G.⁵⁷

El texto del proyecto de ley que finalmente fue aprobado como la Ley n° 15.848, en su primer capítulo que comprende de los artículos 1° a 4°, dispuso la caducidad de la pretensión punitiva del estado contra los responsables de los delitos de lesa humanidad cometidos durante el período de facto y le otorga discrecionalmente al Poder Ejecutivo la facultad de determinar, ante la solicitud de informes sobre estas causas por parte del Poder Judicial, si los hechos en que se fundan se consideran comprendidos en la ley. De ser así, es decir, si el Poder Ejecutivo considerara que las causas judiciales están amparadas por el artículo 1° de la ley, el juez interviniente debe clausurar y archivar los antecedentes.

Por otra parte, la Ley n° 15.848 dictaminó la reestructuración orgánica de las FFAA mediante la modificación de las atribuciones funcionales y jerárquicas de funcionarios y dependencias como el Servicio de Información de las Fuerzas Armadas que pasó a denominarse como Dirección General de Información de Defensa y a depender directamente del Ministerio de Defensa Nacional. Sin perjuicio de la reorganización de los cargos superiores, mediante las modificaciones dispuestas para los ascensos y retiros de los militares.

Ahora que hemos descrito los aspectos que regularon las leyes de amnistía, de convalidación de los actos legislativos de la dictadura y la ley de la caducidad de la

⁵⁶ Disponible en: <https://www.impco.com.uy/bases/leyes/15848-1986/1>. Acceso en: 11 feb. 2024.

⁵⁷ Disponible en: <https://www.impco.com.uy/bases/leyes/15848-1986/1>. Acceso en: 11 feb. 2024.

pretensión punitiva del Estado, estamos en condiciones de interpretarlas a la luz de la teoría del estado de excepción de Agamben.

A partir de las críticas que realiza el filósofo italiano sobre el concepto de soberanía de Schmitt, entendimos que la situación paradójica del soberano cuando decide sobre el estado de excepción no significa la ruptura con el derecho sino su suspensión, que genera un vacío legal que se debe completar para mantener su relación con el orden jurídico y superar la situación de crisis que obstaría el normal funcionamiento de las instituciones. En efecto, Agamben sostiene que este

espacio vacío de derecho parece ser, por alguna razón, tan esencial al orden jurídico que este debe tratar por todos los medios de asegurarse una relación con aquel [...] El problema crucial relacionado con la suspensión del derecho es el de los actos cometidos durante el *iustitium*, cuya naturaleza parece escapar a toda definición jurídica. En cuanto no son ni transgresivos ni ejecutivos ni legislativos, parecen situarse, con respecto al derecho, en un absoluto no lugar.⁵⁸

Por lo tanto, en el estado de excepción es necesario legislar y reorganizar las relaciones del Estado con la sociedad y hacia adentro del propio Estado. Las leyes que son nuestro objeto de estudio demuestran que los vínculos estatales con la sociedad se reconstruyeron principalmente desde la represión, siendo la privación de libertad uno de los mecanismos más recurrentes. Pero, al misma vez, las leyes dan cuenta de que las relaciones internas del Estado implicaron una reestructuración orgánica que se llevó adelante a través de la sanción de actos legislativos, conocidos como actos institucionales, que crearon nuevos órganos, eliminaron otros y modificaron las jerarquías y autonomías funcionales, entre otras medidas que demuestran "la dificultad o la imposibilidad de pensar un problema esencial: el de la naturaleza de los actos cometidos durante el *iustitium*".⁵⁹

Los remanentes de la suspensión del derecho que supone el estado de excepción y su consecuente sustitución por normas sancionadas fuera de los procedimientos constitucionales que le otorgan validez, debieron afrontarse con las mismas herramientas, las normas jurídicas. No obstante, la convalidación de actos legislativos que son necesarios por razones de seguridad jurídica como expresa la exposición de motivos de la Ley nº 15.737 y la nulidad absoluta de los actos que regulaban aspectos represivos, así como el primer capítulo de la Ley nº 15.848 que decreta la caducidad de la pretensión punitiva del Estado, vislumbran paradójicamente, la misma lógica y fundamentos que legitimaron el estado de excepción.

En otras palabras: las razones de necesidad que justifican el estado de excepción para salvar las instituciones en momentos de crisis provocadas durante la plena vigencia del orden jurídico, son las mismas que acusa la exposición de motivos de la Ley nº 15.848, esto es, la necesidad de salvar las instituciones que se ven amenazadas por las consecuencias del estado de excepción que se instrumentó para salvarlas. En este sentido, Agamben advertía que también es

desde esta perspectiva que debe verse también la imposibilidad (común tanto a las fuentes antiguas como a las modernas) de definir con claridad las consecuencias

⁵⁸ Agamben, *Estado de excepción*, p. 107.

⁵⁹ Agamben, *Estado de excepción*, p. 104.

jurídicas de los actos cometidos durante el *iustitium* con el objetivo de salvar la *res publica*.⁶⁰

Por lo tanto, del estado de excepción se heredan más que normas convalidadas por gobiernos democráticos, puesto que el empleo de su misma lógica, salvar las instituciones en un momento determinado, perdura una vez agotada su aplicación y continúa repercutiendo en las relaciones futuras entre el Estado y la sociedad, puesto que las fuentes legales analizadas acusan como señala Agamben un problema de gran relevancia para el Estado y la sociedad: el que "concernía por lo menos a la punibilidad del homicidio de un ciudadano romano *indemnatus*".⁶¹

5. Conclusiones: sobre las repercusiones actuales del estado de excepción

La historia de la izquierda uruguaya se entronca con ese pasado doloroso del pachequismo y la dictadura, el sueño de alcanzar el gobierno nacional por aquella organización política que fue el principal objetivo del terrorismo de estado, fue logrado y el 1 de marzo de 2005, cuando Vázquez asumió la presidencia.

Se llevó adelante una red de políticas públicas del gobierno de izquierda que pretendieron saldar cuentas pendientes, caminar por la verdad y construir el terreno para el nunca más. Lo que desde el enfoque del estado de excepción propuesto por Agamben puede interpretarse como el intento de la izquierda, una vez alcanzado el poder, de apropiarse del estado de excepción modificando las herramientas jurídicas utilizadas por sus adversarios políticos.⁶² En ese contexto, con la aparición de Ubagésner Chaves Sosa⁶³ y Fernando Miranda en los meses de marzo y diciembre del 2005, las organizaciones sociales y parte de la izquierda, entendieron que se debía avanzar para eliminar la Ley n° 15.848 que impedía saber la verdad y alcanzar la justicia, por lo que se promovió una nueva consulta popular para la anulación de la ley 15.848. En definitiva,

el primer gobierno de la izquierda encabezado por Tabaré Vázquez intentó "perforar" la Ley de Caducidad aplicándola "al pie de la letra", sin su sobre interpretación anterior como "amnistía encubierta". Esto permitió algunos logros muy destacables: pudo ponerse en prisión a los dictadores Bordaberry y Álvarez, al ex canciller Juan Carlos Blanco, así como a varios de los más connotados torturadores como José "Niño" Gavazzo, Gilberto Vázquez, Jorge Silveira, Luis Mau rente y Ernesto Ramas, entre otros; se estableció un acuerdo de trabajo con la Universidad de la República para avanzar en la investigación histórica y arqueológica acerca del destino de los detenidos-desaparecidos, en cumplimiento del artículo 40 de la ley; se avanzó en diversas iniciativas de memoria y reparación, algunas de ellas muy importantes.⁶⁴

⁶⁰ Agamben, *Estado de excepción*, p. 104.

⁶¹ Agamben, *Estado de excepción*, p. 104.

⁶² Conforme a: Agamben, *Estado de excepción*, p. 107.

⁶³ Ambos militantes comunistas, el primer desaparecido en 1976 hallado en un predio conocido como chacra Pando, utilizado por la Fuerza Área; el segundo detenido y desaparecido en 1975 hallado en predio militar perteneciente al Batallón n° 13.

⁶⁴ Caetano, *Historia mínima del Uruguay*, p. 201.

En el 2009 un poco más del 47% de los votantes se expresó a favor de anular dicha ley, una vez más la ciudadanía sufragó por la caducidad o impunidad. Antes de que, José Mujica (ex Tupamaro) asumiera la presidencia, la ley de caducidad fue declarada inconstitucional por la Suprema Corte de Justicia en diciembre 2009 y, más tarde, en el año 2011, el Parlamento uruguayo aprobó una ley interpretativa que restableció el ejercicio de la pretensión punitiva del Estado sobre los delitos comprendidos dentro del artículo 1° de la Ley n° 15.848, que posibilitó la sustanciación de los procesos contra los responsables de cometer delitos de lesa humanidad durante la dictadura.

La Ley n° 18.831 del año 2011 encuentra su principal fundamento en las normas internacionales de los Derechos Humanos, pero también en el antecedente de la Sentencia de la Suprema Corte de Justicia sobre el caso Gelman vs Uruguay. Además, al restablecer la pretensión punitiva del Estado por la vía legal, se buscaba modificar la postura del Estado respecto de las víctimas y familiares de la dictadura. En este sentido, no solo se subsanó la vulneración del principio republicano de la separación de poderes al quitarle al Poder Ejecutivo determinar a la justicia qué causas estaban o no amparadas al artículo 1° de la Ley n° 15.848, sino que en la exposición de motivos que acompañaba el proyecto de la Ley 18.831, se reconoce que:

La vigencia, aplicación e interpretación de la Ley de la Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado continúa siendo un obstáculo para el fiel cumplimiento de las obligaciones estatales como el deseo de satisfacer legítimamente a víctimas y familiares, un mínimo afán de justicia, verdad y memoria.⁶⁵

Por lo tanto, las fuentes legales sancionadas en los primeros años de la restauración democrática por los gobiernos de derecha y los esfuerzos de la izquierda luego de alcanzar el poder en el año 2005, demuestran las disputas y las tensiones que se han dado a lo largo de los años para apropiarse del estado de excepción por parte de éstos y lidiar así con algunos remanentes del estado de excepción que continúan en nuestros días latentes en las pujantes relaciones entre Estado y la ciudadanía uruguaya, así como dentro de la propia estructura estatal.

⁶⁵ <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/documentos/repartido/senadores/47/399/0/PDF>.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*. Trad. Mercedes Ruvituso. 3. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. 6. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- ALDRIGUI, Clara. *El caso Mitrione*. Tomo 1. Montevideo: Trilce, 2007.
- CAETANO, Gerardo. *Historia mínima de Uruguay*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2020.
- CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Breve historia de la dictadura: 1973-1985*. Montevideo: EBO, 1987.
- CORBO, Daniel. La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay: perspectiva comparada sobre los modelos de salida política en el Cono Sur de América Latina. *Humanidades*, Montevideo, año VII, n. 1, pp. 23-47, 2007.
- DEMASI, Carlos; RICO, Álvaro; ROSAL, Marcelo. Hechos y sentidos de la política y la pospolítica. In: BRANDO, Oscar (Coord.). *Uruguay hoy: paisaje después del 31 de octubre*. Montevideo: Caballo Perdido, 2004. pp. 7-78.
- DEMASI, Carlos. La evolución del campo político en la dictadura. In: DEMASI, Carlos et al. *La dictadura cívico-militar: Uruguay 1973-1985*. Montevideo: EBO, 2009.
- FRIED, Gabriela; LESSA, Amilivia Francesca; MICHELINI, Felipe. *A 40 años del Cóndor: el Cóndor en la bruma*. Buenos Aires: Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del MERCOSUR, 2016.
- GREISING, Carolina et al. *La restauración democrática: 1985-2004*. Montevideo: EBO, 2011.
- NAHUM, Benjamín et al. *El fin del Uruguay liberal: 1959-1973*. Montevideo: EBO, 2011.
- RICO, Álvaro. *Cómo nos domina la clase gobernante: orden político y obediencia social en la democracia posdictadura Uruguay 1985-2005*. Montevideo: Trilce, 2005.
- RICO, Álvaro. Sobre el autoritarismo y el golpe de Estado: la dictadura y el dictador. In: DEMASI, Carlos et al. *La dictadura cívico-militar: Uruguay 1973-1985*. Montevideo: EBO, 2009. p. 179-246.
- MARKARIAN, Vania. De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: la izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976). *Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, n. 89, p. 85-108, 2004.
- SERVICIO PAZ Y JUSTICIA. *Uruguay Nunca Más: informe sobre la violación de derechos humanos, 1989*. Disponible en: <https://sitiosdememoria.uy/recurso/42>. Acceso en: 11 feb. 2024.
- SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

SOBRE LOS AUTORES

Giovanni Rotondaro Tabarez

Profesor de Historia egresado del Instituto de Profesores Artigas (IPA), maestrando/tesista en la Maestría en Historia Rioplatense de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR). *E-mail:* giovannirotondarotabarez@gmail.com

Ramiro Castro

Abogado egresado de la UdelaR, secretario de redacción de la Revista Ruptura de la Sociedad de Análisis Jurídico (Uruguay), co-editor responsable de la revista digital ContraArgumento (Uruguay), maestrando/tesista en la Maestría en Historia Rioplatense de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR). *E-mail:* ramirocastrogarcia@gmail.com.



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

ARTISTIC HISTORIOGRAPHY

AND THE MAKING OF *PHILOSOPHICAL ARCHAEOLOGY*

SPACE 2009–2019

Ido Govrin 

University of Thessaly, Volos, Greece

Abstract

This visual essay unfolds my research on *philosophical archaeology* by means of artistic practice, showing how philosophical archaeology—a method of historical inquiry that essentially embodies one's relation to history and historiographic research—is conceived and carried out as an artistic *modus operandi*, as an artistic historiography. Thus, at the core of this research lies a broad question: How can artists historicize? The following, being solely a special case, attempts an answer—it exhibits a research space (titled *Philosophical Archaeology Space 2009–2019*) that was constituted as, and by, philosophical archaeology in my own artistic practice of the years 2009 and 2019. Finally, this research reflects on philosophical archaeology's potential (as artistic *modus operandi*, as “Ar[t]chaeology”) to distend the discourse of history and historiography.

Keywords

Philosophical Archaeology, Artistic Research, Artistic Historiography, History, Giorgio Agamben.

HISTORIOGRAFÍA ARTÍSTICA Y LA CREACIÓN DEL *ESPACIO DE ARQUEOLOGÍA FILOSÓFICA 2009–2019*

Resumen

Este ensayo visual desarrolla mi investigación sobre la arqueología filosófica a través de la práctica artística, mostrando cómo la arqueología filosófica —un método de indagación histórica que encarna esencialmente la relación con la historia y con la investigación historiográfica— se concibe y se lleva a cabo como un *modus operandi* artístico, como una historiografía artística. Así, en el núcleo de esta investigación yace una pregunta amplia: ¿Cómo pueden los artistas historizar? Lo que sigue, siendo tan solo un caso particular, intenta una respuesta: exhibe un espacio de investigación (titulado *Espacio de Arqueología Filosófica 2009–2019*) que fue constituido como, y por medio de, la arqueología filosófica en mi propia práctica artística entre los años 2009 y 2019. Finalmente, esta investigación reflexiona sobre el potencial de la arqueología filosófica (como *modus operandi* artístico, como “Ar[t]queología”) para distender el discurso de la historia y de la historiografía.

Palabras clave

Arqueología filosófica, investigación artística, historiografía artística, historia, Giorgio Agamben.

Submetido em: 18/02/2025

Aceito em: 16/07/2025

Publicado em: 30/07/2025

Como citar: GOVRIN, Ido. Artistic historiography and the making of *Philosophical Archaeology Space 2009–2019*. (des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57604, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introduction

I first came across the notion of “philosophical archaeology” roughly a decade ago while reading Giorgio Agamben’s book *The Signature of All Things: On Method*. Initially, philosophical archaeology seemed pertinent to my scholarly work and—of at least equal importance—echoed central concerns of my ongoing artistic practice. As my interest in it deepened, I identified an unexpected but nonetheless evident correlation between Agamben’s philosophical archaeology and my own research methodology, albeit worked out by different means and in the different but tangential discourse of visual art. It was as if, similarly to Agamben but unknowingly, I was exercising an artistic *modus operandi* as philosophical archaeology.

This form of archeological production parallels the ways in which I work in the studio as an interdisciplinary artist; and specifically, it shows itself in the exhibition and art methodology I discuss in this essay, which includes projects on historical accounts, archives and documents, acts of excavating and unearthing, memorials and testimonies, as well as processes of reconstruction and reenactment. What they all share is not only storytelling but also history telling (of self and other).

This essay thus aims to explicate the exhibition *Philosophical Archaeology Space 2009–2019* that I produced and exhibited in the summer of 2019, its two-part structure, and, more broadly, the artistic historiography and practice I used at that time to work on, among others, this exhibition. By artistic historiography, I mean art that explores history, the “writing” of history undertaken by an artistic practice that researches historically (the complexity of which will gradually be revealed as the essay unfolds).

Part of this effort also includes the offering of terrains of thought regarding the various artworks (or, echoing the jargon of philosophical archeology, “paradigms”) that are included in this exhibition as well as issues of materiality in relation to the presented works. Productive insights opened up by these thoughts are offered throughout the essay as a supportive element. These insights are reached (in the tradition of glossaries) as part of a “creative form of intellectual work.”¹ I aim to write about these works rather indirectly, without over-explicating them, in order to leave enough room for the readers (and viewers) to generate their own self-directed archeological interpretation. Moreover, these terrains of thought somewhat shy away from a discussion mostly based on contemporary art theories or heavily infused with examples of artworks from the history of contemporary art. I use philosophical archeology, in writing, to comment upon ideas that lie at the core of (my) artworks and artistic practice (as an *arche* or “historical *a priori*”), and that has the power to do exactly that. The important thing for me, given the logic of philosophical archeology, is to unfold a non-authoritative reading of the

¹ A commentary is a discussion or expansion of a text in the form of writing (glosses, annotations) or images (diagrams, miniatures) as features that can form part of the original program of work but which can also take on a secondary or extraneous nature. A gloss is a marginal or interlinear annotation of a word or wording in a text, commenting on, elucidating, or translating those of the main text. In the history of commentary, glossing, and marginalia, the gloss (as an ancient genre of writing) is a creative form of intellectual work. The gloss focuses, in most cases, on a single object, formally shaping itself to its object while preserving the object’s structure. The gloss forms a relationship of “continuing discontinuity” with its object; it digresses from it in order to open it from within. The gloss multiplies and synthesizes meanings, ideas, and references without necessarily revolving around a central thesis, providing interpretive and philological access to its object.

pillars/concepts (or, echoing the jargon of philosophical archeology, "signatures") that condition and govern my ongoing artistic historiography and practice.

This essay will thus show both this material-based historical *a priori* (subjective aspect) and the methodology that I used in this process (i.e., philosophical archaeology, objective aspect). Implementing this method on my own artistic practice of the same nature, that is, implementing the operation onto itself (something like "thinking through a form of thought"), means that not only did I inquire about the concept of "origin" as such but also about my personal origin—what gave birth to, and still commands, my personal identity and meaning of self; what conditions my artistic engagement in the world, and how?

This aims not to be merely a narcissistic exposition—I will attempt to transgress my personal circumstances (somewhat against the internal logic of this exposition) and to offer ideas and knowledge that I gained throughout the working process to other artists and scholars who will hopefully be able to benefit from this essay after it is published.

The following questions reverberated in the making of *Philosophical Archaeology Space 2009–2019*: If examined from the perspective of contemporary art practices, is philosophical archaeology at all a research methodology that (in part or entirely) can or should be rethought, executed, or transformed into the different but related discourse of art? In what sense could philosophical archaeology be artistically used, or, better, regenerated as an integral, organic part of artistic practices and productions? How can an artistic act interpret and develop philosophical archaeology (as a relation to history), both theoretically and in practice? And consequently, how will it influence the knowledge generated relationally at the intersection of the foregoing discourses of the humanities?

With the intention to illuminate philosophical archaeology as an artistic *modus operandi* and to examine whether this artistic practice is in a position to distend history and historiography rather than vice versa, these questions are addressed also by the process of making the exhibition—by deciding upon (and constructing) the two-part structure of the exhibition (archive and index), by choosing the previous artworks to be included and the way to exhibit them, by the materials I used in the process (sound included), by the staging of the archive and its positioning, by lighting, etc.

1. A bit of philosophical archaeology in theory

Before I progress, it is probably worthwhile to remind the readers of a few ideas of, and by, the notion of philosophical archaeology as it was gradually conceived, ultimately, by a series of theoreticians ending (temporarily, and with respect to this particular essay) with Agamben.²

Philosophical archaeology aims at researching the "historical *a priori*" dimension of a certain historical phenomenon, that which *a priori* conditions its development. It is a dimension that cannot be identified as the phenomenon's diachronic origin but as an active tendency within it that conditions its development in time.

² For further discussion, see Govrin, *Philosophical Archaeology*. In the context of this essay being published with a Brazilian journal, it is worth nodding to a few Latin American theoreticians who work on "philosophical archaeology" and Agamben's thought: Raúl Antelo, André Simões Chacon Bruno, Luis Periañez, Natalia Roberta Taccetta, and Mercedes Ruvituso, to name a few.

Philosophical archaeology, however, can be understood more broadly, revealed to be a multifaceted concept—it is a research methodology (a historiographic framework) in the humanities at large, which essentially embodies one's relation to history and historiographic research; a metaphor (allegory); (art) content or subject matter as well as a material-based historiography or method of historical inquiry in art; a critical force that conceives of its (past) objects as (future) prototypes or blueprints; and, lastly, philosophical archaeology embodies a certain (messianic) conception of time that conditions a conception of history.

The originality of philosophical archeology, as a critical methodology, does not necessarily stem from the nature of its tools but from the integration of threads drawn from various disciplines and broad fields of knowledge.

As a historiographic methodology in use throughout research across the humanities at large, philosophical archeology aims at researching, as said, the “historical *a priori*” dimension (“point of emergence”; “moment of arising”) of a certain historical phenomenon. The “historical *a priori*” designates a sequential past, yet not simply as an older prehistoric unified phase nor as an ahistorical structure; as a past that still commands in the present, it is an operative force within the historic phenomenon that guarantees its intelligibility and consistency. Philosophical archaeology is thus “a ‘science of signs,’ an inquiry into the signatures left by the origin on the living body of history.”³

The “historical *a priori*” dimension is synchronic, contemporaneous with the present and the real, and therefore the archeologist withdraws, so to speak, towards the present. Once the archeologist reaches this phase or dimension, the past that was never really experienced (and thus remained a present) becomes a real or true present; thus it has the temporal structure of *future anterior*, a past that will become a past in the future once the archeological work is complete.

The “historical *a priori*” dimension is qualitatively different from the historical dimension. Like the child in psychoanalysis (which is a continuous active force within the life of the adult) or the “big bang” (which we assume took place and the effects of which we can feel, though we cannot locate chronologically), the “historical *a priori*” is not an event or substance that precedes the phenomenon diachronically or which can be dated or chronologically situated. Neither is it a metahistorical construct that narrates the phenomenon from the outside, as in the common sense of an origin. Lacking a concrete time and space, it is a heterogeneous fracture existing between history and prehistory, a field of bipolar historical tensions that spreads between the phenomenon's *arche* and its becoming, between arch-past and present.

From an epistemological perspective, the “historical *a priori*” dimension, through various processes of canonization, conditions the potential to constitute knowledge of and by the phenomenon while at the same time being conditioned itself as it is embedded within historical constellations. Fulfilling the paradox of an *a priori* condition embedded within history, it is thus paradigmatic and transcendent. Once the archeologist, through a critique of origins, reaches this dimension that is covered and concealed by the long-lasting effect of tradition, the past that was never really experienced becomes accessible for the first time, and with it, its buried epistemologies. Hence the “historical *a priori*” (the *arche*) elucidates the phenomenon from within.

³ Cerella, *The Myth of Origin*, p. 225.

A final, introductory note

The kind of temporality I was dealing with throughout the creative process, characterizing the temporal structure of philosophical archaeology, was termed “messianic,” that is (in short), an unpredictable, non-linear temporality that is the sum of infinite, heterogenous times arranged in a kaleidoscopic-like structure and charged with a redemptive, messianic force; thus, the question I asked was as follows: “What entails a material-based artwork, unfolding its inner most temporality in messianic terms, for a conception of history?”

The structure of temporality at large, of which numerous philosophies of history were based upon, was historically conceived in different ways (for example, as circular in the ancient world, as linear with the advent of Christianity, or a mix of both as in Hegel)—what a material-based, artistic conception of temporality looks at, I suggested, is somewhat different: in fact, it harbours the ahistorical.

Its metaphor is that of the crystal, which reflects the very structure of living. Notice the convergence of a few elements pertaining to artistic practice: materiality, structuralism (not the discipline), crystal gazing and alchemy, and there are more. That the crystal reflects the very structure of living enables the artist to “read” both, specifically living that tends to evade being read, and at the same time, based on this adequacy, to escape history altogether since living and history are in opposition. The emphasis here is on the present tense; and furthermore, knowing the structure of living propels one, in principle, to go against its grain, to become ahistorical— “The crystal ‘appears as the index of a certain aesthetic occurrence’ that represents reality in an ahistorical manner, as something primordial that happens before judgment or language.”⁴ An aesthetic occurrence that represents reality in an ahistorical manner is a messianic occurrence, that which can be deciphered by, and represented by, the crystal as index. This “aesthetization” or “messianic duration” unfolds in a preconceptual manner during early childhood or during a process in which a Being undergoes complete transformation.

Recall that the index, the crystal, is materially produced; it sprouts from the depths of the ground, and in this sense, when the artist works it out, the artist works out a conception of temporality and therefore of history.

As materiality, worldly things disrupt (in their emergence, existence, and life span) the balance between the infinite and time—the infinite (that which Anaximander called the *apeiron*) is crossed by time and cannot overrule it; material things defy the infinite due to their dwelling in time, but also defy time due to their inevitable return to the infinite. Note that the infinite is not in opposition to time and is not a force of the cosmos; what this ancient Greek concept entails is that the infinite is an intermediary between the elements of the cosmos, a mediatory field they termed *meson* (the middle). The infinite is a central space from which all elements are equally distanced due to the balance they are forced to maintain, a concept that is not whole but perforated, and this characteristic is what enables it to be a mediator. Similarly, material time is formed as a porous structure.

Materiality thus gives us an indirect indication of the structure of temporality we are here interested in (a messianic temporality that is the basis for a material-based philosophy of history). Think, for example, of a Saharan sand dune: when we picture it in our mind, it looks like the invisible wind. Now, wind is a pressure-variant phenomenon that fluctuates

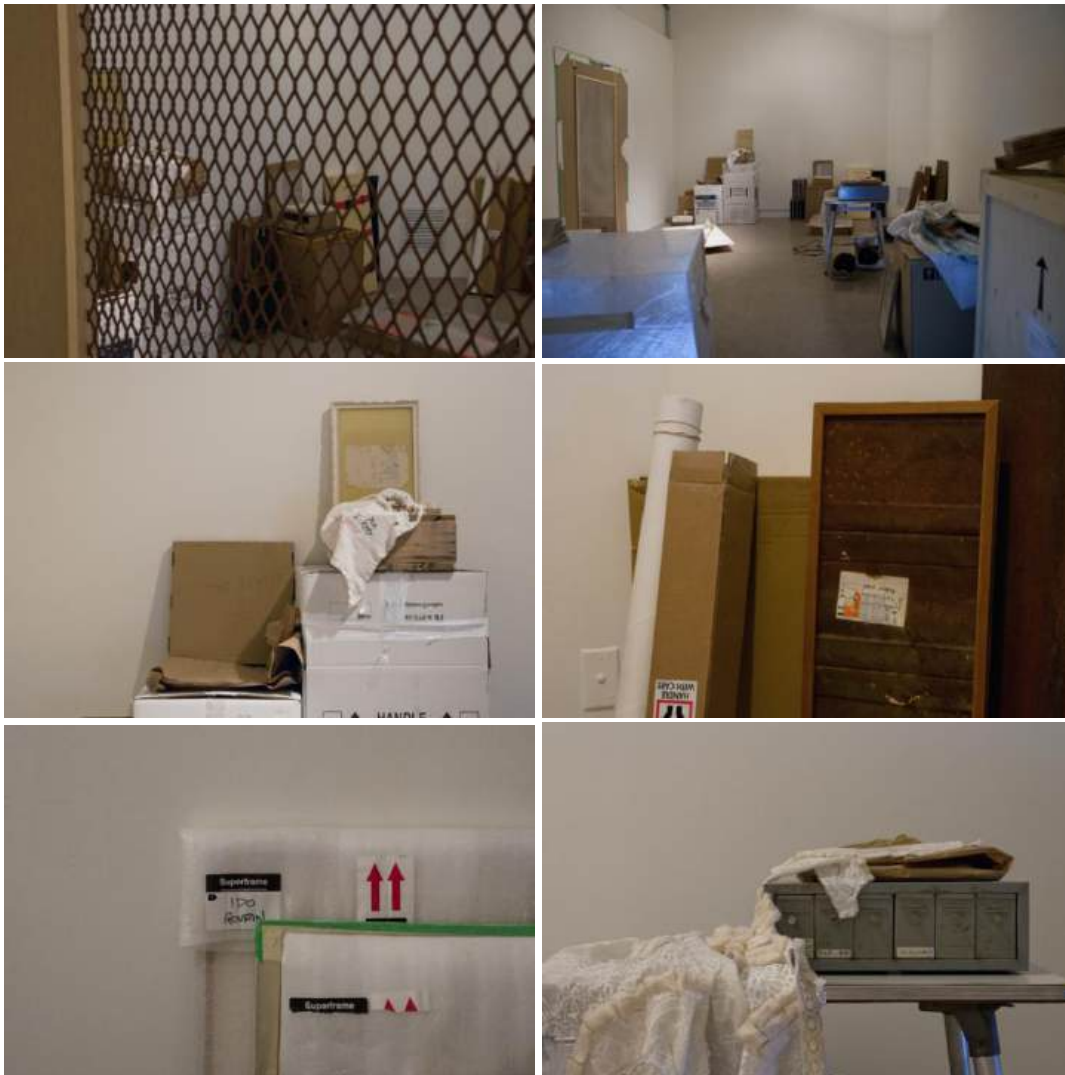
⁴ Govrin, *Philosophical Archaeology*, p. 97.

over time. The sand grains that move about by the wind are like a lower-dimensional slice of the wind itself, and by looking at photographic analysis of the dune, we can calculate the speed and duration of the wind that made them, so that the dune is, in fact, a lower-dimensional slice of time; in other words, the dune carries an imprint of a higher-dimensional force that made it, giving us an indirect indication of the structure of time.

2. The exhibition's two-part structure: the archive and the index

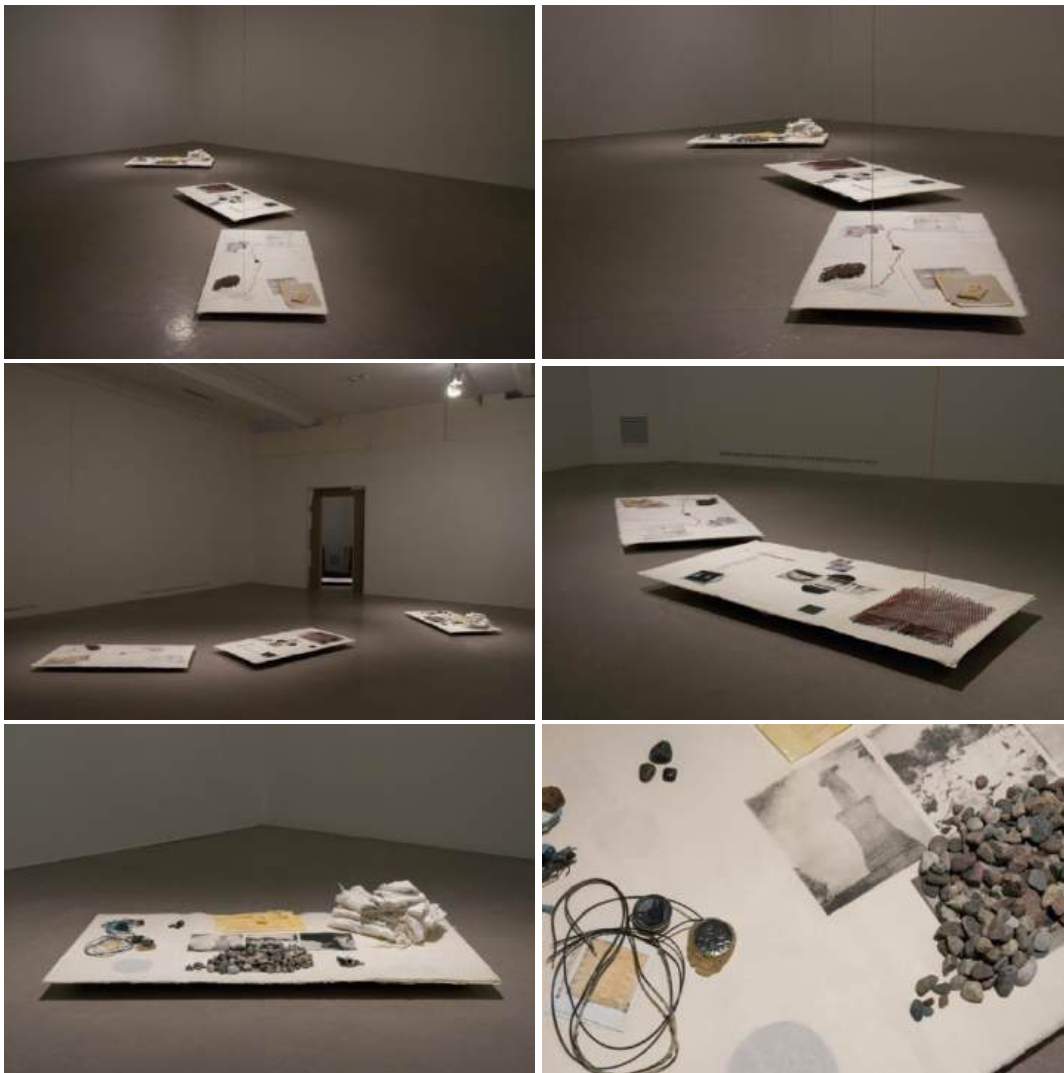
The archive and the index constitute the exhibition's two-part structure.

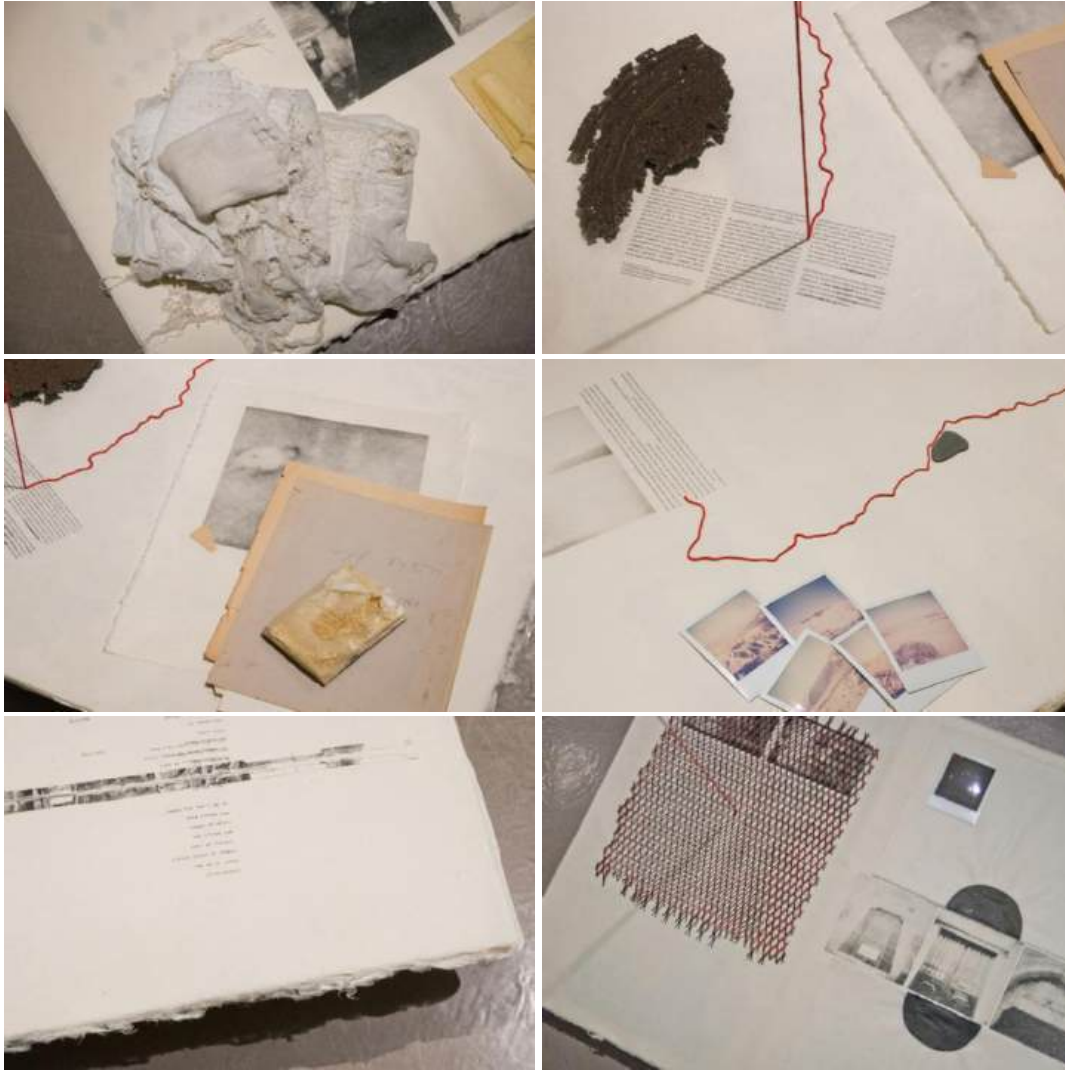
The first part, the archive, delimited in roughly one-third of the exhibition space, is not fully accessible. A perforated metal door blocks the physical entry to the archive so that one can merely view and listen to (remotely behind the door) what's inside. The archive contains previous works of mine from the years 2009 to 2019: some of them are boxed, some are fully exhibited, and some are in between.





The second part, the index, situated in the main part of the gallery space, is a series of photo-litho prints (Japanese Washi paper sheets, 30 x 55 in. each) infused with collage work, sounds, and ephemera, forming a constellation rendered and conceived by archeological art-making.





Based on what he defines as “the *culmination* of twentieth-century linguistics,”⁵ Benveniste’s well-known scholarly study *Dictionary of Indo-European Concepts and Society* (1969), Agamben points out the philological finding that the word “*index*” derives from the Latin verb *dico* which originally means “to show”—to show by words, therefore, to say. The lexical family of *dico*, as observed by linguists and philologists, is joined by an essential bond to the sphere of law; thus *index* “is ‘the one who shows or indicates by means of the word,’ just as *iudex*⁶ is ‘the one who says the law.’”⁷ The term “*vindex*” (“which denotes the one who in a trial takes the place of the accused and declares himself ready to suffer the consequences of the proceedings”),⁸ Agamben indicates, belongs to the same group and is derived etymologically from *vim dicere* (“to say or to show force”).⁹ The force in the action of *vindex* is thus the force “of the efficacious formula, as the originary force of the law. That is to say, the sphere of the law is that of an efficacious word ... [and] if this

⁵ Agamben, *The Vocabulary and the Voice*, p. ix.

⁶ In English, judge.

⁷ Agamben, *The Signature of All Things*, p. 74.

⁸ Agamben, *The Signature of All Things*, pp. 74–75.

⁹ Agamben, *The Signature of All Things*, p. 75.

is true, the law is the sphere of signatures par excellence, where the efficacy of the word is in excess of its meaning (or realizes it)."¹⁰

It follows, then, that the *index* is not simply a neutrally configured locus designed to indicatively and expressively function as a means for communication and orientation, but is inherently a locus that incorporates dimensions of authority, constraint, and even coercion as it literally forms itself in the figure of a binding locus of *signatures*. In this sense, one could find in the presented index an illuminating relation, if not an equivalent (albeit in an artistic form), to the concept of the *arche*. The exhibited archive and index function (under the framework of my artistic *modus operandi*) in parallel to Agamben's paradigms and signatures (under his method of philosophical archeology)—the various works in the archive participate in, and are conceived under, *signatures* gathered together by the index.

The index is comprised of three complementary and interwoven *signatures* (that I titled as follows):

- (1) Impassability—Impassibility—Impossibility;
- (2) Anchorite—Anchorage—Bridging; and
- (3) Remnants—Relics—Fragments.

The first signature (Impassability—Impassibility—Impossibility) refers to a discussion of dishomogeneity, to the gap that can be identified within the evolution of historical phenomena or the gap within the creative process that prevails between preliminary thought and executed action. Here, a fracturing of unity marks both the need for artificial construction of meaning and the point where artistic historiography begins. In terms of a cultural critic's vocabulary, this signature alludes to the discussion of the crisis in representation and its reference to the ontological problem. This signature thus also touches upon ideas of reconnection and relations formation. The first signature is a reminder and a call for unification.

The second signature (Anchorite—Anchorage—Bridging) aims somewhat to offer a response to this call and, in this sense, can be seen as a complementary part to the previous signature, but at the same time, it stands independently. This signature incorporates various elements of bridging—fulcrums to be based upon. Several theoretical and material elements are presented as tools to process and generate meaning, interpretation, and understanding—such as techniques of ekphrasis, acts of translation, mental maps, hermeneutic strategies, etc.—tools that the works use, although differently in each occurrence.

But beyond these tools that are primarily based on spoken, written, or visual language, the works themselves are also forms of bridging—they attempt to convey to a certain viewer, through their materiality, the subjective experience of the artist. Discussing his own practice, the British sculptor Antony Gormley articulates this very point while emphasizing the potential of materiality in addressing this issue. When asked about the problem of bridging intense, subjective experiences, he replied:

That for me is the real challenge of sculpture. How do you make something out there, material, separate from you, an object amongst other objects, somehow carry the feeling of being—for the viewer to somehow make a connection with it.... That idea that in some way there are things that cannot be articulated, that are unavailable for

¹⁰ Agamben, *The Signature of All Things*, p. 75.

discourse, which can be conveyed in a material way, but can never be given a precise word equivalent for.¹¹

The various fulcrums of this signature are attributed to a subject that, historically developed, has a special function that pertains to the signature's theme. As Alain de Libera's archeological analysis (on the basis of Foucauldian concepts) portrays, the concept of a subject was conceived mutely and non-linearly prior to Descartes, throughout the history of (Western) philosophy. He writes:

Descartes did not bring about a comprehensive concept unifying subjecthood, personality, identity, egoity, agency, and causality under the single word *subject*. Before being decentered 'the' subject had to be centered. It had to become a 'centre' of perception, a 'centre' of acting and suffering. Such a concept had been delineated in the Middle Ages.¹²

Thus, the modern subject emerged through the combination, in late scholasticism, of two conflicting "models of subjectivity" inherited from late antiquity—the Aristotelian philosophical conception and the Augustinian theological conception—"enabling us to grasp the 'modern subject' as a 'bridging', transdisciplinary entity."¹³

In this sense, artistic practice (and this presented exhibition that takes into account the historical discussion in terms of the medium of presentation and the certain historical charge of presenting art "archeologically") involves a subject as a focal point of perception that also has an active, participatory role in the construction of the body of work. Allying itself with poststructuralist theory at large, and in contrast to a perspective rooted in the Renaissance, art historian Claire Bishop advocates for installation art's potential, however tentative, to propel in the viewer/subject (after recognizing its fragmented and decentered subjectivity) a form of emancipation, because the *activation* of the subject is analogous to the subject's engagement in the world. A tension prevails between the fragmented *model subject* of poststructuralist theory and a self-reflexive *viewing subject* capable of recognizing its own fragmentation, since installation art "insists upon the viewer's physical presence *precisely in order to subject it to an experience of decentering*."¹⁴ What installation art offers, then, "is an experience of centering *and* decentering: work that insists on our centered presence in order then to subject us to an experience of decentering."¹⁵

The third signature (Remnants—Relics—Fragments) emphasizes the material aspect that is at work in the index, speaks to the archeological momentum the index manifests, and the various acts of digging and unearthing that were employed at hand.

Additionally, this signature echoes the recurring, interpretive theme of the "hermeneutic circle" (as it is comprised by pairs such as general-particular, object-subject, text-interpreter, and classic-romantic), albeit in a material fashion, by the use of scattered pieces of various kinds in relation to a (supposedly or imaginary) complete

¹¹ Hutchinson et al., *Antony Gormley*, p. 12.

¹² Libera, *Subject (Re-/decentred)*, p. 22. See also Libera, *When Did the Modern Subject Emerge?*, pp. 185; 194–95; 202–203.

¹³ Libera, *Subject (Re-/decentred)*, p. 22. See also Libera, *When Did the Modern Subject Emerge?*, p. 216.

¹⁴ Bishop, *Installation Art*, p. 133.

¹⁵ Bishop, *Installation Art*, p. 130.

material entity. It underlies a material practice that continuously negotiates parts and wholes within the artwork.

This material negotiation entails an epistemic dimension, in accordance perhaps with Foucault's crossing of dispersed remnants and the existence of knowledge:

[T]he epistemic is not a *grand unifying theory*, it is a space of *dispersion*, it is an *open field of relationships* and no doubt indefinitely describable.... [T]he epistemic is not a *slice of history* common to all the sciences: it is a *simultaneous play of specific remanences*.... *The Epistemic is not a general stage of reason; it is a complex relationship of successive displacement in time.*¹⁶

The fragmentary, material-based characteristic of this signature establishes a relation to the dishomogeneity characteristic of the first signature. In the same manner that, for instance, Edmond Jabès' writing is a succession of textual fragments that (due to printed spaces that separate them from one another, as well as its mixing together of different times, places, and levels of language) constitutes a structure of dishomogeneity and openness to further elaboration, so the fragmentary signature allows the artwork to stay open to unforeseen possibilities, whether on the interpretive dimension or the creative one. New uses become possible only through a perforated structure, between its cracks.

The other material aspect of the index reveals itself in the form of sound (although sound, beyond its materiality, appears in other ways within the exhibition at large). In his essay on listening, Roland Barthes speaks about a first type of listening he terms "*alert*," in which living beings orient their listening to certain *indices*, similarly to animals. Thus, he writes, "[T]he raw material of listening is the index, because it either reveals danger or promises the satisfaction of need."¹⁷ By the human "invention" of intentional reproduction of a rhythm or rhythmic representations, "listening ceases to be a purely supervisory activity and becomes creation," and due to rhythm language becomes possible since "the sign is based on an oscillation, that of the *marked* and the *non-marked*, which we call paradigm."¹⁸ Barthes raises the example of a child who listens to noises indicating his mother's desired return—the child performs *alert* listening, that of indices. But once the child stops supervising the appearance of the index and begins miming its regular return, the child turns the awaited index into a sign—thus entering the second type of listening, which is that of meaning. This type of listening is a mode of deciphering in which what the ear tries to intercept are certain *signs*. The child no longer listens to the *possible* but to the *secret* (recall Walter Benjamin's idea of "secret indices"): "that which, concealed in reality, can reach human consciousness only through a code, which serves simultaneously to encipher and to decipher that reality."¹⁹

The (visual, textual, and sonic) juxtaposed elements in each signature are not intended to be read in direct opposition, nor do they suggest simple forced equivalencies. Rather, they are deeply entangled notions of coexistence. They refute dichotomous logic in favour of a bipolar analogical model, a model that archeologically proceeds by means of reading signs and their analogies. This reading does not necessarily intend the conception of the signature as a unity-in-plurality, in accordance with the traditional,

¹⁶ Foucault; Lotringer, *Foucault Live*, p. 35.

¹⁷ Barthes, *Listening*, p. 247.

¹⁸ Barthes, *Listening*, p. 249.

¹⁹ Barthes, *Listening*, p. 249.

aesthetic demand from art, which was raised by Plato.²⁰ The knowledge the signature generates propagates in time, as it appears in one place only to manifest differently somewhere else, at another time. The signature is a mode of distribution that operates through time and discourses.

Are the written sentences, concepts, images, and sounds imprinted on the paper actually a call to decipher hieroglyphics as in ancient Egypt, or are they abandoned signs, which serve only the image? And what does it mean, in this context, to have an aesthetic experience, that is, to experience beauty?

The three *signatures* of the index crystallize and unify, transport and disseminate the different artworks (referred to here as “paradigms”) that are contained within the signed archive, forming a practice-based historiographic methodology, an archeological *modus operandi*. Thus, the index, in its presented materiality and conceptual structure, corresponds and refers to similar artistic-hermeneutic techniques of historiography. One of them, for example, in the context deployed thus far, is Benjamin’s *Denkbild* in which its further explication will assist in highlighting the index as an artistic, archeological, and historiographic (cross-disciplinary) apparatus.

As of 1923, Benjamin began to publish short narrative prose pieces, so-called *Denkbilder*, which bear a relation to the Baroque emblematic technique.²¹ The Baroque emblem contains visual and verbal material in a tripartite form: *pictura* (icon or pictorial aspect), *inscriptio* (*motto*, written above and describes, somewhat enigmatically, the image), and *subscriptio* (epigram, written below the *pictura* as an explanatory poem or prose). The emblem aims to reveal a hidden meaning and significance (*res significans*) and additionally follows the two-fold intention of *Darstellen* (representation) and *Deuten* (interpretation).

Benjamin’s *Denkbilder* works similarly. They generally have a three-part form consisting of a title, a narrated image, and a related thought, and present an image as an integral albeit not immediately recognizable part of the thought. Neither is clear without the other, and their relation is subject to critical reflection of their interdependence. This interdependence of parts is characteristic of the Baroque emblem, and likewise in Benjamin’s *Denkbilder* these parts are supposed to provide information about the hidden signatures of reality. The objects of the *Denkbilder* become signs for hidden, fabricated *human* meaning about the world (as opposed to *divine* meaning in the Baroque emblem). Because the emblematic structure is intimately bound to the concept of *res significans*, the author must believe in the possibility and necessity of uncovering a secret meaning in the world, whether religious (as for the Baroque writer) or materialist (as for the modern artist). The reader is not presented with a clear meaning but is compelled to find the description of their own reflective process, to be led into a careful contemplation of the world. Thus, the *Denkbilder* relate to the hieroglyph—in the tension between image and thought, it conveys polysemy. It is this polysemy that, once reflected upon prudently, may reveal the world’s hidden meaning. This significance, however, may never be grasped fully, according to Benjamin. But nevertheless, his *Denkbilder* are intended to illustrate that reality may be constructed in multiple ways.

²⁰ Plato’s demand finds its connection here with the idea of *kairos*: “The idea of *kairos* as right timing is reimagined by Plato as aesthetic and ethical propriety, or the power of proportion to harmonize elements into a proper balance.” (Chan, *A Time Apart*, p. 53.)

²¹ The following discussion of Benjamin’s *Denkbilder* is based on Kirst, *Walter Benjamin’s ‘Denkbild’*.

The *Denkbilder* urge the reader to turn backwards upon history, to recognize in it "the past" as philosophical material that has yet to be re-presented "visually," wishing for the reader to discover it as a paradigm of (Benjamin's) experience of reality. Consider, for example, the following Benjaminian *Denkbild* titled "*Heidelberg Castle*": "Ruins jutting into the sky can appear doubly beautiful on clear days when, in their windows or above their contours, the gaze meets passing clouds. Through the transient spectacle it opens in the sky, destruction reaffirms the eternity of these fallen stones."²² The view through the castle ruin reveals the dependence of eternity on its contrast to transience—the ruins serve as an allegory for the lost past when it is identified by the observer as a permanent loss, also a loss that could be one's own. Simultaneously, the *Denkbild* of the castle ruin illustrates the multidirectional temporality of history when the past is revealed (for a fleeting present moment) in its future, revolutionary potentiality. The observer's perception of the ruins is revealed as the rubble of historical hegemony. The aesthetic appreciation that was produced by the tension between eternity and transience turns into the understanding that the once-ruling historical protagonists have been overthrown and are permanently destroyed. Benjamin's *Denkbild* provides an insight into the tragically self-inflicted catastrophe of human history, a catastrophe stemming from a lack of understanding of the discontinuous relation of the present and the past. Benjamin, writing within the discourse of historical materialism, refers to this revelation as "profane illumination," which can occur only if the historian will recognize the reappearance of the past in the present; only then will past events gain their true significance. In this sense, as per Benjamin, history can be pictured as a kaleidoscope—infinite, ever-changing constellations of past and present moments (accordingly, for example, the calendar reveals itself as a document of historical time). From this perspective, the past does not progress linearly toward the present, but (as the *Denkbild* demonstrates) rather endures in the present. As such, time is charged with a redemptive quality. Thus, the *Denkbild* gains importance as a historiographic narrative form. In 1928, Benjamin seems to further develop his thinking of the functionality of the *Denkbilder*—he writes: "[T]he function of artistic form is ... to make historical content ... into a philosophical truth."²³

3. Further comments and glossaries

The following introduces comments (or terrains of thought, in the tradition of glossaries) on my own work, the presented artworks and issues of materiality, to questions I asked myself as an artist while making the works, and to questions (however pressing) I was unable to formulate. For example: What is a historical *a priori* inquiry in art? What is an artistic *a priori* inquiry into history or historical phenomena? How does one perform philosophical archaeology in art? What is a material-based philosophical archeology that addresses the past via objects containing their own epistemologies?

²² Benjamin, *One-Way Street and Other Writings*, p. 81.

²³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 182.

3.1 (Gloss 1) I knew, but didn't believe it and because I didn't believe, I didn't know (2017)



In this mixed-media installation, an analogue TV screen is positioned on the floor in a defined space. The physical entry to the space is blocked, but the viewer can see through and hear through a perforated metal door. The TV shows a close-up video segment of a man (Jan Karski) speaking indirectly to the camera. The video has no sound—sound, however, is played back from within the space through concealed audio speakers. The sound includes abstract sounds and field recordings of a forested surrounding. Outside the space, next to the door, a text²⁴ is hung—a transcription of the talking head,

²⁴ The text reads: "A few days later the ambassador tells me: 'Johnny, now you're going to see Justice Frankfurter. He will come here.' Again, he gave me his briefing. 'Now, Johnny, again be careful.' He always would brief me. 'Now, all knowledgeable people consider this man the most brilliant man in the administration.' As a justice of the supreme court, the institution is very important. But next, 'For years he is a confidant of the president. All America knows about it.' Now he says: 'Johnny,' now 'he is a Jew, so be sure he will be interested in your report.' All right, so I wait again carefully. On the appointed hour – as a matter of fact I even remember it was between breakfast and lunch, before lunch in the morning hours, on time – I was sitting in the living room, salon... ambassador comes from the first floor with Justice Frankfurter. Justice Frankfurter, a little man. He did emanate some brilliance, very alive, his eyes... unimpressive physically, a little man, Jewish looking. Very friendly, friendly, smiles, towards me all the time friendly, several times he called me 'young man' during our conversation. Well, I introduced myself, we sat down. He in front of me, Chehanowski on my left. Justice Frankfurter starts: 'Mr. Karski, I had been invited by my very good friend, your ambassador, to come here to see you. I was also advised that I should see you. Apparently, you have some information that I should know. What do you have to say?' My answer: 'Sir, I don't know what you're interested in. Could you ask me some questions? It will be easier on me.' Frankfurter: 'Young man, do you know that I am a Jew?' 'Yes, sir, Mr. Ambassador told me about this.' 'Well, tell me about the Jews. We have here many reports, what happens to the Jews in your country?' Now I become a machine again, I give my stack. The man sits. I remember he looked like... smaller and smaller, somehow... like... looking at the floor, but listens, he doesn't interrupt me. I report, as you know from this film, usually it lasted 15 to 20 minutes. I tell him, Jewish leaders, Ghetto, Belzec. 15 to 20 minutes passed and I stopped. Now, Justice Frankfurter, he sits, looks at me still at this moment, and tells me the following: 'Young man, as I mentioned, I had been informed about your activities. I was told that you came out of hell, and I

depicting his desperate attempts to convey his firsthand report on the unprecedented events of the Shoah.

In 2010, Claude Lanzmann's film *The Karski Report* was released. It is comprised entirely of an interview with Jan Karski, an official in the Polish resistance during World War II whose testimony in *Shoah* (Lanzmann's seminal film from 1985) remains unforgettable. *The Karski Report* outlines Karski's desperate attempts to convey the unimaginable events to the West from occupied Poland. Did he succeed? What will entail an unheard-of, horrific story to someone who is unprepared to receive it because it concerns a crime that is without precedent in the history of humanity? To Lanzmann's question regarding the early (yet unfounded) rumours of the fatal events, Karski replied: "I knew, but didn't believe it and because I didn't believe it, I didn't know."

Thus, in this installation, I attempt to address the problem of representation, to point to the presence/absence split relation, and to a possible attempt to close its gap. I try to conceive of the index as a mediator.²⁵

According to Lanzmann, the catastrophe of the Shoah is non-representable. He thus employs, in both films, a "non-representability" cinematic principle according to which any kind of archival images or documents associated with the Nazi killing machine are avoided, and the common historical archive as well as fact-based fictions are likewise rejected. Instead, Lanzmann relies exclusively on spoken testimony²⁶ in order to examine,

was told that you're going back to hell. My admiration for people like you.' And then now: 'Young man, I'm no longer young, I'm judge of man. Man like me, with a man like you, must be totally honest. And I'm telling you I don't believe you!' Chehanowski breaks in: 'Felix! What are you talking about? Well, you know about him, he saw the president, he was checked and rechecked ten times, in England, here, Felix! What... he is not lying!' Frankfurter: 'Mr. Ambassador,' formally, 'I didn't say that he is lying, I said that I don't believe him... these are different things. My mind, my heart, they are made in such a way that I cannot except it... No! No! No!' I mumbled something; that is a shock for me."

²⁵ The relation between an index and the object it represents is a natural relation (as opposed to agreement-based characteristics of relation or other signification functions such as the symbol or the icon). The index forms a direct relation between the signifier and the signified; it points to its object. Accordingly, the pointing finger seems to "penetrate" the object and thus indicates its existence. The indexical signification diminishes the gap between the signifier and the signified and creates contiguity. The penetration point marks the conceptual point of incredulity, which therefore subsides but simultaneously generates pain.

Various passages throughout the holy scriptures depict God as experiencing emotions (See, for example, Jeremiah 14:17 and Isaiah 63:9 *apud* Oei, *The Impassible God Who 'Cried'*, p. 238), textual depictions that afterward had certainly propelled controversies with regard to the Christian doctrine of divine impassibility (somewhat influenced by Hellenistic philosophy) according to which God is not subject to emotion — on the one hand, an impassible God is too distant and thus inferior and incapable of redemption; on the other hand, an emotional God entails His dependency upon creation and the contingency of the world, clearly an impossible theological situation that diminishes God and enables His vulnerability. The doctrine of God's impassibility (by nature), the idea that God is indifferent to human life, poses a serious theological problem — if God cannot weep, it is claimed, He cannot love either. To modern Christian theologians, who witness (like all others) the terrible suffering of modern times, this problem becomes perhaps more acute than ever: if man can enter into a relationship with a caring God, they say, God must be capable of entering into man's pain; sheltered under God's compassion and empathy, man can overcome its pain. Hence, their search for what is called "a God after Auschwitz."

²⁶ German anthropologist Johannes Fabian terms the temporality of the ethnographical fieldwork as "coevalness": the sharing of time between subject and object, "the temporality of dialogical interaction." (Erber, *Contemporaneity and Its Discontents*, p. 30.) It indicates an attempt to correct the betrayal of the anthropologists who distinguish themselves from the time of their subject of knowledge, often constructing the Other in terms of distance, spatiality and temporality. This

beyond the memory of the slaughter of Jews during World War II, the discourses of historical representation and truth.²⁷

Historical representation

Lanzmann's categorical choice in favour of spoken testimony emphasizes a fundamental absence—a missing and impossible image—that is indicative of the irreducible totality of the catastrophe. But can verbal testimony be considered as a withdrawal from representation? Can we even indicate clearly when the threshold of representation has been crossed and a phenomenon has reached the area of non-representability? Certainly, we cannot be satisfied with the lack of visual material only, as spoken testimony is a crucial part of the film's archival material. Perhaps the threshold is crossed if we are left with abstract tones only, sounds supposedly devoid of meaning, as a testimony only to the land that involuntarily hosted the monstrous events.

Thus, I decided to extract the full soundtrack of *Shoah*, which runs for roughly eleven hours. I then deleted all the sound scenes and sonic materials that could be associated with even the minor conveying of meaning (dialogues, field recordings of folk songs, train sounds, etc.). Eventually, I ended up with about fifteen minutes of sound. This ratio came to me somewhat as a surprise, since I'd expected it to be much higher. My surprise was a result of a direct encounter with the film and the overall impression of it as a slowly progressing, meditative, lamenting, and silent cinematic work—an impression that was in clear contradiction with the minor degree of semantic, verbal, and sonic material. How could one reconcile this supposed paradox? Perhaps it means that an audible space, its sense of volume and density, is not necessarily and solely a result of sonic information. As my editing action over *Shoah*'s soundtrack showed, a large degree of meaning-conveying sounds of various forms and textures can still constitute a sense of contemplative, silent space (mental space as well as cinematic space).

Exemplified by the lack of visual imagery, the impossibility to represent the Shoah as a historical event is further emphasized, in addition, by the abstention from using meaning-conveying sounds. This makes evident the radical lack of context and the meaninglessness itself, unrelated to a certain historical event—a crossed threshold. The threshold (from meaning to meaninglessness) is crossed backwards. In an attempt to inversely cross back over it, meaning does not constitute positively but as a subtraction of information, knowledge, history, and time from a place (or space) beyond us, beyond our bodies. The soundtrack is an archive that lacks the use of language as a means of representation—what meaning does it thus generate? I was wondering whether, because it lacks the language of representation, a certain context is required to form the entry to the work without, at the same time, diminishing its interpretive dimension that is subject-dependent.

distance means a denial of contemporaneity and is established in the transition from oral, dialogical knowledge to the written medium. Fabian terms this fallacious situation as "allochronism," which is grounded in a primacy of seeing and observing, transforming the other into an object of contemplation—it amounts to "a sort of aestheticization of the other" (*Ibid*) instead of an inquiry into the other based on linguistic communication. Thus, one finds a different mode of temporality that originates by the "oral-to-written" displacement.

²⁷ On reenactments of the Shoah in art and imaginative literature, see Van Alphen, *Caught by History*.

We can even imagine an archive, apparently devoid of context, presented without the perspective of whoever constructed it. In such a scenario, it seems, the archive is understood and constituted differently each time according to the viewer's ideologies that have been embedded through many years of education and social involvement. Is this an archive that, instead of supplying more knowledge, intensifies disinformation and speculations just as a drama is spun in a child's mind? What role does the imagination play in this sense? Experiencing such an archive does not guarantee the reception of meaning, but its mystery generates an imaginary dimension aroused by the physicality of the archival material and the wish to make sense of it. It seems as if the act of searching and sorting the archive, randomly digging its depths with one's hands (or ears), has an importance of its own because it slows the viewer's experience and thus discharges the excess of imagination.

Truth

One of my intentions in this work, following Lanzmann, was to think about the truth-fiction relation. I was wondering whether information becomes knowledge when completed with faith. Faith, for its part, is dependent in the sense of the truthfulness and verity one grants this information with—this appears to be the relation between information and knowledge, as well as between truth and fiction. One believes in the story one tells oneself, as the story is based on the long-lasting actions of narrative plotting and sketching. I suppose that a work of art does not necessarily tell a captivating story in and of itself but constitutes a rich, symbolic meadow for the viewer and the entry into the work in terms of an adequacy with one's branched psycho-ideological array at the core of consciousness. This array is perhaps the condition for giving faith in the feasibility of a certain event. One can know something informatively but deny its possibility or existence due to a mental block. Thus, the story we tell ourselves conditions what we believe to be real.

In "On Fiction" (1966), Vilém Flusser maintains that reality is not given or discoverable; it is invented. Reality is fictitious. There is no comparative reference (or external world); fiction is the only reality. Each type of fiction is a reality in its respective discourse. No specific perspective is more "real" than another. All points of view are relative and equivalent. Eliminating perspectives leaves nothing. A thing is the sum of its perspectives, Flusser claims, and the reality of a thing is the sum of the fictions that form it. If all perspectives are fictions, then the human beings who project these perspectives form reality—but aren't we exactly what we project? We, ourselves, without things to project on, are nothing. Without things, we are mere fictions, mere virtuality. Reality is thus not in objects and also not in subjects (since they are both fictions). Perhaps reality is the relationship between subject and object—but what if there are many relations as points of view? Does it mean they are all reality, ontologically equivalent? Then, according to Flusser, reality is fiction and fiction is reality, and only faith can provide reality.

3.2 (Gloss 2) Silent maps (2016)



This body of work is presented as a mixed-media installation in variable dimensions. It includes maps made out of various materials (paper, wood, stone, resin, wax, and rusted metal) and formations (photolithography prints, collage, text-based works, sound works, and a display cabinet). My work on it began with a reflection on what I perceived as a peculiar intersection of two things: a material I often use in my works—damar resin—and a story I was once told.

From preliminary research towards the exhibition, I observed that inclusions trapped in amber are often found in the Baltic Sea region of Northern Europe. Fossilized from tree resin and formed through a long period of petrification, these inclusions don't easily share their mysteries. Early amber hunters of the region used to measure the amber's value according to the inclusions found within it. Their assessment was based not only on the object caught within the resin but also on the narrative they could generate from the particular inclusion. Vernacular Baltic legends about how a certain insect or plant ended up trapped within this once viscous material highly affected their overall evaluation. By contrast, an inclusion found and presented as an orphan fragment caused great confusion. Mysteries entangled, and exchange rates followed promptly. Extensive landscape descriptions, maps, and drawings were made by the hunters for future

reference. Their outlines had to be reliable; however, if mistakes occurred, one could always revisit the landscape to decipher the problem.

Can we apply this methodology to a textual landscape? Can we follow the same path, back and forth, between a text (as a system of representation or as an abstract map) and the world supposedly outside the text? Can we revisit the world in order to decipher an error or a problem in comprehension that occurs within a textual landscape? Will it still be the same world?

My grandfather once told me about a story he was planning to write. It was about a journey he had taken from his hometown of Vilnius to the Curonian Spit, which separates the Curonian lagoon from the Baltic Sea's southeastern coast. He departed on that journey, as a somewhat modern Baltic hunter, in search of the earliest catechism written in Old Prussian, around AD 1400, and said to be buried within the dunes of the spit. The catechism also included, so he was told, a mysterious "footnote" written in Hebrew and serving as an important key to the text, without which the text could not be fully deciphered. Being fluent in both languages, he was hired by a local archbishop eager to find the original text and its footnote (though he already held a printed copy in his hands from the 16th century). He equipped my grandfather with a crumpled map that indicated the catechism's exact location. Because it seemed completely hopeless, my grandfather was astounded to find the catechism, including its footnote, in the exact place indicated by the map. But he could not immediately recognize nor read the footnote, because it was written densely by an encumbered hand. Back in Vilnius, feeding the archbishop's discontent, all he managed to ascertain was its subject matter. I then asked myself: what if I'll retrace my grandfather's journey?

In Eastern philosophy, one finds the idea of *subtle realms*—experiential inter-worlds and realms of unconscious associations that form intuitive perceptions of physical reality.²⁸ The territory of *subtle realms* is a territory that runs parallel to physical reality but interacts with it so that a person is effectively living in two worlds at once, subtle and physical. When one searches for the *subtle realms*, one develops an intuitive awareness through the use of the imagination. As a faculty yoking the sensible and the intelligible, the imagination operates in the experience of the beyond and in the construction of imaginable worlds.

With this work, I ask myself (as an artist) the following questions: How can one draw the territory of the *subtle realms*? What does it mean to enter its landscape? How does one form its map as a mode of external symbolic storage?²⁹ What is the relationship between the concept of "landscape" and the environment or world? In the history of art, landscape painting is a genre; in geography, it is part of nature, etc. What does it mean to see a landscape? Is it something exterior? Is it something psychological or internal? The concept, I assume, can be understood in various ways.

²⁸ "Such is the case with the *Kehai* of *Kami* as well, where *Kami* come and go into the interstices of being but leave their faint signs, and where sensitive humans, by emptying themselves into the midst of now (*naka ima*) may directly experience the time/space gods embodied—however fleetingly—in the signs, sounds, and sights of the world. It is an 'experiential, mysterious place' created as a third place between all other places and as an accumulation of experienced *ch'i* beyond all distinctions, boundaries, orders, and descriptive constructs." Pilgrim, *Intervals* (*Ma*) in *Space and Time*, p. 271.

²⁹ For a thorough discussion of mental maps, see Gould; White, *Mental Maps*.

When anthropologists and historians treat the concept of landscape, they often claim it is a modern invention and refer to a letter by Petrarch, who describes his climbs up Mont Ventoux in Provence to gaze at the landscape.³⁰ This is considered, in the West, as the first description of man looking at landscape (similarly, art historians claim that “landscape painting” begins with fifteenth-century Flemish painters), a false consideration since even Petrarch himself mentions the ancients climbing the mountain to contemplate and look down at the landscape, or even Roman frescoes with beautiful landscapes, and so on.

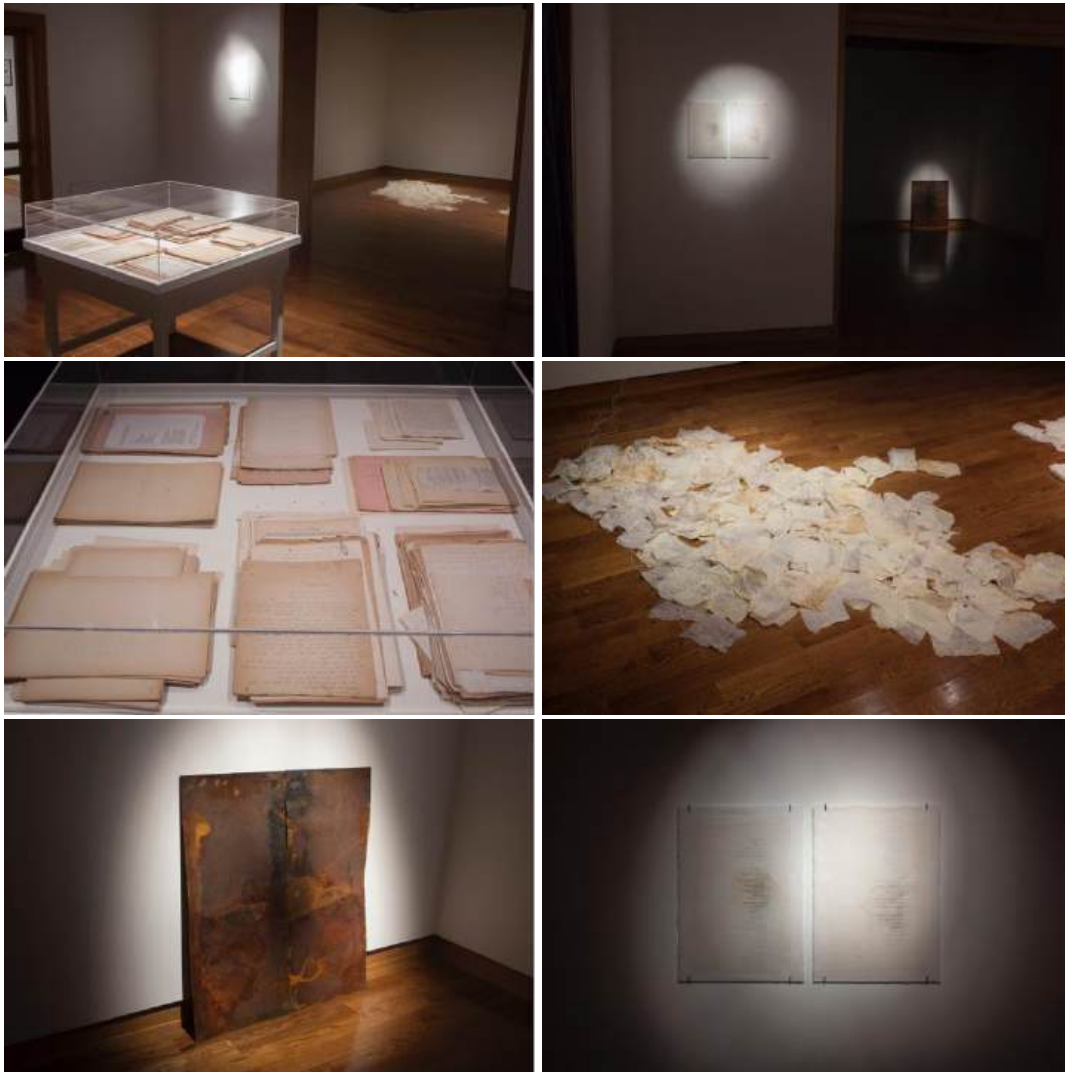
For a philosophical perspective on landscape, one can possibly turn to a seminar Heidegger gave in Freiburg in 1929/30 titled “Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude.” In this, perhaps his most important seminar, Heidegger tries to define the fundamental structure of *Dasein* (of human beings) as a passage from the poverty of the animal world to the building of a world that defines humanity. In order to do this, he must define the essence of the environment of the animal, thus understanding the difference between the animal environment (a poor world, in his terms) and the human one. The animal’s environment is defined, as per Heidegger, by the idea that each animal selects (in the natural world) one crucial element that defines its environment and is absorbed in it without being conscious about it. On the contrary, what defines the building of the human world is the fact that man is never unconsciously absorbed but perceives being as such. Deep boredom, according to Heidegger, is a good example: when we are bored, we suspend any relation to the world (cannot do anything or are not interested in anything). Thus, in the suspension of animality, one becomes human.

Looking at a landscape, we see everything, all elements at once, and perceive it in another dimension, suspending all animal relations as well as human relations (being as such); we are absorbed in the landscape as if we lose our subjectivity while observing it, becoming an integral part of it. In Heideggerian terms, the human world is the making inoperative of the animal relation to its environment, while landscape is the making inoperative of the human world itself—this is a third stage after animality (environment) and human (world).³¹

³⁰ Cassirer et al., *The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 36–46.

³¹ See Agamben, *Creation and Anarchy*, pp. 45–50.

3.3 (Gloss 3) Vaalbara (2014)



This body of artwork is constituted of several overlapping narratives, manifest in varied artistic mediums, that unfold by means of a series of artistic revelations in dialogue with a fragmented, poetic manuscript of my late grandfather. Since he passed away when I was nearly fourteen years old, I have been left with a strong sense of loss. His diverse manuscript and artistic work, although insignificant for me at that time, has become increasingly important to me. By telling a story and reimagining its narratives, I interpret in and through this personal archive. This work tries to recreate the possibility of a shared biography through an artistic dialogue.

The first narrative displays the manuscript, which is placed inside a covered cabinet. A sound that resembles that of Morse code emerges from within and fades in and out. It was necessary to divide the voluminous manuscript into several piles due to presentation constraints, but also due to issues such as fragmentation, meaning construction, and the relation between parts and whole. How should I divide the manuscript? Which pages should I explicitly show, at the expense of others?

The second narrative is made out of many sheets of paper, stitched together and bathed in a mixture of resin and beeswax (as an encaustic medium)—materials I use in several of my works. The papers are thus grouped together to form two main strata that correspond to the left and right audio channels. Sound comes from beneath the thick

layers, portraying abstract, unpleasant (even appalling) murmurs, perhaps that of a little child at a pre-verbal stage who tries, but fails, to communicate.

The third narrative combines two rusted metal plates and sound. The plates are leaned against the wall, connected to one another by a hidden sound device that works both as a speaker and a tactile transducer—it simultaneously plays the distant sound of faint, slow piano playing and, by rumbling, causes the plates to sound out low metallic noises.

The last, fourth narrative is a diptych made out of Japanese washi paper and a few texts from the original manuscript. The papers are treated with diluted resin, which causes them to rearrange in layered forms as they become transparent in various degrees. The original texts combine together to become a partly deciphered unity.

These narratives seem to suggest the signified yet obscure and unreachable nature of a literary work sealed shut. I was thinking about them as trying to traverse a gap, to bridge a physical presence that will cause them to materially seep into the archive. I felt that the textual depth of this archive is suspended to present the gravity of the work as a physical mass, as if the manuscript is rendered as an object. Deleuze writes: "Time becomes a subject because it is the folding of the outside and, as such, forces every present into forgetting but preserves the whole of the past within memory: forgetting is the impossibility of return, and memory is the necessity of renewal."³² The outside entity, the manuscript, is folded in and, as such, is preserved in memory. My intention was for the overlapping narratives to be the renewal—not interventions but parallel responses, like light rays aligned in parallel, communicating as collimated spirits in non-linear time. It was written that they indicate wormholes where the dialogue becomes possible, taking place, and by avoiding semantic translation and representation, the aura of the literary manuscript is maintained.³³

3.4 (Gloss 4) To return to a place, is, like dying (2016)



This is a multidisciplinary body of work in sound, installation, printmaking, and text. The geographical and spiritual remoteness from home constitutes the exhibition's core, as a fundamental contemplation on distancing, exile, retreat, and nomadism. However, more personal questions guided me in this work: how much of my cultural, biographical, and subjective background comes into the writing and the making of exhibitions at present? And even: what is the tension between the foreign and the local perspectives in

³² Deleuze, *Folding, or the Inside of Thought (Subjectivation)*, p. 327.

³³ See Abraham, *Collimation*, pp. 10–12.

this process? The exhibition space, coloured in shades of yellow and brown, brings to mind an ancient appearance, an old photograph, or a cave revealed in an archaeological dig.

Re(moteness); re(treat); re(turn)

The late Israeli poet Yehuda Amichai wrote: "To return to a place, / is, like dying. / It is, to fulfill prophecies / or empty them."³⁴

In an interview between Edmond Jabès and Bracha Ettinger Lichtenberg, incorporated into an art exhibition catalogue, we find the following dialogue:

Ettinger Lichtenberg: At the moment when it's impossible to fixate something, it's impossible to separate one thing from another.

Jabès: Here you touch at the heart of the nomadic writing. You're at the heart of nomadic writing.

Ettinger Lichtenberg: Which is the inability to fixate, to strike roots?

Jabès: This is the desert, nothing strikes roots here.³⁵

And finally, the curatorial text summarizes:

The archeologist conducts a journey to discover relics of an extinct culture. The fragments that he exposes do not exist, in effect, without his gaze, and their chronicle is formulated by him by means of the language of his discipline. But this discipline (even when it is conscious of its reflective activity) represents the historical processes that it contextures as events that happened in the past (before the language of archeology which constitutes them). Hence, archeology conditions itself upon a prior time that it itself signifies—a time signified as an artificial product, and not as an origin or an authentic basis.³⁶

The voice of the past is combined with that of the present.

³⁴ Quoted from his poem "Ein-Gedi"; my translation.

The aforementioned quotation is at the same time formal and semantic; inasmuch as the quoting action itself, by which the quotation's content is concerned with—its meaning—is happening (again) "in-itself," we perceive it as a drawing. Because it is also semantic, in its simple textual sense, it seems to achieve, without an insignificant extent, an almost automatic precedence. The double move is in fact a second order abstraction; a reverberation of a reverberation, a quote of a quote—a return to something alienated and familiar.

How should this be understood? Perhaps, by a pre-understanding (what is pre-understanding?) that it is of great significance to correctly position a question, any question, in order to fulfill, even temporarily, our basic curiosity drive. But this temporality points more than anything else to the significance that a properly given answer will leave the question open yet stable. The punctuation marks condition the thought, and being conditioned by repetition and sense fixing—it is impossible for the thought to reveal itself in its pureness; however, clear methodological forms, through their interrelations, can determine between various senses that "seep into" the thought from the outside. The mark requires repetition and sense, iteration and sense... until the question's deep foundations will (again) collapse into themselves.

The double operator of the punctuation marks—multiple roles become possible—as an organizing element, structures, balances, calms, permits a relation, a relationship to be established, and again soothes, or rather, emerges, reveals, breaks, bubbles, and floats from above in trauma? The assumption is that the experience of art requires from us a certain disregard, even if against our natural and humane will.

³⁵ Zalmona, *Routes of Wandering*, p. 248.

³⁶ Zalmona, *Routes of Wandering*, pp. 209–10.

(Re)—time

The prefix (Re–) inevitably includes a certain conception of time. What is the time of return? Different philosophical approaches view the present as the most important time; it is the atemporal time, the time to which all other times refer. The more it becomes possible to connect the past to the present experience, the richer and deeper the present consciousness gets. The larger the liaison with past events, the more the contemporary, present consciousness gains through sprawl and a burgeoning horizon. According to the philosopher Edmund Husserl, the experience of the present works to bring into focus its strength as well as the contents of all times of the past and of the future. For this he coined the term “standing–streaming”—a formalistic expression that measures the consciousness’ static dimension of the present against its dynamic flow of experiences.³⁷

In Jewish sacred and literary sources, a certain time is mentioned that is “not day, and not night.” It is a time described as uniting all times, a time that designates a conscious space of abstruseness: a conscious space of numerous intellectual contradictions into which coherent, logical reasoning tools collapse.³⁸

This conception of time brings to mind Agamben’s conception of messianic time and the form of time at the basis of Benjamin’s dialectical image.³⁹

3.5 (Gloss 5) Galut (Diaspora) (2011)

This is an eight–channel sound installation (in the form of a radio drama) that is presented in a dark space alongside a painting. The installation is inspired by the artistic work of my grandfather—this time, by a painting he made of his late parents, who were exiled to an unknown concentration camp during WWII (the ultimate diaspora). The content of the installation is made out of fragments of my grandfather’s literary works, which were removed from their original context and rejoined to tell a story.

Some of the questions I asked myself in the making of this work were as follows: How is it possible to reuse old decontextualized fragments in order to produce a new literary meaning? What role does sound take in conveying and representing meaning? Is this role unique to sound? Can I return from this metaphorical (even physical) exile? What is the relationship between the three figures of the radio drama, which are actually one and the same? Where do our histories converge?

It seems as if an unavoidable gap exists between the work and its interpreter, between the work and the text written about it, as if, enforced by various techniques of defamiliarization, the interpreter becomes an exile who faces itself. If these alienations will not be resolved, one is left in suspension as an exile in one’s own land.

³⁷ Govrin, *To Return to a Place, is, Like Dying*, pp. ii–vi.

³⁸ Govrin, *To Return to a Place, is, Like Dying*, pp. ii–vi.

³⁹ On the application of current theoretical examinations of time to the field of contemporary art, see Ross, *The Past is the Present; It’s the Future Too*.

In the radio drama, a man is transformed into a number. 56698 is his new, alienated, and estranged name. He dwells in a place without a place, where there are no openings. In the eternal night that prevails in this place, no face is revealed in the mirror. The sole traces of a meaningful world are barred shadows upon a missing floor, merely projections.

When listening to the installation, the sonic garden of forking paths seems to resist a linear melodic motif; it rather forms a multidimensional, atemporal space. It is an exilic space in the deepest sense, detached and forever irrelevant. A fabric of distancing.

3.6 (Gloss 6) Between things (2010)



This installation is based upon a few (poetic, philosophical, scientific) texts that attempt to articulate time. The texts are hung in the air, while various leftovers of paper, ink, accompanying materials, and sound are piled up on the floor beneath them. In this installation, time is contemplated and expressed as a plastic thought, as image and sound. This is a work about a concept (time) that prevails perhaps in any work of art but is here conceived within an ongoing series of works that attempt to formulate a specific form of time—a form of time that evolves into the conception of time as messianic time and that lies at the basis of this thesis exhibition. What kind of trace does time generate in this installation?

A leftover is a testimony to an act that took place at the interval between things. This act occurs in relation to time—it is carried out in light of an expected final result and therefore desperately clings to the speed of change and its purpose, or alternatively, through an involuntary and temporary act of conspicuousness (as a deviation from somewhat predicted and routine path). This act is temporally carried out in the world, even as pure abstraction. Time is expressed through numerous descriptions (in parallel with the characteristics of the act itself) that complement each other in different modes, and their nature often remains unclear to us. Each action matches a different relation, and it seems as if we cannot comprehensively generalize the exact nature of this relation. Moreover, perhaps other infinite relations exist, and therefore infinite types of time exist as well; these time essences will always refer to various actions in themselves and in relation to other actions.

Leftovers are piled on the floor. The space divides and separates them as it divides and has been divided by time. Therefore, a series of questions arise in the making of this

work: What exists between successive events that come to be in time? Does time exist within time? Can we at all speak about a “between things” mode of existence? Or whether this is a different type of time that requires a different comprehension?

Personally, in making this installation, the most interesting aspect of time occurs between things. An action occurred, a body appeared, an object was installed, a cat crossed the street, stopped, and sat down on the sidewalk. What happened at the point of transition, a moment before it started and a slight moment after it ended? Could we at all split or bound the action and consequently the time it took for it to happen? Does this mean that time stands still? Or alternatively, do infinite essences of time correspond to infinite types of events whose theoretical summation is “the” time that we talk about or intuitively relate to? How, if at all, does time exist between things?

Time indicates life, whether intensive or almost static, short or long, fulfilled with actions or reduced to the smallest measure needed to keep life going. Time means living souls; it cycles from morning to the next; it always exists within things but also (and especially) between things, where it exists perhaps in the strangest way. The breath indicates life, life within the body, alive, which continuously helps time to be formed. Every breath feels differently. So is time.

3.7 (Gloss 7) Not quite the highest point (2017)





This mixed-media installation corresponds with the concept/research methodology known as “Philosophical Archeology”. It consists of multiple sets of objects, ephemera, sounds, leftovers, miniatures, books and perishable instances which form various paradigmatic historical constellations or thought-spaces, rendered and conceived by archeological art-making.

The archive includes other, undiscussed previous works or only minute fragments of these works.⁴⁰ The scale, both physical and symbolic, of the leftover or fragment is occasionally the reason for not discussing the work or for not offering any terrain of thought in regard to it. However, sometimes the reason is of a different register, as in the case of the following works (that are nonetheless included in the archive), which present a challenge for thinking. This challenge, so it seems, sometimes overpowers an attempt at critical analysis; at other times, the work is utterly intuitive and does not easily lend itself to words.

⁴⁰ For more works, see this [link](#).

References

- ABRAHAM, Julia. Collimation. In: MVS CATALOGUE. Toronto: Master of Visual Arts, 2014. Exhibition Catalogue.
- AGAMBEN, Giorgio. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Transl. Adam Kotsko. Stanford, CA: Stanford University, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Signature of All Things: On Method*. Transl. Luca Di Santo and Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. The Vocabulary and the Voice. In: BENVENISTE, Émile. *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. Chicago: HAU, 2016. pp. ix–xx.
- AMICHAÏ, Yehuda. Ein-Gedi. In: VE LO AL-MENAT LIZKOR (Not for the Sake of Remembering). Tel-Aviv: Schocken, 1975.
- BARTHES, Roland. Listening. In: BARTHES, Roland. *The Responsibility of Forms: Critical Essays on Music, Art, and Representation*. Transl. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1985. pp. 245–260.
- BENJAMIN, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Transl. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter. London: NLB, 1978.
- BENJAMIN, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Transl. John Osborne. London: Verso, 1998.
- BISHOP, Claire. *Installation Art: A Critical History*. New York: Routledge, 2005.
- CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL, John Herman (Org.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago, 1948.
- CERELLA, Antonio. The Myth of Origin: Archaeology and History in the Work of Agamben and Girard. In: BRIGHI, Elisabetta; CERELLA, Antonio (Eds.). *The Sacred and the Political: Exploration on Mimesis, Violence, and Religion*. London: Bloomsbury, 2016.
- CHAN, Paul. A Time Apart. In: BIESENBAACH, Klaus (Org.). *Greater New York*. New York: MoMA PS1, 2010. pp. 53–55.
- DELEUZE, Gilles. Folding, or the Inside of Thought (Subjectivation). In: KELLY, Michael (Org.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Massachusetts: MIT, 1994. pp. 315–347.
- ERBER, Pedro. Contemporaneity and its Discontents. *Diacritics*, v. 41, n. 1, pp. 28–49, 2013.
- FLUSSER, Vilém. *On Fiction*. Transl. Derek Hales e Erick Felinto. &&&, May 12, 2016. Available at: <http://tripleampersand.org/flusser-on-fiction>.
- FOUCAULT, Michel; LOTRINGER, Sylvère (Org.). *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. Transl. Lysa Hochroth e John Johnston. New York: Semiotext(e), 1996.

GOULD, Peter; WHITE, Rodney. *Mental Maps*. Harmondsworth: Penguin, 1974.

GOVRIN, Ido. *Philosophical archaeology: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art*. Albany, NY: State University of New York, 2023.

GOVRIN, Ido. *To return to a place, is, like dying*. Jerusalem: Hansen House, 2016.

HUTCHINSON, John et al. *Antony Gormley*. London: Phaidon, 2000.

KIRST, Karoline. Walter Benjamin's 'Denkbild': Emblematic Historiography and the Recent Past. *Monatshefte*, v. 86, n. 4, pp. 514-524, 1994.

LANZMANN, Claude. *Shoah*. [Film]. Les Films Aleph, 1985.

LANZMANN, Claude. *The Karski Report*. [Film]. ARTE, 2010.

LIBERA, Alain de. *Archéologie du sujet: Naissance de sujet*. Paris: Vrin, 2007.

LIBERA, Alain de. Subject (Re-/decentred). *Radical Philosophy*, n. 167, pp. 15-23, may/jun. 2011.

LIBERA, Alain de. When Did the Modern Subject Emerge? *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 82, n. 2, pp. 181-220, 2008.

OEI, Amos Winarto. The Impassible God Who "Cried". *Themelios*, v. 41, n. 2, pp. 238-247, Aug. 2016.

PILGRIM, Richard B. Intervals ("Ma") in Space and Time: Foundations of a Religio-Aesthetic Paradigm in Japan. *History of Religions*, v. 25, n. 3, pp. 255-277, Feb. 1986.

ROSS, Christine. *The Past is the Present; It's The Future Too: The Temporal Turn in Contemporary Art*. New York: Bloomsbury, 2012.

ZALMONA, Yigal et al. (Ed.). *Routes of Wandering: Nomadism, Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art*. Jerusalem: The Israel Museum, 1991. Exhibition Catalogue.

VAN ALPHEN, Ernst. *Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature and Theory*. Stanford, CA: Stanford University, 1998.

WHYTE, Ryan. *Studio as History*. Elmwood, CT: Potes & Poets, 1998.

ABOUT THE AUTHOR

Ido Govrin

Ido Govrin (Ph.D.) is a scholar, translator, curator, and multidisciplinary artist. He recently published a monograph, *Philosophical Archaeology—With and Beyond Agamben on Philosophy, History, and Art*, with SUNY Press (2023); an artist book, *What Say You?*, with YYZ Books (2024); and edited a scholarly topical issue titled "Theory Materialized—Art-Object Theorized," with *Open Philosophy* (De Gruyter, 2025). E-mail: idogovrin@uth.gr.



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

O RETORNO DO PAI:

UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE *HOMO SACER*

Isabela Pinho  

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

O presente artigo tem em vista possíveis aproximações entre a figura do soberano, de Carl Schmitt a Giorgio Agamben, e o pai da horda primitiva, de Sigmund Freud. A partir de tais aproximações, pensarei a ascensão de um novo tipo de fascismo em relação com o desejo de restauração de uma ordem patriarcal, como sugere Judith Butler. Com o objetivo de refletir sobre uma metafórica sexual no cerne do poder, proponho interpretações dos significantes “imorrível, imbrochável, incomível”, em diálogos com Susan Sontag, Johann Jakob Bachofen e Achille Mbembe.

Palavras-chave

Agamben, Freud, soberano, pai.

THE RETURN OF THE FATHER: A CONTEMPORARY READING OF *HOMO SACER*

Abstract

This article aims to explore possible connections between the figure of the sovereign, as conceived by Carl Schmitt and Giorgio Agamben, and the father of the primal horde, as theorized by Sigmund Freud. Based on these connections, I will examine the rise of a new form of fascism in relation to the desire for the restoration of a patriarchal order, as suggested by Judith Butler. To reflect on a sexual metaphor at the core of power, I propose interpretations of the signifiers “undying, unlimp, uneatable,” engaging in dialogue with Susan Sontag, Johann Jakob Bachofen, and Achille Mbembe.

Keywords

Agamben, Freud, sovereign, father.

Submetido em: 15/12/2024

Aceito em: 24/02/2025

Publicado em: 25/03/2025

Como citar: PINHO, Isabela. O retorno do pai: uma leitura contemporânea de *Homo sacer*. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56522, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Há trinta anos, Giorgio Agamben publicava seu *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995). Uma das teses mais fundamentais e assustadoramente atuais desse livro consiste no fato de que há uma proximidade estrutural entre Estados Totalitários e Estados Democráticos de Direito. Sem pretender eliminar as enormes diferenças históricas entre ambos, Agamben está interessado no “problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade”.¹ Não é exagero dizer que as reflexões sobre a violência de Walter Benjamin, juntamente à teoria da soberania de Carl Schmitt, constituem o fundamento do livro de Agamben: o que está na origem do Estado é a exceção, a violência. Hoje, essa violência parece cada vez mais se desnudar.

À ocasião da reunião do G20 ocorrida no Rio de Janeiro em 2024, o presidente da Colômbia Gustavo Petro aponta a crise do multilateralismo ao destacar a emergência de um “fascismo de novo tipo”.² Neste artigo, procuro refletir sobre a relação entre esse “fascismo de novo tipo” e o “desejo de restauração de uma ordem patriarcal”, nas palavras da filósofa Judith Butler.³

Para tanto, pretendo analisar possíveis relações entre o pai da horda primitiva, em *Totem e tabu* (1913), de Sigmund Freud, e o soberano, de Schmitt a Agamben. Se Agamben cita rapidamente o ensaio de Freud a propósito da ambivalência do termo sacro, a relação entre o soberano e o poder paterno é desenvolvida no capítulo “*Vitae Nescique Potestas*”, momento em que Agamben aproxima o poder de vida e morte do soberano sobre os súditos ao poder de vida e morte do pai sobre o filho em Roma Antiga.

Em um último momento, procuro pensar possíveis interpretações para os significantes “imorrível, imbrochável e incomível”,⁴ representados pelos três “Is” inscritos na medalha com a qual Jair Bolsonaro presenteou o atual presidente da Argentina Javier Milei. Para pensar esses significantes, remeto ao que escreve Susan Sontag sobre as “predileções dos [...] líderes fascistas por metáforas sexuais”.⁵ Com o objetivo de refletir sobre uma metafórica sexual no cerne do poder, proponho interpretações em diálogos com Sontag e Achille Mbembe.

1. Soberania e *patria potestas* de Freud a Agamben e Schmitt

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud aborda a origem da religião e da moralidade. Se o tabu existe entre nós na forma da interdição, cujo exemplo paradigmático é o imperativo categórico kantiano, o totemismo teria sido uma “instituição social-religiosa alheia à sensibilidade atual, realmente há muito abandonada e substituída por novas formas, que

¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 19

² BALZA, Milei e Trump nascem do medo e são um ‘fascismo de novo tipo’, diz Gustavo Petro.

³ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, p. 20.

⁴ Para mais sobre o evento excêntrico, para dizer o mínimo, em que Bolsonaro presenteia Javier Milei com essa medalha, conferir:

<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2024/07/07/bolsonaro-da-medalha-de-imorrivel-imbrochavel-e-incomivel-a-milei.ghtml>.

⁵ Sontag, “*Fascinante fascismo*”, p. 102.

deixou traços mínimos na religião, nos usos e costumes dos povos civilizados de hoje".⁶ À procura desses traços, Freud recorre a diversos autores, dentre os quais etnógrafos e antropólogos, para pensar os indícios do totemismo no desenvolvimento das crianças. Para Freud, a ambivalência do filho em relação ao pai teria como pano de fundo a história do totemismo, como veremos a seguir.

Inicialmente, Freud investiga a relação entre totemismo e exogamia em tribos de aborígenes da Austrália, que preveem a pena de morte para quem tem relações sexuais com pessoas do mesmo clã. Segundo Freud, cada clã é nomeado por um totem, que é mais comumente um animal, mas pode ser uma planta ou força da natureza. No sistema totêmico, haveria uma prevenção contra o incesto que se estenderia a todas as mulheres do clã, todas elas consideradas mães e irmãs. É ainda nesse momento inicial do texto que Freud se refere à relação entre tabu e *sacer*, referida rapidamente por Agamben no capítulo "ambivalência do sacro", de *Homo Sacer*.⁷ Freud escreve que "'tabu' é uma palavra polinésia cuja tradução nos apresenta dificuldades, pois já não possuímos o conceito por ela designado. Entre os antigos romanos ele ainda era comum, o seu *sacer* era o mesmo que o tabu dos polinésios".⁸

O psicanalista afirma que tabu, assim como *sacer*, designam, por um lado, "santo", "consagrado", por outro, "inquietante, perigoso", referindo-se a algo que é separado da esfera humana, que implica proibições e restrições.⁹ É nesse sentido que ele analisa o "tabu dos soberanos", chefes, reis e sacerdotes, os quais é necessário proteger, mas também dos quais é necessário proteger-se, pois exercem ao mesmo tempo fascínio e horror; "são portadores de uma força mágica que se transmite por contato e ocasiona morte e ruína para aquele que não é protegido por carga semelhante".¹⁰ O soberano é *sacer*.

Freud está interessado na natureza e na gênese da consciência moral que pode advir de uma compreensão mais profunda do conceito de tabu. Ele recorre aos trabalhos de Durkheim para pensar o tabu ligado ao totem na produção da exogamia (a proibição de relações sexuais com mulheres do mesmo totem) e às considerações do filólogo e estudioso da antiguidade W. Robertson Smith, também citado por Agamben, acerca da refeição totêmica como parte integrante do totemismo.

Segundo Robertson Smith, Freud afirma que o ritual do sacrifício implicava, originariamente, "um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com seu deus"¹¹ e não uma espécie de tentativa de reconciliação por meio de oferendas à divindade. A carne, sangue e ossos do animal, comidas e bebidas dadas em sacrifício, alimentavam o deus e seus adoradores conjuntamente. Esse sacrifício era uma cerimônia pública da festa do clã: "sacrifício e festividade coincidem em todos os povos, cada sacrifício traz consigo uma festa e nenhuma festa pode ser realizada sem sacrifício".¹²

Nesse sentido, o que une os membros do clã, o que consolida "o vínculo social e a adoção de obrigações recíprocas",¹³ é a partilha da comida e da bebida. *Kinship*, a

⁶ Freud, *Totem e tabu*, p. 9.

⁷ Cf. Agamben, *Homo sacer*, p. 86.

⁸ Freud, *Totem e tabu*, p. 26.

⁹ Freud, *Totem e tabu*, p. 26.

¹⁰ Freud, *Totem e tabu*, p. 49.

¹¹ Freud, *Totem e tabu*, p.133.

¹² Freud, *Totem e tabu*, p.134.

¹³ Freud, *Totem e tabu*, p. 134.

comunidade de clã, significa participar da substância comum, por isso, em hebraico, escreve Freud, o parentesco do clã é explicitado na frase: "tu és meu osso e minha carne".¹⁴ Ou seja, a força vinculadora do ato de comer e beber conjuntamente com os demais e com seu deus provém da convicção de que todos eram da mesma matéria.

O animal sacrificial, seguindo Smith, só podia ser abatido quando todos os membros do clã assumiam a responsabilidade, nos momentos de festividade, e jamais individualmente, porque a vida do animal era equiparada à vida dos próprios membros: "O animal do sacrifício era tratado como um membro do clã, a comunidade que sacrifica, o seu deus e o animal do sacrifício eram do mesmo sangue, membros de um único clã".¹⁵ Ou seja, segundo Freud, Smith identifica o animal do sacrifício com o animal totêmico:

Nas épocas mais antigas, o animal sacrificial mesmo era sagrado e sua vida era intocável; podia ser tirada apenas com a participação e responsabilidade de todo clã e na presença do deus, para fornecer a substância sagrada cujo consumo garantia aos membros do clã a identidade essencial de uns com os outros e com a divindade. O sacrifício era um sacramento, *o próprio animal sacrificial era um membro do clã. Ele era, de fato, o velho animal totêmico, o próprio deus primitivo, cuja morte e absorção permitia aos membros do clã reavivar e garantir sua semelhança com ele*.¹⁶

Freud propõe, então, imaginar a cena de uma refeição totêmica: em uma festividade, o clã mata o animal totêmico, ingere sua carne crua, sangue e ossos. Em seguida, imita-o querendo identificar-se com ele ao ingeri-lo. O clã sabe que esse assassinato só é permitido em conjunto. Após o ato, o animal morto é chorado e lamentado. Esse luto é uma tentativa de livrar-se da responsabilidade pela morte. A festa, escreve Freud, "é um excesso permitido, ou melhor, exigido, a solene ruptura de uma proibição".¹⁷ Em seguida, vem o luto como tentativa de amenizar a culpa em relação ao sacrifício. Essa ambivalência entre festa e luto quanto ao totem, Freud a encontra em relação à figura paterna visto que "o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai [...] a postura afetiva ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estenderia também ao sucedâneo do pai".¹⁸

Freud recorre, então, à hipótese darwinista sobre o estado primevo da sociedade humana para pensar a figura paterna como origem da lei. O mito do pai da horda primitiva (*Urhorde*) – reconhecidamente, pelo próprio Freud, uma "hipótese fantástica" – estaria na fundação da civilização e na constituição da organização social. Ao juntar a concepção psicanalítica do totem com os estudos sobre o banquete totêmico de Smith e a hipótese darwinista da evolução, Freud narra a seguinte cena:

Um pai violento e ciumento que reserva todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos quando crescem, eis o que ali se acha. Esse estado primevo da sociedade não foi observado em nenhuma parte. O que vemos como organização primitiva, que ainda hoje vigora em determinadas tribos, são *bandos de machos*, compostos de membros com direitos iguais [...] É possível que uma tenha se desenvolvido da outra? E de que forma, então? [...] Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria

¹⁴ Freud, *Totem e tabu*, p. 135.

¹⁵ Freud, *Totem e tabu*, p. 136.

¹⁶ Freud, *Totem e tabu*, pp. 138, 139, meus grifos.

¹⁷ Freud, *Totem e tabu*, p. 140, meu grifo.

¹⁸ Freud, *Totem e tabu*, p. 140.

possível individualmente. [...] O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião.¹⁹

Em um passado pré-histórico, para acessar de maneira irrestrita o corpo de todas as mulheres, esse pai primevo teria expulsado todos os seus filhos da horda. Seus filhos, em uma relação de ambivalência quanto ao pai – marcada pelo amor, via identificação, e pelo ódio, devido à proibição do gozo do corpo das mulheres – cometem parricídio e devoram o corpo despedaçado do pai, exatamente como farão posteriormente com o animal totêmico sacrificial. Como nenhum dos filhos teria sido capaz de ocupar o lugar do pai primevo, e para que não houvesse uma guerra de todos contra todos – referência de Freud a Hobbes – eles compactuam com o tabu do incesto, lei que inaugura a civilização.²⁰ Por culpa, os filhos proíbem o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciam à consequência dele, privando-se das mulheres. Em suma, Freud concebe o pai da horda primitiva, o pai castrador, como aquele que, ao confiscar o gozo dos demais, possuindo todas as mulheres, não é castrado. Essa estrutura é semelhante ao paradoxo da soberania, que Agamben investiga com Schmitt.

Ao retomar a *Teologia Política* de Schmitt, Agamben se pergunta pelo fundamento do ordenamento jurídico-normativo.²¹ Se uma norma não pode fundamentar as demais normas, então o que está na origem do ordenamento jurídico-normativo não é uma norma hipotética fundamental, como proporia Hans Kelsen, mas a exceção. Para Schmitt, estado de exceção não é equivalente de estado de sítio, mas consiste em um conceito genérico da doutrina do Estado, adequado para a definição jurídica de soberania.²² Nessa relação entre teologia e política, em que conceitos jurídicos são conceitos religiosos secularizados, o soberano cria o ordenamento jurídico-normativo assim como Deus cria a totalidade de tudo que há. Na origem da existência do Estado e do direito, Schmitt encontra a decisão soberana sobre o estado de exceção.

O soberano encontra-se simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico-normativo: dentro porque, através do estado de exceção, viabiliza ou assegura a ordem jurídica e, fora, porque pode suspendê-lo. Trata-se, portanto, de uma dupla decisão ao mesmo tempo sobre a situação de normalidade, pressuposta para a eficácia das normas, e sobre a suspensão da ordem, que institui o estado de exceção. No ordenamento jurídico-normativo, há um elemento violento, o estado de exceção, que aparece quando há a suspensão total da eficácia da ordem normativa vigente.

A decisão soberana sobre o estado de exceção revela uma exterioridade intrínseca à toda norma jurídica, que pode ser constatada na própria fórmula com a qual a lei se

¹⁹ Freud, *Totem e tabu*, pp. 140, 141, grifos do autor.

²⁰ Nesse momento, Freud cita Bachofen: "Talvez tenha sido também esta situação que compôs o germe das instituições do direito materno percebidas por Bachofen, até ser ele substituído pela ordenação patriarcal da sociedade". Freud, *Totem e tabu*, p. 142.

²¹ Trabalhei essas questões nos artigos "A morte e a morte das democracias Ocidentais", em coautoria com Carla Rodrigues, e "Para uma crítica da violência: Walter Benjamin e a incipiente República de Weimar".

²² Schmitt, *Teologia política*, p. 92.

aplica, como escreve Agamben: "se (caso real), então (norma jurídica)",²³ em que a própria aplicação da norma implica uma relação com uma exterioridade, a singularidade irreduzível do caso. Será nesse sentido que Agamben dirá que "a lei aplica-se, desaplicando-se",²⁴ justamente porque a norma, para ser geral, deve valer independentemente do caso singular, que é a exterioridade que ela pretende normatizar. Essa exterioridade, para Agamben, é a vida, ou o fato, em termos jurídicos. Nas palavras do filósofo italiano: "o soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a 'estruturação normal das relações de vida' [*Lebensverhältnisse*], de que a lei necessita".²⁵

Em uma aproximação com o pai da horda primitiva de Freud, esse paradoxo schmittiano pode ser reformulado da seguinte maneira: "eu, o soberano [com Freud: eu, o Pai castrador], que estou fora da lei [com Freud: ao gozar do corpo de todas as mulheres], declaro que não há um fora da lei [declaro que ninguém mais pode gozar do corpo de todas as mulheres]". Ou seja, a origem do laço social, na psicanálise, ou do Estado, nessa perspectiva jurídica, é a exceção.²⁶

2. O pai soberano e o filho sacer

A aproximação entre pai e soberano é realizada não somente por Freud quando escreve sobre tabu e soberania, como vimos, mas também por Agamben, que dedica o capítulo "*Vitae Necisque Potestas*" à função do pai no direito romano arcaico. Em um determinado momento, Agamben concebe o instituto do direito romano *patria potestas* – o poder de vida e morte do pai em relação aos filhos – como um exemplo da relação entre o soberano e seus súditos: "o *imperium* do magistrado [cargo público eletivo] nada mais é que a *vitae necisque potestas* [poder de vida e morte] do pai estendida em relação a todos os cidadãos".²⁷

Sobre esse poder de vida e morte do pai sobre o filho, o historiador Paul Veyne nos conta que, em Roma antiga, o nascimento de um romano não é um fato biológico, mas depende da decisão do chefe de família. Ou seja, nascer não significa existir politicamente, ter uma inteligibilidade jurídico-política. O corpo recém-nascido da criança só é considerado vivo, existente, se o pai o levanta (*tolere*) e o apresenta ao mundo:

Em Roma um cidadão não 'tem' um filho: ele o 'toma', 'levanta' (*tolere*); o pai exerce a prerrogativa, tão logo nasce a criança, de levantá-la do chão, onde a parteira a depositou, para tomá-la nos braços e assim manifestar que a reconhece e se recusa a enjeitá-la. [...] A criança que o pai não levantar será exposta diante da casa ou num monturo público; quem quiser que a recolha.²⁸

²³ Agamben, *Homo sacer*, p. 33.

²⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 63.

²⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 33.

²⁶ Trabalhei essa aproximação no último capítulo do meu livro *Feminino e linguagem*, ao qual remeto o leitor.

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 96. Essa aproximação é retomada do livro *Le père, la cité, la mort. Du châtimement dans la cité* (1984), do historiador Yan Thomas.

²⁸ Veyne, *História da Vida privada*, 1, pp. 38-40.

É o reconhecimento paterno que dá inteligibilidade à vida da criança, que pode ser perdida a qualquer momento, durante a vida de seu pai:

Uma particularidade do direito romano que surpreendia os gregos era que, púbere ou não, casado ou não, um menino permanecia sob a autoridade paterna e só se tornava inteiramente romano, 'pai de família' [*pater familias*], após a morte do pai [...]. Um homem de idade madura não podia realizar nenhum ato jurídico com sua própria autoridade se ainda tem pai vivo [...]. Ele não pode fazer um gesto sem o pai: concluir um contrato, libertar um escravo, elaborar seu testamento [...]. Um jovem de dezoito anos e órfão institui a amante como herdeira, enquanto um homem de idade madura não pode realizar nenhum ato jurídico com sua própria autoridade se ainda tem pai vivo: 'Tratando-se de um filho de família, escreve um jurista, 'as dignidades públicas nada contam: ainda que ele seja cônsul, não terá o direito de pedir dinheiro emprestado' [...]. Psicologicamente a situação de um adulto com pai vivo é insuportável. Ele não pode fazer um gesto sem o pai [...]. Assim, não nos surpreenderemos com a obsessão pelo parricídio e sua relativa frequência: era um grande crime razoavelmente explicável.²⁹

A partir desse trecho de Veyne e das colocações de Agamben, depreende-se que o pai, em Roma Antiga, de fato, encarna o soberano, que, a qualquer momento, pode despir seu filho das roupagens jurídicas que o cobrem.³⁰ Não à toa, *sacer* também era o veredito de um filho que cometesse parricídio, crime terrível e ao mesmo tempo compreensível, como escreve Veyne. O filho é *sacer* em relação ao pai: "todo cidadão varão livre (que, como tal, pode participar da vida pública) encontra-se imediatamente em condição de matabilidade virtual, é, de certo modo, *sacer* em relação ao pai".³¹

Para Agamben, "mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano".³² Ou seja, antes de sermos capturados como sujeitos de direitos, somos capturados como vida matabil, em uma dimensão objetual. Nesse ponto, à diferença de conceber, como os contratualistas, um sujeito humano, livre, autônomo e pré-pronto, que abre mão de sua liberdade natural em prol de uma sociabilidade possível, garantida somente pelo Estado, Agamben propõe como vínculo político originário a relação de matabilidade do pai/soberano em relação ao filho/*sacer*, cujo paradigma se encontra em Roma Antiga.

À diferença de Freud, Agamben não reduz *sacer* a tabu, ou seja, *sacer* não é meramente aquilo que é retirado do âmbito profano e remetido ao âmbito sagrado. Não se pode equiparar o *homo sacer* e a vítima consagrada, pois aquele indica algo ainda mais radical que a mera separação da esfera humana para a divina. A vida do *homo sacer*, figura do direito romano arcaico em que o caráter de sacralidade foi pela primeira vez referido à vida humana, é uma vida que habita o limiar de indistinção entre o sagrado e o profano. Ela representa a vida de um indivíduo que é excluído da comunidade, mas que continua a levar uma existência profana.

Agamben encontra um modo de vida análogo ao do *homo sacer* no comandante romano que devota sua vida aos deuses do submundo para assegurar a vitória em uma batalha. Por meio dessa consagração, sua vida não pertence mais ao âmbito profano, pois foi sacralizada, o que quer dizer que agora pertence aos deuses íferos. No caso de

²⁹ Veyne, *História da Vida privada*, 1, pp. 38-40.

³⁰ Para uma discussão aprofundada sobre a relação entre soberano e pai romano, remeto ao livro de Pedro Oliveira, *Mais além da lei*, pp. 73-89.

³¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 95.

³² Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

sobrevivência à batalha e de seu retorno ao âmbito profano, à comunidade humana, sua vida consiste em um resíduo irreduzível de sacralidade, que o expõe à possibilidade da morte violenta, devolvendo-o, assim, aos deuses aos quais realmente pertence. Nisso consiste sua matabilidade.

Porém, considerado na esfera divina, ele é excluído do culto e não pode ser sacrificado, pois sua vida já pertence aos deuses, “e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado”.³³ Nisso consiste sua insacrificabilidade. Para esse comandante, o devoto sobrevivente, era necessária a realização de um ritual que lhe permitisse retornar ao convívio humano. Esse ritual podia consistir na confecção de um colosso, um duplo, que assumisse o resíduo de sacralidade de sua vida e fosse enterrado em uma cerimônia fúnebre.

O *homo sacer* é semelhante ao devoto sobrevivente, pois indica uma vida duplamente excepcionada: capturada fora tanto do âmbito sagrado quanto do âmbito divino. À diferença do devoto, porém, para o *homo sacer*, nenhuma expiação vicária nem a substituição por um colosso era possível. “O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte”,³⁴ a ponto de ser comparado ao próprio colosso, às próprias estátuas; espécie de vivo-morto.

A vida nua do *homo sacer* é paradigmática da vida capturada pelo poder soberano, uma vida despida das tradicionais dicotomias legadas pelo pensamento ocidental: nem animal, nem humana; nem biológica, nem política; nem vida natural (*zoé*), nem vida social (*bíos*). Isso porque Agamben entende a decisão soberana não apenas como pertencente ao modelo jurídico-institucional do poder, mas também como uma realidade presente no cotidiano das democracias contemporâneas. É o que possibilita a Agamben pensar o policial como soberano. Em um texto intitulado “*Polícia soberana*”, Agamben indica como o poder policial nas ruas decide quais vidas são descartáveis e quais não.

O pensamento agambeniano ganha concretude quando nos deparamos com notícias como a do motociclista arremessado de uma ponte por um policial militar na zona sul de São Paulo. Se todos os dias somos bombardeados com notícias de letalidade policial, amenizadas por nomenclaturas como “dano colateral”, “guerra contra as drogas”, dentre outras, talvez essa salte aos olhos pela arbitrariedade estarrecedora da violência policial. No átimo em que a normalidade está em suspensão, o policial encarna a figura do soberano, que diz quem pode viver e quem deve morrer: “você tem duas opções: ou você pula da ponte ou eu jogo você e sua moto daqui”, teria dito o policial. Em seguida, o homem é arremessado.³⁵

Algo nessa cena de horror parece remeter à novela *O veredito* (1912), de Kafka, na qual a figura paterna em muito se aproxima ao *patria potestas* romano. A novela narra a história de um jovem comerciante, que deseja contar ao pai acamado, e recentemente viúvo, sobre seu noivado. Algo na exogamia, na tentativa de escapar à jurisdição paterna, angustia o jovem. Uma estranha discussão se desenrola, e, em meio ao desejo secreto da morte paterna, o pai emite seu veredito: “eu o condeno à morte por afogamento!”.³⁶ As palavras têm sobre o filho um poder performativo: imediatamente ele salta da ponte e

³³ Agamben, *Homo sacer*, p. 69.

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 106.

³⁵ Tavares; Marques; Patriarca, *Em depoimento, homem arremessado por PM disse ter sido ameaçado*.

³⁶ Kafka, *O veredito*, p. 25.

morre. A cena do homem arremessado em São Paulo tem algo de kafkiano: como o filho da novela, ele é submetido gratuitamente ao poder de morte do pai, cuja enunciação do veredito instaura imediatamente uma realidade: "ou você pula da ponte ou eu jogo você". Uma violência aterradora, à qual o jovem felizmente sobreviveu.

A radicalidade da materialidade desse corpo, objeto do poder soberano/paterno, é semelhante, para Agamben, ao que se verificou nos campos de concentração nazistas. Como lembra o filósofo, nos campos não se morria, produziam-se cadáveres. Os corpos humanos empilhados eram chamados de *Figuren*, bonecos.³⁷ Como o *homo sacer* em Roma Antiga, eram estátuas, figuras. Espécie de vivos-mortos, autômatos, nem mesmo sua morte era considerada morte.

Agamben nos lembra que os primeiros campos surgiram em contexto colonial:

Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos Espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da Colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do nosso século [século XX] amontoaram os boêres; o que aqui importa é que, em ambos os casos, trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Os campos nascem, portanto, não do direito ordinário [...], mas do estado de exceção e da lei marcial.³⁸

A vida nua do *homo sacer* – "estátua", "figura", "duplo de si mesma" – é a forma de vida que surge nos campos. Se o que ocorreu nos campos nazistas teve como laboratório experimental a colonização, Achille Mbembe parece corroborar a tese agambeniana ao afirmar que a fabricação de sujeitos raciais por parte dos europeus brancos implicou a decodificação do negro "como a imagem de um duplo", como "uma casca calcificada",³⁹ como aquilo que sobra do corpo depois de descarnado. "O negro é antes de tudo um corpo – gigantesco e fantástico –, um membro, órgãos, uma cor, um odor, músculo e carne, uma soma inaudita de sensações", escreve Mbembe.⁴⁰

Na introdução de seu livro, Mbembe fala sobre a "tendência à universalização da condição negra" no mundo contemporâneo, o que chama de "devir-negro do mundo".⁴¹ Os riscos aos quais os escravizados negros foram expostos no primeiro capitalismo constituem "se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas".⁴² Como escreve Agamben na citação supracitada, "trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial".⁴³ Em certas zonas de nossas cidades, essa guerra parece nunca ter saído de curso.

De Agamben a Mbembe, passando por Freud, podemos revisitar a cena do homem arremessado pelo policial na zona sul de São Paulo. Diante desse homem há um soberano que exerce o poder paterno de morte em relação a uma vida que, desde já, não é considerada vida, e, por isso, não precisa ser preservada. Nesse átimo em que a normalidade está em suspensão, ou talvez na indiscernibilidade entre normalidade e exceção que parece caracterizar várias zonas de nossas cidades brasileiras, algo como

³⁷ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 58.

³⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 173.

³⁹ Mbembe, *A crítica da razão negra*, p. 81.

⁴⁰ Mbembe, *A crítica da razão negra*, p. 80.

⁴¹ Mbembe, *A crítica da razão negra*, p. 17.

⁴² Mbembe, *A crítica da razão negra*, p. 17.

⁴³ Agamben, *Homo sacer*, p. 173.

um campo surge e a vida a ela correlata é a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, a vida do homem-casca escravizado.

Correlata à dupla exclusão do *patria potestas* no limiar entre a casa e a cidade, ou à dupla exclusão do soberano da norma, é a vida também duplamente excluída da natureza e da cultura, no limiar entre ambas. Sobre o *patria potestas*, paradigma do poder soberano, Agamben escreve:

Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacrificabilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político, nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.⁴⁴

Para Agamben, o Estado não se funda no contrato social, mas em sua dissolução. Essa dissolução não se refere a um pacto ou contrato previamente acordado, mas o próprio pacto, ou próprio vínculo social, "tem ele mesmo originariamente a forma de uma dissolução ou de uma exceção, na qual o que é capturado é, ao mesmo tempo, excluído e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte".⁴⁵ Diante desse diagnóstico, Agamben, em possível contraponto a parte da filosofia política contemporânea, abandona noções como "Estado" ou "democracia", em favor da noção de comunidade ou da noção de um "comum" para além das políticas de identidade ou representação. Hoje é a extrema direita que aposta no fim do Estado democrático de direito em nome de um Estado ainda mais forte e totalitário e a possibilidade de uma comunidade via linguagem nunca pareceu tão distante.

3. "Imorrível, imbrochável, incomível"

No livro *Quem tem medo do gênero?* (2024), Judith Butler procura compreender "o movimento antigênero como parte do fascismo"⁴⁶ e escreve sobre o desejo de "restauração de uma ordem patriarcal".⁴⁷ Para Butler, "gênero" funciona como um significante sobredeterminado, espécie de fantasma que se configurou em um inimigo comum, contra o qual católicos e evangélicos de direita se insurgem, para além de suas diferenças.⁴⁸ Esse inimigo comum mobiliza o medo, ódio e o desejo de retorno ao "sonho erótico patriarcal". Para Butler,

Retirar direitos das pessoas em nome da moralidade ou da nação ou de um sonho erótico patriarcal faz parte de uma lógica mais abrangente, amplificada pelo nacionalismo autoritário para, digamos, negar a migrantes o direito ao asilo, expulsar indígenas de suas terras, empurrar pessoas negras para um sistema prisional em

⁴⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

⁴⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

⁴⁶ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, p. 29.

⁴⁷ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, p. 20.

⁴⁸ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, pp. 14, 15.

que os direitos de cidadania são sistematicamente negados e tanto o abuso como a violência são justificados como medidas 'legítimas' de segurança.⁴⁹

Gostaria de refletir sobre esse "sonho erótico patriarcal" ou esse desejo de "restauração de uma ordem patriarcal em que um pai é um pai".⁵⁰ Para atualizar essa questão, remeto ao exótico acontecimento que foi a oferta de uma medalha do ex-presidente Bolsonaro ao atual presidente da Argentina, Javier Milei, com três "Is" que representam os significantes "imorrível, imbrochável e incomível".

Em "Fascinante fascismo" (1974), Susan Sontag nos lembra que "é o fascismo [...] que representa o exótico, o desconhecido".⁵¹ "Existe esse fascínio geral [...] com o horror, com o irracional",⁵² ela acrescenta. Nesse ponto, Georges Bataille tenderia a concordar: o fascínio do líder sobre a massa homogênea consiste no fato de que ele propõe romper a "repetição democrática", ao colocar-se no lugar da exceção. Para Bataille, os líderes fascistas pertencem à "ordem heterogênea", aquilo que escapa à regra, marcada pela "monotonia democrática".⁵³

Nada mais exótico que a cena em que o próprio Bolsonaro se autointitula "imbrochável" ao puxar o coro, para si mesmo, que a turba canta com fervor.⁵⁴ Após beijar sua mulher, "a princesa que todos os homens devem procurar", e agradecer a Deus pela missão política, ele goza com o epíteto e repete ao microfone: "imbrochável, imbrochável!". O imbrochável se popularizou a ponto de ser representado por um dos "Is" inscrito na medalha entregue ao amigo Milei, dois anos depois.

Não somente a mulher do presidente, mas também a massa feminina, são o objeto de desejo do líder fanático. Sontag escreve que "Hitler encarava a liderança como uma dominação sexual das massas 'femininas', como um estupro".⁵⁵ As mulheres sabem qual é seu lugar, outro aspecto fundamental do ideal fascista: "uma sociedade na qual as mulheres são meramente procriadoras e auxiliares [...], e na qual representam uma ameaça à integridade e à força dos homens".⁵⁶ Também é Sontag quem atenta para:

O agrupamento de pessoas em torno da figura-força todo-poderosa e hipnótica do líder. A dramaturgia fascista está centrada nas transações orgiásticas entre forças poderosas e seus fantoches, fardados de maneira uniforme e expostos em números cada vez mais inflados. Sua coreografia alterna movimento incessante e pose estática, congelada, 'viril'. A arte fascista glorifica a rendição, exalta a falta de pensamento, glamoriza a morte.⁵⁷

Cinquenta anos após a publicação de seu ensaio sobre o fascismo, Sontag resume o que se tornaria o bolsonarismo: "é o desprezo por tudo o que comporta reflexão, crítica e pluralidade".⁵⁸ Talvez o sintagma "ideologia de gênero" resuma esse desprezo e medo da pluralidade, da crítica e da reflexão. Nas páginas que se seguem, gostaria de propor

⁴⁹ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, pp. 21, 22.

⁵⁰ Butler, *Quem tem medo do gênero?*, p. 20.

⁵¹ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 101.

⁵² Sontag, "Fascinante fascismo", p. 101.

⁵³ Bataille, *Teoria psicológica do fascismo*, p. 35.

⁵⁴ Galvani; Vinhal, *Bolsonaro puxa coro de imbrochável e compara mulheres*.

⁵⁵ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 102.

⁵⁶ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 90.

⁵⁷ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 91.

⁵⁸ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 89.

possíveis interpretações para os significantes "imorrível, imbrochável e incomível" a partir das colocações de Freud e Agamben acerca do pai da horda primitiva e do soberano paterno em diálogos com Schmitt, Bachofen e Mbembe.

O significante "imorrível" parece remeter à "egomania"⁵⁹ que caracteriza os líderes fascistas. Imorrível, porém pronto para morrer, em nome da pátria – aí está o ideal de força e virilidade sobre o qual Sontag escreve na citação supracitada. Não podemos esquecer da declaração do ex-presidente de que só haveria três alternativas para o futuro: "estar preso, ser morto ou a vitória".⁶⁰ Parece ser a essa glamorização da morte aquilo a que Sontag se refere.

Outra dimensão do significante "imorrível" pode ser pensada a partir do capítulo "corpo soberano e corpo sacro", de *Homo Sacer*. Agamben afirma que, assim como o corpo do rei é sacro, também é sacra a vida do *homo sacer*, o que remonta às pesquisas de Freud quando afirma que o soberano é *sacer*. Ao retomar o célebre trabalho de Ernst Kantorowicz, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, Agamben investiga as cerimônias fúnebres dos reis franceses. Para tentar dar conta da "potência absoluta e perpétua" da soberania, ou seja, da "*dignitas* real [que] sobrevive à pessoa física de seu portador",⁶¹ era necessário confeccionar uma efígie de cera (*imago*), que era tratada como a pessoa viva do rei. Se Schmitt investia em um estudo do caráter absoluto do poder soberano, Kantorowicz privilegia a perpetuidade da dignidade real, que não morre jamais ("*le roi ne meurt jamais*").⁶²

O historiador indica sua possível origem na apoteose (cerimônia de divinização) dos imperadores romanos. Após a morte do corpo do rei, a efígie "incorporava" a dignidade real, "imorrível". Seria a essa potência soberana a que se dirigiria o epíteto "imorrível"? "A imagem serve para substituir o cadáver ausente, no caso da cerimônia imperial, em vez disso, ela se apresenta ao lado do cadáver, duplica-o e não o substitui", escreve Agamben.⁶³ É interessante notar, fato ao qual aludi anteriormente, que é a função da estátua que une o soberano ao devoto sobrevivente. Para o *homo sacer*, entretanto, não era possível nenhuma expiação vicária. Diante do "imorrível" poder soberano e paterno encontra-se a matável, ou "morrível", vida do *homo sacer*.

O significante imorrível parece apontar para uma dupla função: a um só tempo exaltar a egomania do líder e ressaltar a perpetuidade da potência soberana e paterna. Mesmo após sua morte, o líder não morre jamais, mas sobrevive enquanto ideologia. Parece ser a esse elemento ao que muitos se referem quando procuram diferenciar Bolsonaro do bolsonarismo: isso que sobrevive para além do corpo do próprio Bolsonaro. Foi exatamente esse sentido que o ex-presidente atribuiu ao termo. Em 2023, durante um evento por videochamada organizado pelo Partido Liberal, Bolsonaro teria afirmado que "seu projeto político conservador é imorrível". Em outra ocasião, em 2022, durante um evento em São Paulo, Bolsonaro se autointitulou "imorrível", referindo-se ao atentado que sofreu durante a campanha de 2018.⁶⁴ Em suma, egomania, por um lado, e perpetuação do projeto político, por outro.

⁵⁹ Sontag, "*Fascinante fascismo*", p. 91.

⁶⁰ Barbosa, *Bolsonaro diz que tem três alternativas de futuro*.

⁶¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 100.

⁶² Agamben, *Homo sacer*, p. 100.

⁶³ Agamben, *Homo sacer*, p. 102.

⁶⁴ Marini, *Imbrochável e agora imorrível*.

Nesse deslizamento de significantes, remeto agora ao mais fálico: imbrochável. Entre Schmitt e Bachofen, procuro pensar a relação entre o surgimento de fronteiras e a ereção do órgão sexual masculino. Em Mbembe, procuro pensar, por um lado, como os próprios corpos se constituem enquanto fronteiras, por outro, a compreensão de que o falo não é somente marca do significante da lei, mas o órgão sexual masculino. Em contexto colonial, a dominação genital exerceu um poder orgástico. Mbembe nos ajuda a pensar o epíteto imbrochável em relação com o conceito de virilismo.

Em *O nómos da Terra*, Carl Schmitt defende que a apropriação ou a conquista da terra é o ato jurídico fundamental a partir do qual a própria criação do âmbito jurídico-normativo se dá. Primeiramente, é preciso estabelecer fronteiras e divisões em determinado território, para, em seguida, estabelecer o ordenamento jurídico-normativo. Nas palavras de Schmitt:

cada um desses três processos – apropriação [*nehmen*], distribuição [*teilen*], e produção [*weiden*] – é parte e parcela da história das ordens legais e sociais [...]. Antes de toda ordem legal, econômica, e social, antes de toda teoria legal, econômica, ou social, estão essas questões elementares: onde e como foi apropriado? Onde e como foi dividido? Onde e como foi produzido?".⁶⁵

Segundo Schmitt, o termo "*nomos*", palavra grega para lei, indica a ordenação espacial original para o estabelecimento de toda e qualquer ordem jurídica. *Nomos* indica que o direito está objetivamente enraizado na apropriação da terra. A constituição jurídica de um *nomos*, ou seja, a apropriação jurídica do espaço, tem por pressuposto a capacidade de nomear: "uma apropriação da terra é constituída apenas se o apropriador for capaz de dar um nome à terra".⁶⁶

Destaco que o termo alemão *Landnahme* (apropriação da terra) contém o termo *Nahme*, antiga grafia do termo *Name* (nome). Nomear e constituir uma ordem jurídica são atos similares, pois implicam uma apropriação. A imposição do nome do marido à mulher, que é "tomada em casamento", ou o patronímico imposto à criança no momento de seu nascimento, são exemplos históricos dessa apropriação nomeadora patriarcal.

O ato violento e arbitrário de apropriar a terra, nomeá-la, criar fronteiras que delimitam dentro e fora, está associado ao falo. É o que propõe o jurista e antropólogo Johann Jakob Bachofen, autor da vasta obra *O Matriarcado: investigação sobre a ginecocracia do mundo antigo à luz da sua natureza religiosa e política* (1861), citado por Freud em seu *Totem e tabu*. Bachofen sustenta a existência de um matriarcado em sociedades pré-helênicas, que teria sucumbido ao patriarcado posterior. Nessa ordem pré-histórica, a autoridade familiar, assim como o nome de família, provinha da mãe e o direito de herança era exclusivo das mulheres.

Em um texto intitulado "*Sanctum e sacrum*", Bachofen associa a demarcação territorial, o erguer de muralhas ou muros (*excitare muros*) à ereção (*excitare*) do órgão sexual masculino:

evidentemente a mente antiga viu as muralhas emergindo das profundezas da terra como uma cria provinda do útero materno, uma criança que dormiu nas profundezas escuras até que a ação de um princípio masculino a despertou do adormecimento e elevou-a em direção à luz. Pois o ato sexual do homem também é chamado erigir,

⁶⁵ Schmitt, *The nomos of the Earth*, pp. 327, 328.

⁶⁶ Schmitt, *The nomos of the Earth*, p. 348.

despertar, e corresponde exatamente ao *excitare*. Portanto, as muralhas, como as árvores, são filhas da mãe terra, e mesmo após o nascimento são perpetuamente conectadas com o útero materno por suas fundações, como são as árvores por suas raízes. Na muralha como na árvore, o princípio masculino erige-se à luz do dia [...]. Surgindo sobre a terra, é o nascimento fálico que emergiu em direção à luz.⁶⁷

O estabelecimento de fronteiras concebido como ato jurídico-político primordial que a um só tempo instaura um ordenamento jurídico-normativo e captura fora quem a ele não pertence pode ser associado a esse falo "imbrochável", cuja função é manter rígidas as fronteiras e impedir a circulação de migrantes à procura de asilo, em nome de um nacionalismo autoritário, como propõe Butler na citação com a qual abrimos esta seção. De certo modo, essas fronteiras também se dão dentro dos territórios dos Estados-nação, espécies de fronteiras em movimento que capturam como matáveis certas vidas em detrimento de outras. É em nome dessas fronteiras enrijecidas, falos imbrocháveis, que se repetem os bordões "bandido bom é bandido morto" e "direitos humanos para humanos direitos". O bandido, como nos lembra Agamben, é banido, sua maneira de pertencimento é a exclusão,⁶⁸ o que se verifica na tentativa de condicionar a cessão de direitos somente para "humanos direitos".

Diante de fronteiras enrijecidas há corpos-fronteiras. É o que propõe Mbembe no capítulo "Corpos-fronteiras", de *Brutalismo*. Ao fazer referência ao *Nomos da terra*, de Schmitt, Mbembe escreve que "à era da *tomada de terras* na verdade se somou a era da *colocação em movimento* de fluxos de todos os tipos e da relativa desencarnação".⁶⁹ O filósofo ressalta um movimento ambivalente acerca da circulação da matéria no mundo contemporâneo: ao mesmo tempo em que há uma circulação de "matéria desencarnada" para além das fronteiras – moedas, crédito, informação, entretenimento, tecnologia – há o recrudescimento de fronteiras físicas, não meramente territoriais, mas corpóreas. Ou seja, a matéria que circula é a desmaterializada, não a corporificada, como podemos verificar nas crises migratórias de ontem e de hoje.

Corpos-fronteiras são corpos em excesso, constituem um excedente populacional inassimilável: "os corpos-fronteiras compõem esses mundos do dejetos. Ao contrário dos escravos, eles têm pouco valor agregado, seu valor de mercado é limitado".⁷⁰ São corpos que circulam menos que os corpos anteriormente escravizados; são corpos sacrificáveis cuja força de trabalho não encontra mais compradores: "talvez o sacrifício de corpos tenha sempre estado na base dos imaginários de toda e qualquer comunidade, entendida como lar vital".⁷¹ Os corpos-fronteiras são marcados pelo não pertencimento a nenhum território, nenhum Estado, nenhum lar, que atestam, portanto, uma não-relação: nem dentro, nem fora, mas a fronteira enquanto tal.

Nesse mesmo livro, Mbembe dedica um capítulo inteiro ao tema do falo e do patriarcado, intitulado "virilismo". Para o filósofo, "o falo e o patriarcado representam [...] os dois lados de um mesmo espelho, o de um poder que devemos chamar de orgástico".⁷² A dominação escravagista e a servidão colonial teriam sido expressões históricas do falo

⁶⁷ Bachofen, "*Sanctum and sacrum*", pp. 40–43.

⁶⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 117.

⁶⁹ Mbembe, *Brutalismo*, p. 155.

⁷⁰ Mbembe, *Brutalismo*, p. 158.

⁷¹ Mbembe, *Brutalismo*, p. 155.

⁷² Mbembe, *Brutalismo*, p. 113.

e do patriarcado: "foram, do começo ao fim, uma dominação genital".⁷³ Nesse ponto, Mbembe refere-se ao falo não somente como o significante da lei, mas também como o órgão do corpo, que representou a fruição absoluta do colonizador diante de um ser transformado em objeto sexual. Nos regimes de plantação e da colônia, "imaginários e práticas sexuais derivados do Ocidente contribuíram para forjar uma dominação de natureza libidinal da qual os corpos humanos racializados eram o alvo privilegiado".⁷⁴

O poder do falo/pênis representou "um espírito-cão, um espírito-porco, um espírito-pulha",⁷⁵ o poder dos pênis imbrocháveis que submetem órgãos e corpos estrangeiros à vontade do conquistador. Na colônia, "era possível romper com a ideia de que recalcar as pulsões sexuais no inconsciente era uma das condições para obter satisfações substitutivas".⁷⁶ A possibilidade de viver na "ausência de proibições e outras restrições", a promessa do sonho da satisfação genital plena, implicou a "busca de um poder de natureza orgástica, o tipo de poder que não tinha necessidade alguma de uma base simbólica",⁷⁷ um poder que era sentido na carne em forma de brutalização.

A tomada da terra por meio da violência é correlata à tomada da mulher em Schmitt e Mbembe: a cena é de estupro. A terra é apropriada, por meio da violência – cujo termo alemão é *Gewalt* – assim como a mulher. Como esclarece Jeanne-Marie Gagnebin, a palavra *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*, que significa "imperar", "reinar", "ter poder sobre". O uso de *Gewalt* pode remeter à *potestas*, "ao poder político e à dominação", e também ao "excesso de força que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder", como, por exemplo, em *Vergewaltigung*, que significa "estupro".⁷⁸ De modo análogo, o líder toma, domina, as massas femininas, como em um estupro, observa Sontag.⁷⁹ Podemos constatar uma metafórica sexual no cerne do poder: a terra, a mulher, as massas são violentamente tomadas, estupradas, dominadas por um grande líder soberano,⁸⁰ que é "imorrível, imbrochável, incomível".

Por fim, será que podemos pensar o significante "incomível" à luz das considerações freudianas sobre a refeição totêmica, com as quais iniciei este artigo? Em Freud, o animal totêmico sacrificial é o substituto do pai primevo. Segundo o psicanalista:

Com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma espécie de *reconciliação com o pai*. O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real.⁸¹

O animal totêmico é o substituto daquele pai primevo que, por barrar o gozo das mulheres, autorizando somente a si mesmo gozar, é morto e devorado pelos filhos. Na primeira seção deste artigo, aproximei esse pai primevo do soberano schmittiano: "eu, o

⁷³ Mbembe, *Brutalismo*, p. 113.

⁷⁴ Mbembe, *Brutalismo*, p. 114.

⁷⁵ Mbembe, *Brutalismo*, p. 113.

⁷⁶ Mbembe, *Brutalismo*, p. 117.

⁷⁷ Mbembe, *Brutalismo*, p. 117.

⁷⁸ Gagnebin, *Crítica da violência*, p. 122.

⁷⁹ Sontag, "Fascinante fascismo", p. 102.

⁸⁰ Para mais sobre essa metafórica sexual no cerne do poder, verificar a relação entre fascismo e sadomasoquismo, analisada por Sontag em "Fascinante fascismo", pp. 98-105.

⁸¹ Freud, *Totem e tabu*, pp. 142-143, meus grifos.

soberano [com Freud: eu, o Pai castrador], que estou fora da lei [com Freud: ao gozar do corpo de todas as mulheres], declaro que não há um fora da lei [declaro que ninguém mais pode gozar do corpo de todas as mulheres]”.⁸² O epíteto “incomível” poderia ser compreendido como um retorno ao pai da horda primitiva, ao pai real e total, devorado pelos filhos naquela cena primária?

Na cena primária, ele é incomível, porque é o impenetrável que a todas penetra, motivo pelo qual é comido, ingerido, pelos filhos. O pai da horda primitiva é a uma só vez o “incomível” que come todas as mulheres, sexualmente, e é o soberano cujo corpo morto e comido instaura o laço social. A aclamação “incomível” parece reivindicar um retorno ao soberano/pai primevo que decide sobre a situação de normalidade, o incomível que instaura a ordem social e que julga sobre sua validade. Julga, como o pai romano, quem merece viver e quem pode morrer.

É curioso pensar o significante “mito” como aclamação para o ex-presidente Bolsonaro. Por um lado, essa aclamação parece expressar o desejo de retorno ao mítico pai primevo, “o imorrível, imbrochável e incomível”, por outro, parece implicar o desejo de proteção, cuidado e indulgência, possibilitadas por seu substituto, o animal totêmico. Em *Totem e Tabu*, Freud afirma que não se arriscará a descrever a evolução posterior das religiões até o estado atual, mas que “Deus, no fundo, nada mais é que o pai elevado”.⁸³ Deus é pai: é o pai acolhedor que tampona o desamparo infantil e o vazio existencial. Em um país com tantos desamparados, não é fortuito que um senhor de sobrenome “Messias” e slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” viesse a vingar.

⁸² Agamben, *Homo sacer*, p. 24.

⁸³ Freud, *Totem e tabu*, p. 145.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. Polícia soberana. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Sanctum and Sacrum: Myth, religion and mother right*. Trad. Ralph Manhein. New York: Princeton University, 1967.
- BALZA, Guilherme. Milei e Trump nascem do medo e são um 'fascismo de novo tipo', diz Gustavo Petro. *G1*, 19 nov. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2024/11/19/entrevista-presidente-colombia-gustavo-petro.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- BARBOSA, Milena. Bolsonaro diz que tem três alternativas de futuro: 'estar preso, ser morto ou a vitória'. *G1*, Goiás, 28 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2021/08/28/bolsonaro-diz-durante-evento-em-igreja-que-tem-tres-alternativas-de-futuro-estar-preso-ser-morto-ou-a-vitoria.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- BATAILLE, Georges. *A estrutura psicológica do fascismo*. Trad. João Gomes. São Paulo: n-1, 2022.
- BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência: escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- BUTLER, Judith. *Quem tem medo do gênero?* Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2024.
- FREITAS, Hyndara. Bolsonaro dá medalha de 'imorrível, imbrochável e incomível' a Milei. *O Globo*, Balneário Camboriú, 7 jul. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2024/07/07/bolsonaro-da-medalha-de-imorrivel-imbrochavel-e-incomivel-a-milei.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: Obras Completas*, volume 11. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GALVANI, Giovana; VINHAL, Gabriela. Bolsonaro puxa coro de imbrochável e compara mulheres: 'procurem princesa'. *UOL*, São Paulo e Brasília, 7 set. 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/09/07/bolsonaro-puxa-coro-de-imbroxavel-e-compara-mulheres-michelle-e-princesa.htm>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- KAFKA, Franz. *O veredito*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MARINI, Marina. Imbrochável e agora imorrível: o que significa palavra dita por Bolsonaro. *UOL*, 1 fev. 2023. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2023/02/01/imbrochavel-e-agora->

[imorrivel-o-que-significa-palavra-dita-por-bolsonaro.htm](#). Acesso em: 10 dez. 2024.

MBEMBE, Achille. *A crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.

OLIVEIRA, Pedro. *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

PINHO, Isabela. *Feminino e Linguagem: itinerários entre o silêncio e o tagarelar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Belo Horizonte, MG: Relicário, 2023.

PINHO, Isabela. Para uma crítica da violência: Walter Benjamin e a incipiente República de Weimar. *Revista Limiar*, Guarulhos, v. 9, n. 17.

RODRIGUES, Carla; PINHO, Isabela. A morte e a morte das democracias ocidentais. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 40, n. 1, pp. 69-85, 2020.

SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2005.

SCHMITT, Carl. *The nomos of the Earth in the international law of the jus publicum europaeum*. Trad. G. L. Umen. New York: Telos Press, 2006.

SONTAG, Susan. *Fascinante fascismo. Sob o signo de saturno*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

TAVARES, Bruno; MARQUES, Patrícia; PATRIARCA, Paola. Em depoimento, homem arremessado por PM disse ter sido ameaçado: 'ou você pula da ponte ou jogo você e sua moto'. *G1*, 6 dez. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2024/12/06/homem-arremessado-de-ponte-por-pm-durante-abordagem-presta-depoimento-na-delegacia-em-sp.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2024.

VEYNE, Paul. *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOBRE A AUTORA

Isabela Pinho

Isabela Pinho é doutora em Filosofia pela UFRJ/Ludwig Maximilians-Universität (Munique), graduada e mestre em Filosofia pela UFF. Realizou pesquisa de pós-doutorado em Filosofia na UFRJ (2022). É autora de *Feminino e linguagem: itinerários entre o silêncio e o tagarelar* (2023), professora e tradutora. Oferece cursos de extensão na PUC-Rio.



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

AGAMBEN BEFORE THE LAW: BIOPOLITICS AND FORM-OF-LIFE

Letizia Konderak  

Vita-Salute San Raffaele University, Milan, Lombardy, Italy

Abstract

This paper explores Agamben's philosophy of law, highlighting how his view on the topic relies on his reading of sovereignty and biopolitics. Indeed, within the fertile debate on Foucault's biopower, Agamben provides an original and radical reading of the political inclusion of life. His exegesis embeds biopolitics within a theory of the very essence of Western tradition and its fundamental elements: law and sovereignty. In the paper, deviations from a Foucauldian "orthodoxy" are traced back to the Italian philosopher's fascination with Heidegger, Benjamin, and Kafka, where a temptation of a leakage from history emerges, as demonstrated by Agamben's interpretation of the historical a priori. Hence, Agamben develops an unedited method and a positive political proposal. Last, this paper exhibits some shortcomings of his method, as an ontologising approach to politics could obliterate, rather than clarify, the manifold historical manifestations of power and make ineffective the positive strategies against its violence.

Keywords

Agamben, law, Sovereignty, biopolitics.

AGAMBEN ANTE LA LEY: BIOPOLÍTICA Y FORMA DE VIDA

Resumen

Este artículo explora la filosofía del derecho de Agamben, destacando cómo su visión del tema se basa en su lectura de la soberanía y la biopolítica. De hecho, en el fértil debate sobre el biopoder de Foucault, Agamben ofrece una lectura original y radical de la inclusión política de la vida. Su exégesis incorpora la biopolítica a una teoría de la esencia de la tradición occidental y sus elementos fundamentales, que son el derecho y la soberanía. En el artículo, las desviaciones de la "ortodoxia" foucaultiana se remontan a la fascinación del filósofo italiano por Heidegger, Benjamin y Kafka, donde surge una tentación de fuga de la historia, como lo demuestra la interpretación de Agamben del a priori histórico. Agamben desarrolla así un método sin precedentes y una propuesta política positiva. Finalmente, este artículo presentará algunas limitaciones de su método, ya que un enfoque ontologizante de la política podría borrar, en lugar de aclarar, las múltiples manifestaciones históricas del poder y hacer ineficaces las estrategias positivas contra su violencia.

Palabras clave

Agamben, ley, soberanía, biopolítica.

Submetido em: 17/02/2025

Aceito em: 24/04/2025

Publicado em: 29/06/2025

Como citar: KONDERAK, Letizia. Agamben before the law: biopolitics and form-of-life. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57596, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introduction: variations on biopolitics

Michel Foucault's notion of biopolitics and his explorations regarding the many ways of governing individuals and populations through power-knowledge on their lives have propelled philosophical reflections on urgent political matters and a revision of our understanding of liberal policy and democracy.¹ In a nutshell, the crucial implication of biopolitics pivots on the claim that, from the modern age onward, a new form of power was born with the fundamental scope of promoting, empowering, and multiplying life, pursuing this scope by regimenting, normalising, and knowing life in its regularities.

Developments in biopolitics were abundant in the Italian philosophical landscape, with the crucial contributions of thinkers such as Antonio Negri, his positive denotation of biopower, and Roberto Esposito and his inquiries into the politics of immunity.² Against this background, Giorgio Agamben's appropriation of biopolitics had significant international success due to his radicality and criticism of contemporary politics, including institutions such as human rights and liberal democracies. Although Agamben shares with Foucault an intriguing suspicion about these institutes and international standards of legitimate politics,³ the reasons for their distrust diverge. Foucault underlines how a form of violence could also pervade care, as Snoek and Ojakangas underline,⁴ while Agamben points out the actual violence hidden behind every political institution, following Benjamin's reading of the sovereign violence in its foundational relation to law and institutions.⁵ The recent international debate in political philosophy has been highlighting the proximity and yet distance between Agamben and Foucault, especially for their different use of similar concepts. The notions that caught the attention of scholars were those of sovereignty, biopolitics, and governmentality, often combined.⁶ Concerning law, several scholars underlined that Agamben stressed more the role of law in his conception of biopolitics when compared to Foucault, who focused instead on norms and strategies of normalisation.⁷ Others focused on their different readings of subjectivity and parrhesia and Foucault's and Agamben's interpretations of the *dispositive*.⁸ A relevant debate concerned the methodologies of the two authors: despite general affinity, scholars found that Agamben focuses more than Foucault on examining the present and underlines the

¹ For an incisive summarisation of the debate on biopolitics and update through contemporary issues – i.e., the SARS Covid-19 pandemic and the environmental crisis – see Marzocca, *Biopolitics for Beginners*.

² See Hardt, Negri, *Multitude*; Hardt, Negri, *Empire*; Esposito, *Bios*; Esposito, *Immunitas*. For an assessment of the Italian views on biopolitics see Marzocca, *Biopolitica, sovranità; Lavoro*; Marzocca, *Vida Desnuda*, and Gentili, *Italian Theory*.

³ See also Schmitt, *The Nomos of the Earth*, pp. 240–258, 304–308.

⁴ Ojakangas, *Impossible Dialogue on Biopower*, p. 5; Snoek, *Agamben's Foucault*, p. 49.

⁵ Benjamin, *Critique of Violence*, pp. 281–286, 300.

⁶ Besides the aforementioned works of Ojakangas and Snoek, another pivotal contribution came from Frost, *Biopower and Sovereignty in Foucault and Agamben*, who also assessed the two different theories with recent political events such as the pandemic (Destasio, *Agamben e Foucault*, and Gratton, *A 'Retro-version' of Power*).

⁷ Frost, *Agamben's sovereign Legalisation of Foucault*; Short, *Life and Law*.

⁸ Dittus, *The notion of "device" in Giorgio Agamben*; Frost, *The Dispositif between Foucault and Agamben*.

unnecessary character of some historical determinations.⁹ Scholars also put Foucault's and Agamben's reflections at the trial of some crucial events of our time, including the pandemic, digital surveillance, the environmental crisis,¹⁰ and reproductive policies,¹¹ with a few studies on terror and totalitarianism.

Furthermore, several scholars highlighted Agamben's debt to Heidegger,¹² Benjamin,¹³ and Kafka.¹⁴ However, these studies did not explore how Agamben's alteration of Foucault's method depends on crucial appropriations from these three authors. This paper will fill this gap, focusing on how these diverse influences result in an innovative approach far from Foucault's. Moreover, the heterogeneity of Foucault's and Agamben's theoretical, political, and methodological attitudes is evident if one considers the proposed positive patterns. Despite its originality, Agamben's method reveals ontologising temptations and even a tendency to ground historical processes into an aboriginal foundation, with the risk of a leakage from history. These remarks will be examined, focusing on Agamben's view of historical a priori, and through his readings of biopolitics and law.

The first section of this paper reconstructs Agamben's views on biopolitics, focusing on his appropriations of Foucault's biopolitics through Hannah Arendt and Carl Schmitt's insights, and Agamben's interpretation of Foucault's historical a priori. The second section examines Agamben's method, showing how he decidedly alters Foucault's perspective through trajectories imprinted by Martin Heidegger, Walter Benjamin, and Franz Kafka, resulting in an original philosophical method. The last section questions what could be described as Agamben's political *pars construens*, highlighting the role of figures such as use and form-of-life, and exploring whether his proposal could counter the scopes and strategies of biopolitical sovereignty as Agamben describes it. Some critical remarks conclude the paper.

1. Biopolitics, human rights, and sovereignty

One of the main scopes of the book that opened the twenty-year-long project *Homo sacer* is overcoming the distinction that Foucault had clearly outlined between biopower and sovereignty to grasp the fundamental structure of Western politics and tradition. Indeed, the French philosopher dated the birth of biopolitics to the mid modern age, when a crucial transformation occurred within Western politics: "l'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question".¹⁵ According to Foucault, in the 18th century, a modern biological

⁹ See respectively McQuillan, *Philosophical Archaeology*; Pin and Cornelli, *Entre M. Foucault; e G. Agamben: sobre genealogia e método*.

¹⁰ Marzocca, *Biopolitics for Beginners*; Peters, *Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era*.

¹¹ Deutscher, *The Inversion of Exceptionality*; Sirens, *Deviance or Homo sacer?*.

¹² Acciaresi, *In convergente diacordo*; Campbell, *Improper Life*; Tossige Gomes, de Moura Costa Matos, *Macchinazione e dispositivo*; Cimino, *Agamben's Political Messianism in 'The Time that Remains'*.

¹³ See among others Taccetta, *Dalla Segnatura all'avanguardia*; Raciti, *Il fantoccio e il nano*; Moran, Salzani (eds.) *Towards the Critique of Violence*.

¹⁴ Snoek, *Agamben's Joyful Kafka*; Salzani, *In un gesto messianico*; Vozzo, *La nuda vita della tana*.

¹⁵ Foucault, *La volonté de Savoir*, p. 188, quoted in Agamben, *Homo sacer*, p. 3.

threshold was surpassed, inaugurating the penetration of calculations about human life, processes, and regularities – mortality, natality, morbidity, rates of work accidents, disability – among the main subjects of political concern. This form of power started operating alongside state sovereignty and increasingly forming alliances with the latter. From that moment onward, governmental policies were able to determine and alter human life.¹⁶

Drawing on the Foucauldian insights about the birth of biopolitics, Agamben's project is twofold: on the one side, he aims to find the juncture between Foucault's reflections on biopolitics and Arendt's explorations about human rights and totalitarianism.¹⁷ On the other side, he seeks to fade the sharp distinction between biopower and sovereignty that Foucault had traced. With this scope in mind, Agamben employs Schmitt's theorisations about sovereignty to uncover the secret of Western politics, the point where biopolitics and sovereignty merge and reach a point of indistinction:

The present inquiry concerns precisely this hidden intersection between the juridico-institutional and the biopolitical models of power. What this work has had to record among its likely conclusions is precisely that the two analyses cannot be separated, and that the inclusion of bare life in the political realm constitutes the original if concealed nucleus of sovereign power. It can even be said that the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power. In this sense, biopolitics is at least as old as the sovereign exception. Placing biological life at the centre of its calculations, the modern State therefore does nothing other than bring to light the secret tie uniting power and bare life, thereby reaffirming the bond (derived from a tenacious correspondence between the modern and the archaic which one encounters in the most diverse spheres) between modern power and the most immemorial of the *arcana imperii*.¹⁸

Thereby, Agamben delves into the concealed essence of politics, defining the common traits of biopolitics, sovereignty, and the Western political and philosophical tradition.

Concerning the intersection between Arendt's and Foucault's views, Agamben notices that Arendt shared Foucault's insight that life started becoming the cogent care of politics from the modern age onward.¹⁹ However, Agamben also connects Arendt's insights about the politicisation of life with her accounts on human rights: Agamben

¹⁶ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 188.

¹⁷ Agamben, *Homo Sacer*, pp. 3-4.

¹⁸ Agamben, *Homo Sacer*, p. 6.

¹⁹ Arendt, *The Human Condition*, pp. 101-135. Despite the proximity, Arendt's and Foucault's investigations on life's political relevance could not overlap. Indeed, the phenomenon that Arendt described focused on life as the overarching process of social and political reproduction, i.e., the whole societal and economic organisation of labour whose main aim is preserving and enhancing life. For her, the appearance of life on the political stage meant the destruction of politics. Conversely, Foucault addressed the discursive practices through which the members of a state became part of a biological group, whose regularities are subject to study, government, and management, thereby being employed for the scopes of the State: life is, for Foucault, always the power-knowledge over life. As his primary focus is the circulation of power, Foucault does not think of this transformation as a destruction of politics but as a new governmentality entangling rulers and ruled in complex power-knowledge magmatic relations. See Ojakangas, *Impossible Dialogue on Biopower*; Snoek, *Agamben's Foucault*.

radicalises Arendt's criticism of human rights to the point that he accuses them of being a device of sovereign biopower.²⁰

To juxtapose Arendt and Foucault's views, Agamben employs the distinction between *zoé* and *bios*, the two ways in which the Greeks used to define life: "*zoé*, [...] expressed the simple fact of living common to all living beings (animals, men, or gods), and *bios*, [...] indicated the form or way of living proper to an individual or a group".²¹ Indeed, for him, human life overlaps and entangles the two levels of existence. Nonetheless, for Agamben, politics is essentially biopolitics along a continuum from the effort to shape the *bios* on the *zoé*, till the erasure of the qualifications of the *bios* – i.e., the qualities that humans acquire through their activities, determinations, societal roles, and legal status – to turn human beings into bare life, a life pulled away from its lifeworld and completely subjugated to sovereign arbitrary violence.²² In Agamben's words:

If anything characterises modern democracy as opposed to classical democracy, then, it is that modern democracy presents itself from the beginning as a vindication and liberation of *zoé*, and that it is constantly trying to transform its own bare life into a way of life and to find, so to speak, the *bios* of *zoé*. Hence, too, modern democracy's specific aporia: it wants to put the freedom and happiness of men into play in the very place – "bare life" – that marked their subjection.²³

However, to fully grasp how Agamben defines biopolitics as the truth of politics and sovereignty, it is crucial to follow the second thought pattern, where the Italian philosopher employs Schmitt's reflections on sovereignty. For Agamben, Schmitt's germinal definition of sovereignty – "sovereignty is he who decides on the state of exception"²⁴ – has a twofold relevance. Firstly, it defines the topological paradox of sovereignty: the sovereign is simultaneously inside and outside the juridical order,²⁵ and its specific task is producing an anomic space where violence unleashes, where law is suspended, and citizens become a bare life exposed to arbitrary decisions. Even if Agamben knows that for Schmitt sovereignty has the primary scope of setting the space for the political validity of law, the Italian philosopher stresses the subversive prerogative of sovereignty of capturing and violating life.²⁶

The second crucial point is clarifying the logical structure of the exception, which is climacteric to grasp what I defined as Agamben's *pars construens*. Indeed, the specific

²⁰ For Arendt's accounts of the perplexities of the rights of man, Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 267–302. According to Agamben, Arendt's reflections on active life are detached from those on totalitarianism (Agamben, *Homo sacer*, p. 4).

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 1; Arendt, *The Human Condition*, p. 97.

²² Benjamin, *Critique of Violence*, p. 297.

²³ Agamben, *Homo sacer*, pp. 9–10.

²⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 11; Schmitt, *Political Theology*, p. 5.

²⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 15.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 19. Agamben is well aware that Schmitt had formulated the theory of the state of exception before the rise of Nazism, during the Weimar Republic, as a legal device to justify political interventions before the left-wing and right-wing agitations spreading in Germany in the first afterwar (Galli, *Genealogia della politica*, p. 851). Nonetheless, Agamben tends to ascribe the state of exception mainly to National-socialism, claiming that the latter's rise to power had been enabled by years of exceptionality and that Hitler had no need to proclaim the *Ausnahmezustand* (Agamben, *State of Exception*, pp. 15–16). Galli underlines the stabilising function of the exception in Schmitt's thought, as it has the twofold task of grasping the emerging order and translating it into juridical terms. Contrarily, Agamben stresses the subversive and arbitrary potential of sovereignty.

function of the exception is to capture a set of objects outside their context and group. The exception is an exclusive inclusion, which makes it the symmetric structure of the example, i.e., the inclusive exclusion:

while the exception is [...] an inclusive exclusion (which thus serves to include what is excluded), the example instead functions as an exclusive inclusion [...]. While the example is excluded from the set insofar as it belongs to it, the exception is included in the normal case precisely because it does not belong to it. And just as belonging to a class can be shown only by an example – that is, outside of the class itself – so non-belonging can be shown only at the center of the class, by an exception. In every case [...], exception and example are correlative concepts that are ultimately indistinguishable and that come into play every time the very sense of the belonging and commonality of individuals is to be defined. In every logical system, just as in every social system, the relation between outside and inside, strangeness and intimacy, is this complicated.²⁷

Therefore, within the political and juridical order, sovereignty could suspend that order to open a space of anomy.²⁸ Nevertheless, within this space, the political and juridical system is not simply absent, as it is still in force without significance: the law is valid but without content, thereby revealing the violence that grounds it, the pure force substantiating its establishment and execution.²⁹ Agamben describes this suspension of law as the form of law or as being in force without significance.³⁰

For Agamben, sovereignty grounds the validity of law for its capacity to suspend it, and sovereign violence is the essence of law. Agamben uncovers proof of this claim in Pindar's famous fragment about the *nomos basileus*.³¹ For him, this fragment declares that law and violence, right and force reach an area of indistinction within sovereignty. Therefore, the spread of exception in contemporary democracies is the revelation of the

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, pp. 21–22.

²⁸ McLoughlin, *In Force without Significance*, p. 249.

²⁹ The idea that law is ultimately grounded on a double violence – lawmaking and law-preserving violence – derives from Benjamin (Benjamin, *Critique of Violence*, pp. 283–284). For Benjamin, the law's monopoly on violence does not respond to its scope of pursuing just ends, but of preserving itself. Agamben reads Schmitt's essay on sovereignty as an answer to Benjamin's essay on violence (Agamben, *State of Exception*, pp. 52–53).

³⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 51; McLoughlin, *In Force Without Significance*, p. 249. According to Agamben, a law in force without significance is what Kafka described in his famous parable "Before the Law" (Kafka, *Metamorphosis and Other Stories*, pp. 197–198). According to Agamben, the man from the country cannot enter law's palace because the door is always already open (similarly Cacciari, *Icone della legge*, pp. 58–143). The third section further assesses Agamben's reading of Kafka's parable.

³¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 30. Notoriously, Schmitt employed this fragment to criticise the positivist interpretation of the law, according to which its validity depends on its institution, *Gesetz* (Schmitt, *The nomos of the Earth*, p. 72). Agamben notices that in the 1950s, Schmitt abandoned the syntax of the exception that he had employed in the 1920s. Nonetheless, for Agamben, the exception is still at work in *The nomos of the Earth*, especially in Schmitt's exam of nobody's lands within the colonial enterprise: the lines that divided the world used to delineate a lawless area, a zone where the state of nature was in force and where Agamben situates the exception. However, here, Agamben abandons his thesis that the exception corresponds to sovereignty, and identifies the exception with pure violence in the state of nature: indeed, within nobody's lands, the exception is not, at the same time, inside and outside the juridical order, as sovereignty does not extend to them.

hidden foundation of law, the lawless violence of the constituting power kept out of sight behind constituted power.³²

At this point, the coincidence between biopolitics and sovereignty shows itself. If the prerogative of sovereignty is the decision over the exception, the objects to which it preferably applies are human beings reduced to their bare life. The exception captures humans outside the sphere of qualified life (*bios*) and natural life (*zoé*), flattening them to mere life.³³ Therefore, sovereignty grasps bare life through a double exclusion: it politicises natural life and depoliticises qualified life. Based on these equations – of sovereignty to the decision over the exception and of the object of exception with the shapeless entity between qualified and natural life – Agamben assimilates biopolitics, sovereignty, and politics. Indeed, for Agamben, politics has been sovereign and biopolitical from the very dawn of the Western tradition, as its specific task is producing a mere life to submit to its power of life and death.³⁴

The final part of this section will examine two examples of the emergence of the biopolitical-sovereign power within history: *homo sacer* and human rights. However, a preliminary remark is needed: Agamben does not explore the history of Western politics, its transformations, and processes. Contrarily, he focuses on some crucial examples that, for him, reveal the hidden essence of politics. The following section will discuss Agamben's method, which recalls Benjamin's fragmentary historiography more than Foucault's genealogy: for Agamben and his inspirator, truth glimpses through marginal events and neglected figures, not through overall processes and regular trends.³⁵ Furthermore, examples are political devices that can counter the exception's structure.³⁶

Homo sacer was a figure of the ancient Latin law that raised Agamben's attention as it shows the meaning of sacrality.³⁷ Agamben digs into the archaic Latin institute of sacrality to uncover the source of the paradox of bare life: not the untouchable and sacrosanct guarantee of human dignity acquired by the bare fact of birth, but the Trojan horse to extend power over humans indefinitely. Concerning the *homo sacer*, the Latin grammarist Festo defined him as follows:

The sacred man is the one whom the people have judged on account of a crime. It is not permitted to sacrifice this man, yet he who kills him will not be condemned for homicide; in the first tribunitian law, in fact, it is noted that 'if someone kills the one who is sacred according to the plebiscite, it will not be considered homicide'. This is why it is customary for a bad or impure man to be called sacred.³⁸

³² Agamben, *Homo sacer*, pp. 41–44; Benjamin, *Critique of Violence*, p. 284.

³³ Benjamin, *Critique of Violence*, p. 297, where mere life indicates the barely vital sphere of human existence.

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 6.

³⁵ For Benjamin and Arendt's use of fragmentary historiography, see Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 88. See Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, pp. 255, 257.

³⁶ Agamben, *The Signature of all Things*, pp. 1–32; Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, pp. 128–131.

³⁷ Here Agamben draws on Benjamin and Arendt's insights about sacrality. Benjamin underlines that aboriginally sacredness was a condition of bodily vulnerability due to guilt (Benjamin, *Critique of Violence*, p. 299). Arendt follows that reading in claiming that "the world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human" (Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 299).

³⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 71.

The double exception that captures the humans deemed sacred reflects bare life's condition: banned from the community of citizens and yet captured by political power, exposed to its arbitrary violence as sovereignty suspends law, bare life is imprisoned in the zone of indistinction between *bios* and *zoé*.

However, in the premodern age, the capture of bare life seldom happened. Contrarily, for Agamben, modernity progressively broadened the state of exception, which in the 20th century became almost everywhere a rule. On this point, Arendt's insights on human rights are crucial. In her work on totalitarianism, Arendt explored the paradoxes of the enlightenment's rights of man, showing how the abstractedness of the universal human being had paved the way for the transformation of human rights into the rights of national citizens and for the depoliticisation of "bare humans" – for those who were no more citizens of their country.³⁹ Agamben radicalised this criticism to the point that he considers human rights as one of the devices of power to expand indefinitely its grip over bare life: with human rights, the politicisation of life is completed, as it begins with birth and is accomplished with the biological and ethnical belonging to the nation.⁴⁰

In the 20th century, the expansion of the exception allowed biopolitical sovereignty to show its deadly face: the Nazi camps and the medical experiments on human guinea pigs were the apotheosis of biopolitical sovereignty and consecrated the concentration camp as the biopolitical paradigm of modernity. Indeed, in the anomic spatiality of camps where the law is in force without significance, life is grasped through a politicisation of natural life and depoliticisation of qualified life: for Agamben, this is the destiny looming over all humans until sovereignty is fully deactivated. Indeed, biopolitics is revealing its dark side, fading into a power of death (thanatopolitics), in compliance with the traditional definition of sovereignty as a power of life and death.⁴¹ For this reason, contemporary democracies stand in an unsettling continuity with totalitarianism: law and force, violence and rights, human rights and Nazism reveal their common foundation seldom glimpsing across history, and yet perilously expanding from the modern age.

2. A dangerous method: paradigm, signature, archaeology

This section will explore Agamben's method: his reflections on the topic were elaborated late in his thought pattern with *Signatura rerum* (2008).⁴² Nonetheless, this exposition will address methodology before examining Agamben's positive proposal to deactivate law and exception, as the latter largely relies on his methods, formal-legal, and ontological insights. Indeed, Agamben's philosophical assumptions and even ontological

³⁹ To these paradoxes, Arendt responded with her famous "right to have rights", or "the only one human right" (Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*).

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 128.

⁴¹ Here Agamben retrieves the traditional definition of sovereignty as a power of life and death over its subjects (Benjamin, *Critique of Violence*, p. 286, see also Foucault, *La volonté de savoir*, p. 177), thereby revealing that this notion is still at work in his thought alongside Schmitt's definition of sovereignty through the exception.

⁴² "A reflection on method usually follows the practical application, rather than preceding it" (Agamben, *The Signature of all Things*, p. 7). From a temporal viewpoint, the *Homo sacer* twenty-year project started in 1995 with *Homo sacer*. Its volumes are: *Remnants of Auschwitz* (1998), *State of Exception* (2003), *Kingdom and the Glory* (2007), *The Sacrament of the Language* (2008), *Highest Poverty* (2011), *Opus Dei* (2012), *The use of the bodies* (2014), and *Stasis* (2015).

stances play a pivotal role in delineating an emancipative path, which, as the last paragraph will show, goes far beyond Foucault's path.

Agamben's interpretation of the historical a priori will exhibit the radical difference between his and Foucault's conception of history.

For Agamben, the sovereign decision over bare life, the threshold it arbitrarily traces between citizens worth of speaking and those who are not allowed on the political stage, *bios* and *zoé*, man and animal, is not only the aboriginal task of politics but the essential feature of the Western tradition, hunting its philosophy and especially its language.⁴³

Formally, Agamben understands his examination of political figures such as the exception, sovereignty, and bare life as the relation between potentiality and actuality. For example, he frames the sovereign suspension of law as the separation between actuality and potentiality. When sovereignty actualises the space of exception, it suspends law and leaves it in a state of latency or potency, yet unleashes the violence that grounds it. According to Agamben, a preliminary step toward deactivating sovereignty is rethinking the relation of potency and actuality, i.e., renovating the ontological reflection to defeat the traditional distinction between potentiality and actuality and addressing what it left unthought. As the whole Western tradition has always been thinking of potentiality through its capacity of turning into actuality, for Agamben, defeating sovereignty requires following the pathway sketched by Schelling, Nietzsche, and Heidegger, who proposed to rethink the relation between potentiality and actuality.⁴⁴ Indeed, authentic potentiality implies that it must be set free from its actualisation, as a potentiality not to be: "The potentiality that exists is precisely the potentiality that can not pass over into actuality [...]. This potentiality maintains itself in relation to actuality in the form of its suspension; it is capable of the act in not realising it, it is sovereignly capable of its own im-potentiality".⁴⁵ The logical-ontological structure of actual potentiality that overturns the negative undecidability between two opposed poles (exception and example, *bios* and *zoé*, human and animal, law and violence) is at the core of Agamben's strategy against power.

Another crucial aspect of Agamben's methodology is his fragmentary historiography based on examples. For him, examples are both methodological and strategic devices. From a methodological standpoint, Agamben claims that his search for paradigms (or examples) follows Foucault's methodology. Indeed, for Foucault, figures like "the panopticon [function] as a paradigm in the strict sense: it is a singular object that,

⁴³ Agamben, *Homo sacer*, p. 11 and *The Open*, pp. 33-38, where he describes the Western metaphysics and politics as an anthropological machine tasked with distinguishing animals and humans. Agamben associates politics and metaphysics through the analogy between language and law. Indeed, at the beginning of the Western tradition, Aristotle politically defined the human being as the animal capable of speech (Aristotle, *Politics*, 1253a). However, Agamben's juxtaposition of law and language widely employs Kafka's parable *In the penal Colony* (Kafka, *Metamorphosis and other Stories*, pp. 147-180; Liska, *Il Messia davanti alla legge*). In Agamben's view, the deadly machine that carves the sentence in the flesh of those convicted to its justice represents the analogous functioning of language and law. It is through the destruction of language and law that justice could shine: this is Agamben's interpretations of the end of the parable, where the machine crumbles down once the colonel administering it is sentenced with being just (Liska, *Il Messia davanti alla legge*, p. 52; Agamben, *Idea of Prose*).

Agamben disagrees with Benjamin on language (Benjamin, *Critique of Violence*, p. 289), as for the former language hides an inextinguishable violence.

⁴⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 48.

⁴⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 45; Stahl, *The Exception and the Paradigm*, pp. 237-240.

standing equally for all the others of the same class, defines the intelligibility of the group, of which it is a part and which, at the same time, it constitutes".⁴⁶

Nonetheless, Agamben imprints this methodology with an ontological significance that makes the example even a political tool: examples and paradigms are the theoretical negative of the exception, their logical overturn and deactivation. In Agamben's words: "the example is, then, the symmetrical opposite of the exception: whereas the exception is included through its exclusion, the example is included through the exhibition of its exclusion".⁴⁷ Furthermore, as a method that does not move from the universal to the particular or from the particular to the universal, yet from particular to particular, exemplarity dissolves traditional logical dichotomies such as "particular/universal, form/content, lawfulness/exemplarity",⁴⁸ diachrony/synchrony, reaching an undecidable area where examples face sovereignty and trigger it off.

However, Agamben entrusts paradigms with an even more crucial task: for him, in the form of linguistic signatures – of signs detected and activated by the signator-philosopher – paradigms guarantee the connection between things, a stance that Agamben derives from Benjamin:

An actual philosophy of signatures is contained in the two fragments that Walter Benjamin dedicated to the mimetic. Even though the term itself does not appear in them, what Walter Benjamin calls the 'mimetic element' (*das Mimetische*) or 'immaterial similarity' undoubtedly refers to the sphere of signatures. The specifically human capacity of perceiving similarities, whose phylogeny he seeks to reconstruct and whose decline in our time he documents, precisely coincides with the ability to recognise signatures that we have examined so far. As with Paracelsus and Böhme, the sphere of the mimetic faculty consists not only in astrology and the correspondence between the microcosmos and the macrocosm (which Benjamin examined at some length), but above all in language [...]. From this perspective, language – as well as writing – appears as a sort of 'archive of nonsensuous similarities, of nonsensuous correspondences', which ground and articulate 'the ties not only between what is said and what is meant but also between what is written and what is meant, and equally between the spoken and the written'.⁴⁹

To track the difference between Agamben's and Foucault's methods, an overview of their interpretations of the historical a priori is necessary. Indeed, Agamben dates the birth of biopolitics to the very dawn of Western civilisation. This paper suggests that Agamben is tempted by a leakage from history toward an ahistorical view, as he assumes historical dichotomies to conceal a fundamental and aboriginal unity which should be reconstructed and deactivated in order to assure salvation from biopower and sovereignty, as "what seems to be an opposition is actually an interplay within a more fundamental dimension".⁵⁰

⁴⁶ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 17.

⁴⁷ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 24.

⁴⁸ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 20.

⁴⁹ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 71, where Agamben quotes Benjamin's *Über das mimetische Vermögen*. In her portrait of Benjamin, Arendt claims that Benjamin's theory of mimetic derived from his literary fascination with Baudelaire's correspondences. She even grounds Benjamin's adhesion to Marxism in this allure (Arendt, *Walter Benjamin*, p. 10).

⁵⁰ Cimino, *Agamben's Political Messianism in 'The Time that Remains'*, p. 109.

Foucault elaborated the formula "historical a priori" in his book from 1969, *The Archaeology of Knowledge*, clearly referring to Kant⁵¹ to define the conditions of actual scientific judgments, similarly and yet differently to Kant's intent of determining the conditions of possibility of any possible experience.⁵² With this formula, Foucault aimed at grasping the structure of events and things organised into themes, ideas, concepts that substantiate different sciences, and which allow a statement to be claimed and to make sense. In Foucault's words, "ce sont tous ces systèmes des énoncés (événement pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler archive".⁵³ Foucault underlines that the idea of a historical a priori might seem a little jarring, and yet he emphasises that these historical events allow the formation of specific judgements: the archive is the law of what can be said,⁵⁴ "c'est le système general de la formation et de la transformation des énoncés".⁵⁵ However, it is relevant to stress that, for Foucault, only the archives that are concluded and no longer effective can be grasped by the present inquiry, as the latter is too embedded in current structures of discourse to detach from and grasp them.

By his side, Agamben returns to the notion of the historical a priori, and considers it not only a strident but a true oxymoron.⁵⁶ Indeed, Agamben does not follow the Kantian background of the a priori, indicating what enables a judgment to be claimed. Contrarily, for him, the a priori is an ahistorical category hunting history itself. Agamben explicated the historical a priori as the almost unconscious category of understanding constantly concealed under every historical manifestation or concept.⁵⁷ Significantly enough, Agamben refers here to the Freudian psychoanalysis and its endeavour to make the unconscious explicit to deactivate its secret mechanism, thereby addressing a structure which is at the same time prehistorical and post-historical, in Agamben's words.⁵⁸ As this paper will demonstrate, this prehistorical and post-historical is the aboriginal and abyssal grounding where historical dichotomies begin and to which they must return in a deactivated form.⁵⁹ Through this discourse, Agamben reveals the early influence of Heidegger's ontology⁶⁰ and his method of grounding historical phenomena into the double movement of revelation and concealment of Being. Similarly, according to Agamben,

⁵¹ McQuillan, *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben*, pp. 39-41. The idea of a redefinition of Kant's transcendence and a priori was inspired by Foucault's mentor, Hyppolite, with his book *Constitution d'un transcendantal historique chez Hegel* (Nigro, *Foucault e Kant*, p. 280). Contrarily, for Agamben, Foucault took inspiration from Maus (Agamben, *The Signature of all Things*, p. 94).

⁵² Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 167; Nigro, *Foucault e Kant*, p. 281. McQuillan underlines that Foucault rejects Kant's philosophical archaeology as a history of what has not happened (McQuillan, *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben*, p. 42).

⁵³ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 169.

⁵⁴ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 170.

⁵⁵ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 171.

⁵⁶ Agamben, *The Signature of All Things*, p. 93.

⁵⁷ Agamben, *The Signature of All Things*, p. 94.

⁵⁸ Agamben, *The Signature of All Things*, pp. 95-97.

⁵⁹ Therefore, McQuillan's claim that Foucault would consider as necessary the outcomes of the historical a priori while Agamben would see them as unnecessary does not seem to be adequate (McQuillan, *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben*, p. 44). Indeed, for Agamben, historical divisions are so necessary that they are preserved in their final overcoming – for example, when the dichotomy of *bios* and *zoé* turns into the form-of-life, sovereignty in an actual state of exception, potential and act into the potentiality not to.

⁶⁰ Pin, Cornelli, *Entre M. Foucault e G. Agamben*, p. 81; Destasio, *Agamben e Foucault*; Frost, *Agamben's Sovereign Legalisation of Foucault*.

historical phenomena could be brought back to the same "ahistorical" entities that ground them, which are all characterised by the symmetrical logical structures of the exception and example, that can be neutralised when finally coupled and compenetrated with one another.

To better explain Agamben's argument, it will be compared to a similar argumentation elaborated by Jacques Derrida, in his remarks about Foucault's History of Madness during a conference in 1991. In this text, Derrida struggles to comply with Foucault's imperative to be "just with Freud" in a double sense: on one side, he suggests that Foucault's approach to madness did not examine the historical a priori from which his text derived. Indeed, for Derrida, Foucault's book was possible only because of the ambivalent liberation of the mad by Freud's psychoanalysis.⁶¹ Second, according to Derrida, Foucault relied on the removal of an aboriginal madness: grounding his history with Descartes' rational *cogito*, Foucault would have removed the madness hunting it, e.g., in the form of Descartes' Evil genius and the irrational and authoritarian thaumaturgic power of the psychoanalyst. In this sense, for Derrida, at the origin of the history of madness stands the interweaving of reason and madness, which he supposes would be the answer of Foucault, if he had had the chance to respond.

Derrida's interpretation shows some similarities with Agamben's reading, as both see the historical a priori enabling a science or a phenomenon as the unconscious or concealed side of the present, with which the present has constantly to come to terms. Nonetheless, while Derrida stays within the tension and oscillation between two elements, Agamben longs to overcome their dichotomy toward their hidden foundation and salvific destiny, the opportunity to suspend the historical splits to reach their higher and more fundamental unity. Therefore, contrary to what McQuillan claims, these dichotomies are not surpassed when deemed unnecessary, as they are the necessary pathway for resolving historical oppositions in the aboriginal undecidability at their basis.

Some conclusive remarks on Agamben's archaeology are necessary. Even in archaeology, Agamben claims that he follows Foucault. Nevertheless, his archaeology's "retreat [in] its own trajectory back to the point where something remains obscure and unthematized"⁶² entangles with paradigms and signatures to engender something decidedly different from the Foucauldian archaeology. In Agamben, archaeology does not address the archive, yet becomes the search for an *arché*,⁶³ a primordial undecidable,⁶⁴

⁶¹ Derrida, *Être juste avec Freud*. It should be noted that Foucault would probably have declined such a task, as he considered the research on the historical a priori to be possible only when a whole knowledge was concluded and overcome. In this sense, Agamben seems to focus on the analysis of the present more than Foucault did (Pin, Cornelli, *Entre M. Foucault e G. Agamben*), offering at the same time a genealogy, an etiology, and a diagnosis for them (Cimino, *Agamben's Political Messianism in 'The Time that Remains'*, p. 110). Yet, this could indicate his reliance on the ahistorical structure substantiating historical events, which must be assaulted to counter the latter. In this sense, maybe he shares the temptation that Foucault found in the Kantian studies of his time: for the French philosopher, his contemporaries forgot that Kant's critique of reason was all about limits, negativity, deficiency, i.e., about grasping what reason cannot do (Nigro, *Foucault e Kant*, pp. 285–287).

I thank the anonymous reviewer for suggesting Derrida's book: this section on the historical a priori follows his insightful remarks. However, despite their relevance, I did not further delve into the similarities with Ricoeur's notion of the transhistorical as it overcame the scope of this paper.

⁶² Agamben, *The Signature of all Things*, p. 8.

⁶³ Agamben, *The Signature of all Things*, pp. 72–73.

⁶⁴ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 90.

the prehistorical arising point heterogeneous from history itself and yet always present in it as its unconscious and hidden side. Agamben's archaeology aims to reach a historical *a priori* that remains immanent to all present as its source and fulfilment.⁶⁵ Beyond Foucault, Agamben compares this inquiry to the psychoanalytic recovery of the unconscious,⁶⁶ but differently from the latter, archaeology's scope is

to decompose, displace, and ultimately bypass [the previous stage] in order to go back not to its content but to the modalities, circumstances, and moments in which the split, by means of repression, constituted it as origin. This is the exact reciprocal face of the eternal return: it does not will to repeat the past in order to consent to what has been, transforming the 'so it was' into 'so I willed it to be'. On the contrary, it wills to let it go, to free itself from it, in order to gain access beyond or on this side of the past to what has never been, to what was never willed.⁶⁷

An eschatological intent lies within Agamben's search for the *arché*, as its scope is deactivating the hidden ground of historical phenomena and taking a look into a different configuration of things: "to go backward through the course of history, as the archaeologist does, amounts to going back through the work of creation in order to give it back to the salvation from which it originates".⁶⁸

Agamben did not close his reflections on the method with a systematic examination of the relation between paradigm, signature, and archaeology. Nonetheless, despite this Foucauldian weaponry, his primary theoretical reference seems to be still Heidegger's abyssal ontology, which offers the formal-logical structure for interweaving these three figures: apparent dichotomies lead the philosopher-signator to discover the fundamental and abyssal ground that binds them together and in which they are ultimately dissipated. This structure is the logical articulation of historical paradigms, which by their side correspond to all the other paradigms that Agamben pinpoints in history: the example/paradigm does not only stand for its class, but it indicates all the different paradigms with an analogous formal structure. The zone of undecidability where paradigms converge is the enemy the philosopher addresses, yet the place where they could be overturned and disbanded.

Agamben builds his response to the undecidable on these theoretical and explicitly ontological assumptions.⁶⁹

3. Deactivating law: form-of-law and use

This section examines Agamben's *pars construens*: his concerns about the dangers of contemporary democracies, the risks of an unbridled power revealing its deadly possibilities, which, for him, the recent pandemic confirmed,⁷⁰ undoubtedly gained him his international success. His radical criticism resulted in the image of a "prophet of

⁶⁵ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 95.

⁶⁶ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 97.

⁶⁷ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 103.

⁶⁸ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 108.

⁶⁹ Agamben, *The Signature of all Things*, pp. 32, 66; Agamben, *Homo sacer*, p. 44, where he claims that politics has an ontological status.

⁷⁰ Agamben, *A che punto siamo?* For a critical assessment of these theses, see Lorenzini, *Biopolitics at the time of Coronavirus*; Antoniol, *Biopolitica e Tanatopolitica nella pandemia*.

doom, paralysed by his own pessimism",⁷¹ and the pathways he sketched toward salvation from the threat of sovereignty did not receive due attention. Indeed, for some authors, joy and redemption peek out in Agamben's work.⁷² This section demonstrates how Agamben delineates this positive pattern, collecting inspiration from remarkable philosophers and poets. Therefore, his conclusions radically differ from Foucault's, even if Agamben recognises his primary theoretical reference in the French thinker.⁷³

The previous paragraph demonstrated that Agamben's method could be defined as a search for paradigms, i.e., seldom historical manifestations of a hidden and ungrounded foundation of dichotomies, to deactivate this hidden ground and the deriving historical dichotomies through their reversion.

Indeed, Agamben trusts Hölderlin's famous dictum that "where danger threatens/ That which saves from it also grows":⁷⁴ fighting sovereignty, the violence concealed in law and democracy, language, and the anthropological machine of the Western tradition requires the overturning of the threat, its deepening to the point of deactivation. The ontological revision of the notions of potentiality and actuality, their triggering off through the potentiality not to, offers the logical structure for this operation. Agamben even uses the image of the Gordian knot, requiring a decisive cut to solve the unresolvable.⁷⁵ salvation arises from the womb of undecidability.

In what follows, I examine two cases of political relevance among those explored by Agamben: Agamben's exegesis of Kafka's parable "Before the Law" and his interpretation of the Franciscan rejection of the right of property over worldly things toward their bare use.

For Agamben, Kafka's novels and short stories describe a world where the exception became the rule.⁷⁶ Kafka's famous parable "Before the Law" tells the story of a man from the country who reached the door of the law, before which a doorkeeper stood. The doorkeeper does not let the man in for years. While the man from the country waits, death comes for him, just in time for him to listen to the doorkeeper whisper in his ear that the door was only open for him and that with his death, he has to close it.⁷⁷ Agamben attunes with Derrida and Cacciari's interpretations:

Nothing – and certainly not the refusal of the doorkeeper – prevents the man from the country from passing through the door of the Law if not the fact that this door is already open and that the Law prescribes nothing. The two most recent interpreters of the legend, Jacques Derrida and Massimo Cacciari, have both insisted on this point, if in different ways. 'The Law', Derrida writes, 'keeps itself [*se garde*] without keeping itself, kept [*gardée*] by a doorkeeper who keeps nothing, the door remaining open and open onto nothing [...]. And Cacciari, even more decisively, underlines the fact that the power of the Law lies precisely in the impossibility of entering into what is already open, of reaching the place where one already is: 'How can we hope to open if the door

⁷¹ Stahl, *The Exception and the Paradigm*, p. 233.

⁷² Stahl, *The Exception and the Paradigm*, p. 234; Snoek, *Agamben's Joyful Kafka*; Whyte, *Catastrophe and Redemption*.

⁷³ Agamben, *The Signature of all Things*, p. 7.

⁷⁴ Whyte, *Catastrophe and Redemption*, p. 5, quoting Friedrich Hölderlin, *Selected Poems and Fragments*. Stahl convincingly argues that Agamben's adherence to Hölderlin's claim does not make him an accelerationist, as Whyte states (Stahl, *The Exception and the Paradigm*, p. 248, note 4; Whyte, *Catastrophe and Redemption*, p. 5).

⁷⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 48; Liska, *Il Messia davanti alla legge*, p. 48.

⁷⁶ Liska, *Il Messia davanti alla legge*, p. 48.

⁷⁷ Kafka, *Before the Law*.

is already open? How can we hope to enter-the-open [*entrare-l'aperto*]? In the open, there is, things are there, one does not enter there [...]. We can enter only there where we can open. The already-open [*il già-aperto*] immobilizes. The man from the country cannot enter, because entering into what is already open is ontologically impossible.⁷⁸

As the village people at the foot of the Castle,⁷⁹ the man from the country represents a life fully captured by the exception, exposed to a law at the minimum of its significance, yet at the maximum of its force. Agamben offers a positive and unexpected reading of the parable: for him, the waiting of the man from the country is nothing less than a strategy to reach the definitive closure of the door and, thereby, the actual deactivation of the law. In Agamben's words:

If it is true the door's very openness constituted, as we saw, the invisible power and specific 'force' of the Law, then we can imagine that all the behaviour of the man from the country is nothing other than a complicated and patient strategy to have the door closed in order to interrupt the Law's being in force. And in the end, the man succeeds in his endeavour, since he succeeds in having the door of the law closed forever (it was, after all, open 'only for him'), even if he may have risked his life in the process (the story does not say that he is actually dead but that he is 'close to the end').⁸⁰

For Agamben, the strategy of the man from the country delineates the pathway toward the actual state of exception where counterstrategies spoliates sovereignty and law of their violent and deadly attitude. In the actual state of exception, the law ceases to be in force and even in force without significance to become only the object of studying or playing: law reduced to its potentiality becomes a powerless game. Indeed, drawing inspiration from Kafka's *The Trial* and following Benjamin's reading, studying the law means disbanding it, making it ineffective:

One day humanity will play with law just as children play with disused objects, not in order to restore them to their canonical use but to free them from it for good. What is found after the law is not a more proper and original use value that precedes the law, but a new use that is born only after it. And use, which has been contaminated by law, must also be freed from its own value. This liberation is the task of study, or play. And this studious play is the passage that allows us to arrive at that justice that one of

⁷⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 49; Cacciari, *Icone della legge*, p. 69. The incommensurability between the generality of law and particularity is one of the cases where law is in force without significance, yet not the only case that Agamben has in mind. McLoughlin seems to focus only on this case, a fact that helps him discussing Agamben's arduous analogy between Kafka's parable and Kant's universal moral law that prescribes only the form of the practical maxims (McLoughlin, *In Force without Significance*; Agamben, *Homo sacer*, pp. 51-54).

⁷⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 55.

⁸⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 55; Liska, *Il messia davanti alla legge*, pp. 47-50. Agamben hypothesises that the man from the country could even be the Messiah, thereby contravening Benjamin's prescription of avoiding the natural (i.e., psychological) or supernatural (i.e., religious and theological) readings of Kafka (Benjamin, *Franz Kafka*, p. 127).

Solving the enigma of this parable, which Kafka embeds in his novels *The Trial* and *The Castle* (Kafka, *The Trial*, pp. 153-155; Kafka, *The Castle*, pp. 189-190), is not an anodyne task: philosophers and intellectuals have thrown themselves into the arduous interpretation of this story. However, the versions of the parable within Kafka's novels are always an omen of death or misfortune; therefore, Agamben's reading counters most interpretations of *Before the Law*.

Benjamin's posthumous fragments defines as a state of the world in which the world appears as a good that absolutely cannot be appropriated or made juridical.⁸¹

In *Highest poverty*, Agamben attempts two other patterns to deactivate sovereignty and law: the form of life and the use. In this text, Agamben examines the specificity of monastic life,⁸² focusing on the relation between natural life and the form of life. Agamben claims that the life of the monks was structured along a rule that was not at all a law. Contrarily, the monastic rule tended to coincide with life and reached with it a point of indistinction where life itself structured its form: "the *nova lex* cannot have the form of law, but as *regula*, it approaches the very form of life, which it guides and orients".⁸³ Therefore, monastic life fulfilled and inverted the biopolitical scope of structuring the *bios* over the *zoé*. According to Agamben, the rule of the monastic life prevents the law from applying to it – both as law and as its suspension through the exception. At the same time, dwelling within the space of undecidability between natural life and qualified life, monks deactivate the law from the very anomic space where sovereignty hides: the salvation they pursue comes from the space of doom itself. Indeed, Agamben claims that the monastic form of life works as an "example, [a] paradigm"⁸⁴ for its effort to emulate Christ's exemplarity and for its exemplarity to all Christians: as such, it has the power to overturn the exception. Furthermore, Agamben highlights the relevance of the common life (*koinos bios*, from which cenoby) for monks. Indeed, for him, cenoby indicated a place for the common life and the *habitus* of living together, which, for Agamben, proofs the political implications of this experience.⁸⁵

Indeed, a direct reflection on the deactivation of law resulted from the Franciscans' rejection of property. In enacting a form of life in perfect compliance with that of Jesus Christ, Saint Francis and the Franciscans radically actualised the prescription of poverty by detaching property from use. Indeed, according to the Franciscans, use does not need to imply any right of property:

what is in question, for the order as for its founder, is the *abdication omnis iuris* ('abdication of every right'), that is, the possibility of a human existence beyond the law. What the Franciscans never tire of confirming [...] is the lawfulness for the brothers of making use of goods without having any right to them (neither of property nor of use). In the words of Bonagratia, *sicut equus habet usus facti*, 'as the horse has *de facto* use but not property rights over the oats that it eats, so the religious who has abdicated all property has the simple *de facto* use (*usum simplicem facti*) of bread, wine, and clothes' [...]. From the perspective that is of interest to us here, Franciscanism can be defined – and in this consists its novelty, even today unthought, and in the present conditions of society, totally unthinkable – as the attempt to realise a human life and practice absolutely outside the determinations of the law. If we call this life that is unattainable by law 'form of life', then we can say that the syntagma *forma vitae* expresses the most proper intention of Franciscanism.⁸⁶

⁸¹ Agamben, *State of exception*, p. 64, with reference to Benjamin, *Franz Kafka*, p. 139, "the gate of justice is learning" and Kafka, *The Trial*, p. 140.

⁸² Maybe referring to Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, p. 258.

⁸³ Agamben, *Highest Poverty*, p. 25.

⁸⁴ Agamben, *Highest Poverty*, p. 44; Cimino, *Agamben's Political Messianism in 'The Time that Remains'*, p. 108.

⁸⁵ Agamben, *Highest poverty*, p. 11.

⁸⁶ Agamben, *State of exception*, p. 64.

At first glimpse, these insights seem inspired by Foucault's late reflections on the technologies of the self and the hermeneutics of the subject aimed at countering the infiltration of discursive practices of power-knowledge within the self.⁸⁷ Nonetheless, Agamben's reflections deviate from the Foucauldian pathway due to some suggestions in Benjamin – i.e., his search for a "good that absolutely cannot be appropriated or made juridical".⁸⁸

According to Agamben, despite their radical rejection of rights and even their pretension of a right not to have rights,⁸⁹ the Franciscans fell into the trap of the Church that compelled them to let the language of the law grasp their form of life. Indeed, in the years following the outbreak of the Franciscan message, the dispute about their rule focused on framing use in legal terms. For example, legal debate concerned the possibility of use without property for those livelihoods whose use implies consumption (*abusus*),⁹⁰ the attention to the distinction between factual use and property,⁹¹ the labelling of Franciscans as legal Minors, like sons whose property belongs to their father, the pope.⁹² Allowing the infiltration of the legal language in their rule, the Franciscans jeopardised their attempt to deactivate law – a scope that, according to Agamben, they could have accomplished by disentangling use and activity, *energeia*, and framing use as a pure act that suspends any relation to law: for Agamben, the Franciscans did not think use in itself.⁹³ Therefore, Agamben judges the Franciscan experiment as a failed attempt to neutralise the law by giving up all property.

The last section will outline some aporias within Agamben's examination of law, sovereignty, and biopower and, consequently, within the responses he outlines before the political and metaphysical "anthropological machine".

⁸⁷ Stahl, *The Exception and the Paradigm*, p. 245.

⁸⁸ Agamben, *State of Exception*, p. 64, referring to Benjamin, *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*.

⁸⁹ Agamben, *Highest poverty*, p. 54, where Agamben flips over Arendt's famous syntagm "the right to have rights".

⁹⁰ Agamben, *Highest poverty*, p. 56.

⁹¹ Agamben, *Highest poverty*, p. 57.

⁹² Agamben, *Highest poverty*, p. 50.

⁹³ "Holding firm to this conception of use as act and *energeia* ended up blockading the Franciscan doctrine of use within the totally sterile conflict between the Conventuals, who underlined its nature as an *actus intrinsecus*, and the Spirituals, who demanded that this be translated into an *actus extrinsecus*. Instead of confining use on the level of a pure practice, as a fictitious series of acts of renouncing the law, it would have been more fruitful to try to think its relation with the form of life of the *Friars Minor*, asking how these acts could be constituted in a *vivere secundum formam* and in a *habitus*" (Agamben, *Highest poverty*, p. 60).

Agamben deepens the notion of use in itself in *The Use of Bodies*, where he explores the condition of the slave as a living tool, an inoperative life – a life without work. According to Agamben, this life is the perfect embodiment of life at the stage of its complete potentiality (Agamben, *The Use of Bodies*, pp. 58–62; and Agamben, *The Coming Community*) and reaches an even higher level of imperativity in the sadomasochistic practices where slave and master blur the difference between them (Agamben, *The Use of Bodies*, p. 35). For reasons of space, this work, which focuses on law and sovereignty, will not further examine these reflections. See Marzocca, *Biopolitics for Beginners*, pp. 161–165.

4. Conclusion: critical remarks

Agamben's reflections on biopolitics significantly diverge from Foucault's in a way that is both creative and captivating for understanding current entangled political crises. This paper demonstrates that the momentum for these deviations comes to Agamben from some relevant philosophers and thinkers, including Benjamin, Heidegger, and Kafka. Hence, Agamben's thought should not be compared to a Foucauldian orthodoxy. The Italian philosophers' views on thanatopolitics and the deadly allurements that tempt power dealing with migrants, stateless persons, criminals, political dissent, and even foreigners are enlightening. Agamben warns us that acquiescing to sovereignty unleashing its brutality on the most fragile social members opens the embrasure for the institutionalisation of violence – a law-ball of safety that overturns into a generalised risk of rightlessness.

Nonetheless, it is not anodyne that Agamben's ontologising approach promotes our understanding and resistance to the sources of these institutionalisations of violence⁹⁴. Indeed, identifying biopolitics with sovereignty and the two with the destiny of Western metaphysics and politics has a twofold implication. First, it prevents a deeper analysis of the manifold forms of power and their historical transformations. Second, and relatedly, Agamben's strategies to counter power do not address its historical variations but its assumed ahistorical formal-logical features. From a methodological standpoint, Agamben's ontologising approach radically differs from Foucault's choice of a historical ontology that refuses substantialisation.⁹⁵ Agamben's proposal uniformises the historically heterogeneous forms of power by reducing them to the logical structure of exception. Despite Agamben's claim that his methodology is the same as Foucault's and that he only casts a longer shadow in the past,⁹⁶ Agamben actually "leaves aside Foucault's genealogy and opts instead for a formal-logical analysis that aims to delineate what is always already biopolitical in the permanent structure of sovereignty throughout Western politics".⁹⁷ For example, in identifying biopolitics and sovereignty, Agamben misses the possibility of

⁹⁴ Negri, *Quel divino ministero per gli affari dela vita terrena*, p. 12.

⁹⁵ Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 573. For a critical review of Agamben's version of biopolitics, see Marzocca, *Biopolitics for beginners*, pp. 145–165. Marzocca outlines some other relevant differences between Agamben and Foucault, including the role of medicine, preliminary in Foucault's biopolitics and only posthumous in Agamben's, the positive and empowering features of biopolitics, which is, for Foucault, a power to enhance life and not mainly to kill it ("longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain a été le droit de vie et de mort.[...] Or, l'occident a connu depuis l'âge Classique une très profonde transformation de ces mécanismes du pouvoir. [...] Le droit de mort tendra dès lors à se transformer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elle réclament", Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 177–179). Moreover, for Marzocca, Agamben neglects the role of norms and normalization in Foucault's biopolitics and treats laws and norms as synonyms. Furthermore, Marzocca outlines that for Foucault the *bios* is not mainly the qualified life, but the *ethos* "understood as a way of conducting oneself. [...] The dimension of the bios as existence [is] the sphere in which those who intend to be and remain free can try to form or transform it by critically interacting with power and taking care of their own self, that is by practicing what [Foucault] calls *ethopoiesis*, the formation of an *ethos*" (Marzocca, *Biopolitics for Beginners*, p. 17). Moreover, Agamben identifies in the state, and not in the multiplicity of power-knowledge organizations the main subject of biopower (Foucault, *Il faut défendre la société*, p. 204).

⁹⁶ Snoek, *Agamben's Foucault*, p. 47.

⁹⁷ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, pp. 45–46.

recognising nationalism and sovereignty, not necessarily biopolitics, as the bearers of deadly and xenophobic imprints. Sovereign deadly impulses peak when they couple with biopolitics – e.g., during the Nazi regime – but this does not exclude the heterogeneity of the two forms of power.⁹⁸

Agamben's critique of power through its logical and metaphysical structures defines the patterns he sketches to counter it. Nonetheless, as he brings back historical figures to their logical structure, he tends to dissolve the former into the latter, with two consequences: first, he treats historical figures as epiphenomena of their basic structure, only to let the former surreptitiously emerge. Second, he thinks about the response to these historical figures by opposing their logical forms, or vice versa, he responds to the logical structure of power through historical examples. This interplay of "esoteric" and "exoteric"⁹⁹ history – the formal-logical structure of the political and philosophical Western tradition and the apparent history of political and philosophical events – is evident for law: Agamben identifies the essence of law with the sovereign exception and assumes that a suspension of law could deactivate sovereignty. However, it is unclear how studying law could dismantle law and sovereignty. Also, as Stahl claims, Agamben overlooks the fact that suspending law does not necessarily lead to the end of violence but could result in a society based "on a violent ethos".¹⁰⁰ Similarly, and almost fractally, it is unclear how the Franciscans' renunciation of propriety for use could lead to suspending the whole law, not just the property right. Lastly, in a general sense, Agamben's account that from the modern age onward the exception has been expanding in the public sphere does not lean on historical causes and processes but seems to respond to an assumed exception's intrinsic growth, of which the multiplication of historical examples is read as proof. The expansion of the exception is not a historical transformation, but the manifestation of the concealed essence of power.

Generally, the interplay of historical figures and formal-logical structures makes Agamben's *pars construens* imprecise and, therefore, strategically ineffective.

Concerning more direct political considerations, Agamben's account of monastic life generates some perplexities. Agamben focuses on the communitarian trait of the monastic life, which means that this experience has "an obvious political meaning" for him.¹⁰¹ Nonetheless, could the experience of a life wholly organised to comply with religious prescriptions, aimed at guaranteeing one's ultramundane salvation, and consequently dramatically alienated from worldly affairs, be considered political? After all, Agamben himself describes the monastic form of life as a *bios xenikos*,¹⁰² the life of a foreigner in the world, as its authentic motherland is the heavenly city of God. In this sense, beyond the fight with the Church – in Agamben's narrative, the historical form of sovereignty and law – the Franciscan community worked in this world for the most glorious, otherworldly life that the reciprocal control of the monks in the cenoby assures.

⁹⁸ Foucault, "Il faut défendre la société", p. 211.

⁹⁹ For the metaphors of the esoteric and exoteric history, I draw inspiration from Marx's *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, p. 8, even if Agamben's philosophy of history radically differs from Hegel's.

¹⁰⁰ Stahl, *The exception and the paradigm*, p. 247.

¹⁰¹ Agamben, *Highest poverty*, p. 11.

¹⁰² Agamben, *Highest poverty*, p. 27.

Moreover, following Arendt's insights, could a community grounded on its love for God and aimed at his heavenly city be a political community? Is a worldless community political?¹⁰³

Although Agamben's monitoring of the authoritarian and deadly temptations of contemporary democracies and his decided rejection of any violence over the individual, the risk of his worldless and ontological approach to politics could be that of neglecting the varied historical forms that power assumes and on which a critical and radical philosophy cannot help structuring its response.

¹⁰³ Marzocca, *Biopolitics for Beginners*, p. 160. For an assessment of the political relevance of the Christian community, see Arendt, *Love and Saint Augustine*. Concerning the common world as the fundamental stake of politics, see Arendt, *Between Past and Future*, p. 156. In Agamben, *Beyond Human Rights*, the uprootedness that Agamben promotes is significantly manifest. This uprootedness is not only topological but also historical, as it seems to be inspired by Benjamin's longing for a suspension of time – for the deactivation of progress in a time that "stands still and [comes] to a stop (Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, p. 262).

References

ACCIARESI, Matteo A. *In convergente disaccordo*. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger: un'indagine filosofica. Chisinau: Edizioni Accademiche Italiane, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo?: La pandemia come politica*. Quodlibet, 2020. An unofficial translation is available at the URL: https://aphelis.net/wp-content/uploads/2020/05/AGAMBEN_2021_Pandemic_Interventions_Unofficial.pdf.

AGAMBEN, Giorgio. Beyond Human Rights. *Social Engineering*, v. 15, pp. 90-95, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Highest Poverty*: Monastic Rule and Form-of-Life. Trans. KOTSKO, Adam. Stanford: Stanford University Press, 2013. Available at the URL: <https://constable.blog/wp-content/uploads/highest-poverty.pdf>.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: Sovereign Power and Bare Life. Trans. HELLER-ROAZEN, Daniel. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Trans. ATTEL, Kevin. Chicago/ London: Chicago University Press, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *The Coming Community*. Trans. HARDT, Michael. Minneapolis: Minnesota University Press, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *The Idea of Prose*. Trans. SULLIVAN, Michael; WHITSITT, Sam. Albany: State University of New York Press, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *The Open*: Man and Animal. Trans. ATTEL, Kevin. Stanford: Stanford University Press, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *The Signature of all Things: On Method*. Trans. D'ISANTO, Luca, ATTEL, Kevin. New York: Zone Books, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *The Use of Bodies*. Trans. KOTSKO, Adam. Stanford: Stanford University Press, 2015.

ANTONIOL, Valentina. Biopolitica e Tanatopolitica nella pandemia: Agamben alla prova di Foucault. In: MARINO, Stefano (eds.) *Estetica, tecnica e politica*: immagini critiche del contemporaneo. Milano/ Udine: Mimesis, 2022. pp. 25-46.

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*: Six Exercises in Political Thought. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. *Die Wandlung*, v. 4, pp. 754-770, 1949.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego/ New York/ London: Harcourt Brace, 1979.

- ARENDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892–1940. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trans. ZOHN, Harry. New York: Schocken Books, 2007. pp. 1–55.
- ARISTOTLE. *Politics*. Trans. REEVE, David. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In: BENJAMIN, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Trans. DEMETZ, Peter. New York: Schocken Books, 1978. pp. 277–300.
- BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trans. ZOHN, Harry. New York: Schocken Books, 2007. pp. 111– 140.
- BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trans. ZOHN, Harry. New York: Schocken Books, 2007. pp. 253–263.
- CACCIARI, Massimo. *Icone della legge*. Milano: Adelphi, 2002.
- CAMPBELL, Timothy C. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- CIMINO, Antonio. Agamben's Political Messianism in 'The Time that Remains'. *International Journal of Philosophy and Theology*, v. 77, pp. 102–118, 2016.
- DERRIDA, Jacques. Être juste avec Freud : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse. In: ROUDINESCO, Élisabeth (Org.) et al. *Penser la folie : essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée, 1992. p. 139–195.
- DESTASIO, Alberto. Agamben e Foucault: due modelli irriducibili di Biopolitica. *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, v. 25, pp. 406–434, 2023.
- DITTUS, Rubén. The notion of "device" in Giorgio Agamben. *Advances in Applied Sociology*, v. 9, pp. 47–59, 2019.
- DRAGIŠIĆ, Sara. Subjectivity in Foucault and Agamben: the Enigma of Sovereignty and Biopolitics. In: PIASENTIER, Marco, RAIMONDI, Sara (eds.), *Debating Biopolitics: New Perspectives on the Government of Life*. Cheltenham: Edward Elgar, pp. 12–29, 2022.
- DUETSCHER, Penelope. The inversion of Exceptionality. *South Atlantic Quarterly*, v. 107, pp. 55–70, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. CAMPBELL, Timothy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Trans. HANAFI, Zakyra. Cambridge/ Oxford: Polity Press, 2011.
- FOUCAULT, Michel. "Il faut défendre la société" : *Cours au Collège de France (1975–1976)*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir: Histoire de la sexualité 1*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, tome IV*, pp. 562-578, 1984.

FROST, Tom. Agamben's Sovereign Legalization of Foucault. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 30, pp. 545-577, 2010.

FROST, Tom. Biopower and Sovereignty in Foucault and Agamben. *SSNR*, v.1, pp. 1-19, 2023.

FROST, Tom. The *Dispositif* between Foucault and Agamben. *Law, Culture, and the Humanities*, v. 15, pp. 151-171.

GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

GENTILI, Dario. *Italian Theory: Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: Il Mulino, 2012.

GOMES, Ana S. Tossige; MATOS, Andityas S. de Moura Costa. Macchinazione e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. *Filosofia Politica*, v. 3, pp. 531-553, 2024.

GRATTON, Peter. A 'Retro-version' of Power: Agamben via Foucault on Sovereignty. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 9, pp. 445-459, 2006.

GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggle of Migrants*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London: Penguin, 2009.

KAFKA, Franz. *Metamorphosis and Other Stories*. Trans. HOFFMANN, Michael. New York: Penguin Groups, pp. 197-198, 2008.

KAFKA, Franz. *The Castle*. Trans. BELL, Anthea. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KAFKA, Franz. *The Trial*. Trans. MITCHELL, Mike. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LISKA, Vivian. Il Messia davanti alla Legge: Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka. In: DALL'AIA, Lucia. *Studi su Agamben*. Milano: LediPublishing, pp. 44-60, 2012.

LORENZINI, Daniele. Biopolitics in the Time of Coronavirus. *Critical Inquiry*, v. 47, pp. S40-S45, 2021.

MARCHESONI, Stefano. Parrhesia e forma-di-vita. Soggettivazione e desoggettivazione in Michel Foucault e Giorgio Agamben. *Nóema*, v. 4, pp. 75-83, 2023.

- MARX, Karl. *Critique of Hegel's 'Philosophy of the Right'*. Trans. JOLIN, Annette, O'MALLEY, Joseph. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- MARZOCCA, Ottavio. Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa. In: GALZINGA, Mario (ed.). *Foucault, oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008, pp. 226-251.
- MARZOCCA, Ottavio. *Biopolitics for Beginners: Knowledge of Life and Government of People*. Milan, Udine: Mimesis International, 2020.
- MARZOCCA, Ottavio. Vida Desnuda, Multitud Y Carne Del Mundo: La Biopolitica Como Destino. *Pléyade*, v. 17, pp. 17-44, 2016.
- MCLOUGHLIN, Daniel. In Force without Significance: Kantian Nihilism and Agamben's Critique of Law. *Law Critique*, v. 20, pp. 245-257, 2009.
- MCQUILLAN, Colin. Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben. *Parrhesia*, v. 10, pp. 39-49, 2010.
- MORAN, Brendan; SALZANI, Carlo (eds.). *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London: Bloomsbury, 2017.
- NEGRI, Antonio. Quel divino ministero per gli affari della vita terrena. *Il Manifesto*, Roma, pp. 18-19, 9 maio 2007.
- NIGRO, Roberto. Foucault e Kant: la critica della questione antropologica. In: GALZINGA, Mario (ed.). *Foucault, oggi*. Milano: Feltrinelli, pp. 278-292, 2008.
- OJAKANGAS, Mika. Impossible Dialogue on Biopower. *Foucault Studies*, v. 2, pp. 5-18, 2005.
- PETERS, Michael A., Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, and Žižek. *Postdigit Sci Educ*, v. 2, pp. 556-561, 2020.
- PIN, Alex G.; CORNELLI, Gabriele, Entre M. Foucault e G. Agamben: sobre genealogia e método. *Aufklärung: Revista de filosofia*, v. 4, pp. 79-90, 2017.
- RACITI, Andrea. Il fantoccio e il nano. Sullo stato di eccezione in Walter Benjamin. *Etica & Politica/Ethics & Politics*, v. 1, pp. 155-180, 2020.
- SALZANI, Carlo. In un gesto messianico: Agamben legge Kafka. In: BONACCI, Valeria (org.). *Giorgio Agamben: Ontologia e Politica*. Macerata: Quodlibet, 2019. p. 173-198. (Saggi, n. 15)
- SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.
- SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. SCHWAB, George. Cambridge/ London: The MIT Press, 1985.
- SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth: The International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Trans. ULMEN, G.L. New York: Telos Press Publishing, 2003.
- SHORT, Jonhatan. Life and Law: Agamben and Foucault on Governmentality and Sovereignty. *Journal of the Arts, Science, and Technology*, v. 3, pp. 16-25.

SIRENS, Thorvald. Deviance or Homo sacer? Foucault, Agamben, and Foetal Diagnosis. *Scandinavian Journal of Disability Research*, v. 7, pp. 209-216, 2005.

SNOEK, Anke. Agamben's Foucault: An overview. *Foucault Studies*, v. 10, pp. 44-67, 2010.

SNOEK, Anke. *Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom beyond Subordination*. New York: Bloomsbury, 2012.

STAHL, William. The Exception and the Paradigm: Giorgio Agamben on Law and Life. *Contemporary Political Theory*, v. 19, pp. 233-250.

TACCETTA, Natalia. Dalla segnature all'avanguardia. Agamben e Benjamin tra rovina e collezione. *Enthymema*, v. 24, pp. 157-170, 2019.

VOZZO, Viviana. La nuda vita della tana. Una riflessione sul dispositivo etico in Giorgio Agamben a partire da Kafka. *Lessico di Etica Pubblica*, v. 1, pp. 101-111, 2019.

WHYTE, Jessica. *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*. Albany: State University of New York Press, 2013.

ABOUT THE AUTHOR

Letizia Konderak

Letizia Konderak (1990) is postdoctoral researcher in Moral and Political Philosophy at the University San Raffaele (Milan), and previously conducted her research at the University of Turin and CAS SEE (University of Rijeka). She conducted her doctoral research at the University of Bari, with visiting periods at the Hannah Arendt Center (Annandale-on-Hudson, New York). Furthermore, she is a licensed philosophy and history teacher in high school education. Her research digs into the knots of the spatiality of the individual and plural existence, focusing especially on environmental humanities and eco-phenomenology, rightlessness and sovereignty, and political phenomenology. She published two monographies, *Mondanità dell'uomo e umanità del mondo. Il superamento dell'acosmismo in Hannah Arendt* (Orthotes, 2022) and *Dominio sulla vita e libertà dell'azione. Hannah Arendt tra Agamben e Rancière* (2024). E-mail: isha90@hotmail.it.



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

FÉ E FAUSTO NA PÓS-INUNDAÇÃO: DEVIR ANIMAL, ABJEÇÃO DO HUMANO EM A LÍNGUA SUBMERSA*

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira  

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, RO, Brasil

Resumo

O presente artigo constitui-se num exercício transdisciplinar situado no campo do Direito e da Literatura, e que tem por paradigma teórico o pensamento de Giorgio Agamben, em particular os livros *O aberto: O homem e o animal*, a série *Homo Sacer* e *Nudez*, e como matéria crítica o livro de Manoel Herzog *A língua submersa*. Esta obra, situada naquilo que se tem denominado de *cli-fi/Anthropocene Fiction*, se propõe a enfrentar o impensado que é a terra-mundo completamente outra após a elevação dos oceanos por ação do homem. Nessa ficção, o aberto entre o homem e o animal permanece, como hoje, um aberto, no qual devir animal e abjeção do humano se manifestam como consequência das normas jurídicas a partir da díade crente-noia, e as distinções sociais permitem àqueles que gozam de privilégios a busca pela satisfação de uma forma de boi, pondo de manifesto a natureza arbitrária e de excepcionalidade política que caracteriza as sociedades biopolíticas contemporâneas. Metodologicamente, adotou-se a transdisciplinariedade e a teoria agambeniana do paradigma, tendo como procedimento a pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave

Direito e literatura, transdisciplinariedade, Manoel Herzog, Giorgio Agamben, devir animal, abjeção humana.

FAITH AND POMP IN THE POST-FLOOD: ANIMAL BECOMING, AND HUMAN ABJECTION IN *THE SUBMERGED LANGUAGE* BY MANOEL HERZOG

Abstract

This article is an exercise in transdisciplinary thinking in the field of Law and Literature, but which has as its theoretical paradigm the thought of Giorgio Agamben, particularly in the books *The Open: The man, the animal*, the series *Homo Sacer* and *Nudity*, and as critical material Manoel Herzog's romance *The Submerged Language*. This work, located within of what has been called *cli-fi/Anthropocene Fiction*, proposes to think about the unthinkable that the earth-world must be completely different after the rise of the oceans by the action of man. In this fiction, in which the animal becoming and the abjection of the human are consequences of legal norms by the believer/junky duality, and social distinctions allow those who enjoy privileges to search for the satisfaction of an ox hunger, revealing the arbitrary and exceptional political nature that characterizes contemporary biopolitical societies. The methodology undertaken was transdisciplinarity, with bibliographic research as its procedure.

Keywords

Law and literature, transdisciplinarity, Manoel Herzog, Giorgio Agamben, becoming animal, human abjection.

Submetido em: 22/01/2025

Aceito em: 29/03/2025

Publicado em: 29/06/2025

Como citar: OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. Fé e fausto na pós-inundação: devir animal, abjeção do humano em *A língua submersa*. (des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57082, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Este artigo foi elaborado como atividade de pesquisa para o estágio de pós-doutoramento realizado entre 2024/2025 junto ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo sob a orientação do Professor Doutor Vitor Cei Santos, no âmbito do Grupo de Pesquisas Literaluta – UFES/CNpq.

Introdução. Direito e Literatura: uma aproximação desde d'*A língua submersa*

O campo de pesquisa Direito e Literatura, o qual pode ser imageticamente assimilado, apropriando-se da contribuição de Simas, a uma encruzilhada na qual confluem uma pluralidade de saberes,¹ muitos deles percebidos como "demoníacos" pela "Ciência Pura" que deve ser o Direito (e aqui, as aspas não se referem, como se poderia esperar, a Kelsen, mas à Ciência Jurídica em geral), uma vez que embaralham certezas e põem sob suspeição cânones sedimentados não pela razão, mas pela tendência acadêmica à preguiça, à imobilidade e à sacralização da autoridade, tem contribuído de forma perene, ampla (hoje abarcando tanto os estudos do Direito e Literatura como o Direito como Literatura) e abrangente (referido às mais diversas áreas do fazer literário, como a poesia, o romance, contos, a crítica literária, a história da literatura, etc.) para o diálogo entre saberes, permitindo uma melhor compreensão das realidades nas quais eles são produzidos e o aperfeiçoamento da crítica social.

Acerca dessa interlocução, o destacado filósofo do direito espanhol, Manuel Atienza, afirma, com muita propriedade, que as intersecções teóricas entre direito e literatura tornaram-se indispensáveis para a Ciência do Direito e seus trabalhadores, na medida em que comportam uma variedade de abordagens possíveis: obras literárias que abordam temas jurídicos, estudos inter ou transdisciplinares da área jurídica que buscam compreender o direito na literatura, ou mesmo, pelo papel preponderantemente formativo que os estudos literários e a prática da leitura de obras literárias desempenham na formação de capacidades hermenêuticas, argumentativas e críticas. Para Atienza,

[...] [o]bviamente, hay varias maneras de poner en conexión el Derecho y la literatura [...] La literatura, o cierta literatura, nos permitiría acceder, aunque de manera vicaria, a experiencias que de otra forma no podríamos tener (sólo tenemos una vida para vivir), y sin las que no podríamos quizás formarnos emocionalmente, en el sentido de que no podríamos ponernos en el lugar del otro, sentir empatía por él; para ello necesitamos compartir de alguna manera sus experiencias.²

Essa abertura ao diálogo que deve abranger a toda as áreas do conhecimento, em particular e a Filosofia e artes liberais, permite, no entender de Don Atienza, a compreensão da realidade para-além do direito, mas não sem o direito.³

Caracterizada pelo diálogo entre saberes, se pode afirmar que o campo é orientado, metodologicamente, pela transdisciplinariedade, quanto mais por assumir-se que a Ciência Jurídica Contemporânea é gizada, epistemologicamente, por duas características importantes:⁴

a) o direito "é" linguagem, e onde ela vige não se busca a "essência" das coisas, mas o "uso" social das palavras.

¹ Simas, *O corpo encantado das ruas*, s/p.

² Atienza, *Curso de argumentación jurídica*, pp. 817-818.

³ Atienza, *Curso de argumentación jurídica*, pp. 822-823.

⁴ Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito*, pp. 34-39.

Em outros termos, desde a *linguistic turn* sabe-se que a vida “é” linguagem, na qual não existem “coisas”, mas fatos e usos linguísticos através dos quais a comunidade de viventes busca atribuir significados e diretrizes para o seu agir;

b) sendo o “uso” linguístico o referencial que se toma para a compreensão e a fixação de normas para o agir humano (a essência é uma consequência do uso linguístico, e não o seu suposto),⁵ o traço mais próprio da linguagem humana é, em nível semântico, a ambiguidade, e que se levado a seu extremo pode desaguar na inexpressividade, dita anfibologia. Se naquela a comunidade de falantes experencia o fato de que uma determinada palavra pode identificar duas ou mais realidades distintas (polissemia), essa se caracteriza como uma impossibilidade de comunicação e ou predicação.⁶

No presente trabalho, paradigmático será o romance de Manoel Herzog, *A Língua submersa*, publicado no ano de 2023 pela Editora Alfaguara. Sua sinopse, apresentada pela editora, tem o seguinte conteúdo:

Após um cataclisma ambiental, só uma região na América Latina sobreviveu ao avanço das águas: Boliviana-Zumbi. Sua classe média remanescente se reestruturou à base do comando evangélico, do jugo chinês e da obrigação de restaurar a natureza, mas segue com suas rixas e discriminações. O resultado é um livro épico, sobre a força da destruição humana.⁷

Por ser uma obra de recente publicação, não conta, ainda, com uma fortuna crítica. No entanto, e nada obstante a isso, a escolha por *A língua submersa* se deve tanto por sua estrutura distópica, na qual as inversões sociais se manifestam como formas importantes para a descrição de um futuro em que a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza se caracterizam como traços distintivos importantes, na qual o direito e a sua linguagem exercem um papel importantíssimo para a “conservação” dessa sociedade. Nela, a ideia de corrupção é derivada do teológico para o político; as distinções sociais têm como princípio o ser-se membro da Igreja Bola de Fogo; as normas, manifestações temporais de preceitos “cristãos” da teologia da prosperidade; a normalização de uma casta de “noias” que são remunerados com substâncias estupefacientes etc.

Numa perspectiva teórico-literária, a obra de Herzog se constitui numa manifestação daquilo que se tem denominado de literatura da mudança climática ou literatura climática – *cli-fi* ou *Anthropocene Fiction*, como seja, um corpus de obras literárias que a partir de meados da década 2000 – muito embora haja obras com semelhante temática produzidas desde no final do século XIX – tem por tema e finalidade a “[...] emergence and summarising the key means and modes with which fiction has so far represented climate change”.⁸

Um exemplo muito interessante de *cli-fi* é o poema de Craig Santos Perez, *Love in a time of climate change*, e que tem o seguinte conteúdo:

Love in a Time of Climate Change
recycling Pablo Neruda's "Sonnet XVII"
I don't love you as if you were rare earth metals,

⁵ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 93-99.

⁶ Agamben, *Nota introdutória sobre o conceito de democracia*, pp. 11-15

⁷ Herzog, *A língua submersa*, s/p.

⁸ Googboy; Johns-Putra, *The rise of the climate change novel*, pp. 230-231.

conflict diamonds, or reserves of crude oil that cause war. I love you as one loves the most vulnerable species: urgently, between the habitat and its loss.

I love you as one loves the last seed saved within a vault, gestating the heritage of our roots, and thanks to your body, the taste that ripens from its fruit still lives sweetly on my tongue.

I love you without knowing how or when this world will end. I love you organically, without pesticides. I love you like this because we'll only survive

in the nitrogen rich compost of our embrace, so close that your emissions of carbon are mine, so close that your sea rises with my heat.⁹

A *cli-fi*, de outra banda, tem na obra de Amitav Ghosh e seu *The great derangement: climate change and the unthinkable*, de 2016, um referencial importante para se a tentar compreender, bem como os desafios que o antropoceno demanda para a uma forma de literatura que precisa enfrentar o que ele denomina de Grande Desatino, como seja, a impossibilidade de se pensar o impensável: a terra-mundo completamente outra e desarranjada pela ação do homem sobre o meio ambiente.¹⁰

Para Ghosh, a literatura da emergência climática se constitui num impensável à imaginação literária, como se elas fossem, de alguma forma, semelhantes a extraterrestres ou viagens espaciais, e não a eventos que a todos concernem e são experimentados cotidianamente ou mostrados com estrépito pelos meios de comunicação.

E por que são impensáveis? Ghosh contextualiza o problema a partir de sua própria experiência – mas também pela impotência de a transformar em matéria de seu produzir literário, tendo, de um lado, a premência de pensá-lo, mas de outro as limitações do próprio conceito de realismo na literatura moderna:

Na tarde de 17 de março de 1978, quando eu tinha 21 anos, fiquei preso no meio do primeiro tornado a atingir Déli na história meteorológica registrada. Como costuma acontecer com pessoas que são surpreendidas por eventos imprevisíveis, por anos depois minha mente continuou voltando ao meu encontro com o tornado. Por que eu tinha caminhado por uma estrada que quase nunca peguei, pouco antes de ser atingido por um fenômeno sem precedentes históricos? Pensar nisso em termos de acaso e coincidência parecia apenas empobrecer a experiência: era como tentar entender um poema contando as palavras. Em vez disso, me vi buscando o extremo oposto do espectro de significado – o extraordinário, o inexplicável, o confuso. No entanto, isso também não fez justiça à minha memória do evento.

Os romancistas inevitavelmente exploram sua própria experiência quando escrevem. Não menos do que qualquer outro escritor, eu mergulhei em meu próprio passado enquanto escrevia ficção. É certamente verdade que tempestades, inundações e eventos climáticos incomuns ocorrem novamente em meus livros, e isso pode muito bem ser um legado do tornado. No entanto, estranhamente, nenhum tornado jamais figurou em meus romances. Nem isso se deve a qualquer falta de esforço de minha parte. De fato, retornei à experiência muitas vezes ao longo dos anos, esperando colocá-la em uso em um romance, apenas para fracassar em todas as tentativas.

⁹ Perez, *Love in a Time of Climate Change*.

¹⁰ Ghosh, *Amitav Ghosh*.

[...]

Aqui, então, está a ironia do romance "realista": os próprios gestos com os quais ele evoca a realidade são, na verdade, uma ocultação do real. O que isso significa na prática é que o cálculo de probabilidade que é implantado dentro do mundo imaginário de um romance não é o mesmo que o que se obtém fora dele; é por isso que é comumente dito: "Se isso estivesse em um romance, ninguém acreditaria". Dentro das páginas de um romance, um evento que é apenas ligeiramente improvável na vida real – digamos, um encontro inesperado com um amigo de infância há muito perdido – pode parecer extremamente improvável: o escritor terá que trabalhar duro para fazê-lo parecer persuasivo.

Se isso é verdade para um pequeno acaso, considere o quanto mais um escritor teria que trabalhar para montar uma cena que é extremamente improvável mesmo na vida real. Por exemplo, uma cena em que um personagem está andando por uma estrada no momento preciso em que ela é atingida por um fenômeno climático inédito?

Introduzir tais acontecimentos em um romance é, na verdade, cortejar a expulsão da mansão onde a ficção séria reside há muito tempo; é arriscar o banimento para as habitações mais humildes que cercam a mansão — aquelas dependências genéricas que antes eram conhecidas por nomes como gótico, romance ou melodrama, e agora passaram a ser chamadas de fantasia, horror e ficção científica.¹¹

Essa atribuição de sentido à obra de Herzog fica bem evidenciado na seguinte passagem:

Vivemos o antropoceno, filhinho, ou seja, as mudanças que acontecem no planeta se dão por ação duma insignificância feito o Homem. Mas, você me vai perguntar, como pode um micróbio inofensivo diante de tanta magnificência causar a destruição, e eu respondo, do mesmo jeito que um vírus mata um organismo gigante.¹²

Como seria uma sociedade formada pós-a-grande-inundação, composta por partes dos territórios brasileiro, boliviano e argentino em que as relações sociais são gizadas pela inclusão-exclusão operada pelo pertencimento a uma igreja evangélica de corte neopentecostal com pinceladas do animismo andino pré-colombiano, mas dominada político-economicamente pela China? Uma narrativa que pensa o impensável pelo absurdo, por certo, e pelo excesso, mas ainda, assim, uma obra que não se recusa pensá-lo.

Outro ponto essencial a ser apresentado acerca da obra paradigmática a este trabalho é o fato de os diálogos entre as personagens terem sido registrados em portunhol (na obra denominada zumbuoli), uma vez que o português fora proscrito como língua oficial de Bolíviana-Zumbi.¹³

Embora saiba-se que o portunhol seja objeto de uma teoria e uma prática literárias, especialmente no contexto da fronteira-sul brasileira,¹⁴ é preciso demarcar a diferença entre um movimento literário que pleiteia sua autonomia em face das demais línguas oficiais da região¹⁵ à interdição operada pelo direito, o que leva à sua subsistência na forma de uma resistência ao poder.

Essa ideia é bem evidenciada na parte VII d'A *língua submersa*, na qual se narra o processo formativo do neto de Dalva e Aguinaldo na escola de Dona Auta. Ela, ao perceber

¹¹ Gohsh, Amitav Ghosh.

¹² Herzog, *A língua submersa*, p. 191.

¹³ Herzog, *A língua submersa*, p. 205.

¹⁴ Nogueira, "Na pista do portunhol selvagem"; MOTA, *Portunhol e sua re-territorialização na/pela escrit(u)ra literária*.

¹⁵ Recchia Perez, "Tempo de criar".

o que o menino tem dom para o aprendizado de línguas, decide que lhe falaria e ensinaria em português, pois seria nela "[...] que vais escrever a história". "Quê história?" "Não sei. Tu que vais contar. Vê se contas direito. Agora vamos estudar".¹⁶

Esse ponto é essencial! A história somente pode ser contada quando livre dos imperativos do poder. Nada mais anti-histórico que uma pretendida história oficial. Ensinar o português, a língua submergida, como *medium* para a futura escritura da história *quodlibet* é a realização do princípio fundamental da educação como liberdade e como relação entre gerações, como o demarca muito bem Hannah Arendt.¹⁷

No presente trabalho, no entanto se abordarão dois temas muito bem inscritos no *corpus* da obra de Herzog, como seja, a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza, bem como a compreensão da forma como os privilégios sociais geram uma fome que não tem fim, tendo na obra de Giorgio Agamben a interlocução necessária para dilucidar-se alguns pontos essenciais.

Crentes e noias na pós-inundação. Devir animal, abjeção do humano: a máquina antropológica em moto-contínuo

O que de humano há no humano? O que é exigido pela máquina antropológica para que se possa atribuir a um ente a condição de humano e disso derivar, como o prescrevem os instrumentos internacionais de Direitos Humanos (por exemplo, Declaração Universal de Direitos Humanos, artigo 6; Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, artigo XVII; Pacto Internacional de Direitos Civis e Político, artigo 16; Convenção Americana de Direitos Humanos, artigo 3), o direito à personalidade jurídica – o qual deve ser reconhecido a todos em qualquer circunstância, sem qualquer discriminação, e com ela todos os demais direitos?

A expressão máquina antropológica é aqui empregada a partir da obra de Giorgio Agamben em seu livro *L'aperto. L'uomo e l'animale*, de 2002 (contemporâneo, portanto, aos primeiros volumes da série *Homo Sacer*), no qual ele enfrenta um dos problemas mais difíceis da antropogênese: como distinguir a pessoa humana do animal, tendo como apotegma, dentre outras, uma afirmação de George-Louis Buffon: "S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible" [Se não existissem os animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível].¹⁸

Fundamental nessa obra é a ideia de aberto, com o qual se entende a existência de um limite móvel entre o homem e o animal, e cuja principal função é o de permitir uma decisão soberana sobre quem é, de fato, pessoa, e como isso, titular de direitos, ou animal, e com isso simples *res*:

Temos assim a máquina antropológica dos modernos. Ela funciona – vimos – excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem [...] Basta deslocar nossa investigação alguns decênios e, em vez dessa inócua descoberta paleontológica, teremos o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem [faz referência ao judeu como não-pessoa

¹⁶ Herzog, *A língua submersa*, p. 210.

¹⁷ Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 247.

¹⁸ Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, frontispício, tradução nossa.

em Auschwitz], ou o *néomort* e o ultra comatoso, isto é, o animal isolado no mesmo corpo humano.¹⁹

Logo, "*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano".²⁰

É nesse limite móvel, nesse aberto, nesse indefinível que faz possível aquilo que Heidegger denominará de "uma monstruosa antropomorfização do animal... e uma correspondente animalização do homem".²¹

Sobre o tema da definição do humano, entretanto, é preciso considerar que por vezes existe uma dissonância entre todos demais campos que operam a máquina antropológica em relação ao direito.

Naqueles, a personalidade humana ora é atribuída por fundamentos metafísicos (*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, conforme registrado em Genesis 1: 26 da Vulgata); ora racionais (a díade linguagem-racionalidade em Aristóteles,²² por exemplo; ora existenciais (a ideia de ser-para-a-liberdade-incondicionada em J. P. Sartre,²³ ora pelo status de *homo faber*;²⁴ ora a ideia de personalidade no campo da psicologia etc., sendo tais condições fundamentos *a priori* para a determinação do que é uma pessoa.

Já (n)o direito, por ser um sistema normativo de atribuição do instituto da personalidade jurídica, ela não está condicionada ao *a priori* de outros campos, mas somente àqueles decorrentes de um determinado sistema político e seu eventual compromisso com uma proteção mais ou menos alargada daqueles que se encontram nos limites do (des)(h)umano ou com as necessidades funcionais do sistema econômico, afinal, não precisa ser *homo sapiens-sapiens* para se ter personalidade jurídica, como o prova a hipótese das pessoas jurídicas.

Esse fato é particularmente evidenciado no contexto do direito romano-germânico, já que nele a *distingo* fundamental se dava a partir da díade *res* (coisa) – donde os direitos reais – e *persona* (pessoa) – e disso, os direitos pessoais e, hoje, também os direitos personalíssimos. Nesse sentido, o afirma Roberto Esposito,

Desde tempos imemoriais nossa civilização se baseia na mais nítida divisão entre pessoas e coisas. As pessoas têm sido definidas, sobretudo, pelo fato de não serem coisas, e as coisas pelo fato de não serem pessoas. Entre as duas parece não haver nada, seja o som das palavras nem o alvoroço dos corpos. O próprio mundo não parece ser nada mais que a falha natural pela qual as pessoas adquirem ou perdem as coisas. O direito romano, a partir das Instituições de Gaio, estabeleceu a divisão entre as ações, as pessoas e as coisas como o fundamento de todos os sistemas jurídicos [...] [cuja] influencia em toda modernidade foi decisiva. Poucas formulações exerceram um efeito durante tanto tempo. Toda a experiência humana está dividida por uma linha que não prevê outras possibilidades. Cada entidade da qual se ocupa o direito, se não é uma ação, trata-se de uma pessoa ou de uma coisa, de acordo com

¹⁹ Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 41, tradução nossa.

²⁰ Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 32, tradução nossa.

²¹ Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 59, tradução nossa.

²² Aristóteles, *A política*, p. 146.

²³ Sartre, *O ser e o nada*, p. 542.

²⁴ Marx; Engels, *A ideologia alemã*, *passim*.

uma simples e clara distinção: uma coisa é uma *não*-pessoa e uma pessoa é uma *não*-coisa.²⁵

Importante considerar que entre os dois institutos ocorre uma “[...] dominação instrumental, no sentido de que o papel das coisas é servir ou ao menos pertencer a uma pessoa”.²⁶

Nesse contexto, *res* abrange a tudo o que for passível de inserção no patrimônio de uma pessoa, pública ou privada, do que deriva uma segunda distinção importante entre *res publica* e *res privata*; aquela pertencente a todos e deve ser administrada pelo Estado em proveito do bem comum; esta pertencente a uma pessoa, mediante a incorporação de bens os mais variados a seu patrimônio individual orientado pelo princípio fundamental do *jus utendi, fruendi* e *abutendi* (direito de possuir o bem, fruir de todas as suas finalidades sociais e econômicas e dele livremente dispor, seja pela *alienatio* ou outro modo de transferência da propriedade).

Nesse contexto, os animais são, por definição, bens semoventes, isto é, *res* com capacidade de movimentação autônoma.

Já o *status* de *persona*, pelo contrário, se ligava a um elaborado sistema jurídico-atributivo que tinha seu termo *a quo* na mitologia fundacional de Roma e as famílias patrícias, tendo como critério o nome familiar e a máscara do *pater familias* originário:

Persona significa na origem “máscara” e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social. Assim, em Roma, cada indivíduo era identificado por um nome que exprimia a sua pertença a uma *gens*, a uma estirpe, mas esta era, por sua vez, definida pela máscara de cera do antepassado que cada família patrícia guardava no átrio de sua casa. Daqui a fazer *persona* a “personalidade” que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social, a distância é curta e *persona* acabou por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. Quanto ao escravo, do mesmo modo que não tinha nem antepassados, nem máscara, nem nome, não podia também ter uma “pessoa”, uma capacidade jurídica (*servus non habet personam*).²⁷

Essa asserção agambeniana tem sua abordagem inicial na obra de Boécio e na distinção grega entre πρόσωπον [*prósopon*] e ὑπόστασις [*hypostasis*], que são dois conceitos essenciais na filosofia antropológica ocidental acerca da pessoa.

A palavra πρόσωπον [*prósopon*] identificava no contexto político-cultural das *poleis* a máscara que os atores utilizavam no teatro, pela qual representavam às personagens em cena. Logo, conforme a πρόσωπον utilizada, diferente seria a personagem e seu papel na representação político-social que se constitua a peça teatral na cidade, haja vista ser o teatro, desde a origem, a mais política de todas as manifestações artísticas. Disso segue que pessoa era a máscara

[...] daquelas pessoas que nas comédias e tragédias representavam homens; pois pessoa vem de “apresentar-se”, porque devido à concavidade, necessariamente se fazia mais intenso o som. Os gregos chamaram a estas pessoas *prosopa*, posto que punham sobre a face e os olhos para ocultar o rosto.²⁸

²⁵ Esposito, *Le persone e le cose*, tradução nossa.

²⁶ Esposito, *Le persone e le cose*, tradução nossa.

²⁷ Agamben, *Nudità*, p. 61, tradução nossa.

²⁸ Boethius, *The theological tractates*, pp. 85–87, tradução nossa.

Já a expressão *ὑπόστασις* [*hypostasis*] era (e é) empregada numa conotação ontológica: identificar a essência do existente, como seja, aquilo que faria de um ente um ser em sentido existencial por ser titular de uma substância que o destacaria dos demais viventes, deuses e animais.

Talvez haja aqui uma explicação razoável para se identificar o dissenso entre o direito e as demais peças da máquina antropológica, como seja, a funcionalidade que a palavra pessoa ocupa no direito, enquanto nas outras há uma busca pela substância.

Um exemplo histórico basta para compreender essa asserção: quando espanhóis e portugueses ocuparam as terras do continente que então se chamaria América, depararam-se com os nativos que aqui já viviam. Chamaram de descobrimento a esse evento porque consideravam as terras "adespotas", isto é, sem proprietários (*res nullius*).

Aos povos cá existentes, o debate se dividiu entre os que os consideravam como *res*, e, portanto, passíveis de sujeição ao trabalho forçado, ou viventes, por terem alma. Contudo, nesse caso, o Direito de Conquista previa uma contramedida importante: caso se opusessem à tomada da terra ou à pregação do evangelho, contra eles se poderia declarar uma guerra justa, tendo como consequência o assujeitamento dos corpos ao trabalho escravo, à morte e à perda da terra.

A disputa acerca do tema deveria ter sido superada com a promulgação da bula papal *Veritas Ipsa*, do papa Paulo III, na qual prescreveu que os povos originários deveriam ser considerados como pessoas, sendo o comportamento inverso "indigno" da fé católica, *verbis*:

Papa Paulo III,
a todos os fiéis Cristãos,
que as presentes letras virem,
saúde, e benção Apostólica.

A mesma Verdade, que nem pode enganar, nem ser enganada, quando mandava os Pregadores de sua Fé a exercer este ofício, sabemos que disse: Ide, e ensinai a todas as gentes. A todas disse, indiferentemente, porque todas são capazes de receber a doutrina de nossa Fé. Vendo isto, e invejando-o o comum inimigo da geração humana, que sempre se opõe às boas obras, para que pereçam, inventou um modo nunca dantes ouvido, para estorvar que a palavra de Deus não se pregasse às gentes, nem elas se salvassem. Para isto, moveu alguns ministros seus, que desejosos de satisfazer a suas cobiças, presumem afirmar a cada passo, que os Índios das partes Ocidentais, e os do Meio dia, e as mais gentes, que nestes nossos tempos tem chegado a nossa noticia, hão de ser tratados, e reduzidos a nosso serviço como animais brutos, a título de que são inábeis para a Fé Católica: e que são incapazes de recebê-la, os põem em dura servidão, e os afligem, e oprimem tanto, que ainda a servidão em que tem suas bestas, apenas é tão grande como aquela com que afligem a esta gente.

Nós outros, pois, que ainda que indignos, temos às vezes de Deus na terra, e procuramos com todas as forças achar suas ovelhas, que andam perdidas fora de seu rebanho, para reduzi-las a ele, pois este é nosso ofício; reconhecendo que aqueles mesmos Índios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, senão que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão, segundo nos consta: e querendo prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade Apostólica, pelo teor das presentes letras, determinamos, e declaramos, que os ditos Índios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos Índios, e as demais gentes hão de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida.

E tudo o que em contrário desta determinação se fizer, seja em si de nenhum valor, nem firmeza; não obstante quaisquer coisas em contrário, nem as sobreditas, nem outras, em qualquer maneira.

Dada em Roma, ano de 1537, aos nove de Junho, no ano terceiro de nosso Pontificado.²⁹

Nada obstante a bula papal, para o Direito da Conquista, segundo Juan Ginés de Sepúlveda, um dos mais argutos teólogos da segunda escolástica, defendeu em sua *Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios* que seria cabível a declaração de uma guerra justa, vale dizer, legítima, contra os indígenas, pois presentes quatro razões bastantes para tanto:

- 1) a gravidade dos delitos cometidos pelos índios, principalmente a idolatria e outros pecados contranatura, como, por exemplo, roubos e adultério;
- 2) pela rudeza de seus engenhos, que os fazia bárbaros e naturalmente escravos, e por isso obrigados a servir aos de maior engenho e mais elegantes;
- 3) para facilitar a expansão da fé, pois, uma vez dominados, era mais cômoda e expedita a persuasão e pregação;
- 4) para impedir as injúrias que os índios faziam com outros, como, por exemplo, matá-los em sacrifícios ou para comê-los.³⁰

Tratava-se, portanto, de um "[...] mecanismo mais utilizado para a obtenção [de] mão de obra [...]", sendo fundamentalmente "[...] um conceito teológico e jurídico enraizado no direito de guerra medieval [...]", tendo por "[...] principais justificativas [...]" a propagação da fé cristã aos povos bárbaros, sua falta de moralidade, suas práticas canibais e os casos de ataques que faziam à sociedade estabelecida".³¹

Aos indígenas apresados em tais guerras se poderiam escravizar como espólio de guerra "por toda a vida".³²

No Direito da Conquista, devir animal e defecção da pessoa era um mecanismo para a obtenção da mão de obra escrava e tomada da terra e suas riquezas, não muito diferente da ocupação hoje realizada no contexto amazônico brasileiro.

Essa reconstrução dos institutos serve, no presente trabalho, para tentar compreender a cesura fundamental entre os viventes no pós-inundação narrado por Manoel Herzog em *A língua submersa*.

Nessa sociedade pós-Inundação, "a pirâmide social" é composta da seguinte forma: "[...] a) um ínfimo topo de religiosos/governantes; b) a casta de funcionários eclesiásticos; c) empreendedores, na faixa mediana; d) prestadores de serviço, na base; e) abaixo da base, os noias".³³

O termo abaixo, embora topologicamente conote o estágio mais baixo, rés ao chão, sobre o qual se erigem os demais níveis, tem, no entanto, uma dimensão de absoluta exclusão dos espaços de sociabilidade.

Essa inclusão-pela-exclusão é manifesta na seguinte passagem, e que envolve uma impossibilidade de alteridade e sororidade entre duas mulheres que pertencem a

²⁹ PAULO III, *Veritas Ipsa*.

³⁰ Gutiérrez, *A controversia de Valladolid (1550)*, p. 228.

³¹ Amantino, *As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX*, p. 191.

³² Jesus, *A guerra justa contra os Payaguá*, p. 6.

³³ Herzog, *A língua submersa*, p. 15.

estratos absolutamente distintos, Dulce, esposa de um dos empresários mais ricos de Bolivana-Zumbi, e Geiza, companheira de bica do noia Maifrén:

Dia de pagamento, Maifrén recebe a cota de pedra. Dulce, mocozada, observa o noia, ávido com o pacotilho, correr pra toca. Segue-o. Na barraca de nylon Geiza o espera, aprontam a marica, antes de fazerem amor ele chama os amigos para que se sirvam da companheira, prostitui a própria mulher, com o que complementa a renda por adquirir mais pedra. Ela se presta à função não por uma dependência química, a pedra que seu homem lhe dá é outra, a dura pedra da vida, do amor servo, a que não se fuma sem sofrimento e gozo. De toda forma, após ser enrabada pela súcia, a noia se deita com o titular e colocam os lábios na marica, a satisfazer uma fome incompreensível... De Geiza sente compaixão. Nasce ali uma afeição estranha, que ela julga próxima da sororidade. Fosse Geiza não noia, uma mulher cidadã, tomava-lhe da mão e a acalentava. Mas que morra. Não cabe a ela, Dulce, cuidar de outra desmiolada, ou mesmo pedir ao Pai misericórdia.³⁴

Esse mundo que restou após a elevação irrefreável dos oceanos que havia sido provocada, segundo os livros escolares, pela queda de um cometa, mas que na verdade fora provocada pela catástrofe que se seguiu à dinamitação, pela China, da Antártida e da Groenlândia, é assim narrada:

A história do meteoro que se conta nas escolas é convincente, mas Aguinaldo sabe que foi a China que dinamitou a Antártida e Groenlândia, causando o desprendimento dos grandes blocos, não houve meteoro. Vem do tempo das pré-águas, viu tudo, a Inundação foi estratégia militar... O mundo quente, o gelo derretendo, o protocolo de Kyoto uma piada, limpavam o rabo com ele, assim como com as constituições dos países periféricos. Transformar um ataque nuclear em providencial intervenção meteórica dos deuses a favor da humanidade foi a metáfora do poder constituído na qual o mundo precisou acreditar.³⁵

Política e economicamente dependente da China, potência geopolítica dominante, Bolivana-Zumbi é constituída por uma cesura fundamental no corpo social: os crentes, vale dizer, aqueles que, quando do início da reconstrução da sociedade abraçaram de corpo (e um pouco de alma que lhes restou) o pertencimento à Igreja Bola de Fogo, cujo *corpus* teológico é uma mistura do que pior se produziu na teologia evangélica norte-americana do século XX, como seja, a teologia do prosperidade e a teologia do domínio, palmilhada com ligeiros toques da cultura andina e seu culto à Pachamama e à natureza, e os noias:

O país é prospero, essa parceria com a China deu resultado, passou a centro do mundo civilizado no Ocidente, uma Constantinopla invertida, a considerar que os Estados Unidos são hoje um fazendão que sofre o preconceito e o esculacho da América Latina. No entanto, muito da cultura do pré-águas ficou impregnada na alma de Bolivana-Zumbi: o pendor pelos bens materiais, a teologia da prosperidade, o desejo de elevação social através da acumulação.... ninguém apaga um código da alma... O nome da nova moeda parece ter colaborado para a ascensão da economia local... Aceitando Jesus de uma forma doce, pelo que de bom Ele podia proporcionar no mundo da prosperidade, Bolivana-Zumbi cunhou *Benção*, e a economia floresceu como nunca, apesar da escassez de recursos naturais.³⁶

³⁴ Herzog, *A língua submersa*, p. 125.

³⁵ Herzog, *A língua submersa*, pp. 19-20.

³⁶ Herzog, *A língua submersa*, pp. 17-18.

Em Boliviana-Zumbi até a mensagem do Evangelho subsiste como língua submersa, pois, aqueles que rechaçam o “chamado” para a nova fé, são imediatamente excluídos para as margens da sociedade; chamados de noias, já que viciados ao crack, passam a ser verdadeiros mortos-vivos a perambular pelas ruas sem qualquer atenção minimamente aproximada à que se daria a um animal.

O processo de evangelização salvou muitas almas. O povo sobrevivente, dentre uma práxis nacional daqueles tempos, de *levar vantagem em tudo*, aderiu, converteu-se, aceitou aquele Jesus repaginado. Quem escapou mas não quis capitular às novas condições foi para a margem catar entulho.³⁷

Interessante notar a contemporaneidade entre o declínio da elevação das águas e o reinício da formação de uma nova sociedade regida por uma teologia-política soberana: por ser origem de uma “nova vida”, a escolha deve ser imediata e definitiva. A uns se concede personalidade e dignidade existencial, a outros a abjeção ao estatuto de (quase)animal, mas com a diferença que a estes, os animais, recebem proteção mais ampla que os noias.

Os malucos da balsa foram levados a um centro de triagem, onde chineses e pastores evangélicos lhes tentaram oferecer a oportunidade da cidadania desde que se convertessem, o que recusaram. Foi-lhes dito que se alojassem onde quisessem, mas que nunca contasse com a Eclésia. Viveriam à margem, da benemerência dos irmãos cidadãos eclesiais.³⁸

Numa sociedade dominada pela cesura teológico-política fundada sobre as teologias da prosperidade e do domínio não há espaço para a solidariedade, uma decorrência da Outredade, esse gesto de pleno reconhecimento da humanidade no Outro fundado sobre uma política da amizade,³⁹ mas a caridade e benemerência, essa relação hierarquizada pela qual os estratos superiores se utilizam para mostrar publicamente “compadecimento” com os excluídos.

Com efeito, a Outredade é derivada do compartilhamento de uma vida em comum. Esse “com”, como o sabe qualquer leitor mais atento da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, é a expressão em português dada à palavra grega *syzên*, de *syn*, cujo étimo conota “tomar parte”, “fazer parte de”, donde o com-viver é com-partilhar a vida, formando a *synaesthesia* política que dá origem à amizade,⁴⁰ pois, como dirá o estagirita em outra obra, “Para as coisas vivas, a vida é o ser”,⁴¹ e não há nada mais político ao *zoon politikón* que tomar parte da vida em comum com um Outro.

Agamben, comentando essa *synaesthesia*, afirma algo que merece ser considerado para a dilucidação da cesura teológico-política, como seja, a derrisão do Outro é uma consequência lógica, pois a Outredade somente é possível por uma política da dignidade-comum:

³⁷ Herzog, *A língua submersa*, p. 17.

³⁸ Herzog, *A língua submersa*, p. 51.

³⁹ Agamben, *O amigo*, pp. 315-323.

⁴⁰ Aristóteles, *A política*, 1170a28 – 1171b35.

⁴¹ Aristóteles, *De anima*, 415b13.

Nós estamos lidando com uma passagem extraordinariamente densa, na qual Aristóteles enuncia teses da filosofia primeira que não é dado encontrar sob esta forma em nenhum outro de seus escritos:

1) Há uma sensação do puro ser, uma *aísthesis* da existência. Aristóteles repete isto várias vezes, utilizando o vocábulo técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: *oti estin* significa ser, o *quod est* em oposição à essência (*quid est*, *oti estin*).

2) Esta sensação de existir é em si mesma doce (*edys*).

3) Há uma equivalência entre existir e viver, entre sentir e sentir-se viver. É decididamente uma antecipação da tese nietzschiana segundo a qual "Ser: não temos dele outra experiência mais que o viver". (Em uma afirmação análoga, embora um pouco mais genérica, nós podemos ler em *De Anima* 415b13 – "Para as coisas vivas, a vida é o ser").

4) Inerente a esta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo na consciência do próprio existir. Mas isto significa que a amizade também tem uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e política. A consciência do existir é, com efeito, sempre e desde já dividida e compartilhada ou co-dividida. A amizade é o nome deste partilhar e co-dividir. Aqui não há nenhum vestígio de intersubjetividade – a quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: mais, o próprio existir é dividido, um existir não idêntico a si mesmo: o Eu e o Amigo são duas faces – ou dois polos – desta co-divisão.

5) O amigo é, por isto, um outro si mesmo, um *heteros autos*. Na sua tradução latina, *alter ego*, esta expressão tem uma longa história, e aqui não é o lugar para se fazer a sua reconstrução. Contudo, é importante verificar que a formulação grega é mais expressiva do que os ouvidos modernos conseguem perceber. Em primeiro lugar, o grego, assim como o latim, tem dois termos para identificar a outredade: *allos* (lat.: *alius*), e que identifica a generalidade dos outros, enquanto *heteros* (lat.: *alter*) é a outredade como uma oposição entre dois, como heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa "si mesmo". O amigo não é um outro Eu, mas uma outredade imanente em si-mesma, e que se manifesta em outro ser. No momento em que eu percebo o prazer de minha existência, minha percepção é atravessada por uma percepção concorrente que a desloca e transporta-a para o amigo, na direção do outro ser. A amizade é esta dessubjetivação presente no coração da mais íntima autopercepção.

[...]

Que este compartilhar tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar: "Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto."

[...]

É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação ao animal, através de um conviver (*syzên* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substância comum, mas sim por um compartilhar puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser.⁴²

Na impossibilidade de uma sociabilidade igualitária e democrática, resta a constituição de espaços de máxima civilidade e outros de máxima exclusão e abjeção do humano, nada obstante a obrigação de se atribuir a personalidade jurídica universalmente, inclusive aos noias.

⁴² Agamben, *O amigo*, pp. 320-323.

Que estes, em resposta a este regime se sublevem da forma que lhes é possível, ora com um “Que se fodam os crentes e as plantas deles”,⁴³ ou, quando Dulce invade o quarto em que Renata se encontrava com o marido daquela, respondendo à sua provocação que lhe disse “Nada me falta. Soy linda, soy rica, perteneço a la elite. Y tu? Uma noia jodida” com um “La elite de isto que restou de humanidade são os noias, los jodidos. No eres elite, eres solo una zuca gourmetizada”⁴⁴ demonstra à saciedade que o aberto não se fecha, e não é a abstração universalista da atribuição jurídica de personalidade jurídica que tem capacidade de dar concretização à cidadania, pois, repita-se o que dito por Agamben, “*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”.⁴⁵

Fé e fausto: uma fome que não tem fim

A história é prenheíssima de exemplos nos quais, à opulência social produzida pela extrema desigualdade, ocorre, como uma consequência quase que natural, a devassidão morale o fausto opulento que passam a gozar as camadas mais privilegiadas da sociedade.

Aqui, é preciso que se aclare, conceitualmente, que a expressão privilégio guarda estrito liame com o seu étimo: *privilegium*, composto pelos léxicos *privus*, de privado, e *lex*, lei, norma ou regra, como seja, o benefício ou vantagem social reservada ao gozo privado de determinados grupos sociais e com total exclusão dos demais.

Por obviedade, todo privilégio social constituiu-se numa negação do princípio republicano, segundo o qual deve prevalecer a igual distribuição de liberdades e benefícios sociais, sem distinções odiosas ou desarrazoadas; é uma negação do bem-comum e do gozo equitativo das vantagens e benefícios sociais.

Logo, em sociedades gravadas pela extrema desigualdade não existem direitos, mas privilégios; nada é público, mas privatizável ou privado; não há bem-comum, mas âmbitos de máxima privação de direitos e outros de máxima fruição da opulência.

Um exemplo perfeitamente cabível nesse contexto é o do direito à segurança pública, que por ser um direito de caráter prestacional, deveria ser realizado de forma igualitária e adequada a todas as pessoas. Contudo, não é isso o que acontece. Como dito em outra oportunidade,

Assim, nada mais se parece a um grande laboratório de experimentação do que as grandes metrópoles de nosso tempo, na qual o viver bem ou o morrer não dependem mais de um gesto com o polegar do soberano, com o qual se determinava a morte do acusado. Não, hoje o gesto se transmudou na inação, na omissão, com a qual o soberano abandona parte da população à sua própria sorte, deixando aquela vida que deveria ser tutelada, guardada, protegida ao acaso; ou, quando age, fá-lo para dar uma resposta não à vida, mas ao mercado, este ser incorpóreo que a cada espirro põe (mantém!) a vida contemporânea sob o signo da crise.

Ban(d)ido, e não cidadão, é o título a ser envergado pelo homem contemporâneo em sua busca, infrutífera e desarraigada, pela vida boa. Numa sociedade em que o

⁴³ Herzog, *A língua submersa*, p. 14.

⁴⁴ Herzog, *A língua submersa*, p. 59.

⁴⁵ Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 32, tradução nossa.

espetáculo, o consumo e a opulência são os únicos parâmetros de vida boa, não causa estranheza que qualquer ameaça ao *status* social, à comodidade, à segurança de uns poucos em detrimento de muitos se constitua no único fator relevante para determinar a ação ou inação do estado. E por isso, também, no regime de inclusão/exclusão territorial que dirige a ação policial nas cidades, amplamente legitimado pela *mass media* que se alimenta e se sustenta do medo que ela mesma incute.

[...] as cidades se constituem em grandes máquinas antropológicas de inclusão e exclusão, no qual o princípio da territorialidade permite aquela distinção importante e necessária para o regime econômico: consumidores e não consumidores; ricos e pobres; espaços de (pseudo)segurança e espaços de sobrevivência, apesar ou mesmo contra o Estado.⁴⁶

Acompanhando mais uma vez o pensamento de Agamben, aqueles “territórios de felicidade” mais se aparentam ao purgatório, que na teologia tomista tem um caráter punitivo pela privação, enquanto o inferno um caráter punitivo aflitivo. Mas privação de quê? Da perpétua visão de Deus.⁴⁷ Mas como, nessa sociedade pós-metafísica (?), Deus não morreu, tornou-se dinheiro (um meio sem fim), os territórios de felicidade nada mais são do que espaços de pura privação, o que justifica as constantes apropriações culturais que as elites opulentas realizam em detrimento das culturas periféricas.

Que a sociedade retratada n’*A língua submersa* seja de corte teológico-político, com predomínio das teologias da prosperidade e do domínio, não deve espantar: sempre que o muro de separação entre poder religioso e poder político é derribado, nada sobra de sacro; sobeja, de fato, a pura e simples profanação da vida religiosa e a deformação da vida política, como evidência a obra inaugural da ciência política moderna, *O príncipe* de Maquiavel.

Se na baixa idade média era usual que se redigissem textos e livros concitativos para a educação dos monarcas,⁴⁸ o que distingue *O Príncipe* daqueles textos que o precederam é que, nele, Maquiavel aplica o método indutivo, construído a partir de fatos e eventos histórico-políticos concretos, e não o dedutivo, utilizado por aqueles que o precederam, na qual prepondera o argumento de cariz teológico: de um princípio ou cânon teológico, uma regra de comportamento que se impõe ao príncipe em seu agir como *vicarius Dei*, uma vez que a investidura no reinado decorria de uma atribuição divina direta em favor do governante. Disso se explica, por outro lado, a fragmentação entre governos e reinados face ao papado na disputa pela legitimidade para governar⁴⁹ (Conflito de Investiduras, como seja, se a legitimidade do príncipe derivava de uma relação imediata entre Rei e Deus ou mediada pelo Papa).⁵⁰

O grande tema da obra maquiavélica é o do modo pela qual o governante deveria agir para preservar o poder, tendo como paradigma a Razão do Estado, segundo o qual o Estado, enquanto entidade política distinta de seus súditos e com interesses que lhes são

⁴⁶ Oliveira, *A gestão biopolítica do território nas grandes cidades*, pp. 175-177.

⁴⁷ Agamben, *Deus não morreu*, p. 11.

⁴⁸ Ricciardi, *Príncipes e razão de Estado na primeira Idade Moderna*, pp. 52-53.

⁴⁹ Cantor, *The civilization of the middle ages*, *passim*.

⁵⁰ “A title of the Roman Pontiff dating from the 8th cent. From the 13th cent. it completely superseded the older title, 'Vicar of St *Peter'. It expresses his claim to universal jurisdiction in virtue of Christ's words to Peter, 'Feed my lambs. Feed my sheep' On. 2-1: 15 ff.). Down to the 9th cent. other bishops sometimes called themselves Vicars of Christ, though probably not as a formal title. For another four centuries kings and even judges were sometimes so described”. (Vicar, *The Oxford dictionary of the Christian Church*, p. 1727).

próprios – existir e continuar a existir, segurança interna e externa, finanças e tributação etc. –, deveria perseguir pelo meios próprios à política a satisfação e preservação desses interesses, sendo referidos comportamentos e decisões amorais por definição, afinal, *necessitas legem non habet*. Logo, o maquiavélico da obra é evidenciar a amoralidade dos meios necessários à preservação dos interesses políticos, e não a justificação desses meios *per se*.

Pois bem. No capítulo XI d'*O Príncipe*, Maquiavel trata acerca dos meios de conservação do poder naquele que, em seu entender, é o mais estável social e politicamente dos principados: o eclesiástico. A causa dessa estabilidade político-social se deve ao fato de que as instituições religiosas que lhes dão origem e esqueque “[...] são tão sólidas [...]”⁵¹ que “[...] são, pois, os únicos seguros e felizes.”⁵²

Logo, para o príncipe de um estado eclesiástico, importa, publicamente, vergar uma moralidade e uma religiosidade que sejam adequadas àquelas instituições religiosas e sociopolíticas, o que lhes permitem “[...] manterem-se no poder seja qual for o modo como procedam e vivam”.⁵³

Na Razão de Estado, o aparecer sobrepõe-se ao ser e ao crer.

Esse decurso, como dito, permite compreender a obra estudada.

Com efeito, há dois exemplos bastante importantes n'*A língua submersa* que tocam essa distinção entre parecer/ser e crer. Um é Jefferson Assunção, promotor de justiça de Eclésia, e que joga um papel importante na condenação à pena de morte de quatro noias que, logo no início do livro, destroem por pura diversão alguns pés de ipê amarelo; outra, a já citada Dulce. Inicialmente submissa a seu marido, conforme vai convencendo-se de ser linda, rica e pertencer à elite eclésio-social de Bolivana-Zumbi, mais se arma de uma sexualidade livre e promíscua, como também de uma fome extremada que quer a tudo comer.

Aquele primeiro personagem é assim retratado:

Jefferson, assim que ingressou na faculdade de Direito, tornou-se estagiário do Ministério Público, logo passaria num concurso, agora era só se formar... O contato diário com a casta judiciária ensinou-o a parecer o que ainda não era, já se portava como doutor. Popular, querido no meio, levava a cúpula forense no melhor da boemia santista onde, não raro, noites animadas a uísque e pó acabavam nos excessos em que os doutores da lei consideravam bem-vinda a presença de prostitutas ou mesmo de uma travesti [...].

A vida de Jefferson hoje não pode ser objeto de reclamação. Tem posição, é membro eclesial, promotor, quase um juiz, engrenagem fundamental na máquina desse Estado fundamentalista [...] Moralista e defensor da família tradicional, achava lícito explorar o trabalho alheio; defendia a liberdade dos indivíduos venderem sua alma; só não admitia era promiscuidade. Criou a liga de promotores evangélicos desde aquele tempo, em afronta ao princípio do Estado laico.⁵⁴

Como o parecer é o que mais importa, ele vez ou outra se relaciona com a grande paixão de sua vida, a travesti Laididai, a quem conhecia de antes da elevação das águas, e por vezes se sente livre para, abandonando seu espaço de proteção e privilégio, se entregar a encontros sexuais movidos a tesão e crack:

⁵¹ Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.

⁵² Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.

⁵³ Maquiavel, *O príncipe*, p. 74.

⁵⁴ Herzog, *A língua submersa*, pp. 33-35.

No tempo da escola, dos namoros nos vãos de escada, a sua predileção era por Lázaro [no futuro, Leididai]. Pâmela era bonita, Amanda era simpática, Gisele inteligente, mas Lázaro acumulava todas essas qualidades; pena que era viado, coisa que Jefferson não era, graças a Deus, afinal, só comia. Acha engraçado estarem os dois ainda no mundo... depois da Inundação. Ele, por ser cristão, pontual congregador, e a companheira por ser noia...

Nas noites em que se permite uma tragada na marica, bate-lhe a nostalgia daqueles tempos. É quando Jefferson Tsé Assunção vai aos arredores da balsa atrás de Leididai. Vê-a desde uma fresta, sentada num pneu. Brecha para um ataque furtivo, o que o excita. Quando ela se levanta e logo se agacha para apanhar algo do chão, ele salta e planta-lhe um sonoro tapa na bunda.

"Ui. Qué quieres, cariño? Assim me matas de susto".

"Usted sabe lo que quiero" – e logo trata de segurar um volume no púbis, a sugerir pra parceira mais do que pode oferecer.

"Trouxe piedra pra su negrita?"

Ele sorri e saca do bolso um pacote. Leididai fuma, Jefferson fuma também, naquele ermo se amam. Diz pra ela, chega a dizer, que a ama.

"Entonces por qué no me assumes?"

Assunção não é a especialidade de Jefferson, essa gente de setor público e alma liberal sente uma coisa e vive outra. Sem responder, ele só beija na boca e a sodomiza com raiva, e é com raiva que soca todo o estoque de frustrações, até se satisfazer temporariamente...⁵⁵

Na língua submersa do Evangelho travestido de teologia da prosperidade e do domínio, há somente o aparecer.

Já Dalva parece ocupar, nessa obra fragmentária que é *A língua submersa*, um papel paradigmático acerca das possibilidades de emancipação feminina em sociedades de recorte teológico que tendem reservar às mulheres a posição de belas, recatadas, do lar, reluzentes em roupinhas cor-de-rosa.

Casada com Aguinaldo desde antes da grande inundação, acompanhou, pari passo, o crescimento econômico da família. No início do casamento, ele arranhou um emprego numa fábrica,⁵⁶ tendo sido ela quem, vendo uma falta de futuro nesse emprego, sugeriu que ele abrisse um ferro-velho, trabalhando principalmente com a reciclagem de restos desviados da própria indústria em que ele trabalhava, dentre outros materiais. Foi a persistência nessa atividade que, segundo Dalva, lhe possibilitou uma nova vida em Boliviana-Zumbi, pois, hoje "[...] as fábricas estão lá, embaixo d'água, e eles aqui, salvos".⁵⁷ Isso se deve ao fato de a China ter decidido que, baixadas as águas, nenhuma atividade extrativista seria permitida, principalmente a madeireira, a mineração e agropastoril. Logo, a atividade que Dalva e Aguinaldo desenvolviam antes foi mantida após, cabendo à empresa dele o empreendimento de reciclagem de metais, madeiras e plásticos submersos ao longo da costa.⁵⁸ O material recolhido nas diversas expedições exploratórias, e que seja de alguma forma atrativo para revenda, é desviado para o antiquário que o marido abriu para agradar à esposa, o Old Fashion.⁵⁹

⁵⁵ Herzog, *A língua submersa*, pp. 35-36.

⁵⁶ Herzog, *A língua submersa*, pp. 110-111.

⁵⁷ Herzog, *A língua submersa*, p. 68.

⁵⁸ Herzog, *A língua submersa*, pp. 16-17

⁵⁹ Herzog, *A língua submersa*, p. 67.

Em determinada ocasião, Naves, o líder de Eclésia, vai ao antiquário, tendo se interessado por um antigo bandolim, mas também para cortejar à mulher alheia. Dalva o atende, e entre eles se desenvolve o seguinte diálogo:

"Quanto este bandolim?"
"Vixe, sei no, señor tiene que ver com mi marido".
[...]
"Más que distracion essa de la hermana, que nem preço sabe dar, hermano Aguinaldo?"
"Quién sabe preço e mi marido, yo solo tomo de cuenta" – falou Dulce.⁶⁰

Depois dessa humilhação, Dalva decide: não trabalharia mais no Old Fashion, seria só "dona de casa mesmo", "ficaria em casa, alternando o tempo entre academia e igreja, desfrutando do que amalharam, sonhando culinárias, escreveria um livro de receitas... E mais, decidira: ia dar pra Naves...", já que há muito que este a cortejava, e seu marido se relacionava com outras mulheres;⁶¹ a mais recente era Renata, uma noia imunda a quem ele sustentava e por quem desenvolvera uma paixão louca.⁶²

A decisão existencial de Dalva, portanto, se assenta sobre três pontos: instrumentalizar sua sexualidade de forma livre, mas não pública,⁶³ manter o casamento, pois o casal tinha uma concepção "[...] bastante pragmática de família, casamento: uma empresa que não cabe dissolver [...]"⁶⁴ e dedicar-se a seu grande prazer: empanturrar-se de carnes de caça, proibidas a qualquer pessoa em Boliviana-Zumbi.⁶⁵

A sexualidade que ela passa a gozar é registrada nas seguintes cenas:

Está tesuda, instigou raiva no marido, talvez lhe bata. Arroja a mão por baixo da toalha, Aguinaldo está excitado, deu certo.
[...]
"Fala lo que va fazer conmigo."
"Voy sacar tu ropa y deitar-te de bunda para riba em la cama. Entonces voy a pasar óleo em ti.
[...]
"Senta-te em riba de mi. Pula com fuerça"
Ela urra só de ouvir.
"Gozei".
"Como? Y yo, no voy a gozar?"
"Yo he gozado seis veces. Depois de la primeira las outras vienem fácil. No aguento mais. Es falta de educación yo ir dormir agora?"
"Ho he casado contigo por tu educación".⁶⁶
[...]
Depois de uma sessão bastante satisfatória, Antônio Naves pensa alto:
"Qué chave de coño me has dado, cariño."
[...]
"Qué perfeccion tu eres, cariño. Tu bunda está más linda que nunca".
"Todos los días yo faço bumbum y glúteo em el salom de ginástica, amore"
[...]

⁶⁰ Herzog, *A língua submersa*, pp. 67-68.

⁶¹ Herzog, *A língua submersa*, p. 68.

⁶² Herzog, *A língua submersa*, pp. 57-58.

⁶³ Herzog, *A língua submersa*, pp. 87-90.

⁶⁴ Herzog, *A língua submersa*, p. 68.

⁶⁵ Herzog, *A língua submersa*, pp. 119-122.

⁶⁶ Herzog, *A língua submersa*, pp. 123-124.

Depois de um orgasmo simultâneo a fome eterna de Dulce despertou novos apetites em Naves; foram à cozinha.

"Faço question de cozinhar para usted, cariño. Es nuestra primeira noite".

"Es dia claro toda, cariño. No podemos nos ver de noite, soy casada, lembrás?".

"Que seja. Mas yo preparo el rango."

"Voy mirar entonces".

[...]

Empoderada com haver dado pro homem forte de Bolivana-Zumbi, vingada do marido adúltero, Dulce ainda não se vê satisfeita.

[...]

Dieta cetogênica, sangramento da inimiga, a sanha por carne foi-se desdobrando naquela mulher. Seu matriarcado começou a se fazer impor em Bolivana-Zumbi no que em que o apaixonado Naves, instado pela amante constituiu-a sucessora na hipótese de um sinistro o impedir de governar em nome de Eclésia.

[...]

Naves amanhece lívido, sem uma gota de sangue, no catre de sua luxuosa residência em Nova Cintra, trespassado por instrumento perfurocortante.

[...]

Dulce entronizada, resta a Aguinaldo o decorativo cargo de primeiro-cavaleiro do Estado Fundamentalista de Bolivana-Zumbi. Cuidaria da Assistência Social, como compete ao cônjuge de uma governante, afinal, as ruas têm muitos atrativos. Mas ela quer ser esposa, embora mande oficialmente cria a impressão de que o marido governa por derradeira palavra, e assim ele é tido por um estadista.⁶⁷

Assim como Jefferson, Dulce é condicionada, socialmente, por uma sexualidade constituída por uma concepção econômico-utilitarista: ter prazer e conquistar algo, seja esse algo a aprovação do marido, vingar-se das muitas escapadelas que ele cometeu, assenhorar-se do Chefe mediante uma "chave de coño" ou ser indicada como sua sucessora etc., numa clara dimensão biopolítica da sexualidade, na medida em que o poder político-teológico se apropria da mais ínfima dimensão da vida humana, e não para libertá-la e assegurar-lhe autonomia existencial, mas para reforçar o controle sobre o mais comezinho, haja vista que o governo biopolítico assume a vida humana enquanto tal como a razão mesma dos atos de governo, ocorrendo, pois, uma estatização da vida biológica, em que os cuidados com ela passam a ser o próprio objetivo do poder político.⁶⁸

Na sociedade submersa pelas teologias da prosperidade e do domínio, sexualidade humana é assunto estatal, devendo a mulher ser bela, recatada e do lar e manter, na aparência, a submissão ao marido.

Contudo, é na fome por carnes que Dalva registra toda a sua fome que as muitas horas de academia, "chave de coño" e orações não bastam para saciar. Nos atos de imaginar, relacionar, desejar, arregimentar as vítimas e alimentá-los para a futura execução, matá-las, cozinhá-las e ingerir, por fim, no ato final de consumação da vida que Dalva, bela, recatada e do lar satisfaz a sua fome de boi.

Aqui, ajuda a compreender esse fenômeno não o Giorgio Agamben da série *Homo Sacer*, mas aquela de sua coletânea *Nudità*, no qual registrou-se esse texto seminal que é *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade*.⁶⁹

Nesse texto, Agamben busca compreender um tema relevante da cultura ocidental – gizada pelas influências judaico-cristãs – que tem seu *locus* no conceito de

⁶⁷ Herzog, *A língua submersa*, pp. 123-144, *passim*.

⁶⁸ Oliveira, *Guerra ao Terror*, p. 63.

⁶⁹ Agamben, *Uma fome de boi*, pp. 122-132.

inoperosidade/descanso, como seja, a doutrina da criação do mundo pela vontade e palavra divinas, no qual se inclui o dia do descanso, o sábado.

Se nos seis dias anteriores cria-se o mundo e tudo o que nele há *ex nihilo*, o sábado, o dia da inoperosidade: "A festa por excelência dos hebreus, que é para eles o paradigma da fé (*yesod há-emuna*) e, de qualquer modo, o arquétipo de toda festa, tem, de fato, o seu paradigma teológico no fato de que não a obra da criação, mas a cessação de toda obra é declarada santa".⁷⁰

Logo, a condição do fiel no âmbito da criação não é o trabalho – uma consequência da queda (Gênesis 3, 17 e 23), mas o descanso. Tanto que a esperança messiânica concerne à inoperosidade, não ao fruto do trabalho; como afirmado por Filone de Alexandria, "Só a Deus é verdadeiramente próprio ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus",⁷¹ e, por isso, "[...] quando nos Salmos, lavé evoca o objeto da espera escatológica, afirma acerca dos ímpios que eles "não entrarão na minha inoperosidade".⁷²

Essencial aqui é a ideia de que a inoperosidade não é outra forma de atividade produtiva, mas à sua completa cessação, pois a "[...] inoperosidade que define a festa, não é simples inércia ou abstenção: é, antes de tudo, santificação, isto é, uma modalidade particular de agir e de viver",⁷³ constituindo-se, pois, numa cessação de vigência do espaço privado e a criação do espaço festivo comum.

A nenhum leitor de Agamben é dado descurar que ele emprega esses conceitos a partir de sua particular metodologia do paradigma,⁷⁴ na qual a tensão bipolar se dá entre inoperosidade/santificação e produtividade/queda, bem como entre festividade/comum e trabalho/privacidade.

A voracidade da personagem é representada em algumas passagens bastantes significativas:

O apetite bem a classificaria como candidata a penduricalho de árvore. Tem desejo incontrolável pela carne das caças, que nem tinha por amor, e sublimou. A arapuca está, ao longe pode ver, desarmada, um vulto negro cisca dentro dela, interessado nas quimeras do chão e alheio ao cárcere que lhe trará a morte: um macuco. Sente um pequeno rio correr as pernas, ensopar a calcinha, a boca enche de água. Ela mete a mão na arapuca, cata a presa, traz para fora e pendura pelo pé [...] Sangra, cortando a jugular perto do bico [...] enquanto o sangue se esgota numa tigela, acrescenta vinagre e bate feito clara em neve, obtendo uma mousse vermelha [...] Como se fosse uma noia qualquer, enche de água e bota a ferver entre duas pedras, acendendo os cavacos. Fervida a água, depena o macuco, depenado sapeca no fogo [...].⁷⁵

Com a ajuda de Almirante ela cria, na clareira, um bezerro Simenthal. Alimenta escondido, espera um dia comê-lo, enquanto isso escreve o livro de receitas [...] em que metaforiza sua fome:

MATRIOSHKA DE CARNE

Ingredientes:

Um boi Simenthal;

Um puerco adulto castrado;

⁷⁰ Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.

⁷¹ Filone *apud* Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.

⁷² Agamben, *Uma fome de boi*, p. 122.

⁷³ Agamben, *Uma fome de boi*, p. 123.

⁷⁴ Agamben, *Signatura rerum*.

⁷⁵ Herzog, *A língua submersa*, p. 119.

Uma oveja;
Uma capivara;
Um cabrito;
Uma paca;
Um conejo;
Um cuy;
Uma salchicha calabresa Ahumada;
Los tempero.

Segue um longo arrazoado em zumboli, o modo de prepara de tal receita.⁷⁶

A fome de Dalva não é festiva/inoperosa, é antes loboral/privada, na medida em que ela busca saciar uma fome de boi como forma de sublimação de afetos aos quais não pode nem consegue dar vazão. Mas o que significa essa expressão?

Na sua *Questioni conviviali*, Plutarco narra ter assistido em Queronia a uma festa chamada "expulsão da bulimia". "É uma festa ancestral", ele escreve, "que o arconte celebra sobre o altar público e todos os cidadãos em suas casas. Se chama "expulsão da bulimia" [*boulimou exelasis*]. Se expulsa das casas a golpe de vara de agnocasto [*verga di agnocasto*] a um dos servos, gritando: "Fora a bulimia, dentro riqueza e saúde". *Boulimos*, em grego, significa "fome de boi". Plutarco nos informa que em Esmirna existia uma festa igual, durante a qual, para saciar a *Boubrotis* (o "comer como um boi") se imolava a um touro negro com toda a pele.

Para compreender o que estava em questão nesta festa, é necessário, antes de tudo, livrar-se do equívoco segundo o qual se procurava algo como propiciar-se riqueza e abundância de comida. Que não se trate em nenhuma hipótese disso é provado sem qualquer dúvida pelo fato de que aquilo que se bania não eram a fome e a carestia, mas, pelo contrário, a "fome de boi", o comer contínuo e insaciável do animal (do qual o boi, com o seu lento e ininterrupto ruminar, é aqui o símbolo). Expulsar o escravo "bulímico" significava, portanto, expelir uma certa forma de comer (o devorar ou o regurgitar como faz o animal, para saciar uma fome por definição insaciável) e abrir o espaço para uma outra modalidade de alimentação, aquela humana e festiva, que pode, de fato, começar, apenas quando a "fome de boi" foi expulsa, quando a bulimia resta inoperosa e santificada. O comer, então, não como *melacha*, atividade revolta a um fim, mas como inoperosidade e *menucha*, sábado da alimentação.⁷⁷

A bulimia, como paradigma inverso à festa e à inoperosidade, identifica "[...] o inútil bode expiatório da impossibilidade de um autêntico comportamento festivo em nosso tempo, o resíduo inservível de uma cerimônia purificadora da qual a sociedade contemporânea perdeu o significado",⁷⁸ pois ela – a festa e a inoperosidade a que todo fiel é destinado gozar – é a desativação dos gestos e das ações que a economia se apropria para lhes dar uma finalidade produtiva, pois

[...] não é definida por aquilo que nela não se faz, mas, sobretudo, pelo fato de que aquilo que se faz – que em si mesmo não é diferente daquilo que se realiza todos os dias – torna-se des-feito [*dis-fatto*], torna-se inoperoso, liberado e suspenso da sua "economia", do motivo e do fim que o definia nos dias úteis (o não fazer é, neste sentido, só um caso extremo desta suspensão). Se se come, não o é para se satisfazer; se se veste, não o é para se cobrir ou para se proteger do frio; se se dorme,

⁷⁶ Herzog, *A língua submersa*, pp. 129-130.

⁷⁷ Agamben, *Uma fome de boi*, pp. 125-126.

⁷⁸ Agamben, *Uma fome de boi*, p. 127.

não o é para trabalhar; se se caminha, não o é para ir a qualquer lugar; se se fala, não o é para se informar; se se trocam objetos, não o é para vender ou para comprar.⁷⁹

Na língua submersa, a inoperosidade e a festividade não são dadas ser gozadas por ninguém porque o que se faz e como se faz estão completamente submetidos à negação do comum, sendo, nesse sentido, o *locus* do *idion*, do idiota que, preso na privacidade de seus privilégios,⁸⁰ busca saciar uma fome de boi pelo fausto, negando completamente a possibilidade de fazer festa.

À guisa de conclusão: vida sacras, mas matáveis...

Se a vida humana se encontra, pois, completamente abarcada pela máquina antropológica que é sociedade teológico-política, é porque a animalização da pessoa humana e a humanização dos animais constitui-se no signo fundamental daquilo que se pode denominar de biotanatopolítica, e que o *tertium genus* que grifa os conceitos de vida – *zoé* e *bíos* – pode ser identificado pelo paradigma do *homo sacer*, isto é, aquele indivíduo cuja vida, uma vez declarada sagrada (*sacer esto*), é, por definição, insacrificável, porém matável, sem que o seu autor, no entanto, seja passível de punição. Uma vida, então, caracterizada pelo *impune occidi*: a morte que, embora voluntariamente provocada, não se constitui crime.⁸¹

O ponto central, portanto, é compreender-se como a política – compreendida como a tarefa *par excellence* da espécie humana, passa a ser uma biopolítica, e que em períodos de anomia política, converte-se em tanatopolítica, a qual deve ser identificada pela circunstância de que o poder político possa, pelo direito, ou mesmo apesar do direito, operar a gestão econômica da morte daqueles que sejam considerados uma ameaça à salubridade e segurança da população. Vale dizer: toda biopolítica tende a se converter em tanatopolítica quando se pode decidir sobre qual vida merece ser vivida.⁸²

Por morte, no entanto, não se deve entender somente a eliminação física, como também o abandono, pois a

[...] morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura [...] Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.⁸³

⁷⁹ Agamben, *Uma fome de boi*, p. 130.

⁸⁰ Arendt, *A condição humana*, pp. 31-37.

⁸¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 92.

⁸² Oliveira, *Guerra ao terror*, pp. 70-119.

⁸³ Foucault, *História da sexualidade I*, pp. 305-306.

Que n'A *Língua submersa* tenha se operado a animalização da pessoa e a humanização dos animais, identifica o fato de que uma das consequências, dentre as muitas, da constituição de um estado de exceção é a transformação do espaço juridicamente ordenado em um espaço anômico, em que o ordenamento se encontra presente na forma de sua suspensão: o campo. Este espaço anômico não é habitado pelo cidadão, com os seus direitos sacros e invioláveis, mas pelo *homo sacer*: aquele ser que, sendo mantido num espaço indiscernível entre o direito e o não-direito, é detentor de uma vida insacrificável, porém matável, pois, se soberano é aquele que pode decretar o estado de exceção, soberana é "[...] a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio [...] e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera".⁸⁴

Assim, tomando *A língua submersa* como paradigma, pode-se avançar na conclusão de que todas as dualidades que a cultura humana tem pensado como ponto de partida para a atribuição de personalidade e de direitos – *homo sapiens/homo sacer*, pessoa/animal, crente/noia – são critérios móveis no aberto que é a biotanotopolítica, onde vicejam vidas protegidas e vidas que, por uma decisão soberana, não o são.

⁸⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 91.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. "Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro". Trad. Selvino Assmann, Instituto Humanistas Unisinos. São Leopoldo: 30 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: 30 ago. 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. A amizade. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014c. pp. 315-323.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. Nota introdutória sobre o conceito de democracia. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: FI, 2014a. pp. 11-15.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Notterempo, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sul método*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade. Trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: FI, 2014b. pp. 122-132.
- AMANTINO, Marcia. As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. *Varia história*, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, pp. 189-206, 2006.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha M. Deutsch. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 2004.
- ATIENZA, Manuel. *Curso de argumentación jurídica*. Madri: Tecnos, 2013.
- BÍBLIA vulgata em latim. Disponível em: <https://bibliaestudos.com/vulgata/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

BOETHIUS. *Boethius: The theological tractates*. Trad. e org. H. F. Stewart e E. K. Rand. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

CANTOR, Norman F. *The civilization of the middle ages: A completely revised and expanded edition of medieval history*. London: Harper Perennial, 1994.

ESPOSITO, Roberto. *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi, 2014.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 16 ed. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GOHSH, Amitav. Amitav Ghosh: where is the fiction about climate change?. *The Guardian*, 28 out. 2016b, .Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2016/oct/28/amitav-ghosh-where-is-the-fiction-about-climate-change->. Acesso em: 8 jun. 2025.

GOHSH, Amitav. *The great derangement: climate change and the unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press, 2016a.

GOODBODY, Axel; JOHNS-PUTRA, Adeline. The rise of the climate change novel. In: JOHNS-PUTRA, Adeline (org). *Climate and literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. pp. 229-245.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, pp. 223-235, 2014.

HERZOG, Manoel. *A língua submersa*. São Paulo: Alfaguara, 2023.

JESUS, Nauk Maria de. A guerra justa contra os Payaguá (1ª metade do século XVIII). *História em reflexão: revista eletrônica de história*, Dourados, v.1, n. 2, pp. 1-17, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolló. *O príncipe*. Trad. Mário e Celestino da Silva. Brasília: Editora do Senado, 2019.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luís C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MOTA, Sara dos Santos. *Portunhol e sua re-territorialização na/pela escrit(u)ra literária: os sentidos de um gesto político*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

NOGUEIRA, Pablo. Na pista do "portunhol selvagem". *Jornal da Unesp*. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2022/08/19/na-pista-do-portunhol-selvagem/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier de. A gestão biopolítica do território nas grandes cidades: inclusão, exclusão e abandono. In: DE OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier. *Estudos de Direito Internacional e Teoria e Filosofia do Direito*. Porto Velho: Edufro, 2022. pp. 165-181.

OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier de. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

PAULO III, Papa. *Veritas Ipsa*. Roma, 9 jun. 1537. MONTFORT Associação Cultural, 2016. Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/veritas_ipsa/. Acesso em: 30 jan. 2021.

PEREZ, Craig Santos. Love in a Time of Climate Change. *Poetry Foundation*. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change>. Acesso em: 30 jan. 2021.

RECCHIA PAEZ, J. "Tempo de criar": invenção, deriva e projeção do portunhol a partir da obra *Mar Paraguayo* (1992) de Wilson Bueno. *Manuscrita: Revista De Crítica Genética*, v. 49, pp. 57-79, 2023.

RICCIARDI, Maurizio. Príncipes e razão de Estado na primeira Idade Moderna. In: DUSO, Giuseppe (org.). *O poder: história da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 52-59.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SIMAS, Luiz Antônio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

VICAR of Christ. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 1727.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp, 2017.

SOBRE O AUTOR

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Professor Associado do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia. Mestre (UFCS) e Doutor (UERJ) em Direito. Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal do Espírito Santo sob a orientação do Prof Dr Vitor Cei Santos. Líder do *Jus Gentium*: Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional UNIR/CNPq. E-mail: marcusoliveira@unir.br.



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

O PARADOXO DA SOBERANIA NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

Maria Lucia Rodrigues da Cruz 

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

Resumo

A presente pesquisa propõe investigar como os crescentes ataques à democracia têm conduzido à corrosão dos modelos democráticos de governo no Ocidente. Para tanto, este estudo fundamenta-se nas contribuições teóricas do filósofo Giorgio Agamben, especialmente no que tange às suas análises sobre política e democracia. Nesse contexto, busca-se examinar o conceito de soberania em seu pensamento, destacando sua crítica ao paradigma jurídico-político ocidental, no qual a soberania opera por meio de uma lógica de suspensão dos direitos e de exposição da vida a um estado de exceção permanente. Todavia, ao passo que apresentamos a análises feitas por Agamben, procuramos, ainda, enfatizar a necessidade de fortalecimento da democracia no contexto contemporâneo, diante dos crescentes ataques aos Estados democráticos.

Palavras-chave

Democracia, soberania, estado de exceção, Giorgio Agamben.

THE PARADOX OF SOVEREIGNTY IN GIORGIO AGAMBEN'S PHILOSOPHY

Abstract

This research aims to investigate how the growing attacks on democracy have led to the corrosion of democratic models of government in the West. To this end, this study is based on the theoretical contributions of the philosopher Giorgio Agamben, particularly in his analyses of politics and democracy. In this context, we aim to examine the concept of sovereignty in his thought, highlighting his criticism of the Western legal-political paradigm in which sovereignty operates through a logic of suspending rights and exposing life to a permanent state of exception. However, while we present Agamben's critique, we also seek to emphasise the need to strengthen democracy in the contemporary context as a form of resistance to the growing attacks on democratic States.

Keywords

Democracy, sovereignty, state of exception, Giorgio Agamben.

Submetido em: 15/12/2024
Aceito em: 29/01/2025
Publicado em: 09/05/2025

Como citar: CRUZ, Maria Lucia Rodrigues da. O paradoxo da soberania na filosofia de Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56517, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Ao se dedicar à escrita do projeto *Homo Sacer*, com a publicação do primeiro volume em 1995, intitulado, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben teve como principal objetivo problematizar as incongruências da política contemporânea, voltando-se às práticas biopolíticas que imperam em regimes democráticos. Por isso, Agamben procura nos mostrar os novos caminhos da biopolítica, cuja lógica de exclusão e extermínio passa a ocorrer da dupla ação, seja pela suspensão do direito baseada na exceção, seja pela captura da vida pelo poder soberano.

Nesse aspecto, há claramente uma aproximação do pensamento filosófico de Agamben com alguns autores, dentre eles: Michel Foucault, Walter Benjamin e Hannah Arendt. Localizamos a presença de todos eles no corpus do projeto *Homo Sacer*, fornecendo indicativos de que sua filosofia crítica encontra inspiração na mesma perspectiva iniciada por esses pensadores. Tanto é assim que Agamben, em sua arquitetura político-filosófica do *Homo Sacer* faz, em diversos momentos, um retorno a esses pensadores e seus modos de compreensão sobre a relação entre vida e política.

Desse modo, ao procurar fazer uma arqueologia paradigmática do poder soberano, Agamben aborda a essência da soberania através de sua relação com a exceção. Com efeito, "a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos".¹ Nesse sentido, a vida não seria apenas excluída juridicamente, mas incluída politicamente pelo relacionamento excepcional. Desse modo, no poder soberano reside o exercício do controle sobre a vida por ato de exclusão. Esse poder se manifesta em relação indireta com a vida, ao delimitar o espaço entre o viver e o morrer.

A soberania, cujos referenciais remontam às condições centrais da civilização romana, refere-se à autoridade — seja no âmbito da *oikos*, seja na esfera pública — quando munida de total *auctoritas* ou *potestas*. Por essa razão, Agamben trilha o caminho do poder que se dá na figura daquele que, ao exercê-lo, o faz na plenitude de *auctoritas*. O soberano é aquele que, ainda na modernidade, carrega a junção daquilo que, na Roma antiga, o pai exercia internamente sobre os filhos: o poder de vida e de morte. Esse mesmo poder era também exercido na esfera pública pelas autoridades, como magistrados e representantes públicos.

1. O poder soberano na constituição do estado de exceção

Agamben problematiza a soberania a partir dos parâmetros de um poder que carrega em si a possibilidade de uma *vitae necisque potestas*. Ainda na atualidade, seu exercício constitui o sustentáculo de uma busca incessante pela eliminação daqueles que, desde sempre, estão sob o domínio ilimitado do poder soberano. Pensando nessa lógica de um poder supremo, presente desde as sociedades clássicas até os dias atuais, Agamben detecta como a soberania articula a vida e a morte de forma a estruturar o espaço político. Essa articulação se dá pela inclusão da vida no ordenamento jurídico

¹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 13.

apenas por meio de sua exclusão, revelando uma aporia essencial: o soberano é, simultaneamente, aquele que cria a norma e aquele que a suspende em nome da exceção. Assim, Agamben detecta que:

Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz — a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade — é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.²

A prática do banimento, levantada por Agamben, demonstra o exercício de tal poder. A *vida nua* seria a dupla proibição daquilo que é excluído da comunidade: banida, mas que, paradoxalmente, se torna parte fundamental da soberania. Esse conceito reflete o cerne da soberania, na medida em que o poder soberano opera através de uma inclusão exclusiva – capturada e, ao mesmo tempo descartada, configurando a existência politicamente irrelevante, marginalizada.

Quando mencionamos o binômio *zoé-bíos*, estamos nos referindo ao modo como o poder soberano encontra seu lugar de operação. Ou seja, o soberano atua sob a égide de uma autoridade política e jurídica, de modo que delimita as fronteiras entre a vida biológica (*zoé*), compreendida como mera existência, e a vida qualificada (*bíos*), reconhecida e integrada ao espaço político. Esse poder soberano, ao agir sobre as duas dimensões da vida, legitima seu domínio ao estabelecer quem pode ser incluído ou excluído do corpo político, reforçando a lógica da exceção como elemento constitutivo do ordenamento jurídico.

Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.³

A exceção permite o florescimento do poder como forma de produção da vida nua. Essa exposição se revela no realce da biopolítica, que confere na captura dos corpos o seu ápice. Agamben delinea tal incidência pela exceção como “forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua supressão”.⁴ Isso torna o exercício da biopolítica mais efetivo. Diante disso, funda-se a articulação entre o ser vivente e o *logos*,⁵ exatamente como pressuposto da metafísica ocidental. A politização da vida se expressa demasiadamente pela inserção da categoria “homem vivente”. O poder soberano se relaciona formalmente com os sujeitos marcados ou ocultados pelos fundamentos da exceção. O banimento, como exclusão da comunidade, instaura o duplo acometimento simbólico da vida nua jogada ao bando, mas, também, politizada pelo poder soberano. Todavia, essa politização da vida, não implica em proteção efetiva. Compreende-se, desse modo que:

² Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

³ Agamben, *Estado de exceção*, p. 39.

⁴ Agamben, *Estado de exceção*, p. 35.

⁵ Essa observação é colocada por Agamben quando ele menciona Aristóteles, ao dizer que “o vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *polis* deixando excluir dela a própria vida nua” (AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 15).

Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder da morte, a sua e irreparável posição na relação de abandono.⁶

Isso se torna o objeto máximo da exceção. Tal exceção – que se afirma pela inclusão da vida nua pela exclusão, forma o modo supremo pelo qual o poder soberano se impõe. Ressaltando-se que essa imposição não se reduz ao ato somente jurídico-político. Trata-se, portanto, do interstício aporético do Direito que produz a suspensão da (i)legalidade. Assim, o que há de contínuo nessa relação perfaz o direito e a vida, como uma prerrogativa do soberano.

Neste ponto reflexivo verifica-se o paradoxo da soberania que já havia sido estruturado por Schmitt em *Teologia Política* (1922). Sua proposta teórica de se pensar a política pela relação dual amigo-inimigo extrapola os ditames do Estado, de forma que a soberania que se constitui a si própria, coloca-se para além da ordem jurídica. Assim, temos o entrelaçamento dado pela vida no Direito. A decisão de captura da vida pela exceção, instaurada no poder soberano, transforma a vida nua no instrumento de subjetivação sobre o qual incide o direito e a política.

Para chegar a essa conclusão, Agamben resgata as contribuições de Thomas Hobbes.⁷ Sua releitura da definição do estado de natureza hobbesiano implica na assunção de que todos seriam, na guerra de todos contra todos, "*hominis sacri*", todos seriam vida nua. O "*Leviatã*" ([1651]2003) configura, portanto, a exposição da vida nua à morte, que realça o estado de exceção no seu funcionamento jurídico-político. Pensando nesses termos, o diagnóstico de Agamben sobre a politização da vida caminha no sentido de que:

Lado a lado, com o processo pelo qual exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço de vida nua, situado originariamente a margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, a exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção.⁸

A proposta sustentada por Agamben sobre o estado de exceção consiste em demonstrar que este se emancipou das situações de guerra para se converter em um instrumento central da política dos governos nas democracias contemporâneas. Não obstante, Agamben realiza uma leitura do estado de exceção a partir da biopolítica, justamente porque compreende que o soberano — tanto nas sociedades clássicas quanto na sociedade contemporânea — tomou a vida como o principal alvo de sua decisão. Esse entendimento revela que o estado de exceção não é um evento extraordinário, mas sim um mecanismo estrutural pelo qual o poder soberano regula e controla a vida, suspendendo normas e criando condições para a perpetuação de sua autoridade.

A partir dessa reflexão é que Agamben toma, como cenário para a atuação soberana, a biopolítica. A condição do *Homo Sacer* não deve ser entendida somente como uma decisão que tem como fundamento a exceção, mas porque a biopolítica foi a condição de possibilidade para que a vida do *Homo Sacer* pudesse ser transformada em vida nua.

⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 91.

⁷ Hobbes, *Leviatã*.

⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

É nesse contexto da biopolítica que o soberano decide se determinadas vidas têm ou não valor. Esse valor, pode ser atribuído ou negado conforme as circunstâncias e necessidades daquele que decide.

2. O estado de exceção: leituras de Schmitt e Agamben

Prozorov ressalta, que para Schmitt a figura do soberano é fundamental para manutenção ou suspensão da lei.⁹ Ele (o soberano) tem no estado de exceção um recurso supostamente excepcional usado para manter a ordem e que, se transforma nas mãos do soberano, em instrumento que estabelece os diferentes modos de comando sobre a vida humana. Nesse sentido, o "estado de exceção" se tornou um espaço vazio de direito, uma zona de anomia dentro do próprio Direito. Agamben traça algumas das características inerentes ao "estado de exceção" como, por exemplo, sua indeterminação: o soberano ao mesmo tempo em que está dentro da lei, como aquele que a institui, também se encontra fora dela na medida em que atua com poderes supremos para suspendê-la.

Nessa perspectiva da biopolítica, Agamben sustenta que a tese foucaultiana deverá então ser corrigida ou ao menos integrada.¹⁰ Uma vez que a política moderna, se caracteriza justamente pela inscrição da vida nua na esfera política. Não é tanto a inclusão, da *zoé* na *pólis*, em si mesma antiquíssima, nem simplesmente pelo fato de que a vida como tal converta-se em um objeto eminentemente dos cálculos do poder. O que para Agamben, talvez Foucault tenha deixado encoberto é que somente no universo biopolítico, em um estado de exceção, como ocorreu nos campos de concentração, poderia ser desvendado o enigma em que política e vida encontram-se em uma zona de indiscernibilidade.

Assim, enquanto para Foucault a biopolítica se refere a um acontecimento histórico iniciado na Modernidade quando a vida passa a ser produzida pelo exercício do poder sob a forma da "estatização do biológico",¹¹ Agamben, por sua vez, mostra que tal

⁹ Para Sergei Prozorov: "a noção de exceção soberana de Schmitt demonstra assim que a exceção nunca é totalmente externa àquilo a que se opõe, isto é, à ordem normal, mas é de fato incluída nela no modo paradoxal do 'outro interno' ou 'constitutivo fora'. Na medida em que o poder do soberano se estende a suspender a própria ordem que ele constitui e sustenta, segue-se logicamente que a decisão soberana nunca poderia ser subordinada a qualquer lei, norma ou sistema de regras positivo. O soberano permanece uma figura limítrofe ou limiar no limite da ordem, na abertura para o que está fora ou além dela. No entanto, essa abertura para o exterior permanece essencial para a própria existência da interioridade da ordem" (Prozorov, *Carl Schmitt*, p. 100).

¹⁰ Agamben parte de uma concepção diferente daquela trazida por Foucault em suas análises sobre o poder. Enquanto Agamben situa suas análises no terreno da soberania, Foucault por sua vez, parece ter se limitado aos dispositivos jurídicos do poder na Modernidade. Tanto que para Agamben, poder-se-ia afirmar que ele, "Foucault, teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos ('o que legitima o poder?') ou em modelos institucionais ('o que é o Estado?')" (Agamben, *Homo sacer*, p. 13). Assim, Agamben parece retomar suas análises no exato ponto de intersecção entre o modelo jurídico- institucional e o modelo biopolítico do poder (*Homo sacer*, p. 14).

¹¹ Nesse sentido, pode-se destacar as observações de Foucault, em sua última aula do curso *Em defesa da sociedade no Collège de France* (1975-1976): "dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra" (Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 302).

exercício de poder sobre a vida já fazia parte da concepção política da Grécia Antiga. Como co-originária política ocidental, "a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana".¹²

Todo o estudo de Agamben, concernente aos conceitos de *Homo Sacer*, vida nua e exceção, tem servido como base para a compreensão da política contemporânea, em suas variadas faces de aplicação, na qual o poder estatal se mostra em toda sua soberania pelo exercício da "biopolítica". Assiste-se, então, a forma como indivíduos portadores de direito, representam aqueles que na esfera da política se encontram destituídos de qualquer direito, constituindo assim a personificação da vida nua. Essa é a posição instituída numa exceção, tornando-se regra no Estado de Direito. É nesse contexto que a produção da vida nua se tornou, para Agamben, a principal estrutura da exceção biopolítica.

Agamben, no entanto, entende que não é a exceção que subtrai a regra, mas a regra que, ao ser suspensa, acaba dando lugar à exceção e, só desse modo, é que se constitui como regra, mantendo-se suspensa em relação a ela. O particular "vigor" da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade; dá-se o nome de "relação de exceção" a essa forma extrema de relação que inclui algo, somente, por meio de sua exclusão.

O caminho tomado por Agamben leva-o a considerar, de maneira fundamental, a importância daquilo que ele denomina de máquina bipolar na formação do poder soberano, articulando-se economia política de governo e soberania. A leitura de Agamben volta-se a Teologia cristã,¹³ sobretudo na relação entre reino e glória, no intuito de compreender os elementos que estruturam o poder moderno. Além disso, Agamben recorre ao pensamento de Aristóteles ao tratar da ideia de motor imóvel e a sua influência no modelo de governo ocidental:

Isso significa que, em última instância, o motor imóvel como *archē* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente.¹⁴

Seria percebendo a relação entre reino e governo que a proposta teórica de Agamben redireciona o entendimento do modo como o poder soberano atua na modernidade. As estratégias do poder soberano tomam como fundamento, principalmente, a dinâmica constituída pela máquina bipolar, capturando a vida humana, de acordo com o uso que, a partir de determinado momento, decide-se fazer dela – seja pela violência, seja pela soberania. Como será abordado em outro momento deste

¹² Agamben, *Homo sacer*, p. 14.

¹³ Agamben, *O reino e a glória*.

¹⁴ Agamben, *O reino e a glória*, pp. 96-97.

trabalho, Agamben desloca os artifícios da máquina bipolar, fazendo-a inoperável,¹⁵ através da noção de forma-de-vida¹⁶ no limiar¹⁷ entre direito e política.

Se a democracia se encontra hoje confinada numa profunda crise de legitimação é porque, a todo momento, está assombrada pelo fantasma do Totalitarismo. Se, de fato, no solo de algumas democracias ainda se vive em "estado de exceção permanente", tende-se a crer que o Totalitarismo como um resíduo do Fascismo e Nazismo com suas práticas biopolíticas, ainda "emerge impetuosamente à luz de nosso século".¹⁸

Contudo, totalitarismo e democracia possuem seus contrastes e, portanto, deveriam caminhar em zonas muito distintas. Totalitarismo é uma forma de governar por critérios políticos centrados em uma figura única, que impõe o controle completo da vida. Ele difere da democracia uma vez que esta implica necessariamente em um governo participativo, em que as liberdades e garantias devem estar asseguradas à população. No entanto, em pleno século XXI, a politização da vida, como característica inerente aos regimes totalitários, se insere de modo imperioso no seio das democracias. Ou seja, "somente porque em nosso tempo a política se tornou biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária".¹⁹

Esses movimentos específicos do totalitarismo para o terreno da democracia revelam "a decadência da democracia moderna e seu progressivo convergir em estados totalitários".²⁰ Agamben situa a discussão sobre o totalitarismo, analisando-o pelas incursões da biopolítica. O Nazismo enquanto manifestação absoluta dos regimes totalitários capturou a vida nua pela sua inserção política, vinculando-a à morte. Agamben destaca "somente quando os hebreus se tornam para os nazistas, figuras de segunda categoria, ou uma vida nua, é que foi decretada sua suspensão de seus direitos básicos e posteriormente seu extermínio".²¹ A leitura de Agamben sobre o totalitarismo indica uma abertura para pensar a forma como determinados acontecimentos que se realizam no âmbito da democracia ultrapassam todos os limites daquilo que pode ser identificado como uma instância democrática.

¹⁵ A noção de inoperosidade em Agamben aparece em sua proposta ética justamente atrelada ao conceito de forma de vida como técnica que busca desativar a máquina bipolar. Desse modo que a forma de vida não pode ser definida pela relação com o uso, a *práxis*, nem como obra, mas sim como potência e "por uma inoperosidade" (Agamben, *A comunidade que vem*, p. 276).

¹⁶ Para dar conta desse problema, atrelado as técnicas de inoperosidade da biopolítica, Agamben nos coloca diante do pensamento sobre forma de vida, podendo ser entendido do seguinte modo: "A forma de vida não pode reconhecer-se nem ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra. A forma de vida é, nesse sentido, antes de tudo, a articulação de uma zona de irresponsabilidade, em que as identidades e as imputações do direito estão suspensas" (Agamben, *A comunidade que vem*, p. 278).

¹⁷ Limiar é para Agamben uma abertura, uma porta que permite a passagem: "o limiar não é nesse sentido, uma outra coisa em relação ao limite; ela é, por assim dizer, a experiência do limite mesmo, o ser dentro de um fora. Essa *ek-stasis* é o dom que a singularidade recolhe com as mãos vazias da humanidade" (Agamben, *A comunidade que vem*, p. 64).

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 127.

¹⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 126.

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 17.

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 139.

3. Totalitarismo e democracia

A crítica feita por Agamben acerca das democracias contemporâneas, aponta justamente para a proximidade inquietante que muitas democracias modernas guardam com o totalitarismo. O espaço que deveria separar esses dois modelos de governar torna-se cada vez mais imperceptível. As experiências às quais o homem foi, e ainda é, submetido não encontram outra forma de sustentação senão nos tentáculos de uma máquina totalitária, cuja existência seria inviável em qualquer outra instância de poder. Para Nascimento, "alguns elementos ou traços do totalitarismo podem ter permanecido no tempo e subsistido no sistema democrático de governo determinando, ainda que de modo sutil, o seu funcionamento".²² Apesar de toda a barbárie cometida pelo totalitarismo, a acepção de Agamben, é de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.²³

O totalitarismo tornou-se, deste modo, um elemento cada vez mais presente na democracia. Produz-se assim uma democracia na qual se torna mais difícil identificar nuances de uma autoridade legitimamente operante. A própria possibilidade de violência com a qual a autoridade se revela de forma desmesurada, aponta seu parentesco com o autoritarismo. Ambos se instalam num limiar, de tal modo que a democracia tem que abdicar de seus valores.

A relação que Agamben estabelece entre democracia e totalitarismo, tendo como pano de fundo a emergência moderna da biopolítica, está relacionada com a relação entre poder soberano e biopolítica instaurada por Foucault. Na aula de 17 de março de 1976, no *Collège de France*, Foucault faz uma distinção entre o exercício do poder na Modernidade em relação àquele constatado na Idade clássica.²⁴ O poder de vida e de morte que o soberano exercia sobre seus súditos passa a operar a partir de um novo poder que completa o já existente. Há, desse modo, a assunção do poder sobre a vida, não voltado para causar a morte, mas para fazer viver. O que articula de certo modo, um "desequilíbrio nas investidas desse novo poder, agora sempre do lado da morte".²⁵ Sobre essa temática do poder e seus modos de operação, sobretudo na ordem de uma eliminação real da vida, Foucault faz a seguinte formulação:

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetra-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e de 'deixar' morrer o direito de soberania e, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito e que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer.²⁶

²² Nascimento, *Do fim da experiência*, pp. 192-193.

²³ Agamben, *Estado de exceção*, p. 13.

²⁴ Foucault, *Em defesa da sociedade*.

²⁵ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 286.

²⁶ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 287.

Os efeitos dessa atuação do poder, conforme formulado por Foucault, é de uma morte não através de simples assassinato como nos moldes da soberania, mas especialmente "o fato de expor pessoas à morte, de multiplicar para elas o risco de morte, ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, etc".²⁷ Essa distinção feita é fundamental para a tese de Agamben sobre uma terceira fórmula que designa as especificidades do campo. A biopolítica do século XX – e, pode-se acrescentar, do século XXI – já não busca fazer morrer, já não busca fazer viver, mas "fazer sobreviver".²⁸

Todavia, não é "nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita que passa a constituir a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo".²⁹ O desenrolar da biopolítica em tanatopolítica, é decisivo num momento em que a finalidade última do poder não é fazer morrer pura e simplesmente. Esse atua sem causar a morte, produzindo uma sobrevivência modulável, onde se identifica apenas a produção de "cadáveres sem morte".³⁰ Talvez este seja o modo mais eficaz de camuflagem da morte, do qual a política, e seus excessos, necessitam a todo tempo lançar mão; como consequência, há um desdobramento da biopolítica em tanatopolítica. A visão de Agamben sobre esse ponto é a de que:

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, um deslocamento a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia na soberania. Se em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida se torna decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter em tanatopolítica.³¹

Observa-se uma disponibilidade de certas vidas ao aparato estatal de gerenciamento. Os laços que unem vida e poder soberano levam, muitas vezes, a uma insurgência desse poder pela dupla via do "abandono": indivíduos são abandonados para apenas sobreviverem. Neste ponto é que a tanatopolítica de Foucault, no sentido de abandono e exposição à morte, se encontra com a análise de Agamben sobre o papel do campo: "fazer sobreviver".

Assim, emergem na Modernidade as técnicas de poder (a prisão, a psiquiatria, a medicalização etc.) de regulação e de segurança, que visam enquadrar a vida das espécies, e controlar seus processos biológicos que afetam populações³². Agamben

²⁷ Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 228-229.

²⁸ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 155.

²⁹ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 155.

³⁰ Agamben faz essa reflexão tendo como referência os relatos de Primo Levi sobre os prisioneiros no campo de extermínio. De acordo com Levi, os prisioneiros do campo já haviam perdido toda sua humanidade, de forma que o campo produzia em larga escala, cadáveres sem morte. Para tanto, em "É isto um homem", Levi evoca a figura do "muçulmano", nome dado aos prisioneiros que já há muito haviam parado de lutar pela vida, há muito haviam perdido toda sua humanidade (Levi, *É isto um homem?*, p. 129).

³¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 128.

³² Foucault traz, em *Vigiar e punir* (1975/2014), toda uma reflexão sobre esses processos de incidência do poder na produção dos indivíduos, como um processo de normalização. A prisão como dispositivo central desse processo com dois papéis essenciais: primeiro, no sentido de que a prisão mantém a delinquência organizada. O segundo, o intercâmbio dessas técnicas de normalização "com o aparelho penal, os poderes cada vez mais amplos que lhe são dados, a transferência para eles cada vez maior de funções judiciárias; ora, à medida que a medicina, a psicologia, a educação, a assistência, o 'trabalho social' tomam uma parte maior nos poderes de

assume que a estrutura originária do poder soberano se institui, de forma muito peculiar, sobre a vida. Há nesse caminho da (bio)política moderna uma captura da vida pelo poder soberano que pode ser denominada em sua relação de exceção.

A produção da vida nua figurada nos hebreus pelo regime nazista se constituiu pela esfera político-jurídica soberana que permitiu o seu extermínio. Essa desvalorização da vida do hebreu caracteriza a expressão máxima da vida nua, pelas práticas de eugenia, ou, como pretendia Hitler, pela "purificação da raça". Daí sobre elas podendo se exercer qualquer tipo de experimentação e violência. O que Agamben colocará como problema é, uma continuidade da biopolítica e sua consequente aplicação nos regimes democráticos.³³

A partir da releitura do pensamento de Benjamin, mais especificamente da ideia de "mera vida",³⁴ Agamben refletirá sobre como as estratégias do poder político engendram determinadas vidas, qualificando-as por uma ordem de importância, relegando-as a práticas de violência. Trata-se, deste modo, da peculiaridade na relação entre totalitarismo e democracia, que os torna lugares comuns para a exposição da *vida nua* a toda e qualquer forma de violência, que de acordo com as análises feitas por Agamben,³⁵ presumidamente, em regimes considerados democráticos, se afirma a ideia de que o poder emana do povo sendo por ele exercido. Entretanto, nas democracias Ocidentais cresce os movimentos de viés puramente fascistas, que a todo momento apelam por técnicas de enfraquecimento dos valores que constituem as políticas democrática, exaltando o exercício de um exaltando o exercício biopolítico que instaura a vida nua. Essa situação tem se agravado nas democracias ocidentais, onde líderes políticos colocam em xeque a essência da democracia. Como observa Agamben:

É significativo que semelhante transformação da ordem constitucional, que hoje ocorre em graus diversos em todas as democracias ocidentais, apesar de bem conhecida pelos juristas e pelos políticos, permaneça totalmente despercebida por parte dos cidadãos. Exatamente no momento em que gostaria de dar lições de democracia a culturas e a tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam³⁶.

É esse tipo de postura que impõe um verdadeiro desafio que consiste em blindar a democracia de líderes autoritários que se utilizam de todo o aparato democrático para se elegerem, mas, que tão logo chegam ao poder colocam em funcionamento de uma verdadeira máquina bipolar transformando a democracia em um dispositivo para a satisfação de seus propósitos.

Agamben considera que o processo de identificação da aclamação política com a opinião pública é decisivo para compreender os entraves das atuais democracias e

controle e de sanção, em compensação o aparelho penal poderá se medicalizar, se psicologizar, se pedagogizar; e desse modo torna-se menos útil a ligação que a prisão constituía pela defasagem entre seu discurso penitenciário e seu efeito de consolidação" (Foucault, *Vigiar e punir*, p. 301).

³³ Agamben, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*.

³⁴ No ensaio intitulado "Para a crítica da violência" (do original "*Zur Kritik der Gewalt*", publicado originalmente em 1921), Benjamin utiliza a expressão "*das blosse Leben*" (mera vida) para designar a vida "destituída" de direitos (Benjamin, *Para a crítica da violência*, p. 154).

³⁵ Cf. Agamben, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*.

³⁶ Agamben, *Estado de exceção*, pp. 32-33.

dos Estados de Direito. A aclamação é um dispositivo que pertence, tradicionalmente, aos regimes autoritários.³⁷

A crítica trazida por Agamben se volta a maneira com que os regimes democráticos são cooptados por aspectos totalitários, revestidos pelas estratégias biopolíticas de captura e exclusão de determinadas vidas. "A democracia moderna e o totalitarismo atrelam-se ambos à vida no duplo movimento de crescente inscrição da vida na ordem política e de crescente exposição radical ao poder".³⁸

A esse respeito, Agamben em artigo publicado pelo jornal *Le Monde*,³⁹ intitulado *Do estado de direito ao estado de segurança*, identifica na democracia uma esfera sombria que remete aos regimes totalitários. Transformar a segurança como um bem maior, que deve ser conquistada a qualquer custo, é justamente o que talvez tenha vinculado a democracia a valores que deveriam ser desatrelados das reais conquistas da democracia. Não obstante:

A crescente multiplicação de dispositivos de segurança testemunha uma mudança na conceituação política, a ponto de podermos legitimamente nos perguntar [...] se as sociedades em que vivemos ainda podem ser qualificadas de democráticas, mas também e acima de tudo se elas ainda podem ser consideradas sociedades políticas.⁴⁰

Essa novidade interpretativa coloca em xeque pretensões de se dicotomizar ambos os regimes em patamares distintos de violações de direitos. A democracia pode conter em seu interior resquícios de regimes totalitários, como ressalta Agamben: "de um ponto de vista estritamente político, fascismo e nazismo não foram superados⁴¹ e nós vivemos ainda sob o signo deles".⁴²

³⁷ Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, p. 206.

³⁸ Bazzicalupo, *Biopolítica*, p. 100.

³⁹ Agamben, *Do estado de direito ao estado de segurança*.

⁴⁰ Agamben, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*, pp. 12-13, tradução nossa.

⁴¹ Edgardo Castro em entrevista concedida à revista "Cadernos IHU em formação" assim responde à pergunta sobre o nexo entre totalitarismo e democracia: "que a democracia ou, ao menos, certas formas democráticas podem se tornar totalitárias não é simplesmente uma questão teórica, mas sim um exemplo histórico" (*Totalitarismos e democracia e seu nexo político em Agamben*, pp. 41-42). Ele lembra que tanto "Hitler quanto Mussolini chegaram ao poder mediante mecanismos democráticos. Em outras palavras, foram líderes consensualizados e com consenso. Pois bem, se entendermos por totalitarismo, como defende Michel Foucault, a subordinação do Estado à vontade do líder ou chefe, podemos entender como a democracia pode ser, em determinadas circunstâncias, uma via de acesso a formas totalitárias de exercício do poder. A democracia, com efeito, requer consenso para que o exercício do poder seja legítimo; mas, quando essa legitimidade prescinde da legalidade e, sobretudo, da divisão de poderes que define o sistema republicano, então, o consenso deixa de estar a serviço da democracia, embora, aparentemente, mantenha algumas de suas formas, e abra espaço para formas totalitárias. A partir dessa perspectiva, a relação entre democracia e consenso passa, em última instância, pelo alcance e pelos limites ao consenso legitimante do exercício do poder. Em termos simples, nem sempre as maiorias têm razão, nem a razão é sempre das maiorias. Pessoalmente, penso que a noção de hegemonia não foi politicamente feliz. Os governos que, para obter o consenso, promovem a inclusão social e, ao mesmo tempo, a exclusão política, para alcançar precisamente a hegemonia, são dificilmente conjugáveis com uma democracia plena" (Castro, *Totalitarismos e democracia e seu nexo político em Agamben*, pp. 40-41). Talvez a chave para compreendermos o posicionamento radical de Agamben acerca da política moderna, seja pensarmos em uma política cuja atuação se dá de forma que não se funda numa tutela da vida, mas pelo contrário, a política ainda sob uma égide supostamente democrática, se revela numa batalha contra os inimigos. Há, deste modo, uma sintonia ainda que muitas vezes imperceptível entre os regimes totalitários e a democracia.

⁴² Agamben, *A comunidade que vem*, p. 59.

A leitura de Agamben sobre a *stasis* parte da origem do conceito no contexto do pensamento grego antigo, no qual a guerra civil se restringe à singularidade, aos conflitos no âmbito familiar. A dimensão da *stasis* à qual Agamben dedica maior atenção é entendida como um dispositivo muito similar ao estado de exceção. *Stasis* se torna, a partir dessa concepção, uma guerra civil global dentro de um contexto de hostilidade políticas onde vige o império da violência, utilizado como artifício para a manutenção da ordem. Isso implica em pensar que:

Stasis não vem do *oikos*, não é uma 'guerra familiar', mas é parte de um dispositivo que funciona de forma semelhante ao estado de exceção. Assim como, no estado de exceção, o *zoé*, a vida natural, se insere na ordem jurídico-política por meio de sua exclusão, da mesma forma pela *stasis* o *oikos* é politizado e incluído na polis. O que está em jogo na relação entre *oikos* e polis é a constituição de um limiar de indiferença em que coincidem o político e o apolítico, o exterior e o interior. Em outras palavras, devemos conceber a política como um campo de forças cujos extremos são o *oikos* e a polis: entre eles, a guerra civil marca o limiar pelo qual o apolítico se politiza e o político 'economiza'. Isso significa que, na Grécia clássica como hoje, não existe uma substância política: a política é um campo constantemente atravessado pelas correntes de tensão da politização e despolitização, da família e da cidade.⁴³

Quanto ao estado de exceção, Agamben oferece diversos exemplos, iniciando com aquele em vigor no regime nazista, mas que também, está presente em outros acontecimentos. Por exemplo, veja-se a democracia estadunidense, onde com o decreto de 13 de novembro de 2001, autorizou a detenção por tempo indeterminado de pessoas oriundas de outros países e que eram suspeitas de terrorismo; os/as prisioneiros/as não estavam sob a vigência de nenhuma lei, mas na sua suspensão.

Esse estado de exceção, presente durante o regime nazista, ameaça cotidianamente as democracias contemporâneas. De acordo com Agamben, é preciso fazer algumas ressalvas ao se assumir a democracia como expressão máxima da proteção da vida. Afinal, a emergência dos Estados Democráticos se coloca através da impossibilidade em se proteger a vida humana, mas não qualquer vida, e sim a vida desqualificada, sendo, portanto, a vida nua. Nas palavras de Agamben:

Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços.⁴⁴

É preciso reconhecer a biopolítica como uma invenção, no sentido de um desdobramento inédito do poder soberano na modernidade, cujo papel fundamental consiste em organizar a população de acordo com as necessidades da governamentalidade do Estado. O controle migratório surge, assim, como dispositivo de controle que separa indivíduo e cidadão. No entanto, há um fato a ser considerado. Apenas o *Homo Sacer* tem seus direitos retirados e assim se torna um ser vivente exposto à violência.

⁴³ Agamben, *Stasis*, p. 30, tradução nossa.

⁴⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 17.

Todo o pressuposto de liberdade que deveria acompanhar a democracia tem sido desmantelado pelas políticas totalitárias de líderes de diversas nações. Esses líderes, mesmo dentro de uma democracia, acenam para uma política que:

Não conhece hoje outro valor (e consequentemente, outro desvalor) que a vida, e, até que as contradições que isto implica não sejam solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais.⁴⁵

O campo idealizado pelo regime nazista parece ter perdurado nas democracias contemporâneas como uma estrutura que tende a definir toda a ordem jurídica, dando lugar ao campo de retenção. Ele é parte da biopolítica dos governos e controles das populações, que decide quais grupos devem integrar o sistema político de seus países. No que se refere à biopolítica, a articulação entre democracia e totalitarismo se relaciona com o conceito de vida nua,⁴⁶ especialmente por corresponder àquelas vidas desprotegidas e desqualificadas juridicamente.

4. Conclusão

O modelo biopolítico de um poder que abandona, ao se recusar a reconhecer a igualdade de direitos inerentes a grupos mais vulneráveis, reduzem a política, a um mero policiamento, que embora relutam em admitir, são demonstrações não de uma soberania cada exercida pelos poderes democráticos, ao contrário, uma vez eleitos de forma democrática, buscam incessantemente governar através da tirania.

Apresenta uma política de policiamento que, em nome da segurança da nação, se impõe pela produção de vida nua decorrente da condição de abandono. Nas palavras de Agamben, "o que foi posto em bando é remetido a sua própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e simultaneamente capturado".⁴⁷

O aspecto crítico que se insere aos modelos democráticos, faz parte das discussões que assumem as políticas públicas estatais hodiernas como instâncias de produção da vida nua por meio de novas estratégias da biopolítica. Quando se afirma a existência de sujeitos indesejáveis pelos Estados, ilustrados principalmente na figura de migrantes, pretos e pobres, pretende-se pensar, junto às reflexões de Agamben, sobre como as democracias contemporâneas não diferem absolutamente dos regimes

⁴⁵ Agamben, *Homo sacer*, p.18.

⁴⁶ A democracia não pode ser confundida com governo autoritário ou com totalitarismo, embora, ambos sejam eventos que constantemente batem à sua porta. Como Arendt demonstrou, "por detrás da identificação liberal do totalitarismo com o autoritarismo, e da concomitante inclinação a ver tendências "totalitárias" em toda limitação autoritária, jaz uma confusão mais antiga de autoridade com tirania e de poder legítimo com violência. A diferença entre tirania e governo autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis" (Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 134).

⁴⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 116.

totalitários,⁴⁸ sempre que adotam outros caminhos para excluir e eliminar determinados indivíduos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. Como a obsessão por segurança muda a democracia. *Le Monde*, [S. l.], n. 78, 06 jan. 2014. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. Do estado de direito ao estado de segurança. *Le Monde*, [S. l.], 21 dez. 2015b. Disponível em: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html. Acesso em: 11 out. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma arqueologia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra civile come paradigma político*. Turim: Bollati Boringhieri, 2015a.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luísa Rabolini. São Leopoldo: UNISINOS, 2017.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização de Jeanne-

⁴⁸ Essa opinião é também compartilhada por Robert Kurz (2005) no que se refere aos mecanismos de controle sobre as migrações, adotados pelos Estados. Em seu entendimento "a tentativa de manter esse controle por qualquer preço se transforma tanto em barbárie quanto em formações de reação de terror étnico-religioso nas áreas de colapso e desertificação socioeconômica. Não há mais aqui um lado civilizado pelo qual pode ser tomado partido em nome da libertação e emancipação social. Como o exemplo atual do Iraque demonstrou que 'salvadores da civilização' ocidental não utilizam menos crueldade e menos métodos de tortura que as ditaduras periféricas da modernização e do terror religioso. Não se pode falar, de forma alguma, de uma 'salvação da civilização perante o terrorismo' por parte dos Estados Unidos e de seus ajudantes ocidentais, nem de uma 'defesa do desenvolvimento autônomo nacional e da soberania' por regimes como aqueles do Iraque sob Saddam Hussein ou da atual Coreia do Norte. No fundamento do moderno sistema produtor de mercadorias, não há mais nenhuma civilização, nenhuma soberania nem desenvolvimento nacional. Libertação só é possível quando se discute seriamente o objetivo de outro modo de produção e vida, para além do mercado mundial e do Estado nacional, para uma humanidade globalizada (Kurz, *Barbárie, migração e guerras de ordenamento mundial*).

Marie Gagnebin. Trad. Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. Edição de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013. pp. 121-156. [Trabalho original publicado em 1921].

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CASTRO, Edgardo. Totalitarismos e democracia e seu nexó político em Agamben. Entrevista concedida a Márcia Junges. Trad. Moisés Sbardelotto. *Cadernos IHU em Formação*, São Leopoldo, ed. 420, p. 40-42, 27 maio 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 42. ed., 1. reimpr. Petrópolis, Vozes, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [Trabalho original publicado em 1615].

KURZ, Roberto. *Barbárie, migração e guerras de ordenamento mundial: para uma caracterização da situação contemporânea da sociedade mundial*. Texto revisto de uma conferência proferida pelo autor em 23 jan. 2005 no Fórum Social Mundial, Porto Alegre. In: SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES (org.). *Travessias na desordem global — Fórum Social das Migrações*. São Paulo: Paulinas, 2005. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz281.htm>. Acesso em: 17 abr. 2025.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NASCIMENTO, Daniel. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

PROZOROV, Sergei. Carl Schmitt. In: KOTSKO, Adam; SALZANI, Carlo (ed.). *Agamben's philosophical lineage*. Edimburgo: Edinburg University Press, 2017. pp. 87-100.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da glória?. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan./jun. 2014.

SCHMITT, C. *Teologia política*. Trad. Elizete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. [Trabalho original publicado em 1922].

SOBRE A AUTORA

Maria Lucia Rodrigues da Cruz

Mestra e Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com bolsa CAPES. Bacharela em Direito Pela Faculdade de Direito de Curitiba – UNICURITIBA. Este trabalho é parte de uma pesquisa desenvolvida em sede de Mestrado, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e fomentada pela CAPES. *E-mail:* mari.luciac@gmail.com.



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

ABURRIMIENTO E INOPEROSIDAD: UNA HUELGA INVOLUNTARIA FRENTE A LOS IMPERATIVOS DE ÉPOCA*

Mercedes Ruvituso 

Universidad Pedagógica Nacional – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

Resumen

Este trabajo parte de un análisis del uso que Giorgio Agamben le da a la noción de "aburrimiento" desde el pensamiento de Heidegger y Benjamin en el marco de su filosofía de la inoperosidad. En primer lugar, se analiza la interpretación del concepto de "aburrimiento profundo" de Heidegger, en *L'Aperto* y *L'uso dei corpi*. Desde la perspectiva de una interpretación más amplia del concepto de "tonalidad emotiva" (*Stimmung*) en obras tempranas, se muestra que, de manera crítica, Agamben interpreta que el aburrimiento sería el último intento radical pero todavía "metafísico" de hacer funcionar una "máquina antropológica". El aburrimiento ofrecería un modelo suspensivo para pensar una vida humana sin contenidos, pero todavía sugestivamente "arrojada" a una "tarea" que no logra resolver cierta biologización "afectiva" de realización de lo humano. En segundo lugar, se estudian las menciones a la figura del aburrimiento (*Langeweile, ennui*) que remiten al pensamiento de Walter Benjamin. Aunque Agamben no compara explícitamente estos conceptos del aburrimiento en Heidegger y Benjamin, su contraposición permite iluminar dos diferentes modelos "suspensivos" contrapuestos, operando en la filosofía de la inoperosidad. Proponemos, finalmente, definir el potencial crítico de una filosofía del aburrimiento como una figura de la "huelga involuntaria" frente a los imperativos de la propia época.

Palabras clave

Heidegger, Benjamin, Agamben, tonalidad emotiva.

BOREDOM AND INOPERATIVITY: AN INVOLUNTARY STRIKE AGAINST THE IMPERATIVES OF THE TIMES

Abstract

This article starts from an analysis of Giorgio Agamben's use of the notion of "boredom" from the point of view of Heidegger and Benjamin in the framework of his philosophy of inoperativity. First, Heidegger's interpretation of the concept of "deep boredom" in *L'Aperto* and *L'uso dei corpi* is analyzed. From the perspective of a broader interpretation of the concept of emotional tonality (*Stimmung*) in the early works, it is shown that, critically, Agamben interprets boredom as a fundamental emotive tonality that would be the last radical but still "metaphysical" attempt to make an "anthropological machine" work. In this sense, boredom would offer a suspensive model for thinking a human life without content but still suggestively "thrown" into a "task" that fails to resolve a certain "affective" biologization of the realization of the human. Secondly, we study the mentions of the figure of the boredom (*Langeweile, ennui*) that refer to the thought of Walter Benjamin. Although Agamben does not explicitly compare these concepts of boredom in Heidegger and Benjamin, their contraposition allows us to illuminate two different "suspensive" models, close and opposite, that operate in the philosophy of inoperativity. Finally, it is proposed to define the critical potential of an Agambenean philosophy of boredom, as a figure of the "involuntary strike" against the imperatives of the epoch itself.

Keywords

Heidegger, Benjamin, Agamben, Emotional tonality.

Submetido em: 10/02/2025
Aceito em: 10/07/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: TELES, Edson.
Aburrimiento e inoperosidad: una
huelga involuntaria frente a los
imperativos de época. *(des)troços:*
revista de pensamento radical, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57409,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* El presente artículo fue realizado en el marco del Plan de Investigación sobre "La performatividad de la política y la arqueología en la serie *Homo sacer* de Giorgio Agamben", financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Introducción

Cierta nostalgia ante la pérdida de experiencias pasadas tenemos, no sin ironía, de ese malestar que solemos llamar "aburrimiento". ¿Es posible aburrirse como antes? En una época en la que ya casi no existe ocasión para la contemplación directa del mundo, los dispositivos que utilizamos a diario evitan a toda costa la experiencia de aburrirse: ese rato interminable donde no sucede nada y sentimos un vacío e improductividad indescriptibles; ese paso del tiempo donde ninguna posibilidad nos satisface. Pero no solo el aburrimiento de antaño parece alterarse continuamente sino también esas dos actividades que se entendían como sus contracaras: el trabajo y el entretenimiento. El aburrimiento alguna vez fue considerado un "pecado capital" en contra de la ética del trabajo y el entretenimiento una manera de "sana" evasión; pero en la actualidad sus límites se confunden: en todo momento y lugar solemos padecer una necesidad imperiosa y contradictoria que al mismo tiempo nos pide entretenernos y producir. Un trabajo que sea entretenido y un ocio productivo parece ser el escenario donde – como decía Furio Jesi – el tiempo excepcional de la "fiesta" ha llegado a su fin.

En la década de 1930, Martin Heidegger y Walter Benjamin – dos filósofos que muchas veces tocaban temas afines sin estar en contacto directo – ubican al aburrimiento en un lugar destacado de sus investigaciones. Heredero de ambos, el pensamiento de Giorgio Agamben ha sabido usar estas dos meditaciones en distintos momentos. Una obra temprana como *Stanze* se abre precisamente con una reflexión sobre la secuencia conceptual entre la *acedia*, la melancolía y el *ennui*, inspirada en el Proyecto de los *Pariser Passagen* de Benjamin. Textos más recientes, como *L'Aperto. L'uomo e l'animale* o *L'uso dei corpi*, estudian el concepto heideggereano de "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*) para comprender cómo la posibilidad de aburrirse es propiamente "humana". Estas reflexiones no están explícitamente articuladas, pero no es difícil ver que cumplen una función determinante en la filosofía de la inoperosidad (*inoperosità*). El aburrimiento responde, en realidad, a una larga meditación rastreable desde las primeras obras con diferentes formulaciones y, en pocas palabras, quiere repensar cuál es la relación que nuestra tradición filosófica estableció entre las nociones de "potencia" y "acto". El gesto recupera y en cierto sentido radicaliza la pregunta arendtiana por la "acción"; ya no busca definir la acción como un acto voluntario, libre y decisorio, sino como la exposición de una "potencia" que excede las formas y realizaciones de un acto cumplido.¹ En este itinerario el aburrimiento ocupa un lugar paradigmático; tanto Heidegger como Benjamin permiten

¹ No podré resumir aquí los diferentes nombres y formulaciones que va adquiriendo la filosofía de la inoperosidad. Desde el problema de la "impotencia" (*adynamia*) aristotélica en la interpretación de Heidegger; como la traducción del verbo *katargeo* en las cartas paulinas en una lectura del mesianismo de Benjamin; como la traducción del concepto de *désœuvrement* que discuten Kojève y Bataille en torno al problema de la "negatividad sin empleo"; como "potencia de no" siguiendo a Deleuze, en una versión del "*I would prefer not to*" ("preferiría no hacerlo") de Bartleby; desde el averroísmo de Dante como "intelecto agente"; desde el motivo spinoziano de una "contemplación de la potencia"; la lista podría continuarse como una pregunta que rodea cada texto. Por otro lado, habría un primer momento que se concentra en la idea de una potencia suspensiva que excede sus formas y realizaciones y, como muestra Matías Amaya, una presencia cada vez mayor en sus últimas obras de la *praxis* inoperosa entendida como "uso". Para un análisis de la filosofía de la inoperosidad, véanse: Cavalletti, "El filósofo inoperoso"; Stimilli, "El uso de lo posible"; Didi-Huberman, "Puissance de ne pas"; Amaya, *El concepto de uso en la obra de Giorgio Agamben*.

pensar una forma de "suspensión" espacio-temporal de la acción que se enfrenta a un "vacío" de posibilidades y podría ser el germen de una crítica de la propia situación histórica. Sin embargo, estos filósofos piensan el aburrimiento desde marcos conceptuales diversos y sobre todo posiciones políticas enfrentadas. Más allá de la evidente discrepancia biográfica que lleva a Heidegger a apoyar explícitamente el nacionalsocialismo y a Benjamin al exilio y posterior muerte, en ambos el aburrimiento se entiende como un "humor" o "tonalidad emotiva" (*Stimmung*)² "política" que expresa un posicionamiento diferente frente a la vida moderna. ¿Qué sugestivas connotaciones políticas implica el concepto heideggereano de aburrimiento como tonalidad emotiva fundamental (*Grundstimmung*), en el curso de 1929-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*?³ ¿la figura del aburrimiento que aparece constantemente en las reflexiones de Benjamin sobre la vida urbana moderna puede pensarse como una contrafigura?

La filosofía agambeneana de la inoperosidad – de manera no siempre explícita – recupera tanto la vía abierta por la "analítica existencial" como la "dialéctica en suspenso". En el análisis del aburrimiento en los *Grundbegriffe*, sin embargo, Agamben sugiere la peligrosa dimensión política que adquiere el tratamiento de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) respecto a *Sein und Zeit*. El problema implica afrontar una politización de la noción de *Stimmung* que es cercana conceptual y retóricamente a lo que Levinas había definido en 1933 como la "filosofía del hitlerismo". Escritos como "La passione della fatticità" y "Heidegger e il nazismo" se habían ocupado de revisar la aparente "biologización" de la noción de *Stimmung*,⁴ pero, de hecho, el mismo proyecto *Homo sacer* sobre la biopolítica moderna podría leerse como una posible respuesta a este problema. En los tres primeros volúmenes en publicarse, en particular, donde la cuestión de la tanatopolítica del nacionalsocialismo es central,⁵ Agamben interroga los dispositivos jurídico-políticos que hicieron posible entender la "vida humana" (*bíos*) de una población, de manera enteramente "suspensiva" respecto a su "vida biológica". Una manera de entender la tan comentada fórmula "vida desnuda"⁶ es pensarla como la operación biopolítica que hace posible entender la "historicidad" de una comunidad como un "destino" enteramente "biológico". En este marco, la operación "suspensiva" del aburrimiento que analiza *L'Aperto* adquiere un interés particular. Si el paradigma de la ontología biopolítica se realiza en el nacionalsocialismo es necesario revisar qué podría implicar para el Heidegger de los *Grundbegriffe* el estar "arrojado" a una disposición afectiva que determina el "destino" (en un sentido "trágico") de una comunidad. El gesto de constante

² Siguiendo una lectura del concepto heideggereano de *Stimmung* que remite a la idea de "voz" (*Stimme*), en obras como *Il linguaggio e la morte* (2008 [1982]), traduciremos este concepto como "tonalidad emotiva" y no como "estado de ánimo" como suele hacerse en castellano. Las traducciones de las obras citadas son nuestras para el presente trabajo, salvo que se indique lo contrario.

³ En adelante, *Grundbegriffe*.

⁴ Cf. Agamben, *La potenza del pensiero*.

⁵ Me refiero a *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda* publicado en 1995; *Quel che resta di Auschwitz*, 1998 y *Stato di eccezione*, 2003. Cf. Agamben, *Homo sacer*.

⁶ En *Homo sacer I*, Agamben define la noción de "vida desnuda" (*nuda vita*) retomando en parte la expresión *bloss Leben* de Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt* y la definición de la soberanía de Carl Schmitt en *Politische Theologie*. La vida desnuda se entiende como la producción originaria del poder soberano que, al decidir sobre el estado de excepción, despoja la vida de todo estatuto jurídico exponiéndola virtualmente a un poder absoluto de muerte. Luego, la expresión se difundió en una vasta literatura para describir la situación de la vida en los actuales escenarios excepcionales.

rechazo de este tipo de retóricas "trágicas" del pensamiento heideggereano⁷ se apoya en un "antídoto" que ilumina la obra benjaminiana, en su fragmentario pensar. Otro concepto de aburrimiento de matriz "cómica" y no "trágica" puede leerse en obras como *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, *Pariser Passagen* o *Die Erzähler*.⁸

A partir de referencias explícitas e implícitas a estos dos filósofos, este trabajo se propone reconstruir el potencial crítico del aburrimiento como deriva de la filosofía de la inoperosidad. El aburrimiento expone la ambivalencia entre un paradigma trágico y cómico de la política que funciona asimismo para comprender aquello que Agamben entiende – retomando la famosa pregunta inicial de *Sein und Zeit* – como una "gigantomaquia en torno al vacío".

1. La politicidad de una tonalidad emotiva

L'Aperto es una genealogía parcial – desde Aristóteles hasta Heidegger – de diversos intentos por definir qué es el "hombre". El concepto de Furio Jesi de "máquina antropológica" permite describir la antropogénesis que genera cada época y autor. Las máquinas de producción de lo "humano" parecen funcionar estableciendo una diferencia específica a partir de una incesante articulación y desarticulación con lo "animal". Una de las tesis centrales de este escrito es que la tradición humanista occidental pretendió establecer una "naturaleza humana" inalterable que, en realidad, se apoyaba en máquinas conceptuales que, al postular una cesura o vacío entre humanidad y animalidad, producían un juego de incesantes articulaciones (opositivas, jerárquicas, complementarias, etc).⁹ Ahora bien, la finalidad de esta genealogía no es "producir" una nueva definición de lo humano sino más bien, en principio, sacar a la luz las consecuencias que implica la tradición metafísico-humanista. Desde una postura que podría calificarse como "post-humanista" (aunque no se entre en la discusión sobre cómo llamarla), hacia el final Agamben sugiere que no se trata de asumir nuevamente la "tarea" de hacer funcionar una

⁷ Lejos de ser definitivo, en el panorama de su obra, el gesto puede leerse más bien como una recuperación del pensamiento de Heidegger desde la perspectiva de la *Kehre*, análogo al de filósofos como Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Werner Hamacher y Reiner Schürmann. Siguiendo a Arendt, Agamben dedica parte de su obra a condenar las retóricas y conceptos asociados a los totalitarismos. Sus escritos permiten mostrar que cancelar la monumental obra heideggereana tanto como leerla solo desde la perspectiva de "la introducción del nazismo en la filosofía" (cf. Faye, *Heidegger*), no resuelve ni la legibilidad del autor ni mucho menos el actual peligroso *revival* de la "Cultura de derecha" (Cf. Jesi, *Cultura di destra*).

⁸ En adelante, *Trauerspiel* y *Passagen*.

⁹ Germán Prosperi ha analizado cómo estas "máquinas antropológicas" retoman la cuestión kojéviana de la antropogénesis entendida desde la cuestión del "reconocimiento" y el "deseo antropógeno" de la célebre *Introduction à la lectura de Hegel*. Desde allí se ocupa de investigar qué sucede con el cuerpo cuando la máquina se detiene, es decir, en los escenarios de la llamada "posthistoria": "Ya se trate de una humanización de lo animal, según la máquina antropológica de los antiguos, ya se trate de una animalización de lo humano, según la máquina de los modernos, lo cierto es que es siempre a partir del lugar vacío en el que se producen estos procedimientos que lo humano puede constituirse. De lo que se trata, para Agamben, es de comprender este mecanismo antropogénico, este funcionamiento del dispositivo antropológico, para poder finalmente detenerlo", Prosperi, *El cuerpo en la posthistoria*, p. 331.

máquina antropológica más virtuosa o menos letal que las anteriores, sino más bien de "suspender" o "detener" el funcionamiento violento de las que hemos heredado.¹⁰

En el curso de los *Grundbegriffe*, Agamben lee el aburrimiento como una clave de lectura de la antropogénesis y sostiene finalmente que, a pesar del propio Heidegger, todavía es un intento fallido de superar el "humanismo". El aburrimiento aquí implicaría un modelo de suspensión que no escapa a una lógica de violencia biopolítico-metafísica. La pregunta que parece animar esta hipótesis – y podríamos agregar la serie *Homo sacer* en su conjunto – podría formularse así: ¿qué es lo que se "sacrifica" y como contraparte "salva" cuando se define una articulación que diferencia jerárquicamente la vida propiamente humana de la animal? Pero también, ¿cómo evitar que dicho espacio suspensivo que pone en funcionamiento una "máquina antropológica" quede disponible para una "tarea" apropiativa, productiva, "destinal" de lo humano? La filosofía de la inoperosidad es, en parte contra el Heidegger de la "tarea" y el "destino", una respuesta posible.

La hipótesis de lectura del aburrimiento en *L'Aperto* permite pensar el espacio "vacío", en un sentido "suspensivo" de las diferencias, que opera continuamente sobre la definición del hombre respecto al animal:

El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre. (...) el hombre, en la experiencia del aburrimiento profundo se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el ambiente.¹¹

Si se compara la postura heideggereana en los *Grundbegriffe* con la idea de antropogénesis que subyace en el esquema kojéviano – donde la *Stimmung* que define el paso del deseo antropogenético es la "angustia ante la muerte"¹² – podría sorprender la centralidad antropogenética del aburrimiento. Pero la cuestión más acuciante que Agamben sugiere, aunque no profundiza, es analizar las implicancias políticas del modelo suspensivo del aburrimiento.

Repasemos brevemente, en primer lugar, cómo en los *Grundbegriffe* Heidegger llega a distinguir el "aburrimiento profundo" a partir de otras dos formas de aburrimiento que se corresponden a la existencia cotidiana: el "estar aburrido por algo" (*das Gelangweiltwerden von etwas*) (§ 19-23) y "el aburrirse en algo" (*das Sichlangweilen bei etwas*) (§ 24-28). La primera forma, según el filósofo, es difícil de explicar en términos de causa y efecto o recurriendo al vocabulario de la psicología de la "interioridad del alma". Si en cambio se interpreta el aburrimiento a partir de su relación con la temporalidad, aquello que aparece como su correlato inmediato es el "pasatiempo".¹³ En este caso conocemos y podemos determinar qué es lo que nos aburre como algo que nos "deja

¹⁰ "Y frente a esta extrema figura de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) sea mejor o más eficaz – o, más bien, menos sangrienta y letal – cuanto de comprender su funcionamiento para poderla, eventualmente, detener" Agamben, *L'Aperto*, p. 43.

¹¹ Agamben, *L'Aperto*, p. 71.

¹² Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 54.

¹³ *Zeitvertreib*, al igual que el castellano, es una palabra compuesta por el sustantivo "tiempo"/*Zeit* y el verbo "pasar"/*vertreiben*, cuyo sentido literal sería "hacer pasar el tiempo".

vacíos"¹⁴ pero que nos lleva a un nervioso no querer perder más el tiempo inútilmente. El correlato inmediato es un pasatiempo entendido como la necesidad imperiosa de que el tiempo avance, porque en el aburrimiento de la "cotidianeidad media" el curso del tiempo parecería tardar más en pasar. Si en este primer caso, el elemento que aburre viene del exterior y provoca cierto "nerviosismo" (ante una situación precisa, con sus detalles), en la segunda forma – el "aburrirse en algo" – surge del propio *Dasein*. Es como si nos sintiéramos arrastrados "en la oscuridad de nosotros mismos", desconectados de cualquier situación. Aquí el momento estructural de "estancamiento", retraso deliberado o dilación (*Hingehaltenheit*)¹⁵ sería aquel en el que: "las que son tenidas en suspenso, las que permanecen inactivas son ahora las posibilidades específicas del *Dasein*".¹⁶ Heidegger subraya asimismo que en esta segunda forma lo aburrido tiene el carácter del "no sé qué", es algo "indeterminado" que vuelve cualquier pasatiempo fútil. El aburrimiento parece "flotar" a través de la situación y del propio *Dasein*. El ejemplo es un típico evento social en el que sentimos que malgastamos el tiempo, pero donde a diferencia del caso anterior, no hay forma de contrarrestarlo.¹⁷ En este evento, el tiempo nos resulta ajeno y nos oprime como si estuviera detenido, "se muestra y no discurre: está suspendido".¹⁸

El aburrimiento profundo surge como una tercera forma que no es el "desarrollo" sino la condición de posibilidad de las dos anteriores. "Solo porque en el fondo del *Dasein* acecha esta posibilidad constante – el hecho de que 'uno se aburre' (*es ist einem langweilig*) – el hombre puede aburrirse o estar aburrido por las cosas y la gente a su alrededor. Cada forma del aburrimiento surge de esta profundidad del *Dasein*".¹⁹ El "ser dejado vacío" y el "ser tenido en suspenso" consisten ahora en una situación de indiferencia frente al mundo en su totalidad, donde todas las posibilidades se presentan denegadas, como "dormidas". Por ello, aquí no hay un ejemplo concreto o pasatiempo; se trata del estado de ánimo fundamental del "despertar del aburrimiento" que es en última instancia lo que nos libera de la existencia. En este momento suspensivo de cualquier posibilidad concreta se manifiesta, en general, "la posibilitación originaria", lo que forma parte del *Dasein* en cuanto tal, es decir, lo que hace posible cualquier posibilidad. Sin embargo, esa negación total de posibilidades no dice nada acerca del *Dasein*, es un "puro, simple, inequívoco llamar *lo que hace posible*, que porta y guía todas las posibilidades esenciales del *Dasein* y para las cuáles, sin embargo, no tenemos aparentemente ningún contenido".²⁰

En este punto, Heidegger advierte que para hablar de algo así como la "esencia" del aburrimiento sería necesario primero referirse al sentido de la "esencialidad de la filosofía" y que solo podrá contestar esta pregunta provisoriamente remitiéndola a la cuestión del "tener lugar del *Dasein*". Es decir, las dos formas antes descriptas no son simplemente casos particulares de una tercera forma "general" del aburrimiento y el

¹⁴ Se define aquí el primer momento estructural (*Strukturmomente*) del aburrimiento como un "vaciamiento" (*Leergelassenheit*) que Agamben traduce como "ser-dejados-vacíos" (*l'essere-lasciati-vuoti*). Agamben, *L'Aperto*, p. 66.

¹⁵ Agamben traduce *Hingehaltenheit* como el "ser-tenido-en-suspenso" (*l'essere-tenuto-in-sospeso*). Alberto Ciria traduce este término con la expresión coloquial española "dar largas". Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

¹⁶ Agamben, *L'Aperto*, pp. 68-69.

¹⁷ Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 26-27, pp. 190-193.

¹⁸ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 184.

¹⁹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 201.

²⁰ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 216.

aburrimiento profundo tampoco debería verse como algo que define de manera "esencial" al *Dasein*. La referencia explícita de este curso a la analítica del *Dasein* desarrollada en años anteriores, sin embargo, como ha señalado la crítica, implica importantes modificaciones en la esfera de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), respecto al célebre parágrafo 29 de *Sein und Zeit*.²¹ Una de las modificaciones que resultan más sugestivas de los *Grundbegriffe* es que al desplazar la centralidad de la angustia por el aburrimiento, la dimensión singularizadora de la *Stimmung* se entiende en cambio desde lo "epocal" y "colectivo".

¿En qué sentido el aburrimiento como *Grundstimmung* implica que las tonalidades emotivas serían ahora una especie de conceptos crítico-culturales? Como se señaló, Agamben solo alude a estos problemas interpretativos para enfocarse específicamente en la cuestión de la antropogénesis. Los dos momentos estructurales del aburrimiento permiten marcar una cercanía y radical diferencia respecto a la "pobreza de mundo" (*Weltarmut*) con la que Heidegger define el estatuto ontológico del animal. El ser-dejados-vacíos define, por un lado, una proximidad con el animal, en la medida en que el *Dasein* queda "arrojado" a algo que se le niega. De manera análoga, el estado de "aturdimiento" [*Benommenheit*] del animal respecto a su ambiente lo mantiene estrechamente encerrado en una conducta específica de la que no puede sustraerse. Por otro lado, el ser-dejado-en-suspense de todas las posibilidades, entendido como un modo de la "privación", permite marcar una radical diferencia del hombre como "formador de mundo" (*Weltbildend*) respecto al animal. En efecto, en la manifestación de la "privación" como tal, las "posibilidades" que están presentes en el modo de la indiferencia y la inaccesibilidad, emergen ahora como "posibilidades" que yacen de manera "inactiva".²²

Podríamos pensar que Agamben recupera aquí una lectura del curso de Heidegger de 1931 sobre el Libro IX de la metafísica de Aristóteles, donde encontramos una importante referencia a la idea de "privación" (*steresis*) como rasgo interno de la potencia (*dynamis*).²³ Texto clave de la interpretación aristotélica de la potencia heideggereana que es una de las fuentes centrales del desarrollo de la inoperosidad.²⁴ Sin embargo, el análisis es ciertamente evasivo. Si bien Agamben no se refiere directamente a las implicancias políticas del aburrimiento, subraya que Heidegger, retomando la biología de su época describe el "aturdimiento" como una relación que captura al animal en un círculo de desinhibidores específicos. La cuestión le permite conectar estrechamente la noción de la *Weltarmut* con los estudios biológicos de von Uexküll sobre el ambiente animal a los

²¹ La analítica del aburrimiento profundo evocaba la célebre caracterización que aparecía en el parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, del *Dasein* como el único ente en cuyo ser "le va su propio ser," es decir, como aquel que debe asumir cada vez desde la nada su propia existencia como un "fardo" que es necesario echarse sobre los hombros. Y también podría verse como una continuación del célebre parágrafo 29 de *Sein und Zeit*, dedicado a la esfera de la *Befindlichkeit* y la *Stimmung*. Sin embargo, Heidegger venía introduciendo una serie de modificaciones a la noción de *Stimmung* desde la conferencia de 1928 *¿Qué es metafísica?* y que los *Grundbegriffe* profundizan. Respecto a estos desplazamientos que atañen a lo político en particular, seguiré algunas indicaciones de la interpretación de Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo*.

²² En una clara referencia a la esfera de la inoperosidad, Agamben subraya aquí que el verbo utilizado por Heidegger *brachliegen* remite al ámbito de la agricultura, significa literalmente "dejar en barbecho", es decir, dejar algo no cultivado, inactivo. Agamben, *L'Aperto*, p. 69.

²³ Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX*, 1-3.

²⁴ Cf. Cavalletti, *El filósofo inoperoso*, p. 62.

que el curso remite explícitamente.²⁵ El aburrimiento profundo se parece en principio a esta experiencia animal pero la diferencia fundamental y clave para entender cómo se estructuraría la "máquina antropológica" heideggereana es que para el hombre es posible algo así como develar y percibir sus propios desinhibidores, es decir, suspender y desactivar la relación con el mundo. El animal jamás podría "aburrirse" de su propio mundo. El volumen final de la serie *Homo sacer, L'uso dei corpi*, vuelve sobre esta interpretación:

El hombre aparece entonces como un viviente que, al suspender, aprehende al ente en su sustraerse como posibilidad. Es un animal que, aburriéndose, se despierta de y a su propio aturdimiento y puede ahora aprehenderlo como tal (...) Pero lo humano está vacío porque no es otra cosa que una suspensión de la animalidad.²⁶

Ahora bien ¿por qué motivo esta interpretación suspensiva de la "animalidad", aparentemente tan cercana al concepto de inoperosidad, parece quedar asimismo "en suspenso"? El gesto hermenéutico sobre la filosofía heideggereana podría verse desde obras tempranas, donde se insiste en conectar el pensamiento de la *Kehre* con el escenario de la posthistoria kojéviana.²⁷ Como señalé antes, el montaje puede verse como una respuesta a las primeras objeciones de Levinas, en su pionera lectura de 1933, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. En este escrito – republicado en 1991 con un prefacio de Agamben, "Heidegger y el nazismo" (1996) – Levinas sugería que en la afirmación de un "sentimiento elemental" (reinterpretación del concepto de *Stimmung*) la analítica existencial era finalmente una "afirmación de la inmanencia" que reducía al *Dasein* a una perspectiva "biologicista", centrada en el "cuerpo". La filosofía heideggereana era sospechada, aunque no explícitamente, de contener necesariamente una afirmación filosófica del "racismo" como fundamento del "hitlerismo".

La misma operación interpretativa puede captarse en las conclusiones de *L'Aperto* sobre el aburrimiento, donde el horizonte propuesto en los *Grundbegriffe* se desplaza al presente; se retoma así la pregunta inicial que había dirigido toda la investigación: ¿qué se pierde en nuestra condición posthistórica con el "ocultamiento" del aburrimiento profundo, cuando la "suspensión" de la animalidad ya no es más posible? A diferencia de la postura levinaseana, las tesis de Kojève permiten pensar que es más bien la actual imposibilidad del aburrimiento profundo la que nos enfrenta a una radical "animalización" de la existencia. Sin ser completamente animales pero tampoco humanos, somos un

²⁵ Esta cuestión ha sido estudiada por Brett Buchanan, quien coincide con Agamben en que Heidegger no reconoce plenamente hasta qué punto su terminología está influenciada por Uexküll, a pesar de nombrarlo. Sin embargo, las diferencias entre sus respectivas descripciones sobre el entorno animal son reveladoras: "Uexküll no tenía ninguna intención de 'reventar las burbujas' que rodean a los animales, pues se contentaba más bien con observar sus vidas a través de la opaca transparencia que separa la vida experiencial de cada animal. En el mejor de los casos, siempre hay una película metafórica o un residuo que separa nuestro acceso a sus entornos", Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 90. Si bien Agamben no lo menciona, ya Derrida en su conferencia de 1987 sobre Heidegger, *De l'esprit*, aportaba una interpretación crítica del concepto heideggereano de la "animalidad". Para un estudio del diálogo constante y polémico con Derrida, véase: Attel, *Giorgio Agamben*.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 1192.

²⁷ Esta perspectiva es explícita desde *Il linguaggio e la morte*, en particular.

experimento posthistórico cuyas consecuencias estamos todavía explorando.²⁸ *L'Aperto* concluye que, con el triunfo de la política reducida a oikonomía, ya no parece haber "tareas" propiamente "históricas" sino solo la gestión de la propia "vida biológica".²⁹ En este escenario, el único modo de asumir el "fardo" de la existencia se reduce a tareas "policiales", "administrativas" o de "entretenimiento". Aquellas potencias "creadoras de nuevos mundos" que antes se consignaban al arte, la poesía, la religión o la filosofía, ahora se transforman en "espectáculos culturales" que ya nada nuevo tienen que decir, solo entretener, producir bienestar y ordenar las pasiones.³⁰

La conclusión supone al mismo tiempo una serie de operaciones interpretativas sobre el concepto de *Stimmung* que es necesario analizar. Respecto a los *Grundbegriffe*, Agamben marca un desplazamiento de Heidegger al explícito rechazo que se hacía en *Sein und Zeit* a la tradición metafísica, donde el hombre se define como una "vida (ontológicamente indeterminada) a la que luego se le suma algo", es decir, un *logos* (lenguaje o la razón).³¹ Por el contrario, el momento suspensivo del aburrimiento profundo frente a la "pobreza del mundo" animal parece ubicar la máquina antropológica heideggereana como la culminación de la metafísica "humanista", porque – a pesar de las intenciones del propio autor de no hacer "antropología"³² – contiene todavía un "juego metafísico" entre el animal y el hombre de presuposición, remisión, privación, suplemento.³³

Tanto en *L'Aperto* como en *L'uso dei corpi* encontramos ciertos reparos frente a la idea de qué puede significar que el "aburrimiento profundo" se asuma como una "tarea" (*Aufgabe*). Como se señaló, la interpretación de Agamben está signada por la sospecha acerca de la influencia – declarada por el propio Heidegger – de posturas biologicistas de su época, especialmente de las investigaciones sobre el mundo-ambiente (*Umwelt*) de von Uexküll. Pero no solo; también se sugieren una serie de ideas de época – como las del "espacio vital" (*Lebensraum*) de los pueblos de Friedrich Ratzel – precursoras del nazismo.³⁴ Se recuerda así que filósofos como Levinas o Karl Löwith, que habían sido alumnos predilectos de Heidegger en la década de 1930, veían en la cuestión del "ser-arrojado a una tarea" un tinte de "radicalismo pequeño-burgués" y "voluntad de destrucción" que finalmente lo había llevado a adherir al nacionalsocialismo. El propio Agamben – a pesar de tener un recuerdo extraordinario del maestro que en la década de 1960 había provocado su encuentro con la filosofía – también advierte que la "máquina antropológica" en estos escritos encuentra un límite difícil de salvar: "la aporía que le

²⁸ Prosperi discute la conclusión kojéviana sobre el "retorno de la animalidad" en la posthistoria para explorar otros escenarios posibles del cuerpo, donde no se da una conciliación dialéctica del cuerpo consigo mismo sino todo lo contrario. Cf. Prosperi, *El cuerpo en la posthistoria*.

²⁹ El volumen *Oikonomia, Il Regno e la Gloria* es un estudio de la matriz *oikonomica* de la máquina biopolítica occidental. Cf. Agamben, *Homo sacer*, pp. 375–646.

³⁰ Cf. Agamben, *L'Aperto*, pp. 78–80. La cuestión de una "biologización" de la *poiesis* puede rastrearse desde el primer libro de nuestro autor, *L'uomo senza contenuto* de 1970. Sobre cómo este es "inaugural" en su pensamiento, véase: Ruvituso, Giorgio Agamben y la destrucción de la estética.

³¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 10–12.

³² Heidegger es asimismo paradójicamente quizá "el filósofo que más se ocupó de separar al hombre del viviente" (Agamben, *L'Aperto*, p. 44).

³³ Agamben, *L'Aperto*, p. 53.

³⁴ Hay sin embargo elementos que invalidan una interpretación simple del rasgo "biologicista" del curso, ya que en ciertos pasajes el propio Heidegger rechaza la idea de que la vida animal sea inferior o de menor valor que la del *Dasein*. Agamben, *L'Aperto*, p. 63.

asigna al hombre la humanidad como una tarea (...), como tal, en cada ocasión puede ser intercambiada como una tarea política".³⁵

La cuestión que abre la filosofía de la inoperosidad en los límites del pensamiento de Heidegger, entonces, no es solo ¿cómo entender que una forma-de-vida debe asumirse a sí misma suspendiendo su "biología"? sino, además, ¿qué sentido político podría asumir esta suspensión más allá de toda "tarea" o "destino"?

Heidegger entendía que el "aburrimiento" como tonalidad emotiva fundamental de la propia "época" – en esos años inmediatamente previos al nazismo – de hecho, debía ser una "tarea colectiva" que se arrojaba como un "enigma implacable", sin contenido concreto alguno. Sin embargo, la pregunta de Agamben no es tanto si puede deducirse una "filosofía del hitlerismo" desde esta noción de *Stimmung* – como había sostenido Levinas y parece evidente – sino más bien la siguiente: ¿la máquina antropológica heideggereana, en su total suspensión de la vida biológica no la aferra acaso al mismo tiempo sugestivamente de manera implacable? ¿hemos podido todavía hoy pensar una máquina antropológica que esté más allá de una tarea política decisionista?

Los comienzos de la serie *Homo sacer* podrían verse precisamente como el intento de definir en clave jurídico-política, ahora en los términos del "estado de excepción", el mismo espacio de "suspensión" decisorio que el aburrimiento indica en clave de "tonalidad emotiva".³⁶ La recuperación del problema de la "excepcionalidad" desde el esquema del decisionismo schmittiano sería pues otra forma de abordar el umbral de indistinción entre lo emotivo y lo biológico, *bíos* y *zoé*. La primera cuestión que se plantea en *Homo sacer* es, por ello, la idea arendtiana de que en un campo "todo era posible", porque en un estado de excepción la vida queda a merced del "humor" de la policía de turno.

2. Umbral en busca de un "antídoto"

La "tarea" política que abre el "aburrimiento profundo" en los *Grundbegriffe* está lejos de ser solo una edificante reflexión existencial. Vale la pena por ello hacer algunas precisiones. En el párrafo 17, Heidegger aclara que al develar el aburrimiento como *Grundstimmung* pretende alejarse de cualquier perspectiva antropológica, histórica, sociológica o psicológica. Advierte que no se trata de indagar una especie de tonalidad emotiva que *efectivamente* sería constatable sino de hacer una pregunta desde la perspectiva existencial del *Dasein*. El párrafo 18 se dedica a desligar explícitamente su perspectiva de ciertas interpretaciones filosófico culturales (*kulturphilosophischen Deutungen*) que considera "habladurías". Los autores mencionados – hay que subrayarlo – son representantes de lo que Furio Jesi denomina la "Cultura de derecha" de las décadas

³⁵ Agamben, *L'uso dei corpi*, 1194.

³⁶ Por ello, como se señaló, los textos de referencia de la década de 1930 que se enfrentan para discutir el problema de la "vida desnuda" son fundamentalmente *Zur Kritik der Gewalt* (1977 [1921]) de Benjamin y *Politische Theologie* de Carl Schmitt (2015 [1922]).

de 1920-30:³⁷ Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler.³⁸ Como Heidegger en esta época, en mayor o menor medida estos son referentes –en algunos casos, a su pesar, como Spengler– de las nacientes ideas del nacionalsocialismo. Ahora bien, si en la hermenéutica de la facticidad de la década de 1920 se trataba de una “autocomprensión” de los existenciales propios del *Dasein*, aquí – más allá de las aclaraciones preliminares – la analítica existencial adquiere cierta politicidad, manifiesta de manera más “originaria” como una estructura ontológica que las habladorías “ocultan” pero que no deja de colorear las manifestaciones de la cultura contemporánea, de un “nosotros”. Como señala Luis Rossi, por más que en la cotidianidad media el *Dasein* solo manifieste las dos primeras formas del aburrimiento, Heidegger describe ciertos fenómenos actuales de aversión al aburrimiento profundo: miseria social, confusión política, impotencia de la ciencia, vaciamiento del arte, falta de suelo de la filosofía, debilidad de la religión.³⁹ El rechazo al aburrimiento profundo mantiene al *Dasein* ocupado en organizarse frente a las necesidades, en la búsqueda de una “comodidad” que disgrega y hace imposible una “comunidad”. La distinción entre las formas de aburrimiento adquiere entonces una valoración política donde, por un lado, (1) las formas superficiales e impropias del aburrimiento se refieren a una “disgregación y pluralismo sociales” (fácilmente identificables en la época como una crítica a la cultura weimariana común, aunque en sentido opuesto, tanto en Schmitt como Benjamin)⁴⁰ y, por el otro, (2) el aburrimiento profundo es una forma “propia”, “comunitaria” y “por venir”.

El aburrimiento profundo se presenta como un existencial que parece volver sobre el esquema de *Sein und Zeit*, donde se convoca al *Dasein* a asumir la “carga” de su existencia sin un contenido ni ideal determinados. Sin embargo, no es difícil encontrar párrafos donde el propio Heidegger “colorea” esta dimensión política comunitaria con una retórica marcial y heroica que se irá acentuando en textos posteriores. El rechazo a asumir plenamente el aburrimiento profundo implica de manera explícita una crítica social, donde la caída en formas “impropias” del aburrimiento es una degradación en busca de comodidad y seguridad y el rechazo a asumir la “carga” de la existencia como una “opresión esencial”.⁴¹ Por lo tanto, la sugestiva retórica que exalta el heroísmo y los

³⁷ Heidegger comienza su análisis desligándose explícitamente de estas “filosofías de la cultura” que por la misma época retoman cierta herencia nietzscheana. La pregunta por una tonalidad emotiva latente en una determinada época podría verse, en efecto, como la reedición del inaugural *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche se plantea porqué entre los griegos había nacido la tragedia como una forma de conjurar las dos “pasiones” (*Trieb*) opuestas de lo dionisiaco y lo apolíneo. Aunque esta pregunta diera lugar a una genuina indagación filológica, en la posguerra no estaba exenta de ciertos “esoterismos” y “misticismos” propios de la cultura de derecha, el “dionisismo político” entre ellos, que serían reeditados en el clima intelectual que dio origen al nacionalsocialismo. Cf. Jesi, *Cultura di destra*.

³⁸ Una serie de trabajos recientes han estudiado detalladamente la relación entre estas filosofías de la cultura y la llamada “Revolución conservadora” o “Nueva derecha” en la Alemania de entreguerras. Sobre Ludwig Klages y la biopolítica nazi, véase (Lebovic, *The philosophy of life and death*); sobre el trasfondo racista del pensamiento de Max Scheler y la influencia en Heidegger, véase (Faye, Heidegger o la destrucción de la ética); sobre la “nueva derecha”, las figuras de Spengler y Nietzsche, véase (Ferrari Zumbini, *Untergänge und Morgenröten*).

³⁹ Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo: singularización y comunidad*, p. 197.

⁴⁰ En *Zur Kritik der Gewalt* aparecería una crítica al liberalismo weimariano, aunque desde el anarquismo filosófico. Cf. Hamacher, *Afformativ*, Streik. Esta cuestión, a principios de la década de 1990, dio lugar a una polémica interpretación entre Derrida y Agamben. Cf. Ruvituso, Derrida y Hamacher lectores de Benjamin.

⁴¹ Cf. Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo*, pp. 189-200.

valores marciales en un "destino" comunitario decisionista no es un mero recurso estilístico sino una alusión a formas concretas de la propiedad.⁴²

La paradoja a la que nos arroja el concepto de "aburrimiento profundo" en este curso es que su fenomenología sostiene la indiferencia de todo contenido concreto en la "apertura" del *Dasein* a su propia determinación fáctica de ser "arrojado" pero, al mismo tiempo, aparece ya dirigido políticamente. La "máquina antropológica" heideggeriana –si retomamos el término de Jesi– al mismo tiempo suspende todo contenido de la facticidad pero no deja de politizar afectivamente esta "indiferencia" en una forma mítica de *religio mortis*. El uso de Agamben de la noción jesiana de "máquina" no podría ser más atinado aquí.

La cita de Agamben al constructo metodológico que Jesi había empezado a pensar en el contexto de Mayo de 1968 – aquel mítico momento en el que él, de la misma edad, se encontraba en los seminarios de Heidegger – pretende desmostar precisamente el peligro de las mezclas "entre metafísica e historia".⁴³ Jesi daba su propia versión del problema kerényiano de la "instrumentalización" de mitos y simbologías, mostrando cómo el uso de sugestivas retóricas de acceso "velado" y solo para "elegidos" a una esfera trascendente implican ideas sacrificiales de la propia vida. Esta retórica – llamada *religio mortis* – convocaba a la "juventud", como retaguardia del Estado en el militarismo de derecha pero también, en la cultura de izquierda, como la exigencia de un heroísmo sacrificial por la revolución.

En los *Grundbegriffe*, podemos leer una forma de *religio mortis* cuando Heidegger asocia el aburrimiento profundo a un ideal comunitario que surgiría de la experiencia radical de los dos elementos del aburrimiento mundano, el vaciamiento y el ser-tenido-en-suspense. Creer que la experiencia existencial del aburrimiento en el vaciamiento suspensivo de nuestra propia historicidad podría llevarnos a una existencia más propia y comunitaria ¿no arroja la materialidad de la vida singular hacia un abismo infranqueable de heroísmo sacrificial? Jesi había identificado en esta operación hermenéutica – la creencia sugestiva en el acceso privilegiado a un centro vacío – la operación fundamental que hace funcionar toda "máquina mitológica". No exenta de ambigüedad, tanto la afirmación de la existencia de ese centro vacío como su negación, son solidarias con la eficacia de la máquina, que funciona en la medida en que la "esencia" del mito es un

⁴² Recordemos que en *Sein und Zeit*, la angustia era la tonalidad emotiva fundamental que implicaba una desazón reveladora de la "nada" pero que abría al *Dasein* singular hacia un análisis total, propio y aislado, ante su mundo como "mundo". Sin embargo, como muestra Rossi, en el § 74 de *Sein und Zeit* en particular aparece una pregunta "política" por la irrupción de una singularización del *Dasein* que permita el acontecer de una comunidad futura, o del "ser-con" (*Mitsein*) como forma originaria y propia. Se trata aquí de una serie de alusiones sobre una forma del ser-con que interrumpe la cotidianeidad: "Pero con el acontecer del *ser con* propio transcendemos la singularidad del *Dasein*; a esta recuperación de la propia historia Heidegger la denomina 'comunidad' y 'pueblo'. El uso de ambos términos asociados disimula que su significado pleno se da en la expresión 'comunidad del pueblo' (*Volksgemeinschaft*), término que en los debates públicos de la Alemania de la década de 1920 estaba cargado de significación política" Lythgoe; Rossi, *Ser y Tiempo: singularización y comunidad*, pp. 105-106. Sin embargo, en los *Grundbegriffe* Heidegger dará un paso más y asociará la tonalidad emotiva del aburrimiento de manera esencial con la problemática del "ser-con", adquiriendo así explícitamente una "tonalidad social" que está ausente en *Sein und Zeit*.

⁴³ Jesi, *Spartakus*, p. 106.

misterio insondable.⁴⁴ La cuestión es que “aunque por definición el *logos* oscuro sea incognoscible, la tentación de interpretar signos y prodigios es muy difícil de vencer”.⁴⁵

Quizá teniendo en cuenta esta advertencia, en los párrafos finales de *L'Aperto* Agamben deja de lado el aburrimiento heideggeriano para referir su pensamiento de la “inoperosidad” a otro modelo suspensivo que – al igual que las “máquinas” jesianas – recupera la dialéctica en suspenso de Benjamin. Desde aquí es posible otra experiencia del aburrimiento:

Siempre que se tiene una relación fuerte con un autor o con algo que amamos, yo creo que es necesario un antídoto. Y los autores más interesantes son aquellos que contienen ya un antídoto contra sus propios venenos. [...] en cierto sentido [Heidegger y Benjamin] son lo opuesto, con esta experiencia curiosa: que muchas veces tocan los mismos problemas desde distancias remotas, y a veces el mismo término.⁴⁶

3. Walter Benjamin: *acedia*, *melancolía*, *ennui*

En libros tempranos como *Stanze*, Agamben se había propuesto una reflexión crítica sobre el estatuto de las “ciencias humanas” como una ciencia sin “objeto”. Dedicado a la memoria de Heidegger, por un lado, se recuperaba la idea de una ciencia sobre “lo humano” que sea constitutivamente “inapropiable” y exceda las disciplinas que habían querido compartimentar al “hombre”.⁴⁷ En deuda con el pensamiento de Benjamin, por el otro, se asumía un saber cuya fragmentaria verdad solo podía resplandecer en “constelaciones” donde el sujeto y el objeto se identifican. El método de yuxtaposición de referencias eruditas quería provocar otra mirada sobre los fenómenos del mundo que, en una línea de usos renovados, se rastreaba en la poesía surrealista, la ley del “buen vecino” de Warburg, la “citación sin comillas” de Benjamin, el *détournement* de Debord. No solo era una nueva legibilidad de autores sino la necesidad de pensar una relación vital con el pasado, más allá de la custodia, la transmisión y “museificación” de textos. El primer ensayo parte de la fenomenología de la *acedia* para desplegar una constelación que va de la compleja historia de la melancolía renacentista al motivo del aburrimiento (*ennui*) en Baudelaire, el “poeta de la Modernidad”.⁴⁸ Pensada como una investigación sobre el lugar del “fantasma” en la cultura occidental, se irán recuperando motivos benjaminianos, especialmente del *Trauerspiel* y los *Passagen*.

Las citas a las *Instituciones* de Juan Cassiano y *Sobre los ocho males del espíritu* de San Nilo describen al acidioso, ese monje que a horas del mediodía padecía un octavo pecado capital.⁴⁹ La escena parece recordar cualquier situación de aburrimiento actual.⁵⁰

⁴⁴ Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, p. 53.

⁴⁵ Jesi, *Letteratura e mito*, p. 31.

⁴⁶ Agamben; Andreotti; De Melis, *I luoghi della vita*.

⁴⁷ Cf. Agamben, *Stanze*. En una lectura de la analítica existencial de *Sein und Zeit* que, como comentamos antes, se lee en retrospectiva desde la *Kehre*, esta “ciencia sin nombre” entendería el existente humano (*Dasein*) como el único ente al cual le va necesariamente su “manera” de ser como mera “posibilidad”. De aquí surge una de las preguntas de la filosofía de la inoperosidad.

⁴⁸ Publicado en 1977 y escrito en parte en una estancia en el Warburg Institut de Londres, el libro se escribe el contexto de recepción de *Saturn and Melancholy*, de Klibansky, Panofsky y Saxl.

⁴⁹ Cf. Agamben, *Stanze*, pp. 6-8.

⁵⁰ La cita de San Nilo volverá a usarse mucho después para pensar la imposibilidad de estudiar; el “estudio” es otro de los motivos frecuentes de la inoperosidad: “Cuando el monje acidioso intenta

Uno de los elementos centrales de la *acedia* aparece con la suspensión de las tareas que, mucho después, en el marco de la secularización moderna de este humor, se entiende como la imposibilidad de realizar un "trabajo". La psicología moderna termina identificando este pecado medieval con la "pereza" y el "desgano", es decir, un mal que ataca directamente la ética capitalista. En contra de un ideal utilitarista, la supervivencia (*Nachleben*) de la *acedia* parece arrojar al hombre a una angustiosa improductividad que se irá transformando en melancolía, *spleen*, *ennui*. Siguiendo de cerca el método warburgiano, algunos elementos sobreviven, otros desaparecen o forman nuevas tensiones: apatía, desgano, desconcentración, pasaje repentino del odio al amor hacia el conocimiento y hacia quienes lo imparten, desesperación frente al sentimiento de fracaso y parálisis ante cualquier gesto que podría remediarlo; finalmente, huida del pensamiento en la fantasía en un rumeo donde ninguna posibilidad puede concretarse. A pesar de ello, la figura del acidioso medieval o el melancólico renacentista poseen una condición que el *ennui* ha perdido. En una antigua tradición que se remonta en parte al célebre pasaje atribuido a Aristóteles de los *Problemata physica* XXX, I,⁵¹ el cese de las actividades que afectaba al melancólico no solo era una patología humoral, también podía ser el germen de una creación "genial" en "hombres excepcionales". El aburrimiento como humor moderno, sugiere Agamben, parecería perder paulatinamente la ambivalencia originaria de la melancolía para considerarse el paradigma siempre negativo de la improductividad.

El marco interpretativo inicial de *Stanze* que acabamos de esbozar permite indagar cómo se construye la filosofía de la inoperosidad, en los orígenes del proyecto *Homo sacer*. El *ennui* aparece solo mencionado en la constelación más amplia de la melancolía y – es preciso aclararlo – Agamben nunca relaciona directamente los conceptos de aburrimiento en Heidegger y Benjamin. Sin embargo, como he mostrado, se trata de una precisa constelación que apunta aquí y allá a diferentes "espacios de excepción" donde pensar la acción humana. Intentaré en adelante reconstruir cómo desde un marco agambeniano, no siempre explícito, es posible repensar la fragmentaria filosofía del aburrimiento en Benjamin.⁵²

Una primera cuestión es que el tema del aburrimiento tiene como antecedente la constelación del príncipe melancólico barroco, personaje central del *Trauerspiel*. Soberano indeciso, incapaz, triste y perezoso, ha perdido la vieja autoridad que le permitía darle curso a la historia y debe ser "entretenido" continuamente.⁵³ Agamben revisita este

leer, se interrumpe inquieto y, un minuto después, le agarra sueño; se refriega la cara con las manos, distiende los dedos y avanza unas líneas, balbuceando el final de cada palabra que lee, y, mientras tanto su cabeza se llena de cálculos ociosos, cuenta el número de las páginas que le faltan y las hojas de los cuadernos; empieza a odiar las letras y las hermosas miniaturas que tiene ante los ojos, hasta que, al final, cierra el libro y lo usa como una almohada para su cabeza, cayendo en un sueño breve y profundo." Agamben, *Sulla difficoltà di leggere*, pp. 81-82.

⁵¹ El célebre texto que comenzó a circular en la Alta Edad Media e influenció fuertemente el neoplatonismo renacentista (cf. Klibansky; Panofsky; Saxl, *Saturn and Melancholy*), según Pigeaud, habría sido de Teofrasto (cf. Pigeaud, *Melancholia*).

⁵² No es posible encontrar en la obra de Benjamin una sola definición del aburrimiento que a veces aparece como *Langeweile*, otras en referencia al *ennui* o *spleen* en Baudelaire, o en el marco más amplio de la melancolía barroca, por nombrar solo algunos momentos centrales. Como sostiene Lussier, más que de una definición del aburrimiento hallamos una contextualización de sus "formas simbólicas" que, como veremos, responde tanto a una metodología de "Ideas-mónadas" como de "imágenes dialécticas" (cf. Lussier, *L'ennui*).

⁵³ Aquí se recorta una primera constelación sobre el aburrimiento que remite a la compleja historia de la melancolía antigua, la *acedia* medieval y la melancolía barroca. Benjamin no menciona

motivo a partir de la *acedia* y la melancolía para luego centrarse en otras figuras de los *Passagen* – fetichismo, dandy, *flâneur*, *spleen*, mercancía – e indagar la relación con la poesía amorosa trovadorezca. La serie, como se señaló, es una genealogía de la noción de “fantasma”, un objeto imposible de poseer, de amor perdido que se retiene a distancia; como decía en una carta a Jesi: la misma “irrealidad”.⁵⁴

Me interesa ahora recordar que, mucho después, Agamben recupera el motivo del soberano “aburrido” e indeciso para pensar una forma de deposición de la soberanía biopolítica. En *Stato di eccezione*, la propuesta es reconstruir el *divergente accordo* entre Benjamin y Schmitt, en parte a partir de la teoría de la “indecisión” soberana que en el *Trauerspiel* Benjamin contrapone explícitamente a la concepción schmittiana de la *Politische Theologie*.⁵⁵ Quisiera mostrar que la constelación del príncipe melancólico-aburrido podría servir también para pensar un rechazo equivalente al decisionismo existencial de Heidegger en los *Grundbegriffe*. El mismo título de este capítulo dedicado a la relación Benjamin/Schmitt – “Gigantomaquia en torno a un vacío”⁵⁶ – recuerda el célebre comienzo de *Sein und Zeit*: “volver a desencadenar una γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας”.⁵⁷ Siguiendo este gesto, si Heidegger volvía a evocar el “olvido” de la pregunta sobre el ser del ente que se había gestado en la metafísica antigua – como habíamos visto –, la “máquina antropológica” que Agamben reconstruye desde el “aburrimiento profundo” no llega todavía a superarla. Desde este marco, mi hipótesis es que en el *Trauerspiel* encontramos no solo una contrafigura del problema político de “decidir” en torno al “vacío” jurídico del “estado de excepción” (“vacío de ley”, “anomia”) sino también del problema metafísico de “decidir” la supuesta “tarea” existencial a la que nos “arroja” la diferencia ontológica como pregunta. La estrecha relación entre la tradición metafísica, biopolítica y soberana, por otro lado, ya se planteaba en estos términos en la “Introducción” de *Homo sacer I*: “La política se presenta como la estructura fundamental en sentido propio de la metafísica occidental, en tanto ocupa el umbral en el que se cumple la articulación entre el viviente y el logos”.⁵⁸

Al menos tres elementos de la constelación melancolía-aburrimiento del *Trauerspiel* permiten pensar la hipótesis de una “gigantomaquia en torno a un vacío”, ahora, entre Benjamin y Heidegger. En primer lugar, Agamben entiende la constelación barroca del aburrimiento desde una lectura del “prólogo epistemocrítico” como una “Idea-mónada”⁵⁹ que, como mostraré, se replica en parte en el aburrimiento como el “humor” espiritual de la época moderna de los *Pasagen*. Una primera diferencia respecto al concepto de *Grundstimmung* heideggereano es, entonces, que el aburrimiento permite dar

todavía el concepto de *ennui* que será central en los *Passagen* dedicados especialmente al siglo XIX. Resulta importante para nuestro propósito, la cita al primer pensador moderno del aburrimiento, Pascal: “Pongamos esto a prueba; dejemos a un Rey solo, sin ninguna satisfacción de los sentidos, sin ningún cuidado en la mente, y veremos que un Rey que se ve a sí mismo es un hombre lleno de miserias, y que las siente como cualquier otro. Esto se evita cuidadosamente, y nunca falta gente alrededor de las personas de los Reyes que se aseguran de que el entretenimiento siga a los negocios, y que emplean todo su tiempo libre en proporcionarles placeres y juegos, para que no haya vacío” Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 321.

⁵⁴ Cf. Agamben; Jesi, *Carteggio tra Giorgio Agamben e Furio Jesi*, p. 358.

⁵⁵ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, pp. 245-247.

⁵⁶ Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 68-83.

⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

⁵⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 22.

⁵⁹ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, pp. 207-237.

cuenta de una situación particular del mundo, desde una "apertura" que piensa el "origen" como una multiplicidad no totalizable.⁶⁰ Tenemos aquí en uso un concepto depositivo del aburrimiento que como categoría política – un ejemplo evidente es *La comunità che viene* – impide una forma de totalización que no sacrifica la singularidad. En segundo lugar, el pensamiento de Agamben puede verse como una recuperación de la oposición entre tragedia clásica y *Trauerspiel*. Para Benjamin, el *Trauerspiel* representa una temporalidad opuesta a lo "trágico" y lo "heroico", desde una suspensión del tiempo ligada a lo "cómico". Este marco interpretativo permite una apertura al "vacío" – al ser-dejados-vacíos – que no arroja al existente a una lucha comunitaria sacrificial sino, con el decir de Benjamin, a la "salvación" de la criatura en la "comicidad" de la existencia. Es fundamental, entender aquí no solo una apreciación literaria sino una forma de suspensión de la temporalidad cuya matriz política permite oponer el pensamiento benjaminiano al decisionismo "trágico" de Schmitt y Heidegger. Benjamin entendía que la falta del héroe trágico implica una ruptura del orden, una suspensión, donde la acción excepcional coincide con el cumplimiento del tiempo; por ello, el héroe que desafía el orden mítico debe pagar con el sacrificio de su propia vida; el "error" trágico libera al héroe del mito pero lo enfrenta a su "destino". La temporalidad del *Trauerspiel*, en cambio, es opuesta; la muerte no es una fatalidad que el destino individual le impone al hombre, no es una conclusión decisoria y sacrificial hacia lo "trascendente" sino el permanecer en la incerteza de la repetición de un juego que rige el espacio de la existencia terrestre. Por otro lado, la relación "cómica" con el tiempo no la instituye individualmente un héroe excepcional (un "soberano") sino el "diálogo" con el tiempo histórico de las mismas tristes "criaturas" – en este sentido son "cólicas" – que repiten acontecimientos sin esperar "escatología" alguna.⁶¹

Esta última cuestión merece, en tercer lugar, un comentario acerca de la original interpretación de la "escatología" barroca. Según Agamben, la soberanía barroca permanece en la "indecisión" sobre el estado de excepción porque lo "excluye" o "evacua" (*auszuschliessen*).⁶² La escisión entre el poder soberano y su ejercicio no respondería entonces al paradigma schmittiano del "milagro" sino al de la "catástrofe". El estado de excepción barroco es una "catástrofe" inmanente que rompe con la correspondencia entre soberanía y trascendencia de la teología política. El soberano indeciso permanece en su

⁶⁰ Según explica en la *Exposé zum Trauerspielbuch*, "El origen, incluso siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada en común con la génesis (...) no alude al devenir de lo que ha nacido, sino a lo que nace del devenir y de la transitoriedad. El origen está en el flujo del devenir (...) en la desnuda y evidente compaginación de lo fáctico, nunca se da a conocer lo originario (...) no es que el viejo 'hecho' de repente se vuelve constitutivo de la esencia (...). Desde los fenómenos más singulares e intrincados (...) no se trata de construir una unidad de estas manifestaciones y mucho menos extraer un elemento común (...) la relación entre lo singular y la idea no es análoga a la relación entre lo individual y el concepto". Benjamin, *Exposé*, pp. 950-51.

⁶¹ La idea de lo "cómico" entendido como una forma anti-trágica de entender la relación con el tiempo, es fundamental para lo que propongo definir como la "tonalidad emotiva" de la filosofía de la inoperosidad.

Sin embargo, la relación entre lo trágico y lo cómico no debería pensarse como una dicotomía sino en la forma de una tensión bipolar. Reflexionando sobre la amistad con quienes podría considerar sus "maestros" de juventud, Heidegger, Giovanni Urbani y José Bergamín, Agamben afirma: "Es a él [Bergamín] a quien le debo mi aversión por cualquier actitud trágica y mi inclinación por la comedia – aunque más tarde entendí que la filosofía estaba más allá y más acá de la tragedia y de la comedia y que, como sugiere Sócrates al final del *Banquete*, aquel que sabe componer tragedias debe saber escribir también comedias". Agamben, *Autoritratto nello studio*, p. 56.

⁶² Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, apud Agamben, *Stato di eccezione*, p. 72.

posición de criatura como "señor de las criaturas", sin ocupar el lugar de "Dios".⁶³ Por este motivo, Agamben propone relacionar la concepción de la soberanía barroca con la célebre tesis 8 de *Über den Begriff der Geschichte*:⁶⁴ "el estado de emergencia en que vivimos es la regla (...) Debemos tener como tarea por delante, la producción del estado de excepción efectivo; esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo".⁶⁵

Las ideas de una "catástrofe" inmanente (*Trauerspiel*), un "estado de excepción efectivo" y el mesianismo entendido como "tiempo-de-ahora" (*Jetztzeit*) (*Thesen*) presentan en el uso agambeniano un isomorfismo solidario que es fundamental para entender la figura del aburrimiento que he reconstruido. Más allá de que pueda discutirse que se pasan por alto ciertos matices y diferencias, lo cierto es que en el propio texto de Benjamin, cargado de ambigüedades, se expone la misma indecibilidad de la "escatología" barroca. Por un lado, parece claro que en el barroco ha caído una escatología trascendente como respuesta a la caducidad "catastrófica", por el otro, la expresión "melancólica" de la historia profana, en "ruinas", implica una forma inmanente de lo "profano" como historia "alegórica" secular de los "padecimientos del mundo".⁶⁶

A diferencia de otros intérpretes,⁶⁷ Agamben vincula de manera menos esquemática o cronológica la teoría de la melancolía del *Trauerspiel* con el proyecto de los *Pasagen*, para pensar un modelo de la deposición como inoperosidad que enfrenta el proyecto metafísico-biopolítico de occidente. Sin embargo, esto no implica desconocer la matriz materialista del aburrimiento en Benjamin, centrada exclusivamente en la Modernidad y, en especial, la poesía de Baudelaire. En las "listas temáticas" que Benjamin redacta para el proyecto inconcluso de los *Pasagen* – del que surge su *Charles Baudelaire* – la figura del *ennui* se presenta como la "unidad temática", sección "q" de la "Segunda parte".⁶⁸ No se pretende hacer aquí un comentario exhaustivo del sentido que

⁶³ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 264.

⁶⁴ En adelante, *Thesen*.

⁶⁵ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, pp. 696–697. La interpretación de Agamben es arriesgada, ya que se basa en señalar que los editores del *Trauerspiel* no interpretaron correctamente un pasaje decisivo donde se alude a un "mecanismo que junta y exalta toda criatura terrena (*Erdegeborene*), antes de consignarla al final", Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 72–74. Este pasaje indicaría que hay una "escatología barroca" que se entiende como una catástrofe mundana, "vaciada" en su "más allá" y que, en cambio, se piensa como una redención inmanente a la época. La pérdida del manuscrito original hace imposible corroborar la errata. Sin embargo, más que de una sobreinterpretación de la dialéctica del barroco desde el mesianismo revolucionario de las *Thesen* – Agamben es consciente de que la estructura de la escatología barroca no coincide con la del siglo XIX – sostengo que habría que ver aquí una genealogía de la excepcionalidad como paradigma. En el *Trauerspiel*, la "escatología barroca", entonces, podría entenderse desde el pensamiento materialista de la "revolución" en Benjamin, como una "supervivencia" del paradigma "anárquico" de la "revuelta" como "estado de excepción efectivo". Este paradigma de la revuelta, por otra parte, ya se encuentra presente en textos tempranos como *Kritik der Gewalt*. Cf. Hamacher, *Afformativ, Streik*. En esta línea, propongo entender también la interpretación de los motivos nietzscheanos de la risa, lo cómico, el carnaval y lo dionisiaco que Benjamin discute con Florens Rang.

⁶⁶ Es este el horizonte de lectura del mesianismo benjaminiano en Agamben, *Il tempo che resta*.

⁶⁷ La tesis de Hamel es que entre la melancolía del *Trauerspiel* y el aburrimiento del siglo XIX, la diferencia es que en el primero aparece un tiempo histórico de repetición eterno de los mismos acontecimientos, pero en una catástrofe que no admite "redención". En Baudelaire, en cambio, el *spleen* y el *ennui* permiten captar una ruptura ambivalente con la temporalidad tradicional; por un lado, como fragmentación inconexa sin finalidad ni sentido (sucesión de *Erlebnis*), tiempo homogéneo y vacío; por otro, como la liberación de una temporalidad capaz de "hacer estallar" el *continuum* de la historia. Cf. Hamel, *Revenances de l'histoire*.

⁶⁸ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 64–65.

adquiere en esta extraordinaria obra inconclusa y fragmentaria (tampoco de las relaciones entre *ennui*, *spleen*, *flâneur*, etc.). Algunas observaciones son, sin embargo, pertinentes. A diferencia de la *acedia* y la melancolía antiguas, aquí el marco es la perspectiva weberiana del "desencantamiento del mundo" que sumerge a los habitantes de las ciudades en una actitud indiferente ante la vida, una extraña "sensación de vacío" que los estímulos "fantasmagóricos" del mercado intensifican, imposibles de satisfacer por definición. La antigua melancolía secularizada se democratiza, ya no es un "humor" típico de los príncipes o la aristocracia ligado al hastío y la pasividad, responde en cambio a la ética protestante de la "virtud burguesa".⁶⁹ La "vida cotidiana" pierde interés, se "vacía" en la exigencia de cumplir con el deber "profesional".⁷⁰ Como señala Lussier:

La burguesía se refugió (...) en la esfera íntima, y no en la exhibición pública de su ociosidad y resignación. El aburrimiento y la melancolía, como marcas de distinción de la aristocracia, se convirtieron, a los ojos de la burguesía, nada más y nada menos que en objetos de odio que debían ser combatidos. El aburrimiento ya no podía ser un valor aceptable, por lo que había que contrarrestarlo con una ética del trabajo que actuara al mismo tiempo como fuente de legitimidad para esta clase en ascenso.⁷¹

Benjamin registra con precisión cómo, en el siglo XIX, el aburrimiento empieza a formar parte de la cultura de masas hasta llegar a ser, hacia la década de 1840, una especie de "epidemia". Malestar subjetivo indisociable del proyecto moderno, pone en escena un estado de "latencia" inconsciente frente a la imposibilidad de reconciliar las aspiraciones personales con los procesos modernos de la industrialización, la vida urbana y la cada vez mayor racionalización del mundo. Uno de los elementos propios del aburrimiento es ser "la cara exterior del acontecer inconsciente".⁷² Los espacios en que el sujeto se aburre están en todas partes: los palacios del proyecto haussmaniano, los interiores recargados, el tiempo "atmosférico", los salones literarios, las estaciones de trenes, las industrias textiles.... "(...) el desolado traqueteo de un tortuoso trabajo sin fin, repite continuamente el mismo proceso mecánico, como la fatiga de Sísifo" (...) "París se lamenta por el insoportable aburrimiento" (...) "el infierno del aburrimiento" (...) "en París uno se aburre como nadie en el mundo" (...) "*La France s'ennuit*".⁷³

El *ennui* característico del siglo XIX debe entenderse en el marco de una creciente inestabilidad política, una "catástrofe" que ahora es permanente y repetitiva.⁷⁴ Innumerables pasajes registran un estado de ánimo ambiguo, propio del estado de

⁶⁹ Cf. Sagnol, *Tragique et tristesse*.

⁷⁰ Aparece aquí la referencia weberiana a la idea de "vocación" o "llamada" (*Beruf*, en Lutero) que de una misión impuesta por Dios se transforme en la idea de una "profesión" (Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 165). Agamben estudiará esta cuestión en profundidad en la "seconda giornata" de *Il tempo che resta*, pp. 25-46.

⁷¹ Lussier, *L'ennui*, p. 26.

⁷² Benjamin, *Das Passagen-Werk*, p. 162.

⁷³ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 303-306.

⁷⁴ Cf. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 310. En "*Spleen IV*" se hace referencia a este estado de excepción permanente: "El *Spleen* es el sentimiento que acompaña siempre la catástrofe. La catástrofe es, en efecto, el perdurar de lo que existe. Cuando aparece como catástrofe es la crisis. El curso de la historia dominado por las crisis, como lo describe Baudelaire, tiene un motor circular parecido al caleidoscopio, por el cual cada vez que se rota desaparece un orden dando lugar a uno nuevo (¡*coup d'état* de Napoleón III!). Pero él no entendía que los conceptos de los amos son siempre los espejos gracias a los cuáles se forma la imagen de un 'orden'." Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 34.

excepción que se ha vuelto la regla; al mismo tiempo momento destructivo de la continuidad de la historia, inercia que perpetúa las injusticias del pasado pero, también – como Benjamin expresa en las *Thesen* – la posibilidad de exponer un “estado de excepción efectivo” de oprimidos, ya no de soberanos barrocos. Por un lado, la mirada del aburrido que suspende la temporalidad presente se abstiene de “proyectar hacia el futuro”, evita caer en la expectativa predeterminada de lo que pide el “progreso” y no puede terminar sino en catástrofe. Por el otro, la mirada aburrida también podría, en esta misma suspensión de la temporalidad, rememorar una experiencia (*Erfahrung*) pasada que se enfrenta cara a cara con el presente, no desde una repetitiva nostalgia sino para interrumpir las mitologías del mundo burgués capitalista. El aburrimiento, como tiempo de espera sin objeto, en el “tiempo-de-ahora” (*Jetztzeit*) esconde una “débil fuerza mesiánica”.⁷⁵

Uno de los pasajes quizá más significativos para analizar el uso agambeneano de la filosofía del aburrimiento de Benjamin, aparece en *El narrador* (*Die Erzähler*). En este y otros textos como el relato “El pañuelo” (*Das Taschenbuch*),⁷⁶ a diferencia de los *Pasagen*, se enfoca otra cara del aburrimiento, en relación al escenario narrativo pre-moderno:

Si el sueño es el punto supremo de la relajación corporal, el aburrimiento [*Langeweile*] lo es de la relajación espiritual. El aburrimiento es el pájaro de sueño que empolla el huevo de la experiencia [*Erfahrung*]. El susurro del follaje lo ahuyenta. Sus nidos – las actividades que se ligan íntimamente al aburrimiento – se han extinguido en las ciudades, han declinado también en el campo. Con ello se pierde el don de estar a la escucha y desaparece la comunidad de los que tienen el oído alerta. Narrar historias siempre ha sido el arte de volver a narrarlas, y ésta se pierde si las historias ya no se retienen.⁷⁷

Podría sorprender que la mirada del aburrido que permitía “estar a la escucha” se haya perdido con la imposibilidad moderna de la narración y la pobreza de experiencia. Como señala Salzani es imprescindible conectar esta noción de *Langeweile* con el sentido tradicional de la noción de “experiencia” (*Erfahrung*) y, en cambio, el *ennui* baudelaireano con el motivo moderno de un “empobrecimiento” de la experiencia que se reemplaza por una “vivencia” (*Erlebnis*). La misma ambivalencia de la noción de aburrimiento explica ahora la desarticulación entre memoria y comunidad a medida que retroceden las formas y las prácticas de la narración tradicionales.⁷⁸ La estructura temporal del aburrimiento, como sostiene Pablo Oyarzún, bien podría ser llamada el grado cero de la experiencia.⁷⁹ A diferencia del *ennui* que aparecía asociado a la vida urbana y especialmente al trabajo repetitivo en las fábricas, aquí el aburrimiento se asocia a otro tipo de repetición propia del ritmo rutinario artesanal del tejer o el hilar; menos alienante porque el ritmo lo imprimen las propias manos, permite una forma de relajación y olvido de sí, propicia para la escucha y la memoria de la narración. Frente a la Modernidad hiperactiva del *ennui*,

⁷⁵ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, pp. 696–97.

⁷⁶ Cf. Benjamin, *El pañuelo*, pp. 83–88.

⁷⁷ Benjamin, *El narrador*, p. 60.

⁷⁸ Salzani, *The atrophy of experience*, p. 129.

⁷⁹ Cf. Benjamin, *El narrador*. El término alemán *Langeweile* (literalmente, “largo rato”), a diferencia de la palabra española “aburrimiento” (del latín *abhorreo*, “repeler”, “repugnar”), remite de manera directa a una temporalidad donde que no se asiste a “nada” sino a la misma dilación “vacía” del tiempo.

centrada en un sujeto aislado, el aburrimiento sería sin nostalgia la posibilidad de “hacer sentir una nueva belleza en lo que se desvanece”.⁸⁰

Conclusiones

Es muy frecuente en los escritos de Agamben encontrar una serie de motivos conectados de manera anacrónica, donde se citan y mezclan textos de muy diversas épocas y disciplinas. Las citas que hemos comentado sobre el aburrimiento no son una excepción. Sin duda, solo un uso profanador de la historia permite que estas figuras iluminen – como “imágenes dialécticas” – algún aspecto de nuestro presente.⁸¹ Tanto desde un punto de vista metodológico como temático y político – ya que aquí la hermenéutica se vuelve pragmática – el uso del aburrimiento agambeniano permite interrogar qué podría ser una tonalidad emotiva fundamental (Heidegger) desde el marco de una dialéctica suspensiva revolucionaria (Benjamin). Frente a la acumulación aplastante y fragmentaria de figuras del pasado que ya no significan nada – un escenario posthistórico de permanente estado de excepción – el gesto indiferente del aburrido parece indicar una especie de revuelta involuntaria. Pero ¿cómo desligarla del *horror vacui* de una tarea destinal, sacrificial y trágica? ¿cómo suspender la repetición de retóricas belicistas “urgentes” frente a una comunidad aburrida y en riesgo?

El marco de la inoperosidad permite estudiar la ambigüedad de la experiencia de aburrirse entre Heidegger y Benjamin. La “escucha” profunda de la mirada aburrida heideggereana pide radicalizarse en una experiencia trágico-sacrificial. La lectura de Agamben de los *Gundbegriffe* sugiere, con la cita a las “máquinas mitológicas” de Jesi, una forma de *religio mortis* que le exige a la “juventud” el compromiso “decisivo” de arriesgar la propia vida (en la Alemania de la década de 1930, repite burdamente una típica retórica belicista de derecha). El materialismo dialéctico de Benjamin – pensado desde la tradición de los oprimidos, no desde el orden de los soberanos – aparece como un paradigma anti-decisionista y anti-biopolítico.

La filosofía de la inoperosidad abre otro modo de concebir la tradición metafísico-política sacrificial que quiere definir lo viviente. En este marco, las lecturas de Agamben permiten estudiar la ambigüedad del aburrimiento en analogía con aquella que se da entre

⁸⁰ Benjamin, *El narrador*, p. 55. En libros tempranos de Agamben como *Infanzia e storia* de 1978 y *La comunità che viene* de 1990, encontramos rastros de este pensamiento de la “destrucción de la experiencia” y una comunidad “por venir”.

⁸¹ Las investigaciones de Agamben han sido criticadas por llevar a cabo una “deshistorización” de la biopolítica. Cf. Revel, *Lire Foucault à l'ombre de Heidegger*. Vale por ello aclarar que no se proponen trazar una “historia” de los sentidos del aburrimiento en cada época; hacen más bien un uso filosófico (anacrónico) de los esfuerzos por mostrar que, entre la *acedia* de Cassiano o Petrarca, el *spleen* de Baudelaire, los aburrimientos de Heidegger y Benjamin “mediaron una serie de transformaciones sustanciales [sociales, culturales, científicas, etc.] en los sentidos (...) que dificultan su equiparación”, Gattinoni, *El mal moderno*, p. 29. Desde un punto de vista histórico, la constelación del aburrimiento en Agamben, pensada desde el marco protestante weberiano de la noción de “trabajo”, es limitada para comprender por ejemplo la historia latinoamericana de los afectos. Como señala Raúl Antelo, a principios del siglo XIX, João do Rio experimentaba la transformación de Rio de Janeiro en una ciudad que se proyectaba para imitar la modernización de París. Este “maestro de la crónica”, sin embargo, no registraba el *ennui* de la capital del siglo sino una extraordinaria forma *janeleira* de vivir la ciudad (inexplicable desde el extranjero). cf. Antelo, *Introdução*.

"experiencia" y "vivencia" (*Erfahrung/Erlebnis*); "estado de excepción" y "estado de excepción efectivo"; "escatología" y "mesianismo"; "tragedia" y "comedia". El modelo de suspensión del aburrimiento remite a la constelación de una soberanía indecisa y "cómica". A diferencia de la angustia, que se expresa como contraparte "trágica" de una exposición absoluta a la muerte violenta, parece ser un afecto paradigmático de las soberanías gubernamentales contemporáneas. Como una de las metamorfosis involuntarias de la melancolía el aburrido replica la "idiotez atormentada" del pequeñoburgués, la cómica "tristeza del satisfecho, que no puede gastar su dinero enteramente en su estómago".⁸² Si la tragedia es el relato que va de la inocencia a la culpabilización del héroe, la comedia, al revés, va de la culpa a la inocencia de las criaturas; si la primera refiere a la posición de amos y grandes señores de la vida pública, la segunda es en cambio la historia contada desde los márgenes de la banalización. El vacío funcional que pone en movimiento la forma trágica de la política pretende – como había señalado Jesi – un acceso privilegiado, elevado, sublime, la "custodia del misterio" inefable de una existencia culpable. El aburrimiento podría ser una de las formas de exponer la siempre ridícula "ausencia de misterio" de las vidas singulares, la apertura a una experiencia que exculpa risueñamente lo existente.⁸³

La mirada aburrida, sin embargo, no es producto de un trabajo voluntario; quien se aburre expone sin siquiera proponérselo la extraña anacronía de un mundo fragmentado y en continuo *choc*. Como modelo de suspensión y exposición de posibilidades todas ellas igualmente "inapropiables" es el paradigma de una crítica sin duda negativa, una huelga involuntaria que suspende por un rato la violencia del actual imperativo de productividad y entretenimiento. Nuestra pregunta inicial vuelve a formularse sin nostalgia: ¿es posible aburrirse como antes? El aburrimiento existencial que en su origen melancólico era el "germen" de toda creación genial, parece ser cada vez más difícil de experimentar. Solo en la última década hemos asistido a una aceleración que podría ser el comienzo de un cambio radical en nuestro régimen de historicidad.⁸⁴ La manía, la colección infinita de citas, la *evagatio mentis*, la improductividad que eran la matriz involuntaria de la constelación del aburrimiento, se impone desde dispositivos que ofrecen ya codificada "la ley del buen vecino". ¿Qué fantasmagorías promueve esta nueva forma implacable de ley del mercado? El "cenobio" actual de la virtualidad funciona a través de algoritmos e Inteligencia artificial, como una especie de "lenguaje animal" (repetitivo, cerrado, programable) que replica una nueva forma de "pobreza de mundo". Benjamin había pensado la experiencia moderna de aburrirse como un humor inconsciente que respondía al imperativo de productividad en el trabajo y de entretenimiento en la esfera del ocio ¿cómo pensarla frente a la exigencia global de entretenimiento en el trabajo y producción en las horas libres? La filosofía de la inoperosidad podría ser una perspectiva para estudiar cómo funcionan las nuevas máquinas del aburrimiento.

⁸² Benjamin, *Linke Melancholie*, p. 282. El elemento "cómico" se convierte en una forma de deposición farsesca de las máquinas biopolíticas. Algunos ejemplos, en textos como "Commedia" y "Parodia" de *Categorie italiane*, *La ragazza indicibile* o *Pulcinella*, son el averroísmo latino en la *Comedia* de Dante, el estoicismo, el dionisismo nietzscheano, *La commedia del arte*. Cf. Miranda, *Comicus noster*; Karmy-Bolton, *Pensar la voz absolutamente*.

⁸³ Cf. Agamben; Ferrando, *La ragazza indicibile*.

⁸⁴ Tesis que explora, por ejemplo, François Hartog en su reciente *Cronos*.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio; ANDREOTTI, Roberto; DE MELIS, Federico. I luoghi della vita. *RAI Radio Tre*, 8 feb. 2004.
- AGAMBEN, Giorgio; FERRANDO, Monica, *La ragazza indicibile*: Mito e mistero di Kore. Milano: Electa, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio; Jesi, Furio. Carteggio tra Giorgio Agamben e Furio Jesi. Con una nota introduttiva di A. Cavalletti. *Pólemos*, n. III, v. 1, pp. 351-364, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *Autoritratto nello Studio*. Roma: Nottetempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Categorie italiane*: Studi di poetica e di letteratura. Roma: Laterza, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: Edizione integrale. Macerata: Quodlibet, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. Idea dello studio. In: AGAMBEN, Giorgio. *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002. pp. 43-46.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*: Un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*: Un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto*: L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Milano: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Pulcinella ovvero divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*: La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Torino: Einaudi, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. Sulla difficoltà di leggere. In: AGAMBEN, Giorgio. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014. pp. 81-86.
- AMAYA, Matías. *El concepto de uso en la obra de Giorgio Agamben*. 2023. Tesis (Licenciatura en Filosofía) – Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: https://www.academia.edu/127458072/El_concepto_de_uso_en_la_obra_de_Giorgio_Agamben.
- ANTELO, Raúl. Introdução. In: RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- ATTELL, Kevin. *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2015.

BENJAMIN, Walter. Der Erzähler: Betrachtungen über das Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band II, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. pp. 438-465.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*. Ed. a cargo de Giorgio Agamben, Barbara Chitussi, Clemens-Carl Härle. Vicenza: Neri Pozza, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band V. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

BENJAMIN, Walter. *El narrador*: Consideraciones sobre la obra de Nikolai Lesskow. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.

BENJAMIN, Walter. El pañuelo. In: BENJAMIN, Walter. *Historias desde la soledad y otras narraciones*. Ed. prólogo y notas de Jorge Monteleone. Trad. Ariel Magnus. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2022.

BENJAMIN, Walter. Exposé. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 950-952.

BENJAMIN, Walter. Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch. In: Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. pp. 279-283.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 693-704.

BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*: Band I, 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. pp. 203-430.

BUCHANAN, Brett. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: University of New York, 2008.

CAVALLETTI, Andrea. El filósofo inoperoso. *Deus Mortalis*, n. 9, pp. 51-71, 2010.

DERRIDA, Jacques. *De l'esprit*: Heidegger et la question. Paris: Galilée, 1987.

DIDI-HUBERMAN, Georges. "Puissance de ne pas", ou la politique du désœuvrement, *Revue Critique*, n. 836-837, pp. 13-30, 2017.

FAYE, Emmanuel. Heidegger o la destrucción de la ética. *Stoa*, v. 4, n. 8, pp. 11-31, 2013. <https://doi.org/10.25009/s.2013.8.527>.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.

FERRARI ZUMBINI, Massimo. *Untergänge und Morgenröten: Nietzsche – Spengler – Antisemitismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

GATTINONI, Andrés. *El mal moderno*: La melancolía en Gran Bretaña 1660-1750. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2024.

HAMACHER, Werner. Afformativ, Streik. In: NIBBRIG, Christian Hart (Ed.). *Was heisst "Darstellen"?*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. p. 340-374.

HAMEL, Jean-François. *Revenances de l'histoire: répétition, narrativité, modernité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006.

HARTOG, François. *Cronos: Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Trad. Norma Durán. México: Siglo XXI, 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931). Gesamtausgabe 33. Ed. de Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Eisankeit*. Gesamtausgabe 29/30. Ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo – Finitud – Soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 2002.

JESI, Furio. *Cultura di destra: Con tre inediti e un'intervista*. Ed. a cargo de Andrea Cavalletti. Roma: Nottetempo, 2013.

JESI, Furio. *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi, 1968.

JESI, Furio. Lettura del *Bateau ivre* di Rimbaud. In: JESI, Furio. *Il tempo della festa*. Roma: Nottetempo, 2013. pp. 30-58.

JESI, Furio. *Spartakus: Simbologia della rivolta*. Ed. de Andrea Cavalletti. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

KARMY-BOLTON, Rodrigo. Pensar la voz absolutamente. Giorgio Agamben como pensador cómico. In: MUÑOZ, Gerardo. *Giorgio Agamben: Arqueología de la política*. Leiden: Almenara, pp. 45-78, 2002.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Ed. de Philippe Despoix y Georges Leroux. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Texte établi par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947.

LEBOVIC, Nitzan. *The philosophy of life and death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

LUSSIER, Etienne. *L'ennui: Autopsie d'une affliction moderne. Autour de l'oeuvre de Walter Benjamin*. 2012. Mémoire (Maîtrise en Sociologie) – Université du Québec à Montréal, Montréal, 2012. Disponible en: <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/4429>.

LYTHGOE, Esteban; ROSSI, Luis. *Ser y tiempo: Singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

MIRANDA, Ernesto. *Comicus noster. Agamben e la questione del tragico*. In: DELL'AIA, Lucia. *Studi su Agamben*. Milano: Ledizioni, 2012. pp. 61-75.

PIGEAUD, Jackie. *Melancholia*: El malestar del individuo. Trad. Victor Goldstein. Rosario: Otro Cauce, 2021.

PROSPERI, Germán. *El cuerpo en la posthistoria*: la cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben. 2012. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2012. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/65716>.

REVEL, Judith. Lire Foucault à l'ombre de Heidegger. *Revue Critique*, n. 836-837, pp. 53-65, 2017.

RUVITUSO, Mercedes. Derrida y Hamacher lectores de Benjamin: *différance*, *Affirmativ*, policía, huelga, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, n. 49, v. 2, pp. 187-214, 2023. <https://doi.org/10.36446/rlf2023358>.

RUVITUSO, Mercedes. Giorgio Agamben y la destrucción de la estética. *Boletín de estética*, n. 34, Año XII, pp. 7-43, 2016. Disponible en: <https://boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/article/view/173/113>.

SAGNOL, Marc. *Tragique et tristesse*: Walter Benjamin, archéologue de la modernité. Paris: Cerf, 2003.

SALZANI, Carlo. The atrophy of experience: Walter Benjamin and boredom. In: DALLE PEZZE, Barbara; SALZANI, Carlo (org.). *Essays on boredom and modernity*. New York: Rodopi, 2009. p. 127-154. https://doi.org/10.1163/9789042032125_007.

STIMILLI, Elettra. El uso de lo posible. In: MUÑOZ, Gerardo. *Giorgio Agamben*: Arqueología de la política. Leiden: Almenara, 2022. pp. 79-96.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.; Trad. Luis Legaz Lacambra. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SOBRE LA AUTORA

Mercedes Ruvituso

Doctora en filosofía. Profesora de Filosofía política contemporánea en la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Sus temas de investigación abordan el problema de la imagen, el mito y la relación entre la estética y la política. Traductora al español de la obra de Giorgio Agamben. *E-mail:* maria.ruvituso@unipe.edu.ar.



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

TRÊS DÉCADAS DE *HOMO SACER*: PODER, VIDA E A DESARTICULAÇÃO DOS FUNDAMENTOS NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

Murilo Luiz Gentil de Oliveira  Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais; Centro de Educação ELO,
Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

O projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben oferece uma análise interdisciplinar inovadora das relações entre política, direito, teologia e linguagem. O objetivo é revelar como essas esferas interagem e moldam a vida contemporânea, desafiando visões tradicionais de soberania e biopolítica. Agamben utiliza o conceito de "*homo sacer*", uma figura que simboliza a vida exposta à violência soberana sem proteção legal, para ilustrar a linha invisível de exclusão nas democracias modernas.

A metodologia de Agamben combina uma abordagem arqueológica e crítica das Ciências Humanas, revelando como o poder soberano entrelaça-se com tradições teológicas e culturais. Ele argumenta que a secularização não eliminou influências religiosas, mas as adaptou, mantendo estruturas de controle histórico. A linguagem jurídica é destacada como um mecanismo de poder que define fronteiras entre o protegido e o exposto. Os resultados mostram uma visão complexa do poder moderno como um campo de tensões an-árquicas, onde diferentes formas de controle se sobrepõem e interagem. A conclusão sugere que a obra de Agamben oferece uma nova perspectiva sobre a fragilidade da proteção jurídica e a persistência do estado de exceção, proporcionando uma compreensão mais rica e dinâmica das relações de poder na modernidade.

Palavras-chave

Teologia política, direito, soberania, história, poder.

THREE DECADES OF *HOMO SACER*: POWER, LIFE, AND THE DISARTICULATION OF FOUNDATIONS IN GIORGIO AGAMBEN'S PHILOSOPHY

Abstract

Giorgio Agamben's *Homo Sacer* project offers an innovative interdisciplinary analysis of the relationships between politics, law, theology, and language. The aim is to reveal how these spheres interact and shape contemporary life, challenging traditional views of sovereignty and biopolitics. Agamben uses the concept of "*homo sacer*", a figure symbolizing life exposed to sovereign violence without legal protection, to illustrate the invisible line of exclusion in modern democracies.

Agamben's methodology combines an archaeological and critical approach from the Humanities, revealing how sovereign power intertwines with theological and cultural traditions. He argues that secularization has not eliminated religious influences but adapted them, maintaining historical control structures. Legal language is highlighted as a mechanism of power that defines boundaries between the protected and the exposed. The results present a complex view of modern power as a field of an-archic tensions, where different forms of control overlap and interact. The conclusion suggests that Agamben's work provides a new perspective on the fragility of legal protection and the persistence of the state of exception, offering a richer and more dynamic understanding of power relations in modernity.

Keywords

Political theology, law, sovereignty, history, power.

Submetido em: 30/09/2024
Aceito em: 08/10/2024
Publicado em: 31/01/2025

Como citar: OLIVEIRA, Murilo Luiz Gentil de. Três décadas de *Homo Sacer*: poder, vida e a desarticulação dos fundamentos na filosofia de Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e54911, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

O projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben representa uma inovação fundamental na análise das relações entre política, direito, teologia e linguagem. Ao construir um quadro interdisciplinar, Agamben revela a complexidade das estruturas de poder que moldam a vida contemporânea, desafiando as visões tradicionais sobre soberania e biopolítica. No cerne dessa análise está o conceito de *homo sacer*, uma figura que simboliza a vulnerabilidade extrema à violência soberana e à exclusão jurídica. Esta figura, que vive à margem entre a lei e a ausência de lei, ilustra o ponto de interseção onde o poder político define a inclusão e a exclusão de vidas dentro da ordem jurídica. Além disso, Agamben explora a interdependência entre o direito e a soberania, argumentando que a autoridade moral e cultural (*auctoritas*) complementa e legitima o poder legal (*potestas*). Essa interação entre poder legal e autoridade moral revela a continuidade entre as tradições jurídicas e culturais, destacando como o direito moderno ainda é permeado por influências históricas e religiosas.

A teologia política também desempenha um papel crucial em sua obra, evidenciando como muitos conceitos políticos modernos são adaptações seculares de categorias teológicas. A secularização, longe de eliminar as influências religiosas, reconfigurou os mecanismos de controle e exclusão, perpetuando estruturas de poder que têm suas raízes na tradição teológica.

Por fim, a linguagem emerge como um elemento central na construção e manutenção do poder. Agamben argumenta que a linguagem jurídica não apenas descreve a realidade, mas também a cria, estabelecendo as fronteiras entre o protegido e o exposto. O conceito de "campo de tensões an-árquico" ilustra a fragmentação e a complexidade do poder na modernidade, desafiando a visão de uma soberania unificada e estável e revelando uma rede de forças que interagem e sobrepõem-se.

Assim, a obra de Agamben convida a uma reavaliação das categorias tradicionais da análise política e histórica, oferecendo uma perspectiva crítica sobre como o poder é exercido e percebido na sociedade contemporânea.

1. O entrelaçamento de política, linguagem, teologia e direito no projeto "*Homo Sacer*" de Giorgio Agamben

A inovação central do projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben reside em seu tratamento interdisciplinar, tecendo uma complexa teia entre política, teologia, linguagem e direito. A partir de uma análise que cruza essas áreas, ele reconstrói os fundamentos do poder soberano e suas implicações na vida contemporânea, especialmente no que diz respeito à biopolítica.

No cerne de sua análise política está o conceito de *homo sacer*, figura que representa a vida exposta à violência soberana sem a proteção do direito. O *homo sacer* é aquele que pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado, habitando um limiar entre a lei e a ausência de lei. Ele é a "vida nua" (*bare life*), ou seja, a existência humana reduzida a um estado de pura exposição à violência, sem os direitos e garantias conferidos pela cidadania. Para Agamben, essa vida nua é o ponto de intersecção da

soberania, onde o poder político define quem é incluído ou excluído da ordem jurídica. Mesmo nas democracias modernas, Agamben argumenta que há uma linha invisível de exclusão biopolítica que determina quais vidas são reconhecidas como dignas de proteção e quais são abandonadas à precariedade.

Além disso, Agamben argumenta que o estado de exceção, uma vez visto como uma resposta a crises extraordinárias, passou a constituir uma estrutura permanente do poder soberano. Esse mecanismo de suspensão das leis normativas permite que o governo atue fora do direito, administrando diretamente a vida biológica dos cidadãos. Essa transformação institucionalizou a exclusão, ampliando o alcance da biopolítica e evidenciando como o "*homo sacer*" manifesta-se de forma recorrente nos regimes contemporâneos.

A genealogia da soberania desenvolvida por Agamben explora as raízes do conceito, começando com o direito romano, onde o *homo sacer* foi concebido, até as formulações modernas do poder soberano. Ele revisita a tese de Carl Schmitt, para quem o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, sublinhando a conexão íntima entre o poder de decisão e a exclusão da vida da ordem jurídica. Essa perspectiva mostra que a soberania sempre operou pela delimitação de vidas dignas de proteção e aquelas que podem ser descartadas.

A teologia política é outro eixo central da análise de Agamben, que examina as raízes teológicas do poder soberano. Ele argumenta que a economia divina no cristianismo primitivo forneceu um modelo para a governança política moderna, onde a administração da vida biológica é comparada à administração divina dos assuntos humanos. Essa economia da vida, tanto no plano político quanto no teológico, reflete o controle soberano sobre o corpo e a existência humana.

A crítica de Agamben não se limita aos regimes autoritários, pois ele também desmascara as democracias modernas, que supostamente garantem liberdade e direitos. No entanto, por trás dessa fachada, opera uma biopolítica que continua a expor certas populações à precariedade e à morte impune. Assim, mesmo as democracias mais avançadas mantêm práticas de exclusão e violência soberana sobre os corpos marginalizados.

2. O direito e a soberania

No domínio do direito, Agamben desafia as distinções tradicionais entre *potestas* (poder legal) e *auctoritas* (autoridade moral ou religiosa). Ele mostra como essas noções operam em conjunto para sustentar a soberania. Enquanto *potestas* regula a ordem jurídica, estabelecendo a força coercitiva do Estado, *auctoritas* confere legitimidade ao poder, frequentemente derivada de tradições culturais e religiosas. É essa autoridade moral que legitima o exercício da força, criando um vínculo entre o direito e as práticas culturais. Para Agamben, a soberania não se manifesta apenas através da violência explícita, mas também pela manutenção de uma ordem simbólica que sustenta a hierarquia social e política.

O autor em estudo amplia essa análise ao observar que a relação entre *potestas* e *auctoritas* tem suas raízes na tradição romana, onde o poder soberano consolidava-se ao mesmo tempo em que mantinha um distanciamento da vida comum, impondo-se como uma força transcendente e inquestionável. Ele explora como essa combinação de poder

formal e legitimidade moral continua a influenciar o modo como as democracias modernas operam, especialmente nos momentos de exceção, em que a autoridade moral legitima o exercício de força fora dos limites do direito.

Além disso, ele identifica na articulação entre *potestas* e *auctoritas* uma estrutura de poder que transcende o direito positivo, permitindo ao soberano agir fora da lei enquanto mantém uma aparência de legitimidade. Esse vínculo, enraizado em tradições culturais e religiosas, não só possibilita a exclusão de determinadas vidas da esfera jurídica, mas também perpetua a distinção entre aqueles que pertencem ao corpo político e aqueles que são excluídos como *homo sacer*, abandonados à violência sem a proteção da lei.

Essa interação entre *potestas* e *auctoritas* não é apenas uma questão histórica ou teórica. Agamben argumenta que ela continua a informar as práticas políticas contemporâneas, especialmente em contextos onde o poder estatal cruza com tradições religiosas ou morais. O Estado moderno, ao incorporar estruturas de autoridade herdadas do passado, mantém uma continuidade entre o direito e as formas de controle que transcendem a esfera puramente legal, infiltrando-se na própria cultura.

Agamben também sugere que a presença de *auctoritas* é um elemento essencial para a manutenção do estado de exceção. Em situações de crise, o poder soberano apoia-se na autoridade moral ou religiosa para legitimar a suspensão das leis, gerando uma zona de indistinção entre legalidade e ilegalidade. Isso reforça a ideia de que o estado de exceção, longe de ser um evento extraordinário, tornou-se uma característica regular dos regimes contemporâneos, onde a soberania se manifesta através da suspensão do direito e *auctoritas* atua como seu fundamento.

3. A teologia política

A teologia desempenha um papel crucial na obra de Agamben, especialmente na forma como ele problematiza a secularização da política. Para ele, muitos dos conceitos centrais do pensamento político moderno são, na verdade, adaptações seculares de categorias teológicas. O poder soberano moderno, por exemplo, seria uma transposição da soberania divina, e a ideia de salvação, que antes orientava a vida religiosa, agora desloca-se para o campo político, onde se espera que o Estado salve a sociedade de ameaças internas e externas.

Agamben argumenta que a política moderna, mesmo após o processo de secularização, manteve estruturas e conceitos que originalmente pertenciam ao domínio teológico. Em sua obra, ele identifica como o poder soberano moderno baseia-se na mesma lógica da soberania divina, na qual o soberano tem a capacidade de criar e suspender a ordem conforme sua vontade. Essa transposição implica que o poder político assume o papel de redentor e mantenedor da ordem social, prometendo proteção e segurança, tal como a divindade prometia salvação e redenção no contexto religioso.

Essa teologia política sugere que, longe de afastar-se de suas raízes religiosas, o poder moderno continua a operar por meio de estruturas de controle herdadas das tradições religiosas. O discurso da segurança, o estado de exceção e até mesmo a noção de direitos humanos podem ser compreendidos como variações seculares de uma narrativa teológica que busca a redenção através do poder soberano. Para Agamben, o

Estado, assim como as religiões do passado, apresenta-se como o salvador da vida, mas ao fazê-lo, também controla e regula quais vidas merecem proteção.

Um exemplo dessa continuidade é a forma como Agamben traça um paralelo entre o estado de exceção moderno e o milagre teológico. No milagre, a divindade suspende a ordem natural para instaurar uma nova realidade ou resolver uma crise. Da mesma maneira, no estado de exceção, o soberano suspende a ordem legal para enfrentar uma situação de crise, instaurando uma nova normalidade fora das regras ordinárias do direito. Essa comparação revela que, apesar da aparente secularização, a política moderna ainda opera com base em dispositivos de controle profundamente enraizados na lógica religiosa.

Além disso, Agamben critica a ideia de que os direitos humanos representam um avanço puramente secular. Ele sugere que a noção de "direitos" pode ser vista como uma herança do pensamento teológico cristão, onde a dignidade humana estava diretamente ligada à criação divina. A promessa de proteção e reconhecimento que os direitos humanos oferecem, segundo ele, carrega a mesma estrutura de promessas teológicas de salvação, só que agora no campo político. No entanto, assim como no âmbito religioso, essa promessa muitas vezes exclui ou abandona certas vidas à margem da proteção jurídica.

Agamben, portanto, desafia a visão moderna de que houve uma ruptura clara entre política e teologia. Ele sugere que a política contemporânea, especialmente em suas formas biopolíticas e de controle da vida, continua a operar com os mesmos dispositivos teológicos que outrora regulavam a relação entre os seres humanos e o divino. A secularização, em sua leitura, não eliminou as estruturas teológicas, mas as transformou, adaptando-as ao campo do poder soberano.

4. Linguagem e poder

No pensamento agambeniano, a linguagem ocupa um papel central na construção e manutenção do poder. Mais do que um simples meio de comunicação, ela funciona como um mecanismo de produção de categorias sociais e jurídicas, determinando quem está dentro ou fora da proteção legal. A palavra é um instrumento de controle, definindo a realidade e estabelecendo fronteiras entre o cidadão e o *homo sacer*.

Agamben argumenta que a linguagem é um dos principais dispositivos biopolíticos de poder, indo além de uma função descritiva para efetivamente criar o mundo ao seu redor. Ao nomear e categorizar, a linguagem confere ou retira status a determinadas vidas. Quando, por exemplo, a linguagem jurídica designa alguém como *homo sacer*, não está apenas descrevendo uma condição preexistente, mas sim instituindo uma nova realidade. Aquele que é excluído da proteção jurídica fica exposto à violência sem a possibilidade de justiça ou redenção. Essa separação entre a vida protegida e a vida exposta resulta, em grande parte, de uma construção linguística que reflete o poder soberano de incluir ou excluir.

Além disso, Agamben sugere que a linguagem jurídica é performativa: suas declarações não apenas descrevem o mundo, mas o criam. Ao nomear alguém como "culpado", "inimigo do Estado" ou *homo sacer*, não se está apenas reconhecendo uma exclusão, mas instaurando-a. A linguagem jurídica, portanto, opera como um mecanismo

fundamental de controle, definindo quem pertence ao corpo político e quem permanece vulnerável à força do Estado.

Ele vai além, ao afirmar que a própria estrutura da linguagem está intimamente ligada ao poder soberano. A criação de fronteiras linguísticas — entre “nós” e “eles”, cidadãos e não cidadãos — reflete os mecanismos de inclusão e exclusão que sustentam o Estado. A linguagem, assim, nunca é neutra; ela é sempre um instrumento de poder que regula a ordem social e determina quem pode ser incluído.

A linguagem também desempenha um papel crucial na manutenção do estado de exceção. Para Agamben, o estado de exceção é um fenômeno em que a norma jurídica é suspensa sob o pretexto de preservar a ordem. Através da linguagem, o Estado constrói uma narrativa que legitima essa suspensão, na qual o poder soberano reivindica a autoridade de agir fora da lei em nome da segurança nacional. Assim, a linguagem estatal cria uma justificativa que permite a exclusão de certas vidas da esfera de proteção legal.

Por fim, Agamben sugere que a linguagem desempenha um papel ativo na criação do *homo sacer*. Ao nomear alguém como tal, o soberano coloca essa pessoa numa “zona de indistinção” entre a vida política e a vida biológica, onde não há mais uma linha clara entre a aplicação ou suspensão da lei. Essa “vida nua”, desprovida de direitos é uma categoria criada e perpetuada pela linguagem, que define os limites do direito e do não-direito. Para Agamben, a soberania sustenta-se na linguagem, que não é apenas uma ferramenta de dominação, mas o próprio meio pelo qual o poder se perpetua.

5. O entrelaçamento das esferas

O cruzamento entre política, direito, teologia e linguagem revela uma visão profunda sobre a forma como o poder é exercido na modernidade. Agamben desmistifica as noções de soberania, expondo a interdependência dessas esferas e demonstrando como elas sustentam o controle sobre as vidas humanas. Por meio do seu projeto *Homo Sacer*, ele convida-nos a repensar as fronteiras entre lei, autoridade e vida, revelando tanto a fragilidade da proteção jurídica quanto a onipresença do estado de exceção.

Embora a modernidade seja marcada pela aparente separação entre religião e política, Agamben argumenta que as bases teológicas da soberania continuam a operar nas formas contemporâneas de poder. Mesmo em sociedades secularizadas, vestígios de uma lógica teológica persistem, moldando a maneira como o Estado e seus cidadãos interagem. Essa interdependência sugere que a soberania não pode ser totalmente compreendida sem levar em conta suas raízes religiosas, que continuam a influenciar as práticas políticas.

A vida humana, por fim, permanece exposta ao controle soberano, seja pela violência explícita ou pela linguagem que define os limites da inclusão e exclusão. O *homo sacer*, figura central em sua obra, simboliza a condição da vida nua — desprovida de proteção e vulnerável à arbitrariedade do poder. Essa condição reflete a relevância contínua das categorias teológicas na formação das práticas jurídicas e políticas, onde o direito não apenas regula, mas também ajuda a definir o que constitui uma vida digna de proteção.

Agamben propõe que o estado de exceção, longe de ser uma anomalia, é uma característica fundamental da política contemporânea. Ele sugere que essa suspensão da ordem legal tornou-se uma ferramenta regular de governança, através da qual a lógica

do controle soberano permeia todas as esferas da vida social. Essa abordagem leva-nos a questionar as narrativas que sustentam a ideia de uma modernidade progressista e emancipatória, revelando que, sob a aparência de ordem e segurança, muitas vidas permanecem em constante estado de vulnerabilidade.

Assim, o entrelaçamento das esferas de política, direito, teologia e linguagem não apenas ilumina a complexidade do poder moderno, mas também aponta para a necessidade de uma crítica mais incisiva das estruturas que sustentam essa interdependência. A obra de Agamben desafia-nos a reconsiderar as noções de soberania e vida, sugerindo que a luta pela proteção e dignidade humanas deve levar em conta as interseções dessas diferentes esferas de poder que moldam nossas realidades contemporâneas.

6. Arqueologia filosófica e a crítica às ciências humanas

Em *Signatura Rerum*, Giorgio Agamben desenvolve uma metodologia inovadora que propõe uma abordagem arqueológica da história, criticando as limitações das Ciências Humanas tradicionais. Influenciado por Michel Foucault e Walter Benjamin, ele apresenta uma visão que vai além da simples reconstrução do passado, centrando-se no conceito de "assinatura" como uma chave para entender como as relações de poder e significado atravessam o tempo.

Agamben argumenta que as Ciências Humanas frequentemente concentram-se em narrativas lineares e teleológicas, o que resulta na perda da complexidade das interações históricas e sociais. Sua abordagem arqueológica propõe investigar as camadas de significado e poder acumuladas ao longo da história, revelando como as estruturas sociais e políticas entrelaçam-se com práticas culturais e discursos. O conceito de "assinatura" é fundamental nesse processo, representando a forma única pela qual cada fenômeno é marcado por suas relações de poder e por seu contexto histórico específico.

Essa perspectiva crítica também desafia a noção de que a história pode ser compreendida de maneira objetiva e neutra. Para Agamben, a história é sempre mediada pela linguagem e pelos sistemas de significação que a moldam. Ao investigar as "assinaturas" que emergem dos eventos históricos, ele destaca a importância de considerar os dispositivos de poder que influenciam a produção do conhecimento. Sua abordagem não apenas ilumina as relações de poder no passado, mas também leva-nos a refletir sobre como essas dinâmicas continuam a moldar as realidades contemporâneas. Além disso, a crítica de Agamben às Ciências Humanas abrange a forma como elas frequentemente negligenciam as vozes marginalizadas e as experiências dos excluídos. A arqueologia filosófica, tal como ele propõe, busca dar visibilidade a essas vozes e realidades que permanecem silenciadas nas narrativas dominantes. Isso leva a uma reavaliação das categorias e conceitos usados para compreender a sociedade, sugerindo uma análise que reconheça a complexidade das relações humanas e questione a hierarquia de saber que muitas vezes as acompanha.

Em suma, a abordagem arqueológica de Agamben em *Signatura Rerum* não só enriquece o campo das Ciências Humanas, como também nos convida a reconsiderar a forma como as narrativas históricas são construídas e o papel que desempenham na perpetuação das relações de poder. Sua obra desafia-nos a adotar uma postura crítica

em relação às tradições de conhecimento em busca de uma compreensão mais inclusiva e plural das experiências humanas ao longo da história.

7. A metodologia arqueológica

A metodologia arqueológica de Agamben distingue-se radicalmente da historiografia convencional, que tende a seguir uma narrativa cronológica e linear. Em vez de tratar a história como uma sequência de eventos sucessivos, Agamben enxerga o presente como um campo permeado por fragmentos do passado que continuam a exercer influência. Sua proposta não é apenas descobrir o que ocorreu, mas examinar as condições e os contextos que permitiram esses eventos, revelando as relações de poder que os sustentam. Assim, ele desafia a noção de uma história linear e progressiva, oferecendo uma visão onde o passado e o presente entrelaçam-se em um campo dinâmico de tensões temporais.

Agamben propõe que o presente é moldado continuamente por vestígios de épocas anteriores, que permanecem ativos e influentes, questionando a ideia de uma evolução histórica previsível. A arqueologia, nesse sentido, investiga não apenas os fatos, mas as estruturas que possibilitaram a formação desses fatos. Para ele, o passado não é algo que simplesmente antecede o presente; ele se manifesta e reconfigura constantemente o agora.

Outro ponto crucial de sua metodologia é a ênfase na "gestão da memória". Ele argumenta que a maneira como o passado é lembrado e representado impacta diretamente as práticas sociais e políticas contemporâneas. A memória não é uma simples recordação, mas um elemento ativo na formação de identidades e na perpetuação de relações de poder. Isso revela-nos que o controle sobre a narrativa histórica — privilegiando certos relatos e silenciando outros — é, em si, uma forma de exercício de poder.

Além disso, Agamben chama atenção para a necessidade de uma crítica contínua das categorias e conceitos que usamos para entender o passado. Ele desconstrói as narrativas históricas rígidas, recusando-se a aceitar distinções estanques entre períodos e tradições. Essa crítica não apenas enriquece a compreensão da história, mas também desafia a formação de identidades fixas, propondo uma visão mais fluida e complexa das relações sociais e históricas.

Em síntese, a metodologia arqueológica de Agamben oferece uma nova perspectiva para a análise da história, que vai além da cronologia e explora as interconexões entre passado e presente. Essa abordagem desafia-nos a reavaliar nossas concepções de tempo, memória e poder, enfatizando a importância de uma crítica que valorize a multiplicidade de vozes e experiências que constituem a história humana.

8. Crítica às ciências humanas

A crítica de Agamben às Ciências Humanas centra-se na sua dependência de uma ontologia tradicional, que, segundo ele, impõe limites à investigação crítica e à compreensão profunda da realidade social e política. Ele argumenta que a obsessão por

fundamentos sólidos e categorias ontológicas estáveis restringe a capacidade de explorar a complexidade dos fenômenos humanos. Essa crítica se estende ao modo como as Ciências Humanas frequentemente baseiam-se em narrativas lineares e hierárquicas, que não conseguem captar a interconexão e a fluidez das experiências humanas.

Para o pensador em questão, as Ciências Humanas tendem a aprisionar o pensamento em categorias rígidas e cronológicas, limitando a análise das dinâmicas de poder e significado. Sua proposta de arqueologia filosófica visa desarticular essas categorias fixas, permitindo uma leitura mais fluida e criativa da história e das relações de poder. Em vez de aceitar a narrativa histórica como dada, Agamben busca revelar as tensões e contradições subjacentes que moldam a realidade social.

Essa crítica é especialmente relevante no contexto contemporâneo, onde as Ciências Humanas veem-se desafiadas por novas formas de conhecimento e abordagens interdisciplinares. Agamben propõe que a reflexão crítica deve transcender as limitações impostas por estruturas disciplinares tradicionais, incentivando uma abordagem que acolha a complexidade e a multiplicidade das vozes e experiências humanas. Além disso, ele sugere que a busca por categorias universais muitas vezes ignora as especificidades culturais e históricas que informam as práticas sociais. Essa tendência à generalização pode levar à exclusão de experiências marginalizadas, perpetuando desigualdades e silenciando vozes importantes. Agamben, portanto, defende uma reavaliação das metodologias utilizadas nas Ciências Humanas, promovendo uma crítica que reconheça as interações entre poder, linguagem e identidade.

Em suma, a crítica de Agamben às Ciências Humanas é um convite a repensar as bases do conhecimento e a adotar uma postura mais flexível e inclusiva na análise da realidade social. Sua abordagem arqueológica incentiva-nos a explorar as relações complexas que moldam nossas vidas, desafiando as narrativas dominantes e as categorias fixas que frequentemente limitam nossa compreensão do mundo.

9. O conceito de "assinatura"

O conceito de "assinatura" é central na abordagem de Agamben e oferece uma maneira inovadora de compreender as conexões entre diferentes momentos históricos. Para ele, uma assinatura é um traço ou marca que atravessa o tempo, conectando e transportando significados e relações de poder de uma época para outra. Esse conceito permite uma análise da história que revela as continuidades e descontinuidades entre diferentes períodos.

A assinatura não é simplesmente um vestígio do passado, mas sim um meio pelo qual as estruturas de poder e as formas de significado são perpetuadas e transformadas. Ao focar nas assinaturas, Agamben desvenda as relações de poder e as tensões que atravessam o tempo, oferecendo uma perspectiva que desafia explicações simplistas e lineares da história. Essa abordagem destaca como elementos culturais e políticos são reconfigurados em novos contextos, permitindo uma compreensão mais rica e dinâmica da mudança histórica.

Além disso, a ideia de "assinatura" sugere que o passado não está encerrado; ele continua a ressoar no presente, influenciando práticas e discursos atuais. Agamben utiliza esse conceito para examinar como narrativas e significados são constantemente reescritos e reinterpretados, moldando a identidade coletiva e a memória cultural. Ao

abordar a história como um campo de assinaturas interligadas, ele convida-nos a refletir sobre como essas marcas moldam nossas percepções e experiências contemporâneas.

Essa perspectiva implica uma crítica ao modo como a história é frequentemente reduzida a eventos isolados, ignorando as interações complexas entre diferentes períodos e contextos. As assinaturas, portanto, oferecem um modelo de análise que revela as camadas de significado acumuladas ao longo do tempo, desafiando a visão tradicional de uma história linear e progressiva.

Em suma, o conceito de "assinatura" na obra de Agamben enriquece nossa compreensão das relações de poder e significado ao longo da história, ressaltando a interconexão entre passado e presente. Essa abordagem incentiva-nos a explorar as dinâmicas de transformação cultural e política, oferecendo uma nova lente para analisar as narrativas que definem nossas vidas.

10. Implicações da arqueologia filosófica

A abordagem arqueológica de Agamben permite uma compreensão mais dinâmica e complexa da história e da realidade social. Ao destacar como o presente é moldado por forças e significados que vêm do passado, ele oferece uma nova forma de pensar sobre a influência histórica e as relações de poder. A arqueologia filosófica torna-se, assim, uma ferramenta poderosa para desenterrar as camadas profundas da realidade social, revelando as forças subjacentes que sustentam e desafiam as categorias tradicionais da análise histórica e social.

Essa metodologia propõe uma reavaliação das narrativas dominantes, incentivando uma crítica que não apenas analisa o que foi, mas também questiona como essas narrativas moldam a percepção contemporânea. Agamben convida-nos a explorar as intersecções entre as várias dimensões do saber, permitindo que a análise histórica se torne um espaço de resistência contra as formas de dominação que frequentemente operam invisivelmente.

Além disso, a arqueologia filosófica de Agamben implica um desafio à forma como os indivíduos se veem em relação à história. Ele sugere que a compreensão das assinaturas que atravessam o tempo pode proporcionar uma nova perspectiva sobre a identidade e a agência humana. Em vez de serem meros produtos de contextos históricos específicos, os indivíduos podem ser vistos como portadores de significados e relações de poder que estão constantemente em reconfiguração.

Em suma, a crítica de Agamben às Ciências Humanas e sua proposta de arqueologia filosófica representam uma transformação significativa na maneira como abordamos a história e a política. Ao focar nas assinaturas e na interseção entre diferentes camadas temporais, Agamben oferece uma nova forma de entender a dinâmica do poder e do significado, abrindo espaço para uma análise mais rica e crítica das complexidades da experiência humana. Essa abordagem não apenas redefine as relações entre passado e presente, mas também reitera a importância da memória e da crítica social como instrumentos fundamentais para a construção de um futuro mais justo e consciente.

11. o campo de tensões an-árquico

Uma das ideias centrais no pensamento de Giorgio Agamben é o conceito de "campo de tensões an-árquico", que desafia a visão convencional de que a política e a história devem ser analisadas a partir de fundamentos estáveis e unificados. O pensador propõe uma abordagem que revela como o poder soberano, longe de apresentar-se como um princípio coeso e centralizado, é na verdade, composto por uma multiplicidade de forças que se entrecruzam e sobrepõem-se, sem uma origem ou autoridade única.

Esse conceito destaca a fragmentação do poder e as complexas relações que o sustentam, sugerindo que a soberania não é uma entidade monolítica, mas um espaço onde tensões e conflitos estão em constante fluxo. O "campo de tensões an-árquico" implica uma dinâmica em que diferentes interesses, práticas e formas de resistência coexistem e confrontam-se, criando um cenário político em que o controle não é absoluto, mas permeável e contestável.

Ao enfatizar essa multiplicidade, Agamben também aponta para as possibilidades de resistência e subversão que emergem nesse campo. A anarquia, nesse sentido, não é entendida como uma ausência de ordem, mas como um espaço de liberdade onde as estruturas de poder podem ser desafiadas e reconfiguradas. Essa visão abre novas perspectivas para a ação política, sugerindo que transformações sociais podem ocorrer em momentos de tensão e conflito, quando as forças em disputa articulam-se de maneiras inesperadas.

Além disso, o campo de tensões an-árquico enfatiza a importância da linguagem e da cultura na formação das relações de poder. As narrativas e significados que circulam nesse espaço influenciam não apenas como o poder é exercido, mas também como é percebido e contestado. A análise das interações dentro desse campo permite uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e políticas contemporâneas, revelando as camadas de complexidade que muitas vezes são ignoradas por análises simplificadas.

Em suma, o conceito de "campo de tensões an-árquico" de Agamben oferece uma nova maneira de pensar sobre política e história, revelando a complexidade e a fluidez das relações de poder. Essa abordagem desafia narrativas tradicionais e incentiva uma análise crítica que considera a multiplicidade de vozes e experiências que compõem o tecido social.

12. O poder soberano e a anarquia

No conceito de campo de tensões an-árquico, Agamben descreve a política moderna como marcada pela sobreposição de diversas formas de poder que vão além das estruturas estatais tradicionais. Em vez de existir uma única fonte de autoridade soberana, o poder é fragmentado e disperso, manifestando-se por meio de mecanismos que operam simultaneamente. Esses mecanismos incluem não apenas o poder soberano convencional, mas também formas de controle biopolítico e tecnológico que regulam a vida humana de maneiras que superam a soberania legal.

O "estado de exceção", um conceito central na obra de Agamben, exemplifica essa anarquia do poder. Ocorre quando normas jurídicas são suspensas temporariamente em

nome da segurança ou da emergência, revelando uma forma de controle que opera fora das estruturas legais convencionais. Essa suspensão não é meramente um desvio temporário. Ela reflete a operação contínua do poder soberano em um estado de fluidez e desarticulação. A prática do estado de exceção mostra como a soberania moderna mantém-se ativa, mesmo quando não formalmente estabelecida por lei, subvertendo as categorias tradicionais de direito e ordem.

Agamben argumenta que essa dinâmica expõe a fragilidade das normas jurídicas, pois a lógica da exceção pode ser ativada a qualquer momento para justificar a suspensão de direitos e garantias. Assim, a anarquia do poder soberano não indica ausência de ordem, mas a coexistência de múltiplas ordens que competem entre si, refletindo uma política caracterizada por tensão e ambivalência.

Além disso, a dispersão do poder em forma de estado de exceção desafia a noção de cidadania, uma vez que indivíduos podem ser excluídos do reconhecimento legal a qualquer momento. A figura do *homo sacer* exemplifica essa condição: um ser que vive à sombra da exclusão, vulnerável à violência e desprovido das proteções do estado de direito. Isso leva-nos a considerar as implicações éticas e políticas da anarquia do poder soberano, enfatizando a necessidade de um engajamento crítico com as estruturas que governam nossas vidas.

Em suma, a análise de Agamben sobre o poder soberano e a anarquia oferece uma nova perspectiva sobre as dinâmicas políticas contemporâneas, revelando a complexidade e a instabilidade das relações de poder. Essa abordagem convida à reflexão sobre como práticas de controle manifestam-se em um mundo onde as fronteiras entre o legal e o ilegal, o permitido e o proibido, estão em constante negociação.

13. O campo de tensões na teologia política

O conceito de "campo de tensões an-árquico" também se revela na esfera da teologia política, onde Giorgio Agamben argumenta que as tradições religiosas não foram totalmente suprimidas pela secularização, mas sim reconfiguradas e incorporadas nas estruturas de poder moderno. A secularização, longe de eliminar as influências teológicas, apenas transformou os mecanismos de controle e exclusão, mantendo elementos subjacentes que informam a lógica do poder contemporâneo.

Assim, o poder moderno carrega em si vestígios da teologia política antiga, mostrando que a secularização não conseguiu desvincular a política de suas raízes religiosas. Os mecanismos de controle que caracterizavam a teologia divina foram adaptados, permanecendo operantes sob formas seculares e institucionalizadas. Essa continuidade revela uma dinâmica de poder que se perpetua e transforma-se, mantendo práticas de controle e exclusão originadas em tradições religiosas.

Agamben também sugere que essa interseção entre teologia e política é visível nas narrativas de salvação contemporâneas, onde o Estado é visto como um salvador, que deve proteger a sociedade de ameaças e resgatando-a de crises. Essa figura do Estado salvador assemelha-se à noção de intervenção divina, evidenciando como a lógica teológica ainda permeia a esfera política. Além disso, a prática do estado de exceção como forma de governança reflete dispositivos teológicos de controle, revelando uma continuidade na maneira como o poder é legitimado e exercido.

Dessa forma, o campo de tensões an-árquico na teologia política desafia a separação entre o sagrado e o secular, expondo como as estruturas de poder beneficiam-se de uma herança teológica que perpetua relações de dominação e exclusão. A análise de Agamben convida à reflexão crítica sobre a relação entre as esferas religiosa e política e sobre como essa intersecção molda a experiência humana na contemporaneidade, instigando um exame mais profundo das narrativas de poder que definem nossas sociedades.

14. Implicações do campo de tensões an-árquico

A análise de Agamben sobre o campo de tensões an-árquico oferece uma nova perspectiva crítica sobre o funcionamento do poder na modernidade. Ao desestabilizar a noção de uma autoridade soberana unificada e estável, ele expõe a multiplicidade e a fragmentação das forças que moldam a política e a sociedade contemporâneas. Esse campo revela que o poder não é fixo ou facilmente categorizável, mas sim uma rede complexa e dinâmica de interações.

O conceito de campo de tensões an-árquico leva-nos a reavaliar as categorias tradicionais de análise política e histórica. Em vez de encarar o poder como algo claramente delimitado e hierárquico, Agamben convida-nos a considerar a fluidez e a multiplicidade das forças que operam na sociedade. Essa abordagem fundamenta uma análise mais aprofundada das formas contemporâneas de controle e exclusão, evidenciando como a política moderna é caracterizada por uma incessante dinâmica de tensões e transformações.

As implicações desse campo estendem-se a questões práticas, como a formulação e implementação de políticas públicas. Reconhecendo a complexidade do poder, os formuladores podem desenvolver abordagens mais inclusivas e adaptativas que considerem as diversas camadas de significados e os conflitos que permeiam a sociedade.

Assim, a visão de Agamben sobre o campo de tensões an-árquico não apenas critica abordagens tradicionais, mas também oferece uma ferramenta teórica para compreender a continuidade e a complexidade do poder nas sociedades modernas. Ela desafia concepções estáticas de soberania e convida-nos a analisar as formas diversificadas e entrelaçadas de poder que permeiam o mundo contemporâneo, permitindo uma leitura crítica e nuançada das dinâmicas sociais e políticas em jogo.

Conclusão

O projeto *Homo Sacer* do pensador Giorgio Agamben oferece uma visão revolucionária sobre as interconexões entre política, direito, teologia e linguagem, desafiando as abordagens tradicionais da análise de poder e soberania. Ao explorar a figura do *homo sacer*, Agamben ilumina a precariedade da vida nua exposta à violência soberana, revelando a invisível linha de exclusão que persiste até mesmo nas democracias modernas. Essa abordagem demonstra que a soberania não é uma entidade

fixa e centralizada, mas sim um campo dinâmico e fragmentado de forças, evidenciando a continuidade entre o direito e as práticas culturais e religiosas.

O conceito de campo de tensões an-árquico destaca a complexidade do poder na modernidade, onde formas de controle biopolítico e tecnológico entrelaçam-se com estruturas estatais tradicionais. A secularização, longe de romper com as tradições teológicas, adaptou-as e incorporou-as, revelando que as bases religiosas da soberania ainda permeiam as formas contemporâneas de poder.

Além disso, a análise de Agamben sobre a linguagem jurídica como um mecanismo de controle sublinha a conexão intrínseca entre a construção do poder e a forma como a realidade é nomeada e definida. Ao desestabilizar a ideia de uma soberania coesa e unificada, Agamben oferece-nos uma ferramenta crítica para entender a fluidez e a multiplicidade das forças que moldam a política e a sociedade contemporânea.

Em suma, a obra de Agamben convida-nos a repensar as fronteiras entre direito, teologia e poder, revelando a fragilidade da proteção jurídica e a persistência do estado de exceção. Seu projeto proporciona uma nova perspectiva para compreender a dinâmica do poder, desafiando concepções estáticas e oferecendo uma análise mais rica e complexa das relações de poder na modernidade. Ao explorar o entrelaçamento dessas esferas, Giorgio Agamben contribui para uma compreensão mais profunda das formas de controle e exclusão que continuam a definir a experiência humana no mundo contemporâneo, incentivando assim uma reflexão crítica sobre as práticas que moldam não somente o nosso presente, mas também o nosso futuro.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio; POLETI, Iraci D. *Estado de exceção: homo sacer*, II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004. 142p. (Coleção estado de sítio).
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010. nv. (Humanitas).
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: homo sacer III : o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2010. 175p. (Coleção Estado de sítio).
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011. 326p. (Estado de sítio).
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. São Paulo: Autêntica. 2016 1 recurso online
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations: essays and reflections*. Schocken Books, 1969.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Berkeley: Harvard University Press, 2015.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2012. E-book. (Filô Agamben).
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988. 142p.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: the State of the debt, the work of mourning, and the new international*. Routledge, 1994.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: 70, 2010. 272p, [3]. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. 254 p. (Coleção Campo Teórico).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. 277p.
- GIORGI, Alvaro. *Phenomenology and the Philosophy of the Social Sciences*. [s.l.]: Routledge, 2009
- KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 547p.
- NEOCLEOUS, Mark. *The Politics of Exclusion: an introduction to the critique of biopolitics*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org., 34, 2005. 71p.

SOBRE O AUTOR

Murilo Luiz Gentil de Oliveira

Mestre em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável;
Especialista em Práticas Pedagógicas e Educação Profissional;
Especialista em Docência do Ensino Religioso; Bacharel em
Biblioteconomia; Licenciado em História. *E-mail:*
murilogentil@gmail.com.



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

A SOMBRA DA ZOÉ CAIU SOBRE A BIOS: VIDA NUA E MELANCOLIA EM GIORGIO AGAMBEN

Reginaldo Oliveira Silva 

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande, PB, Brasil

Resumo

O presente artigo é uma análise do conceito de vida nua, cunhado por Giorgio Agamben, sob a perspectiva da melancolia. Uma articulação do projeto do *Homo Sacer*, segundo a compreensão de que a vida insacrificável e impunemente matável se configura na política moderna também como proibição do luto. Luto e melancolia são reações comuns à perda de um objeto ou ideal, mas se diferem quando se trata da saída dada à perda. Enquanto um substitui o objeto perdido, a outra o mantém como presença psíquica. Se a vida nua se consuma no *Muselmann* sob o manto do luto impossível, dele se faz o trabalho da melancolia, ou seja, da internalização da ambivalência existente entre *zoé* e *bios*.

Palavras-chave

Giorgio Agamben, vida nua, *homo sacer*, luto, melancolia.

ZOÉ'S SHADOW FELL ON BIOS: BARE LIFE AND MELANCHOLY IN GIORGIO AGAMBEN

Abstract

This article is an analysis of the concept of naked life coined by Giorgio Agamben, from the perspective of melancholy. An articulation of the project of *Homo Sacer* according to the understanding that unsacrificeable and unpunishable life is configured in modern politics also as a prohibition of mourning. Grief and melancholy are common reactions to the loss of an object or ideal, but they differ in terms of how they navigate the loss. While one replaces the lost object, the other maintains it as a psychic presence. If naked life is consummated in *Muselmann* under the cloak of impossible mourning, it does the work of melancholy, that is, of internalizing the ambivalence that exists between *zoé* and *bios*.

Keywords

Giorgio Agamben, bare life, *homo sacer*, mourning, melancholy.

Submetido em: 23/12/2024

Aceito em: 12/02/2024

Publicado em: 14/05/2025

Como citar: SILVA, Reginaldo Oliveira. A sombra da Zoé caiu sobre a Bios: vida nua e melancolia em Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56682, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Em suas primeiras elaborações da “vida nua”, no texto que inaugura a série *Homo Sacer*, em 1995, Giorgio Agamben ainda não a distingue nitidamente da vida biológica. Talvez devido ao fato de partir ele das distinções clássicas oriundas de Aristóteles entre Zoé, a vida natural, e *Bíos*, a vida qualificada. Para o pensador grego, separar o que difere do humano inserido numa forma social, faz-se ao indicar a diferença que perdura entre uma e outra. A permanência desta indecisão talvez ainda esteja associada àqueles de quem ele parte para, a seguir, distanciar-se, a saber, Michel Foucault e Hannah Arendt. Contrapondo-se à tese do francês, também encontrada na teórica alemã, algo presente logo no início de *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*, para quem na política moderna tratou-se de se ocupar da vida natural, Agamben propõe introduzir no debate moderno a tese mais longínqua de que é a política do ocidente que tornou, desde a sua fundação, a Zoé objeto da política, e a modernidade constitui apenas a sua forma mais recente.

Somente ao final da série de livros que compõem as suas investigações, em *O uso dos corpos*, de 2014, e em 1990, com *A comunidade que vem*, que é anterior à série, Agamben define a especificidade da vida nua em face da vida biológica. Nestes dois textos, diz ele ser a vida nua o que resta toda vez que se tenta capturar a vida biológica na vida humanamente qualificada. Ela seria um desvio ou deslocamento desta tentativa, operada pelo maquinário teológico-político-ideológico-biopolítico, ao qual se pode acrescentar o midiático, de qualificar a vida natural, e enquanto tal traz problemas dos quais se ocupar aparece como tarefa de compreensão do texto do pensador italiano. Assim, torna-se de todo compreensível a tese da constituição da vida nua: aquela que foi oferecida aos deuses, mas sobreviveu ao sacrifício. A consequência deste retorno, a de que se produz aí uma vida que nem pertence ao mundo humano nem ao sagrado, situando-se fora da ordenação jurídica, mas também, conforme ele sustenta em *O que resta de Auschwitz*, das preocupações morais e éticas, reflete numa vida insacrificável e impunemente matável, modo como será sintetizada a vida nua.

Por outro lado, embora sem a cobertura do direito ou da ética, tem-se aí uma vida que permanece, ainda que como larva,¹ entre os humanos, logo, como pertença e ao mesmo tempo não pertença à comunidade humana. Pensar a vida nua como desvio da vida biológica implica numa outra problemática, cuja dimensão política não poderia ser prescindida. A vida nua assim pensada se inscreveria nos termos de uma perda, a qual, porque não pode mais ser sacrificada, não se constitui como perda. O modelo deste tipo de perda que não se constitui enquanto tal, é o da melancolia, o que implica em perguntar se a melancolia não poderia auxiliar na compreensão da posição limiar da vida nua e como, na experiência política ocidental, não pode ela incidir no mundo senão na forma da matabilidade e da proibição do luto.

No presente artigo, proponho uma articulação entre vida nua e melancolia, a fim de sugerir mais um elemento de reflexão para a análise do conceito de Giorgio Agamben. Se do *Homo Sacer*, que constitui o paradigma da vida impunemente matável, ao

¹ Sobre a concepção de “larva”, cf. Agamben, *Infância e história: destruição da experiência*, pp. 99–100 o exame da função dos rituais fúnebres: “a larva é, pois, um significante da sincronia que se apresenta ameaçadoramente no mundo dos vivos como significante instável por excelência, que pode assumir o significado diacrônico do eterno vagar”.

Muselmann, que configura a assinatura moderna da vida que não conta, permitiu pensar que aí emerge a impossibilidade do luto, pretendo aqui problematizar se, desta impossibilidade, não se trataria na vida nua da peculiar relação com a perda que é a melancolia. Um primeiro passo nesta direção, realizei em 2020 no artigo intitulado "Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler", onde levantei a hipótese de que seria possível pensar a vida impunemente matável como luto impossível.² Aqui, estendo as reflexões lá empreendidas, no sentido de, com o trabalho da melancolia, acenar mais uma vez para o destino da perda de uma vida que, em vida, não será considerada vida e, por isto mesmo, morte digna de pranto coletivo.

Por esta razão, e a fim de refletir sobre o fio que conduz da vida nua à melancolia, primeiro retomo a relação genealógica entre o *Homo Sacer* e a sua atualidade na experiência do campo com a fabricação do *Muselmann* – motivo pelo qual as duas primeiras partes seguem a estrutura e a ordem aplicadas no artigo acima referenciado. Rearticulo o argumento sobre o luto impossível, e proponho a seguinte questão: se toda perda implica o trabalho do luto, elaboração que visa substituir o objeto perdido por outro, quando semelhante tarefa se torna impossível, a outra possibilidade encontra lugar com o trabalho da melancolia. Neste ponto, parto das elaborações de Sigmund Freud acerca da distinção entre luto e melancolia, e Judith Butler, para quem, na esteira da produção do sujeito pelo poder tal como pensada por Michel Foucault, há uma dimensão político-social da melancolia. Em seguida, num terceiro momento, argumento a hipótese de que se com o *Muselmann* manifesta-se um aspecto novo da vida nua, qual seja, a impossibilidade do luto, consequentemente, a melancolia será a forma política da inserção da vida impunemente matável do *Homo Sacer* na *Bios*.

1. Vida nua como limiar entre *Zoé* e *Bios*: a ambivalência do *homo sacer*

De partida, a fim de acentuar a especificidade do conceito de vida nua em Agamben, que se articula entre a primeira e a última obra da série *Homo Sacer*, parece-me razoável fazer um breve inventário das elaborações em torno da diferença entre vida natural e vida humana, ainda que reconhecida as suas limitações. Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2007) define a vida humana como o intervalo que se dá entre o aparecimento e o desaparecimento no mundo, cujo conteúdo pode ser narrado numa biografia. A autora sugere ser esta a *Bios*, a vida historicamente narrável, que se opõe à *Zoé*, à "mera vida", por ela definida como vida biológica. Divisão semelhante aponta Foucault (2017), ao final do volume I de *História da sexualidade*, ao destacar a diferença entre o homem como animal vivo capaz de política e o homem animal cuja política põe em questão o seu ser vivo como animal. Ao lado desses dois autores, digno de nota é a articulação feita por Walter Benjamin (2011, 2013), que situa a "vida natural" ou "mera vida" no enquadramento da História, conforme defende em *Origem do drama trágico alemão* e "A tarefa do tradutor", e avança em sua definição ao defender, em "Para a crítica da violência", que, como "vida orgânica", nela se trata da vida sobre a qual é exercida a violência do direito, seja para fundá-lo seja para mantê-lo.

² Cf: Silva, *Morte impune, luto proibido*, pp. 339-360.

Nesse breve esboço destaco aspectos que conduzirão ao pensamento de Agamben e como ele constrói o conceito de vida nua. Ela é pensada mediante a comparação com uma vida mais condizente com a política ou que até a modernidade esteve fora do político; também quanto à relação com a História e com o direito – seja como pré-histórica seja como pré-jurídica, a vida natural é o que está fora e só se compreende nesta relação. De um modo ou de outro, nesses três autores, a vida natural constitui-se como um fora, ainda que para Arendt e Foucault venha a se tornar a principal ocupação da política moderna. Benjamin (2013) enfatiza a manutenção deste fora, e acrescenta, em “Para a crítica da violência”, que o direito seria uma forma de fazê-la entrar no domínio humano ou trazê-la para a história.

Eis porque Agamben problematiza logo no início de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* a interpretação de Arendt e Foucault sobre a política moderna, de que o que a caracteriza é a introdução da vida natural na política. E, na mesma esteira, o ponto de partida aqui adotado, a saber, de que a vida nua é o produto de uma separação, de uma vida separada da sua forma, conforme revelará a genealogia empreendida pelo filósofo italiano. O percurso genealógico que vai do direito à biopolítica, da declaração dos direitos humanos, no século XVIII, à experiência do campo, perfila os momentos em que se configurou uma vida cuja característica central reside em ser insuscetível e impunemente matável, captura da vida natural nos dispositivos teológico, jurídico e biopolítico.

Porque apreendida apenas como separação, a vida nua é marcada pela estrutura da exceção, cujo modelo é o da relação da soberania com o ordenamento jurídico. Uma vez que o soberano se constitui como exclusão³ ou suspensão em relação à norma, dele surge uma situação em que algo primeiro é excluído para, em seguida, ser incluído sem que deixe de ser excluído. Ele faz da exceção a forma originária do direito e o modelo de uma inclusão, em cujo gesto reside a captura da vida nua e cuja primeira materialidade se deu no direito romano sob a figura do *homo sacer*, daquele que foi julgado por um delito e não pode ser sacrificado, mas, se alguém o matar, não comete por isso homicídio. Em conformidade com a ambiguidade da *sacratio*, o que é ao mesmo tempo objeto de veneração e de temor, o *homo sacer* marca a inclusão “na comunidade na forma da matabilidade”,⁴ a soberania como “a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício e a vida nua será “a vida capturada nesta esfera”,⁵ no limiar entre sagrado e profano, mas também entre *zoé* e *bios*, entre vida natural e vida qualificada, historicamente narrável.

Daqui, três pontos são dignos de nota na investigação de Agamben. Primeiro, que ao sustentar a tese de que o *homo sacer* vem a ser a primeira tentativa de captura da vida nua, pode ele afirmar não ser privilégio da política moderna dela se ocupar. A seguir, que ela se constitui como exceção no gesto soberano de inclusão de uma exclusão anteriormente levada a cabo. Por fim, que seria um desvio da separação da vida biológica de sua forma, a fim de dar lugar à vida humanamente qualificada. Estaria assim pavimentado o caminho para o retorno ao problema na modernidade, e agrega ao aparato teológico-jurídico, que atua inicialmente, a biopolítica. Resta apenas acrescentar ao percurso subterrâneo do rio da biopolítica, no seu dizer, que antecede o século XX,⁶ os

³ Agamben, *Homo sacer*, p. 24.

⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 85.

⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 85.

⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 118.

dois acontecimentos que atualizam a relação de exceção, a saber, o *habeas corpus*, em 1679, e a Declaração dos direitos humanos, de 1789, que antecedem e prepararam a produção do *Muselmann* nos campos de concentração.

No entanto, a considerar textos como *A comunidade que vem*, anterior ao projeto *Homo sacer*, e *O uso dos corpos*, localizado entre os últimos da série, o conceito se afunila, e permite pensar a vida nua como separação, mas também como deslocamento da vida natural inserida na política, mantendo-o noutra relação com a dicotomia entre *Bios* e *Zoé*. Em *A comunidade que vem*, a vida nua é "o puro incomunicável",⁷ pertence ao campo da indefinição e do que resiste seja à apreensão pelo direito seja à representação, e se colocaria entre a vida biológica ou natural e a vida humana, entre a mera vida e a vida historicamente narrável. Em *O uso dos corpos*, o filósofo recomenda novamente não a confundir com a vida natural, pois se trata muito mais da consequência da captura da vida natural pelo dispositivo da exceção, o resultado de uma "vida que foi cindida e separada da sua forma"⁸ e, enquanto tal, ocupa o limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada.⁹ Mais próxima da experiência da vida privada, como "vida clandestina", acompanha os indivíduos sem que possa ser nomeada.¹⁰ Porque limiar, incomunicável e clandestina, a vida nua "nunca é definida enquanto tal, mas é todas as vezes articulada e dividida em *bios* e *zoé*, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação".¹¹

Assim redefinida a vida nua, a pretensão de definir a vida natural ou apanhá-la no aparato teológico-político ou na biopolítica, não teria outro resultado senão a separação da vida privada da vida pública, cuja consequência será a vida nua. A vida natural ou biológica possui uma forma, a qual se perde ao incluí-la no direito ou na política, restando apenas *das blosse Leben*, a mera vida, constituindo-se o problema da política moderna, mas também a contradição inerente à política ocidental. Se na genealogia do *homo sacer*, o propósito de capturar a vida natural resultou, em seus primórdios com o direito romano, no surgimento da vida nua como vida impunemente matável, isto permite colocar duas questões: a primeira diz respeito ao paradigma da política moderna, um corpo cuja assinatura marca a impunidade da matança; a segunda tem a ver com a impossibilidade do luto, já que, se não há, nem pode haver reconhecimento da perda, a melancolia seria aquilo no qual está confinado o *homo sacer*. Ao que segue, com o *Muselmann* e a experiência do campo, penso poder articular o mecanismo que explica que ao paradigma do *Homo sacer* é possível agregar o luto impossível; e a seguir, as implicações da melancolia na fabricação da vida nua.

Sob a hipótese de que *Zoé* e *Bios* são pares opostos de uma ambivalência de cuja solução se ocupa a política ocidental com o aparato teológico-jurídico, e a biopolítica que o sucede com a introdução da experiência do campo, e de que na politização da vida natural o que emerge é a vida nua, a vida impunemente matável do *homo sacer* e o *Muselmann*, argumento que, ao problematizar, com este último, o luto impossível, a melancolia se torna um conceito plausível à definição da vida nua, que ela expressa o

⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 60.

⁸ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 295.

⁹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 295.

¹⁰ Neste ponto, Agamben (2017, pp. 15-16) examina o projeto do pensador francês Guy Debord, o qual consistia em conferir à vida privada uma dimensão política, ao tentar comunicá-la por meio de fotos e documentos.

¹¹ Agamben, *O uso dos corpos*, pp. 15-16.

momento em que a sombra da zoé caiu sobre a *bios*, uma queda que modifica, segundo o modelo da melancolia, tanto uma quanto outra. A fim de sustentar esta hipótese, sigo com a exposição do *homo sacer* como paradigma e assinatura da vida nua e a atualidade, na biopolítica, da fabricação e apropriação da *sacratio*.

2. O *Muselmann* ou a vida nua como assinatura do luto impossível

As discussões de Agamben sobre o método, por ele desenvolvidas em *Signatura rerum: sobre o método*, giram em torno de dois conceitos: um, o paradigma, uma ampliação das investigações de Thomas Kuhn e Foucault; o outro, uma recuperação das teorias das assinaturas, aqui dispostas a fim de indicar o que ele pretende com o *Homo sacer*, quando pensa a política ocidental, e, posteriormente, com o *Muselmann*, ao se ocupar da experiência moderna da biopolítica. Quanto ao primeiro conceito, apoiando-se na mudança estratégica do pensador francês, Agamben, a fim de demonstrar a especificidade do uso de paradigmas,¹² recorre ao *panopticon*, no seu entender, um fenômeno histórico singular, que permite definir "a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui".¹³ Trata-se de um caso individual, cujo isolamento não pretende forjar um universal, antes, anular a dicotomia entre este e o particular, pertencente ao campo da analogia, da metáfora, do exemplo e da indiscernibilidade. Sem regras previamente estabelecidas, é dele que faz brotar a regra, pela qual produz uma semelhança sensível, de modo que "o paradigma nunca está dado, mas se gera e produz [...] mediante um 'mostrar' e um 'expor'".¹⁴

Sobre a assinatura, digno de nota é o ponto de partida, ao recuperar do tratado *De natura rerum*, de Paracelso, a "ideia de que todas as coisas trazem um signo, que manifesta e revela suas qualidades invisíveis",¹⁵ pressuposto que faz da *signatura* a "ciência mediante a qual tudo o que está escondido é encontrado"¹⁶ e com a qual se torna possível investigar os signos, mas também compreender as assinaturas como efeitos dos assinadores. Se o paradigma permite pensar o *Homo sacer* como modelo da vida nua, a zoé inserida na política como impunemente matável, os dispositivos que assim a instituem atuam também como "assinadores" de uma vida indigna de ser vivida, que fazem operar, e põe em movimento, a vida nua.

A distinção que aponta para esse modo específico de assinatura reside numa especificidade das assinaturas humanas, um desvio ou acréscimo das assinaturas do arqueu e dos astros, pois modificam o valor da coisa ao direcionar a atenção para quem a produziu. Este deslocamento sugere que ao signo, além de um significado, será atribuído certo comportamento, como se portar diante do assinado. São exemplos para Agamben deste tipo de desvio o pedaço de tecido que identifica o judeu e a marca colorida que identifica o policial. Para além de simples identificação, o que Agamben aponta, é que à relação significante/significado acrescenta-se um significado pragmático-político, que

¹² Agamben, *Signatura rerum*, p. 19.

¹³ Agamben, *Signatura rerum*, p. 21.

¹⁴ Agamben, *Signatura rerum*, p. 30.

¹⁵ Agamben, *Signatura rerum*, p. 45.

¹⁶ Agamben, *Signatura rerum*, p. 46.

atua por cima da relação, e daí o deslocamento das assinaturas humanas e sua peculiaridade, ao prescrever como se deve comportar diante dos personagens significados por aqueles signos, o do judeu e o do policial.

Se significante e significado deslizam para o comportamento a adotar diante do significado, outro problema será apontado por Agamben, a saber, o que diz respeito aos assinadores, ou seja, como algo se torna dotado de significado ao ponto de constituir uma assinatura. A assinatura, como o que decifra o sentido oculto das coisas, "seria o operador decisivo de todo conhecimento, o que torna inteligível o mundo, que é, em si, mudo e sem razão",¹⁷ meio pelo qual o conhecimento será animado e qualificado.¹⁸ É neste ponto que a análise de Agamben avança e encontra nos rituais teológicos o gesto que confere ao signo uma assinatura que o valida. O sacramento "não funciona como um signo que, uma vez instituído, significa sempre seu significado, mas como assinatura cujo efeito depende de um *signator* ou, de qualquer forma, de um princípio [...] que a cada vez o anima e o torna efetivo".¹⁹

O critério central aqui é o da eficácia impressa sobre um signo, a qual depende do gesto do sacerdote. E nesta lógica situa ele o enunciado, não como um signo entre outros, mas como o operador do sentido, colocando-se, portanto, acima da relação significante/significado. O enunciado "atua, antes, no âmbito de sua simples existência, como um operador de eficácia, que permite decidir a cada vez se o ato de linguagem é efetivo, se a oração está correta, se uma função se realizou".²⁰ Embora não seja signo, atua, desloca, orienta e determina "em certo contexto sua interpretação e eficácia".²¹ Mais que a designação do significado de um signo, a assinatura "predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos".²²

Se a vida nua resulta de toda tentativa de separação de vidas impunemente matáveis, a remissão aos paradigmas e às assinaturas torna mais plausível esta definição. Como fenômeno histórico do direito romano, o *Homo sacer* é a primeira tentativa de captura da vida natural e, ao mesmo tempo, porque é um fenômeno histórico, constitui um exemplo singular que define um contexto histórico mais amplo, o limiar que permite sair da virtualidade teórica do propósito de dominar a vida natural e constituir a vida humanamente qualificada. Ao evocar o *Homo sacer* como paradigma da política ocidental e atualizá-lo na figura do *Muselmann*, na biopolítica, Agamben pretende deles fazer paradigmas, cujo propósito consistiria em "tornar inteligível uma série de fenômenos",²³ tais como a metamorfose, na biopolítica, da vida impunemente matável em vida indigna de ser vivida.

Mas o *Homo sacer*, e na mesma medida o *Muselmann*, também constitui uma assinatura, cujos operadores, ou assinadores, seriam o direito, a teologia e a biopolítica (mas também os meios de comunicação de massa). O ato que visa inserir a *Zoé* na *Bios*, que teve início com o direito romano, teria este duplo efeito: o de produzir a vida nua, o paradigma com o qual investigar todo acontecimento em que uma vida é considerada

¹⁷ Agamben, *Signatura rerum*, p. 57.

¹⁸ Agamben, *Signatura rerum*, p. 58.

¹⁹ Agamben, *Signatura rerum*, p. 65.

²⁰ Agamben, *Signatura rerum*, pp. 88-89.

²¹ Agamben, *Signatura rerum*, p. 91.

²² Agamben, *Signatura rerum*, p. 91.

²³ Agamben, *Signatura rerum*, p. 42.

impunemente matável; e o de fazê-la operar segundo a eficácia da assinatura, pondo em andamento enunciados que enquadrem algumas vidas como indignas de ser vivida. O paradigma biopolítico da vida indigna será o *Muselmann*, que constitui o modelo de toda vida assinada como impunemente matável. Ou seja, os dispositivos de captura da vida natural não apenas fazem surgir figuras que funcionam como paradigmas, eles também são assinadores que definem a eficácia e põe em movimento uma maneira de lidar com este tipo de vida, o que se torna mais patente com a fabricação do morto-vivo nos campos de concentração.

A biopolítica, que sucede os dispositivos teológico e jurídico, como dispositivo de captura da vida nua na modernidade, serve-se dos efeitos das declarações dos direitos humanos, ao, por um lado, introduzir o apelo ao nascimento como forma de inserção na política, ou seja, um artifício que permite incluir a vida natural nas decisões políticas; e, por outro, a identificação da vida que merece morrer, sobretudo porque ameaça os viventes. Como conceito político, a vida indigna de ser vivida faz parte da "metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*",²⁴ e se situa no limite entre a decisão soberana sobre quais vidas são matáveis e as que devem ser preservadas, como sustenta Agamben, uma "conversão da biopolítica em tanatopolítica".²⁵ O poder soberano não apenas se estende à vida nua, mas também decide sobre o ponto em que uma vida deixa de ter valor, e, sobretudo, exerce a decisão sobre a morte.

Eis por que o campo será a experiência contemporânea da inclusão da vida nua, tão imprescindível, neste propósito, ao ponto de ele ser o "paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão",²⁶ e, conseqüentemente, a vida nua não será apenas uma "categoria definida, mas habita o corpo biopolítico de cada ser vivente".²⁷ No campo, o *homo sacer* se produz, e se atualiza, como *Muselmann*, e a vida nua, que traz consigo a ambiguidade da *sacratio*, e enquanto tal como *vida insacrificável e impunemente matável*, porque habita o limiar entre o profano e o sagrado, com o *Muselmann*, manifesta-se, em acréscimo, como *vida não enlutável*. Como paradigma, o *Homo sacer* explica o movimento da política ocidental na apropriação da vida natural, a qual termina por produzir-se como vida indigna de ser vivida, cuja perda, por isto mesmo, não será pranteada ou reconhecida coletivamente.

Esse aspecto da vida nua como vida não enlutável, porque o seu assassinato não é nem crime nem sacrifício, Agamben desenvolve no capítulo "O 'muçulmano'" de *O que resta de Auschwitz*.²⁸ Ainda que o tema não seja o propósito direto do filósofo, depreendo da definição dada por ele, a qual se apoia em *É isto o homem?*, de Primo Levi, a impossibilidade do luto. Segundo o italiano, "muçulmano" é um apelido cunhado pelos veteranos do campo para identificar os doentes de desnutrição, que, vistos de longe,

²⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 137.

²⁵ Agamben, *Homo sacer*, pp. 137-138.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 167.

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 165.

²⁸ Como nos parágrafos que seguem analiso *O que resta de Auschwitz* e *É isto o homem*, optei por manter a tradução de *Muselmann* por "muçulmano", em conformidade com as respectivas traduções dos textos de Giorgio Agamben e Primo Levi. Recorro à expressão nestes momentos em fidelidade aos textos citados, logo retomando o vocábulo alemão, desta vez para designar o sentido nele expresso, que não incluiria apenas o "muçulmano", mas toda vida colocada em condições de inumanidade.

pareciam árabes em oração.²⁹ São "muçulmanos" os fracos e ineptos destinados à "seleção", pois sua história ou não-história consiste em ir para as câmaras de gás, aqueles que acompanharam a descida até o fim; de vida curta, mas em número imenso, são eles os submersos, a multidão anônima, cuja vida não é chamada de vida nem a morte de morte;³⁰ presença sem rosto, é "um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento".³¹

A análise etimológica de Agamben expande o sentido das definições de Primo Levi, primeiro, para uma transformação do sentido da morte. Ao buscar uma explicação na palavra árabe *Muslim*, origem do alemão *der Muselmann*, cujo significado seria "quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus",³² sugere que, por ter perdido qualquer vontade ou consciência,³³ ele marca o "umbral em que o homem passa a ser não-humano",³⁴ por conseguinte, nele "a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade",³⁵ Segundo, uma mudança na dimensão ética, pois diante do muçulmano, dele recomenda-se afastar-se e dele evita-se falar, "como se o silêncio fosse no momento a única atitude adequada para quem habita além de qualquer ajuda".³⁶ Hesita-se chamar de morte a sua morte, o que impossibilita a realização dos rituais fúnebres e do luto, de modo que o muçulmano persiste como morto entre os vivos, como larva da qual não se fez a despedida, como "não-homem que se apresenta [...] como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano".³⁷ Semblante ou reflexo especular de um morto,³⁸ é este "o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo".³⁹

Se com o *Homo sacer*, Agamben forja a figura predominante na política ocidental; com o *Muselmann*, que o atualiza, pode o filósofo pensar a impunidade do assassinato na modernidade, agora como vida indigna de ser vivida, e por isto mesmo, facilmente eliminável. Nos propósitos do presente artigo, se com o primeiro se insere na política a vida impunemente matável; com o outro, a esta acrescenta-se a impossibilidade do luto, e aqui se colocará o problema da melancolia, conforme proponho, na linha do que indica a *signatura*, a saber, que não somente o *Homo sacer* constitui um paradigma, também dele se pode dizer que, ao constituí-lo, põe-se em operação modos e comportamentos cuja eficácia consiste em não ver numa vida nem perda nem motivo para o luto.

3. O trabalho da melancolia e a fabricação da vida nua

Se de início, tem-se a ambivalência entre *Zoé* e *Bios*, entre vida biológica e vida humana qualificada segundo um bem, tal se resolve com a captura daquela por esta, o que resulta na fabricação da vida nua, a qual será introduzida no mundo com a marca da

²⁹ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 51.

³⁰ Levi, *É isto o homem?*, pp. 89-91.

³¹ Levi, *É isto o homem?*, p. 91.

³² Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 52.

³³ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 55.

³⁴ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 55.

³⁵ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 56.

³⁶ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 70.

³⁷ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 87.

³⁸ Agamben, *Infância e história*, p. 99.

³⁹ Agamben, *O que resta de Auschwitz*, pp. 76-77.

exceção, pela inclusão sem eliminar a exclusão. Neste sentido, a constituição da vida humana se daria pela separação da vida biológica, mas porque aí se instaura uma hiância, esta teria de ser resolvida, conforme o fazem o aparato teológico-jurídico-biopolítico. Daí que a relação entre vida impunemente matável e inelutável conduz necessariamente à problemática da melancolia, já que, nesta, diferentemente do luto, não há reconhecimento da perda, mas uma interiorização que mantém o objeto internalizado ao mesmo tempo como objeto de amor e de ódio. A fim de investigar esta estrutura que suscita interesse desde a análise do *Muselmann*, sigo aqui o itinerário teórico que vai de Sigmund Freud a Judith Butler – num, a articulação entre luto e melancolia; noutra, entre a melancolia e o social. Quanto ao que me interessa, neste fio reside o que me permite pensar o imbricamento entre vida nua e melancolia.

Escrito em 1915, *Luto e melancolia* é o ensaio onde Freud pretende elucidar o enigma da melancolia e, por se tratarem de fenômenos parecidos, o faz ao compará-la com o luto, pontuando o que os aproxima e o movimento que faz da melancolia um destino diferente para a perda. O luto seria a “reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa o seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal”.⁴⁰ Nele, impõe-se o trabalho de aceitação, o qual implica uma despedida do objeto perdido, que, mantido como fantasma pelo Eu, cede à prova de realidade de que a pessoa amada ou o ideal não mais existe. Na melancolia também se trata de uma perda semelhante, no entanto, diferente do luto, nela, aos sentimentos que acometem o sujeito, acrescenta-se o “rebaixamento da autoestima”. A diferença aí apontada na reação à perda do objeto de amor faz da melancolia um expediente não só de preservação do objeto como também, e sobretudo, de perda e empobrecimento do Eu.⁴¹

A seguir, Freud destaca na observação clínica casos em que se trata de objeto perdido, noutros perdeu-se um ideal e, mais singular, em alguns sabe-se que alguém foi perdido, mas não se sabe o que.⁴² Outro aspecto destacado por Freud é a constituição da instância crítica como consciência moral, a qual se forma por meio da identificação com o objeto abandonado. Ante a perda amorosa, o ódio que deveria se voltar para o objeto toma o próprio Eu como finalidade, seja de ódio seja de amor. Daí o caráter ambivalente constitutivo do eu melancólico: a fim de fazer de si substituto do objeto – saída narcísica – e preservar a libido investida, termina por se colocar a serviço de uma consciência moral cruel, em virtude da identificação com o objeto não mais existente.

A discrepância aí surgida dá lugar à análise da comunicabilidade do Eu melancólico, a qual se dá por meio das queixas e das palavras sempre auto depreciadoras, daí pertencer a melancolia à “constelação psíquica da revolta”.⁴³ O enigmático desta situação consiste em que não somente a perda constitui a melancolia, mas também qualquer possibilidade de perda, a exemplo de uma ofensa ou constrangimento. Freud busca compreender este fenômeno e o resolve por meio da identificação com o objeto, solução diferente do luto, já que, ao contrário deste, a retirada de libido necessária para substituir o objeto por outro, mesmo que num trabalho lento, conduz ao recuo para o Eu, que, em protesto, preserva em si a sombra do objeto. É nesta identificação, de natureza narcisista, que Freud localiza a conversão tão enigmática da saída da melancolia para a

⁴⁰ Freud, *Luto e melancolia*, p. 172.

⁴¹ Freud, *Luto e melancolia*, p. 176.

⁴² Freud, *Luto e melancolia*, pp. 174-175.

⁴³ Freud, *Luto e melancolia*, p. 180.

perda do objeto, de tal maneira que seja possível afirmar que, nesta, "a sombra do objeto caiu sobre o Eu".⁴⁴

Ao introduzir a mania, e, supostamente, as tentativas de solução do conflito melancólico, Freud retoma a analogia com o luto, e introduz a noção de "ambivalência". Desta vez interessa a ele diferenciar não mais o destino dado à perda no luto e na melancolia, já que o ponto de encontro entre um e outra é o fato de ter havido uma, mas o trabalho do luto e o da melancolia. Acentua ele, novamente, como se resolve o conflito no luto. A libido investida sobre o objeto, ante o seu desaparecimento, apesar das recordações que a ele remetem, será desinvestida ou por conta das provas de realidade que demonstram que o objeto não mais existe ou pelas compensações narcisistas de ainda estar vivo. Uma saída não lograda pelo trabalho da melancolia, que dá rumo diferente à libido.

Tanto no luto quanto na melancolia predomina a ambivalência, o amor pelo objeto e, ante a perda, o ódio por ele ter desaparecido. Mas se naquele conduz-se para o desinvestimento libidinal no objeto e o redirecionamento para outro, no trabalho da melancolia, porque se trata de um processo inconsciente, em virtude da ambivalência, o desenlace do objeto é mais complexo. A ambivalência, portanto, dificulta as coisas para o melancólico, e isto significa o que Freud nomeia trabalho da melancolia, em que o ódio que tende a repelir o objeto e o amor que tende a o atrair, constitui-se da perda do objeto, que pode despertar material reprimido, e daí o desenlace que a melancolia oferece, a saber, a identificação do Eu com o objeto, a retirada de libido do objeto, mas, em vez de destiná-la para outro, ela será recuada para o Eu. A melancolia seria uma solução para a ambivalência, que está no cerne da sua constituição, ou seja, ela é ao mesmo tempo fruto da ambivalência e sua solução. O tornar-se consciente, em virtude da ambivalência, se dará na melancolia segundo a representação do conflito interno entre o Eu e a instância crítica.

Ainda que interessada nos modos como o poder faz morada no psíquico e forma no sujeito uma estrutura interna, Judith Butler retoma, do texto de Freud alguns aspectos importantes, os quais pontuam essa peculiaridade do trabalho da melancolia, apesar do solo comum, a perda, seja esta real ou um ideal. O que irá importar é o comportamento do sujeito diante da morte ou desaparecimento de algo por ele investido de libido, e destaca a anterioridade, mesmo do eu melancólico, da ambivalência e a solução dada pela melancolia que será o recolhimento, ou internalização da ambivalência, para dentro do eu. O importante aqui é ressaltar as consequências sociais do trabalho da melancolia, as quais tanto dizem respeito à comunicabilidade do autodesprezo pelo Eu, que será sempre um deslocamento do desprezo pelo objeto, mas também de entender que esta solução teria o sentido da revolta ou da rebelião.

Se há a internalização do objeto no Eu, isto se faz num processo em que, primeiro, com a perda do objeto dá-se uma ambivalência concernente ao luto e à melancolia. O objeto, externo, opõe-se ao Eu, interno. Se no luto ocorre de o Eu se desfazer da imagem, ou reminiscências do objeto, na melancolia, o que ocorre é que esta ambivalência será recolhida no Eu. A anterioridade da ambivalência seria a condição do surgimento do Eu, e posterior possibilidade de definição da melancolia. Está assim preparado o caminho para a ligação dos estados melancólicos com os laços sociais, de tal modo que Butler diz ser a melancolia não apenas um estado psíquico, sobretudo, nela, trata-se de um estado

⁴⁴ Freud, *Luto e melancolia*, p. 181.

psíquico social, que ela se produz quando o mundo social é eclipsado pelo psíquico, daí se tratar da perda dos vínculos sociais, fazendo migrar a relação com o outro para o interior do sujeito. O objeto, embora se internalize e opere transformações no Eu, deve ser repudiado,⁴⁵ e deste modo se instaura a instância crítica ou a consciência moral.

O caráter social do melancólico, o qual será observado nas autorrecreminações, as admoestações comuns nesse sujeito, teria um duplo direcionamento: manifestar um desprezo por si, mas também pelo mundo social, o qual, recolhido na vida psíquica, faz com que a cena social ocorra internamente. É o que Freud pretende expressar quando diz que no melancólico “queixar-se, é dar queixa”, e Butler entende como protesto, consoante com a compreensão do psicanalista de que a melancolia faz parte do universo da revolta. O Eu, que antes odiava o objeto porque desapareceu, revolta-se e resiste a esta perda internalizando-o. Como consequência, ele reproduzirá a cena exterior, internamente,⁴⁶ e o resultado será a instauração da instância crítica ou do Supereu, efeito posterior da introjeção do objeto pelo trabalho da melancolia. As autorrecreminações são o modo de sociabilidade do melancólico, de modo que o “queixar-se, é dar queixa” seria uma forma peculiar de protesto do Eu, na qual não se trata apenas de queixar-se do objeto, queixando-se de si. Sobretudo tem lugar uma forma de, primeiro, recusar a perda do objeto, mas também protestar contra o mundo que impede que a perda seja declarada.

O argumento principal neste aspecto, é que haveria no mundo formas de poder que impedem a declaração das perdas de algumas vidas, ou seja, “formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas”,⁴⁷ as quais produzem melancolia, já que o luto não foi realizado e a maneira de introduzir socialmente as vidas indignas será na forma de vidas matáveis. Ao determinar, por meio da forclusão do luto social, quais perdas podem ser enlutadas, o poder social reproduz a dinâmica que conduz do luto à melancolia, instaura a ambivalência que será resolvida com a internalização social da vida indigna na forma da matabilidade.

A forclusão social do luto deixa ao enlutado a solidão da perda, de uma perda que não pode ser declarada ou cuja declaração tornou-se proibida, logo, da perda da fala por seu destinatário.⁴⁸ Butler trabalha aqui em duas frentes, que expandem o exame empreendido por Freud da melancolia. Ela sustenta a ideia de que a melancolia é um estado que se instaura em virtude de uma perda, a qual produz de início uma ambivalência, comum também no luto, cuja solução posterior é o recolhimento no interior do Eu, ou seja, na vida psíquica. Por outro lado, ao introduzir as formas de poder que diferem as vidas dignas das indignas, logo, que proíbem a realização do luto, faz da melancolia uma resposta a estas formas de poder, e justifica a melancolia como protesto não apenas à perda do objeto, mas à imposição de que não se faça luto. Em face da ambivalência, a qual sugere um desfazer-se da perda, tão bem-sucedida no luto, e da proibição do luto, resta ao sujeito promover o recolhimento do objeto e declará-lo não perdido, mesmo que à custa da instauração dentro de si de uma estrutura fantasmagórica e de uma derrisória consciência crítica.

Neste sentido, nas autorrecreminações do melancólico, as queixas dão queixa do poder que o proibiu de fazer o luto. A proibição do luto conduz o sujeito à melancolia e a formas derivadas da violência que o poder social impõe ao instituir as vidas não

⁴⁵ Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 189.

⁴⁶ Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 190.

⁴⁷ Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 191.

⁴⁸ Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 192.

pranteáveis, de modo que a violência psíquica que o Eu auto inflige, após o recolhimento da ambivalência, seria uma forma de acusação das formas sociais que produzem vidas indignas de luto público. Daí os rituais públicos de autocensura,⁴⁹ pois se o luto substitui o objeto, caminho aberto para outros, a melancolia se recusa como forma de protesto. A melancolia, em seu aspecto social, seria uma manifestação da revolta contra a proibição do luto, ante a qual, por não poder se expressar, restou apenas o recolhimento.

No entanto, Butler parece partir da produção social de estados melancólicos apenas na dimensão do sujeito enlutado. Por isso, ela segue Freud à letra quanto às autorrecriações e destas à relação entre o psíquico e o social. A saída melancólica, o recolhimento no Eu da ambivalência, se daria em função da proibição do luto e das formas de poder que a impõem ao enlutado. Ela não pensa na perspectiva do objeto perdido, o que implica numa outra maneira de pensar que tipo de relações sociais se instauram com a fabricação de vidas impunemente matáveis. Nesta direção, a relação entre vida nua e melancolia ao invés, ou antes, de pensar o enlutado, se estenderia para o modo como o poder, ele próprio, parte de uma ambivalência, e constitui uma sociedade melancólica ao solucionar a ambivalência entre *Zoé* e *Bios* na constituição da vida nua.

Talvez pensar esta estrutura anterior, segundo o modelo da melancolia permita tomar a melancolia como chave de interpretação para a fabricação da vida nua como desvio da *Zoé* e as consequências sociais para as vidas tornadas indignas, as quais inclui a vida insacrificável e impunemente matável do *homo sacer* e a vida inelutável do *Muselman*. Se a perda do objeto lança o Eu na ambivalência, da qual o luto se sai por meio da substituição do objeto e o trabalho da melancolia promove o recolhimento no Eu, é válido perguntar se a perda de que se trataria na vida nua não seria anterior a sua produção, seja pelo direito romano seja pelos campos de concentração. Se a perda produz a ambivalência, que, anterior, mobiliza ou ao trabalho do luto ou ao da melancolia, pode-se perguntar se a vida nua não seria o resultado melancólico de uma ambivalência anterior, a saber, a que passa a subsistir entre *Zoé* e *Bios*, por ocasião da constituição da vida política.

A vida nua não seria apenas um desvio da *Zoé* quando a política desta se ocupa, mas a solução de uma ambivalência entre vida natural e vida política instaurada pela constituição da vida qualificada segundo um bem, em cuja operação estariam os dispositivos teológico, jurídico e biopolítico a fabricar a vida nua ali onde ela se configura no *Homo sacer* e no *Muselman*, mas também em qualquer lugar em que o dispositivo da exceção se instaure. Esta hipótese se sustentaria, caso se observe as conclusões de Agamben em dois textos da série *Homo sacer*, a saber, *O aberto: o homem e o animal*, de 2002, e o já aqui citado *O uso dos corpos*. Para esta articulação, como ponto de partida, a concepção da "vida" como algo de indefinido, mas que "deve ser incessantemente articulado e dividido".⁵⁰ A fim de definir o que configura uma vida qualificada, pareceu, a princípio conceitualmente, distinguir *Zoé* de *Bios*, daquela se distanciando enquanto, por outro lado, dela necessita.

Tal se dá a princípio com a divisão interna à própria *zoé*, da qual se destaca a vida nutritiva ou vida orgânica, cujo isolamento se dá em virtude de ser ela incapaz de política. Para Agamben (e aqui ele segue as análises de Aristóteles), este seria um momento constitutivo e necessário da qualificação da vida, mas o significado político desta

⁴⁹ Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 193.

⁵⁰ Agamben, *O aberto*, p. 27.

separação somente se estabelece com a biopolítica, que se fundamenta “numa divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e limiares [...] adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida”.⁵¹ E a seguir, continua: “o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da zoé”,⁵² cuja consequência será que “a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral”.⁵³ O efeito desta operação, que ainda não tem nada de político, é que “algo da vida animal foi separada no íntimo do homem”,⁵⁴ ou seja, “a cesura, que exclui – e, ao mesmo tempo, inclui – a Zoé da (e na) comunidade política acontece, portanto, no interior da própria vida humana”.⁵⁵

É neste último sentido, o da separação do animal no homem por meio da qual instaura a cisão, que se pode falar de uma perda que não será reconhecida, mas incessantemente repetida. Por conseguinte, a perda seria muito mais a do animal, que instaura a ambivalência entre Zoé e Bios, cuja solução produz a vida nua, doravante marcada pela ambivalência recolhida no interior da Bios. Em analogia, a afirmação de Freud de que na melancolia a sombra do objeto caiu sobre o Eu valeria também para a vida nua, e torna-se possível dizer que, com a vida nua, a sombra da Zoé caiu sobre a Bios, o que justifica a ambivalência da biopolítica, que deve, reiteradamente, repudiar como indignas algumas vidas, a fim de preservar as dignas de ser vividas e cujas perdas são coletivamente pranteáveis. *Homo sacer* e *Muselman* constituem diferentes momentos na história da constituição de um paradigma cuja eficácia primeiro se instaura com o *signator* direito romano e doravante percorre o rio da biopolítica, mas, mais que paradigma e assinatura, tem-se aí a saída melancólica para a ambivalência Zoé e Bios, da qual deriva e se produz a vida nua.

4. Conclusão

Da problemática da política moderna apontada por Foucault e Arendt, para quem a vida natural teria se tornado o centro das atenções da vida e do poder, Agamben empreende o exercício genealógico que lhe permitiu indicar o momento em que, com sucesso, o político apropriou-se da vida biológica. Este se dá com a figura do *Homo sacer*, capturado pela primeira vez no direito romano, sob a forma da vida insuscetível e impunemente matável, doravante paradigma biopolítico do ocidente. Sem contrariar a dicotomia já clássica e retomada pelos pensadores acima, ao contrário, com eles consoante, tratou-se, no italiano, de buscar a proveniência de algo que se manifesta na modernidade como interesse central pela simples vida do vivente em seu caráter natural, e traça, daí, o caminho que o reconduzirá à modernidade e à experiência do campo, onde o *Homo sacer* se metamorfoseia no morto-vivo fabricado em *Auschwitz*.

Se Zoé e Bios constituíam a polaridade teórica necessária à explicação da vida qualificada face à biológica, no entender de Agamben o que era virtualidade ganha materialidade, e a Zoé, antes recurso teórico, passa à realidade de uma figura concreta importante e necessária à política. Se, teoricamente, empreende-se o esforço de trazer

⁵¹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

⁵² Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

⁵³ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

⁵⁴ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 30.

⁵⁵ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 225.

para a política a vida natural, politicamente, e porque tal se dá com alguém marcado pela *sacratio*, pela não pertença seja ao sagrado seja ao humano, a apropriação da *Zoé* se estabelece na forma da exclusão posteriormente incluída, mas sem deixar de ser exclusão, o que marcará toda a política ocidental, até o que Foucault e Arendt apontaram como próprio da política moderna. A "vida nua", que designa o *Homo sacer* nos seus primórdios, será o resultado desta captura, para a qual contribuem o aparelho teológico-jurídico-biopolítico.

O exame da genealogia empreendida por Agamben não apenas permite precisar este início de um modo de fazer política que se cristalizou com o *Homo sacer* e se atualiza no *Muselmann* e marcou os rumos do pensamento, do direito e da política no ocidente, sobretudo indica, ao explorar as ramificações deste evento originário, que ao impunemente matável pode-se, justamente pela não pertença ao mundo humano e habitar um limiar entre sagrado e profano, acrescentar a impossibilidade do luto, como parece exemplar a experiência de *Auschwitz*. Por outro lado, levar em conta que o não reconhecimento de uma perda, conforme entendeu Sigmund Freud, implica na realização do trabalho da melancolia, a princípio entendida como recusa e posterior internalização do objeto, que se confunde com o Eu.

É nesta linha que aqui se problematizou a relação entre vida nua e melancolia, sob o pressuposto de que a vida nua resulta de cada tentativa de captura da vida biológica na vida política, portanto, trata-se de um deslocamento operado na vida natural que se configura, a considerar a sacralidade do *homo sacer*, sob a signo da impunidade do assassinato. A considerar que com toda perda se estabelece uma ambivalência, tanto o luto quanto a melancolia trabalham no sentido de para esta encontrar uma solução. O que é peculiar à melancolia, é que, ao invés de resolvê-la com a substituição do objeto perdido, ela o faz recolhendo no interior do Eu a própria ambivalência, modo como Sigmund Freud, e depois dele Judith Butler, pensou a dicotomia Eu/Supereu, Eu/instância crítica.

Sob a hipótese de que a vida nua, como desvio, é a solução para a ambivalência *Zoé* e *Bios*, instaurada com a separação no homem do animal ou do não humano, explicá-la desde o trabalho da melancolia não parece de todo equivocado. Isto se justifica em virtude da anterioridade da ambivalência, a qual lança o sujeito ou no rumo do trabalho do luto ou no da melancolia. Como paradigma, a vida nua seria a forma de recolhimento da ambivalência *Zoé/Bios* para o interior da política, algo que, se não estaria de imediato manifesto com o surgimento do *Homo sacer*, torna-se evidente no corpo morto-vivo do *Muselmann*. Porque a vida nua se materializa nestes dois paradigmas que unem o dispositivo mais arcaico do direito romano ao mais recente da biopolítica, o gesto que institui a vida impunemente matável, mas não enlutável, funciona também como assinatura. A decisão soberana que exclui e ao mesmo tempo inclui como excluído, é o evento que recolhe para o interior da política a ambivalência *zoé/bios*, e como a primeira eficácia deste gesto se deu com o *Homo sacer*, tal recolhimento se dá instaurando a vida insacrificável e impunemente matável como operador eficaz da distinção entre vidas dignas e indignas.

Por fim, as vidas consideradas indignas de ser vividas e, consequentemente, perdas as quais não podem ser declaradas ou reconhecidas e das quais não se pode fazer o luto, assim o são em virtude de um poder que as separa de outros grupos considerados mais dignos, mas também a forma de recolher na vida qualificada a vida biológica sob o signo da impunidade do assassinato. A melancolia está no cerne da política ocidental, embora se torne mais clara com a biopolítica e a experiência dos campos de

concentração. Na analogia aqui empreendida, a afirmação de Freud de que na melancolia a sombra do objeto caiu sobre o Eu também explica o que se passa com a vida nua, e permite sustentar que na vida nua a sombra da *Zoé* caiu sobre a *Bíos*. A violência com que o Eu agride a si mesmo, corresponderia à violência com que são tratados aqueles considerados como indignos do viver bem, e, por isto, ignorados pela justiça ou pela ética.

Por outro lado, se as autorrecriações do Eu são queixas contra o objeto, ou, no entender de Judith Butler, contra o poder que instituiu a proibição do luto, isto em virtude do trabalho de recolhimento da melancolia, talvez aqui esteja uma possibilidade de resposta política que veja na melancolia uma forma de profanar os dispositivos que reproduzem, na fabricação de vidas indignas e elimináveis, o trabalho da melancolia. De tal maneira que a melancolia presente, ainda que funcione no âmbito da vida psíquica, uma forma de resistência, ou rebelião, contra os dispositivos de poder que reproduzem a vida nua apenas como saída melancólica.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Aussmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Aussmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Trad. Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In.: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In.: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In.: FREUD, Sigmund. *Obras completas: v. 12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Dele Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- SILVA, Reginaldo Oliveira. Morte impune, luto proibido: Vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 43, n. 3, pp. 339–360, 2022.

SOBRE O AUTOR

Reginaldo Oliveira Silva

Doutor em Letras, professor Associado na Universidade Estadual da Paraíba, onde atua na graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade e faz pesquisas em Filosofia, Literatura e psicanálise. *E-mail:* rgnaldo@uol.com.br.



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

A SANÇÃO DE VIDA E MORTE

NA EXCEÇÃO SOBERANA: UMA ANÁLISE DOS INSTITUTOS DO *VITAE NECISQUE POTESTAS* E *IUSTITIUM* EM GIORGIO AGAMBEN

Tales Araújo Duarte  

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), Sobral, CE, Brasil

Resumo

A vastidão da obra filosófica de Giorgio Agamben (1942-) sem dúvidas tem sua maior expressão no seu audacioso projeto filosófico intitulado *Homo sacer*. Entre os aspectos mais notáveis apresentados pelo filósofo está a ideia de constituição da *vida nua* a partir do paradigma da sacralidade que tem seus fundamentos no poder de vida e morte e no estado de exceção soberano, respectivamente, fundamentados em dois institutos jurídicos romanos: o *vitae necisque potestas* e o *iustitium*. O objetivo é tecer uma análise desse paradigma da vida sacra, tendo por suportes teóricos os institutos jurídicos mencionados, apresentando-os e, sobretudo, buscando identificar de que modo permanecem fortemente operantes em nossos dias. A partir de um itinerário metodológico de revisão bibliográfica pudemos identificar que a máquina biopolítica continua a produzir a *vida nua* do *homo sacer* não sendo um resquício do direito arcaico, mas uma forma de poder político na contemporaneidade, que justifica por meio da exceção soberana o arbítrio sobre a vida sacra, lhe sancionando a sentença da execução inimputável.

Palavras-chave

Direito romano, sacralidade, paradigma, biopolítica.

THE SANCTION OF LIFE AND DEATH IN THE SOVEREIGN EXCEPTION: AN ANALYSIS OF THE INSTITUTES OF *VITAE NECISQUE POTESTAS* AND *IUSTITIUM* IN GIORGIO AGAMBEN

Abstract

The vastness of Giorgio Agamben (1942-) philosophical work undoubtedly finds its greatest expression in his audacious philosophical project entitled *Homo sacer*. Among the most notable aspects presented by the philosopher is the idea of the constitution of *bare life* based on the paradigm of sacredness that has its foundations in the power of life and death and in the state of sovereign exception, respectively, founded on two Roman legal institutes: *vitae necisque potestas* and *iustitium*. The objective is to analyze this paradigm of sacred life, using the aforementioned legal institutes as theoretical support, presenting them and, above all, seeking to identify how they remain strongly operative in our days. From a methodological itinerary of bibliographical review, we were able to identify that the biopolitical machine continues to produce the bare life of *homo sacer*, not being a remnant of archaic law, but a form of political power in contemporary times, which justifies, through the sovereign exception, the arbitrariness over sacred life, sanctioning the sentence of non-imputable execution.

Keywords

Roman law, sacredness, paradigm, biopolitics.

Submetido em: 14/12/2024
Aceito em: 10/02/2025
Publicado em: 25/03/2025

Como citar: DUARTE, Tales Araújo. A sanção de vida e morte na exceção soberana: uma análise dos institutos do *vitae necisque potestas* e *iustitium* em Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56508, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

A publicação de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), "marca, sem dúvida, um momento decisivo no pensamento de Agamben".¹ Suas investigações filosóficas passam a orientarem-se, a partir daí, para a problemática política do século XX, especialmente por meio da retomada dos estudos realizados por Michel Foucault e Hannah Arendt a respeito da politização da vida biológica como paradigma de governo, naquilo que Foucault denomina de biopolítica. O destaque da filosofia agambeniana a partir da herança deixada por Arendt e Foucault é a constituição de novos paradigmas, como os conceitos de *homo sacer*, *estado de exceção* e *vida nua*.

Neste artigo, propomo-nos elaborar uma análise a respeito da figura paradigmática central da filosofia de Giorgio Agamben, o *homo sacer*, e as suas conexões enquanto vida exposta ao poder de morte pela decisão soberana, a partir de dois dos seus institutos constituidores: o *vitae necisque potestas* e o *iustitium*. Esses institutos do direito romano têm em seu escopo o poder de sancionar a possibilidade da declaração do poder de vida e morte, e por conseguinte, da execução inimputável daquele considerado portador da *vida nua*, através da decretação do estado de exceção e da captura da *vida sacra* pelo poder soberano.

Diante dessa nova elaboração paradigmática realizada por Agamben podemos indagar: de que modo esses arcaísmos histórico-jurídicos podem, ainda na contemporaneidade, operar de forma tão manifesta a ponto de continuarem a produzir a *vida nua* por meio da máquina biopolítica? A hipótese que temos diante de tal inquirição é que teria o poder soberano reelaborado esses mesmos institutos na atualidade, a fim de garantir a manutenção do poder político por meio da exceção soberana como forma de assegurar não apenas a produção da vida nua do *homo sacer*, mas de sua sentença capital inacusável.

A respeito desta questão podemos nos aplicar sobre esses dois institutos do direito romano, trazidos por Agamben como elementos clarificadores para a compreensão do poder soberano e do estado de exceção na ordem política atual. Por meio da realização de revisão bibliográfica de algumas das obras do projeto *Homo Sacer*, bem como seus comentadores, buscamos levantar algumas pistas para responder ao questionamento central desta reflexão. Objetivamos, a partir dessas categorias, compreender como a constituição da *vida sacra*, por meio da captura pelo poder soberano, realiza a sentença de morte sem punibilidade pela declaração do estado de exceção, característica primordial do *homo sacer*.

A arqueologia filosófica agambeniana transporta o *homo sacer*, confusa figura no direito romano arcaico, para um novo campo: o da política, no qual ele passa a ser o habitante de uma zona de indiferença onde a sua vida, ainda que capturada pela legalidade está concomitantemente em um permanente processo de abandono. Portanto, se no mundo arcaico o *homo sacer* se constituía de um sujeito que foi julgado por um delito cometido e que, em razão deste, tornou-se impuro, insacrificável aos deuses, privado da sua proteção, relegado à sorte de seu castigo, na contemporaneidade ele se converte em *vida nua* abandonada ao arbítrio do poder soberano.

¹ Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, p. 57.

Partindo dessas questões o texto divide-se em três sessões: na primeira parte realizamos uma reflexão a partir da ideia de politização da vida biológica, de como o *homo sacer* é escavado e trazido à tona por Agamben, tornando-se um paradigma em seu programa filosófico; na segunda parte analisamos os institutos constituidores dessa *vida sacra*, o *vitae necisque potestas* e o *iustitium*, respectivamente, e como eles operam o poder soberano, que tem como destinatário final o *homo sacer*, a vida exposta ao poder de vida e morte, objeto da terceira parte de nossa reflexão.

Ademais, este percurso revela a condição de *exclusão inclusiva*, o paradoxo da existência do *homo sacer*: o mesmo direito que o capturou em seus dispositivos juridicamente definidos, lhe sancionou a suspensão das garantias legais, tornando-o indefeso à ação de qualquer um que invista contra sua vida, não sendo este punido, nem considerado homicida, caso o mate. Se a mescla do direito penal primitivo e do direito religioso definiam o estado de abandono legalizado por um instituto jurídico na antiguidade, hoje tal condição repousa sobre as figuras lançadas a exceção permanente, portadoras da *vida nua*.

1. Uma vida capturada na exclusão inclusiva

Na introdução de *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*, Agamben apresenta além da distinção grega da vida em *bíos* e *zoé*, proposta por Aristóteles, a compreensão de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca dessa situação. Ambos já articulariam em *A condição humana* e *História da sexualidade I: A vontade de saber*, respectivamente, essa investigação. Portanto, seriam antecessores de Agamben, lançando os fundamentos para que o filósofo construísse a sua (in)distinção a respeito das concepções de *bíos* e *zoé*, fundamentais para a elaboração do conceito paradigmático de *vida nua* em sua obra.

Conforme Agamben, Hannah Arendt teria analisado o processo de ascensão do *animal laborans* e a ocupação gradativa do espaço político pela vida biológica. Assim, Arendt se vale da distinção entre *bíos* e *zoé*, e entre *oîkos* e *pólis* proposta pelos antigos gregos para alicerçar sua compreensão da modernidade e sua relação com a vida biológica. E afirma Arendt:

Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida em espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição à vida animal – de sorte que se considerou que Milton escrevera o seu Paraíso perdido pelos mesmos motivos e em decorrência de anseios semelhantes aos que compelem o bicho-da-seda a produzir seda.²

"Era justamente esse primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e decadência do espaço público na sociedade moderna".³ Completamos a análise com a sentença de Edgardo Castro: "Para ella, con la

² Arendt, *A condição humana*, p. 399.

³ Agamben, *Homo sacer*, p. 11.

Modernidad la *zoé* ha ingresado en la *pólis* y, de este modo, se hizo posible la aparición de una economía política, algo impensable para los griegos.”⁴

Já Michel Foucault refere-se à formulação implantada nos limiares da Idade Moderna, por meio da qual a vida natural começa a ser incluída através de diversos mecanismos em processos biológicos de cálculos do poder estatal, “e a política se transforma em biopolítica”.⁵ Portanto, a vida biológica se torna a principal destinatária das ações do controle estatal de uma racionalidade biopolítica. “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”.⁶

A tese de Agamben, como um desdobramento dos estudos de Arendt e Foucault, não se encerra numa repetição da separação estabelecida pelos gregos para conceituar a vida, porém, “o que interessa realmente a Agamben não é a distinção entre *zoé* e *bíos*, mas sua indistinção, mesmo na Antiguidade”.⁷ É a conexão entre esses dois conceitos da tradição grega – a vida e a vida qualificada – que darão sustento ao que o filósofo italiano denomina como “máquina ontológica-biopolítica ocidental”: a base de toda a política do Ocidente. Esta, por sua vez, tem como fundamento a articulação de cesuras e limiares (como os de *zoé/bíos*, vida qualificada/mera vida, *oîkos/pólis*), que fazem a vida adquirir o caráter político que antes estava desprovida. Desse modo, para Agamben, esse processo tem um significado essencialmente político, “para que a *zoé* possa alcançar a autarquia e constituir-se como vida política (*bios politikos*), é necessário que seja dividida e uma das suas articulações seja excluída e, ao mesmo tempo, incluída e colocada como fundamento negativo da *politeia*”.⁸

Através de uma série de repartições operadas pelas próprias instituições da *pólis*, busca-se permitir que o homem ingresse na vida política, portanto, que ele atue como ser vivente, como forma de vida qualificada que se expressa na ação política entre os outros homens.⁹ Essa *oikonomia* da vida política está alicerçada num conceito fundamental para Foucault apresentado por Agamben: a ideia de um *dispositio*. Ele define o *dispositivo* como sendo o “que nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza a pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser.”¹⁰ Logo, esse dispositivo refere-se a uma ideia de *oikonomia* da vida, um meio de subjetivação do sujeito, “isto é a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições, cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens.”¹¹

Essas repartições, como visto, não são aquelas da Antiguidade da oposição entre vida e vida qualificada, ou mesmo as que sustentaram Arendt e Foucault em suas análises como ambiguidades excludentes, mas operam em Agamben numa penumbra de indeterminação, em que não é possível uma *bíos* sem a *zoé* e uma *zoé* sem a *bíos*, como uma condição permanente de exclusão inclusiva.

⁴ Castro, *Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé*, p. 52.

⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 11.

⁶ Foucault, *História da sexualidade I*, p. 155.

⁷ Castro, *Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé*, p. 52.

⁸ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 228.

⁹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

¹⁰ Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 38.

¹¹ Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, p. 39.

Assim, o que chamamos de política é antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da zoé. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiramente pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral.¹²

O poder político é, nesse sentido, o elemento fundamental que estabelece em última instância a cisão entre a esfera da *vida nua*, ou seja, da vida sacra exposta à *vitae necisque potestas* – o poder de vida e morte – das formas de vida, como estado de existência qualificada. Agamben nos lembra de que, no Direito Romano, *vita* não é um conceito jurídico, “mas indica, como no uso do latim comum, o simples fato de viver ou um modo particular de vida”, já que o latim reúne em um só termo – *vita* – aquilo que para os gregos era expresso através de *bíos* e *zoé*.¹³ Há uma única situação em que o termo *vita* ganha um significado jurídico no mundo romano: na expressão *vitae necisque potestas*, que designa o poder de vida e morte que tinha o *pater* sobre o filho. Conforme o estudo *Vitae necisque potestas: Le père, la cité, la mort* de Yan Thomas, mencionado por Agamben como exemplar, na fórmula latina, *vitae* é corolário de *nex*, isto é, *o poder de matar*.¹⁴ A vida é, juridicamente, o contrário da ameaça de morte: “não é a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou vida sacra) é o elemento político originário”.¹⁵

O conceito de *vida sacra* é basilar para a compreensão do estado de exceção soberana que encerra a vida do *homo sacer*. “A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida”.¹⁶ É dos escritos de Walter Benjamin que emergirá essa definição, quando o filósofo alemão, ao discorrer sobre a relação de direito e violência, formula a ideia de um nexo primitivo entre os dois que põe como elemento essencial o princípio de sacralidade da vida humana. Benjamin parte da tese de que aquele que é considerado vida sacra, na verdade, é o portador da *vida nua*, a mera vida que carrega sobre si a marca indelével da culpabilidade:

O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não da culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente.¹⁷

Benjamin utiliza-se do vocábulo *bloß Leben*, em que o adjetivo *bloss* pode ser traduzido como “simples”, “comum”, “mero”. Destaca-se, ainda, que a expressão pode indicar “nu” como sinônimo de estar despido ou descoberto. Portanto, a *vida nua* é aquela mera vida, uma vida comum ou qualquer. O filósofo alemão não chegou a desenvolver em plenitude os aspectos que demarcam a condição da *vida nua*. Todavia, Agamben toma para

¹² Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.

¹³ Agamben, *Homo sacer*, p. 95.

¹⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 95.

¹⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 96.

¹⁶ Agamben, *Meios sem fim*, p. 16.

¹⁷ Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 151.

si a tarefa de decodificar essa concepção benjaminiana, articulando-a com as compreensões da tradição aristotélica, de forma a pensá-la como aquela que é capturada pela *zoé*, ou seja, uma mera vida biológica que pode ser destruída e aniquilada sem qualquer justificativa, por isso, uma vida matável. É essa a articulação entre a teoria benjaminiana do conceito de *vida nua* e a sua relação com a política, a partir das indistinções entre *bíos* e *zoé*, de que Agamben vai se apropriar para realizar a análise desse elemento fundacional da biopolítica contemporânea, marcada pela introdução da política e do direito no campo da vida natural (*uma politização da zoé*).

Essa politização da *zoé* tem seus fundamentos em dois aspectos muito importantes, em dois institutos do direito romano, que permitem pela captura da vida sacra a aplicação da sentença da sacralidade: a constituição da *vida nua* do *homo sacer*. Conforme desnudado até este ponto, vimos que a *vida sacra*, manifesta-se em diversas formas que transcendem o tempo histórico, em uma constante imanência da *vida nua*. Todas essas expressões da vida sacra exibem como traço comum o abandono ao poder soberano através da exclusão inclusiva, que a capturam e a desamparam à morte inimputável. Tomando-se por fito a condição de aplicação do poder soberano sobre o *homo sacer* podemos inferir que estamos diante, desde a antiguidade mais remota até nosso tempo, de uma operação da potência de vida e morte, manifestada por meio da exceção soberana que captura e abandona a *vida nua*.

2. O conceito de *vitae necisque potestas* (o poder de vida e morte)

O primeiro instituto a que recorreremos corresponde à fórmula do direito romano *vitae necisque potestas*, (o poder de vida e morte), capacidade esta que originalmente “não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens”.¹⁸ No direito romano, o termo *vida* corresponde tanto a forma de viver qualificada (no grego *bíos*) como o simples fato de viver (a vida natural, no grego a *zoé*), reunindo em um único vocábulo o que os helenos definiam em dois termos diversos semântica e morfológicamente. No direito latino, a única vez que a palavra *vida* adquire um sentido jurídico será na expressão *vitae necisque potestas*, ou seja, o poder de vida e morte, o poder de matar.

“A vida aparece, digamos, originalmente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte”.¹⁹ Todavia, não se trata apenas da imposição de uma pena a partir da verificação de uma culpa, ou do poder punitivo do qual era titular o *pater* – como o poder do marido de matar a mulher ou a filha, surpreendidas em adultério, ou do senhor da casa sobre os seus escravos –, estas formas de poder têm por particularidade se restringirem ao espaço da *domus*, do *oîkos* no grego. Entretanto, o *vitae necisque potestas* corresponde a um poder oriundo da própria relação entre o pai e o filho, definida no instante do nascimento, mas que carrega uma particular relação pública.

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 95.

¹⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 95.

Com efeito, nascido o filho homem e reconhecido pelo pai por meio do gesto de alçá-lo do solo, está o descendente varão, a partir deste momento, submetido ao inarredável poder de vida e morte, de titularidade exclusiva e absoluta de seu genitor. Percebe-se, pois, que a vida é concedida a partir da ameaça da morte, o filho varão apenas vive porque submetido ao poder inafastável e indiscutível de ver-se morto por seu pai – a vida definida apenas na medida em que se cuida de uma contrapartida a um poder que ameaça com a morte.²⁰

Diferentemente daquele que cabia ao espaço privado da *domus*, esse poder de vida e morte é um mandamento essencialmente de ordem pública. Haja vista a investidura da condição de cidadania ser consequentemente a exposição ao arbítrio da morte. Conforme Agamben, a *vitae necisque potestas* ao investir todo o cidadão homem livre acaba por revelar-se o próprio modelo político original. “Não é a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou vida sacra) é o elemento político originário”.²¹

Não obstante, se originalmente o *vitae necisque potestas* não tem relação direta com o poder soberano, mas corresponde a uma expressão da autoridade do *pater* no *domus*, este instituto jurídico romano ganha um significado mais pujante quando é entrelaçado ao *imperium* do magistrado. Logo, o *vitae necisque potestas* representa uma soberania residual, “onde o *ius patrum* e o poder do soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados”.²²

Agamben cita, para ilustrar essa relação simbiótica entre poder privado e arbítrio público, dois exemplos: o primeiro é o do cônsul Espúrio Cássio que arrancou o filho Caio Flamínio da tribuna, ao saber que este prevaricava contra o Senado, atestando que o poder do *pater* caracteriza-se também como um ofício público; o segundo caso é o de Bruto, que mandou os filhos à morte, adotando em seu lugar o povo, revelando, assim, o “sinistro significado do epíteto hagiográfico de ‘pai da pátria’, reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano”.²³ Conquanto, guardam uma semelhante relação, o poder do *pater* sobre o varão e do soberano sobre os cidadãos. Essa submissão à condição de matabilidade por parte do genitor transforma o filho em verdadeiro *homo sacer* daquele. “Tal situação afigura-se clara exceção ao contido nas XII Tábuas, na medida em que a *vitae necisque potestas* determinava uma ilimitada autorização de matar (isso sem qualquer espécie de processo)”.²⁴

Vê-se, assim, que a condição para a entrada do homem na vida pública é senão a submissão ao poder de morte expresso no *vitae necisque potestas*, tendo recaída sobre si a dupla exceção: o *impune occidi*, com a vedação da morte nas formas prescritas no rito, e o *neque fas est eum immolari*, impedindo-lhe qualquer forma de sacrifício ritual, conquanto a condição por definição da vida sacra: matável e insacrificável. O *vitae necisque potestas* desvela a implicação da *vida nua* na esfera jurídico-política. Se a vida política marcou a saída do poder do *domus* e a sua transferência para a cidade, através da separação destas duas esferas, é a *vida sacra* a articulação e o conceito limite que estabelece a comunicação entre estas através de uma zona de indiscernibilidade, a do estado de exceção. Como ensina Agamben, “nem *bíos* político e nem *zoé* natural, a vida

²⁰ Teixeira, *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*, p. 37.

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 96.

²² Agamben, *Homo sacer*, p. 96.

²³ Agamben, *Homo sacer*, p. 96.

²⁴ Teixeira, *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*, p. 38.

sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente".²⁵

A vida humana, assim, só pode se politizar por um abandono de forma incondicional ao poder de morte. Agamben destaca que mais originário que o vínculo estabelecido através da constituição da norma positivada ou da celebração do pacto social é a existência do poder soberano que é senão uma dissolução (*déliaison*), e o que essa dissolução implica e produz "é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário".²⁶

Todos os cidadãos, acabam por estar em dívida com o poder soberano, pagando com a própria vida, capturada pela ordem política, a sua existência. Paradoxalmente, ao passo que a sua aparição só se pode dar por meio da submissão do poder político, este mesmo lhe ameaça com a morte. Essa sujeição incondicional ao poder de morte acaba por fazer a vida entrar na cidade, mas este ingresso tem por consequência a exposição dela aos graus da matabilidade e da insacrificabilidade.²⁷

Se a política fez a *vitae necisque potestas* sair do *domus*, e ocupar a cidade criando uma zona cinzenta entre a *bíos* e a *zoé*, é o exercício do poder soberano pelo estado de exceção que se torna o paradigma político da modernidade, o dispositivo capaz de realizar a inclusão exclusiva da *vida nua*: "O poder de vida e morte sobre todos os cidadãos estava assim definido e o titular desse poder era o soberano".²⁸ Portanto, a chave compreensiva para chegarmos ao cerne da produção da *vida sacra* é olhar para a exceção soberana, que se torna o operador desta máquina biopolítica.

3. O conceito de *iustitium* (a possibilidade de determinar a exceção)

O segundo instituto do direito romano que Agamben nos apresenta como elemento cognoscível para a ideia de exceção na política moderna é o *iustitium*, "visto que permite observar o estado de exceção em sua forma paradigmática".²⁹ Mediante uma situação que representasse uma ameaça para a República, o Senado poderia emitir um *senatus consultum ultimum*, por meio do qual se pedia que os cônsules (ou seus substitutos, *interrex* – o magistrado que governava entre a morte de um rei e a eleição de outro ou pró-consules), além dos pretores e os tribunos da plebe em alguns casos, e, no limite, a cada cidadão, que se tomasse qualquer medida necessária para a salvação do Estado (*rem publicam defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*).³⁰

O decreto último do senado estabelecia o *tumultus*, "uma *magna trepidatio*, a partir da qual se abre uma fenda autorizadora à adoção, no âmbito do direito público, de medidas especiais e de ordem excepcional".³¹ Ou seja, reconhecida uma situação de emergência em Roma, que poderia ser fruto de uma guerra civil, da ameaça externa ou de uma insurreição, passava a ter validade normativa o *iustitium*, que significa justamente

²⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 98.

²⁸ Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, p. 164.

²⁹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 67.

³⁰ Agamben, *Estado de exceção*, p. 67.

³¹ Teixeira, *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*, p. 118.

suspensão ou interrupção do direito, uma cessação do direito por causa da ameaça e do risco da desordem e agitação.³² Deve-se frisar que guerra (*bellum*) e *tumultus* são situações diferentes entre si, embora mantenham relações recíprocas, como a que “existe, de um lado, entre guerra e estado de sítio militar e, de outro, entre estado de exceção e estado de sítio político”.³³

Citando a obra *Römische Staatsrecht (Direito Constitucional Romano)* de Theodor Mommsen, Agamben destaca que este encontrou uma saída para aquilo que se mostrou um problema para os romanistas: a reconstrução de uma teoria do estado de exceção na constituição romana. Mommsen vale-se da figura da legítima defesa (*Notwehr*, em alemão e, como acuradamente destacado por Agamben, bem próximo do termo *Notstand* – estado de emergência) para iluminar o problema do *senatus consultum ultimum*. Transcreve, então, o filósofo italiano a citação do historiador alemão:

Como naqueles casos urgentes, em que a falta de proteção da comunidade, todo cidadão adquire o direito de legítima defesa, assim também existe um direito de legítima defesa para o Estado e para cada cidadão enquanto tal, quando a comunidade está em perigo e a função do magistrado vem a faltar. Embora se situe, em certo sentido, fora do direito [*ausserhalb des Rechts*], é necessário, contudo, tornar compreensível a essência e a aplicação desse direito de legítima defesa [*Notwehrrecht*], pelo menos na medida em que é suscetível de uma exposição teórica.³⁴

Diante disso, o *iustitium* seria então uma espécie de ditadura dentro do mundo constitucional romano? A resposta que, fortemente, dá-nos Agamben é que “não”, embora muitos autores tenham buscado justificar o estado de exceção sobre as bases da ditadura romana. O filósofo italiano chama atenção para o fato de Mommsen não distinguir com clareza o *tumultus* e o direito de guerra (*Kriegsrecht*), e definir o decreto último do senado como sendo uma “quase ditadura”, introduzida no sistema constitucional no tempo dos Gracos.³⁵

Alerta Agamben que a imagem de uma “quase ditadura” não deve ser tomada como a criação de uma nova magistratura, mas de uma situação de fato, na qual “todo o cidadão parece investido de um *imperium* flutuante e anômalo que não se deixa definir nos termos do ordenamento normal”.³⁶

No entanto, precisamente porque é uma suspensão da ordem jurídica, o *iustitium* não pode ser interpretado mediante o paradigma da ditadura. Na constituição romana, de fato, o ditador era um magistrado eleito entre os cônsules que gozavam de um amplo *imperium*. No caso do *iustitium*, ao contrário, não se cria uma nova magistratura e, por outro lado, suspende-se as leis às quais se vinculam as ações dos magistrados já existentes. Segundo observa Agamben, nem Schmitt, nem Rossiter, nem Friedrich, com o propósito de justificar juridicamente o estado de exceção a partir da ditadura romana, distinguem adequadamente as duas figuras. A distinção entre a ditadura e o *iustitium* resulta, no entanto, relevante para compreender os fenômenos políticos do século XX.³⁷

³² Agamben, *Estado de exceção*, pp. 73–74.

³³ Agamben, *Estado de exceção*, p. 69.

³⁴ Agamben, *Estado de exceção*, p. 69.

³⁵ Agamben, *Estado de exceção*, p. 70.

³⁶ Agamben, *Estado de exceção*, p. 70.

³⁷ Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, p. 81.

Agamben destaca que o limite dos autores como Schmitt, Rossiter e Friedrich é justamente resolver as aporias do estado de exceção associando-o à prestigiosa ditadura romana, não lhe restituindo seu obscuro, mas autêntico paradigma genealógico do *iustitium*. E assevera o filósofo, "nessa perspectiva, o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromático de direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito".³⁸

O *iustitium*, portanto, guarda em si uma profunda relação com a necessidade, o *status necessitatis*, no qual emanará a potência do poder soberano pela decisão dentro do estado de exceção. Conforme salienta Agamben, ao analisar as observações de Adolphe Nissen sobre o tema, se evidencia que o *iustitium* é uma *Stillstand des Rechts*, uma "interrupção e suspensão do direito":

Trata-se, sobretudo, diante de uma situação de exceção, de pôr de lado as obrigações impostas pela lei à ação dos magistrados (em particular, a interdição determinada pela *Lex Sempronia* de condenar à morte um cidadão romano *iniussu populi*) [...]. O *iustitium* "suspende o direito e, a partir disso, todas as prescrições jurídicas são postas de lado. Nenhum cidadão romano, seja ele magistrado ou um simples particular, agora tem poderes ou deveres".³⁹

O *iustitium* se aproximaria então da mesma necessidade que Maquiavel destaca nos *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, onde o ordenamento deveria ser rompido em vista de salvá-lo, evitando-se que pereça totalmente. A perspectiva do *status necessitatis* (*Notfall*) "pode, então, interpretar o *senatus consultum ultimum*, a declaração de *tumultus* e o *iustitium* como sistematicamente ligados".⁴⁰

É aí que vemos a singularidade do espaço anômico criado pelo *iustitium*, não há a constituição de um novo ordenamento, ou a definição de uma nova legislação que substitua a anteriormente destituída, o que há é uma detenção do direito, como expressa o próprio vocábulo latino, um estado de suspensão. Citando Tito Lívio, Agamben evidencia que os próprios cônsules, os mais altos magistrados romanos, estavam em condição de *in privato abditii*, como que reduzidos ao status de um simples cidadão. Por seu turno, vemos o caso do assassinato de Tibério Graco por Sipião Nasica, também lembrado por Mommsen ao referir-se à situação legal gerada pelo *iustitium*. Ao testemunhar a recusa do cônsul contra Tibério em execução de um *senatus consultum ultimum*, Sipião grita antes de matar o tribuno da plebe: *qui rem publicam salvam esse vult, me sequatur!* (aquele que deseja salvar o estado, que me siga).⁴¹ Consequentemente, "apesar de ser um simples particular, ao matar Tibério Graco ele agiu 'como se fosse um cônsul' (*privatus ut si consul est*)".⁴²

O *iustitium* parece questionar a própria consistência do espaço público; porém, de modo inverso, a do espaço privado também é imediatamente neutralizada. Essa paradoxal coincidência do privado e do público, do *ius civile* e do *imperium* e, em último caso, do jurídico e do não jurídico, trai, na realidade, a dificuldade ou a impossibilidade de pensar um problema essencial: o da natureza dos atos cometidos

³⁸ Agamben, *Estado de exceção*, p. 75.

³⁹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 72.

⁴⁰ Agamben, *Estado de exceção*, p. 73.

⁴¹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 71.

⁴² Agamben, *Estado de exceção*, p. 76.

durante o *iustitium*. O que é uma prática humana integralmente entregue a um vazio jurídico?⁴³

A situação anômica gerada pelo *iustitium* acaba por abrir um campo de indiscernibilidades, onde as próprias consequências jurídicas dos atos em defesa da *res publicam* são indetermináveis. Salienta Agamben que, nem as formas antigas e mesmo as modernas, conseguiram com clareza dar cabo das repercussões dos atos ocorridos durante o estado de anomia da norma jurídica desencadeados pelo *iustitium*. "O problema era de especial relevância porque dizia respeito à possibilidade de punir com a morte um cidadão romano *indemnatus*". Agamben ainda alude como ilustrativo dessa situação, o fato citado por Cícero como *infinita quaestio*, "um problema interminável", do assassinato dos partidários de Caio Graco por Opímio e a punibilidade que recairia sobre um cidadão romano que havia feito senão executar aquilo que determinava o *senatus consultum ultimum*. O filósofo italiano comentando a obra de Nissen destaca que este nega que os que tivessem agido como resposta ao *senatus-consulto* pudessem ser punidos quando terminasse o *iustitium*; todavia, Agamben questiona o fato de que o próprio Opímio ter sido processado, ainda que depois absolvido, e o próprio Cícero ter sido exilado como consequência de sua posição à conjuração de Catilina.⁴⁴ Ou seja, suspender a norma de modo a executar sem os ritos ou o juízo legal aquele que estava protegido pela própria norma, como num aplicar-se desaplicando-se, tendo ainda a imputabilidade dos atos como garantia:

Agamben es consciente de que la aporía se aclara cuando se considera que los actos cometidos en el vacío jurídico – durante la *iustitium* – se sustraen a toda determinación jurídica, pues, cuando se actúa durante el *iustitium*, no se ejecuta ni se ineficacia el derecho.⁴⁵

A suspensão da ordem jurídica e mesmo a impossibilidade completa de definir as sequelas dos atos causados durante a vigência da anomia com o fito a salvaguardar a própria ordem evidenciam que "Por medio del *iustitium*, entonces, no se lo transgrede, sino que se lo suspende respondiendo a la necesidad de 'romper' el ordenamiento para salvarlo".⁴⁶ O direito é posto de lado, passando a vigor a zona anômica, cujo ordenamento não é mais capaz de garantir o bem comum. Retornemos à interpretação que Adolphe Nissen dá ao instituto do *iustitium* como estado de necessidade e acentua a justificação que aclara a aporia gerada pelo *senatus consultum ultimum* ao declará-lo.⁴⁷ Por conseguinte, a *teoria da necessidade* revela-se mais uma vez como um dos elementos essenciais para a determinação do estado de exceção, e conquanto da indiscernibilidade que este gera ao igualmente não deixar clara quais as condições para a declaração do próprio *status necessitatis*:

Com efeito, a aporia só se esclarece quando se considera que, à medida que se produzem num vazio jurídico, os atos cometidos durante o *iustitium* são radicalmente subtraídos a toda determinação jurídica. Do ponto de vista do direito, é possível classificar as ações humanas em atos legislativos, executivos e transgressivos. Mas,

⁴³ Agamben, *Estado de exceção*, pp. 76-77.

⁴⁴ Agamben, *Estado de exceção*, p. 77.

⁴⁵ Taccetta, *Agamben y lo político*, p. 152.

⁴⁶ Taccetta, *Agamben y lo político*, p. 152.

⁴⁷ Agamben, *Estado de exceção*, p. 72; Taccetta, *Agamben y lo político*, p. 151.

evidentemente, o magistrado ou o simples particular que agem durante o *iustitium* não executam nem transgridem nenhuma lei e, sobretudo, também não criam direitos.⁴⁸

A fórmula jurídica introduzida pelo *iustitium* é a do vazio, ou seja, de uma anomia legal que deixa tanto o magistrado como o simples cidadão livre para agir conforme lhe conceba melhor, bem como para não operar de forma alguma. Para o filósofo italiano, se a todo custo buscássemos nomear as ações que se realizam no decurso da vigência anômica do *iustitium*, poderíamos dizer que “não se executa nem se transgride, mas se *inexecuta* o direito”.⁴⁹

Agamben, então, nos enumera algumas teses a respeito da análise genealógica que se faz do instituto latino do *iustitium*, que sejam: a) o estado de exceção não é uma ditadura, mas um espaço vazio de direito: uma anomia, onde se desativam as determinações da própria norma e a distinções entre público e privado. Portanto, pode-se pensar o estado de exceção na ordem jurídica a partir do estado de necessidade ou da justificativa de restauração do ordenamento em seu estado inicial de poderes. “O estado de necessidade não é um ‘estado de direito’, mas um espaço sem direito”;⁵⁰ b) esta relação entre anomia e estado de direito é fundamental, e este último deve sempre buscar meios de assegurar com aquela uma vinculação, embora o vazio jurídico possa parecer impensável na ordem legal, a sua existência é estratégica para a manutenção do próprio direito; c) o problema central provocado pelo *iustitium* é a definição da natureza dos atos realizados durante a sua vigência, à medida que não é possível localizá-los dentro do ordenamento, mas em um não lugar absoluto; d) este não lugar, a zona de indefinibilidade gerada pelo *iustitium*, libera uma força de lei, como se a suspensão da lei acabasse por liberar uma força ou elemento místico, um *mana* (poder) jurídico.

A força de ~~lei~~ é, portanto, uma vigência sem aplicação, um *imperium* flutuante, como “a ideia de uma espécie de ‘grau zero’ da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele”.⁵¹

Elementos como o *homo sacer* e o *mana* jurídico originado pela exceção soberana representam categorias nas quais emerge a luta entre direito e anomia. Estas figuras constituem-se de um modo duplo: ao mesmo tempo que compreende a ocorrência anômica, é um meio de reparação da anomia. Como o *iustitium* que, ao passo que provoca a suspensão do ordenamento, se justifica na possibilidade de fazer-se por meio dele sua retratação.

Conforme ressalta Agamben, no *iustitium* revela-se que a aporia e a situação anômica criada é respondida pela própria circunstância de suspensão jurídica, haja vista, a anomia ser pensada justamente para situações anômicas, como a ruptura causada pelo *tumultus*. A impotência da lei frente ao vazio exige que a necessidade de reestabelecimento da ordem provoque a exceção soberana.

Consonante a uma sutura ritual, igualmente à imposição da pena *sacer esto*, ou a decretação do *senatus consultum ultimum* e a suspensão normativa pelo *iustitium*, o poder de declarar a morte sem punibilidade do *homo sacer* é provocado por um ato

⁴⁸ Agamben, *Estado de exceção*, p. 78.

⁴⁹ Grifo do autor. Agamben, *Estado de exceção*, p. 78.

⁵⁰ Agamben, *Estado de exceção*, p. 79.

⁵¹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 80.

violento e violador contra a vítima, a sociedade, os valores, a ordem social, o bem comum. Uma situação que *inexecuta* o direito, conforme Agamben, pois atua sobre o *tumultus*, contra o perigo ameaçador de forma a retomar a potência do direito através de sua própria suspensão. A supressão do inimigo por meio da aplicação do estado de necessidade através da exceção soberana.

4. O *homo sacer* (o poder de vida e morte aplicado pela exceção soberana)

A respeito da condição de supressão do inimigo através da exceção no *tumultus* podemos nos valer das reflexões de Santo Tomás de Aquino. O teólogo medieval, citando, por sua vez, São Jerônimo, ostenta-nos uma alegoria que se amolda perfeitamente à condição de aplicação da violência que recai sobre o que é considerado inimigo ou o marcado como *homo sacer*, portanto, à vida condicionalmente exposta ao poder da morte inimputável pela exclusão soberana.

Hay que remondar las carnes podridas, y a la oveja sarnosa hay que separarla del aprisco no sea que toda la casa arda, la masa se corrompa, la carne se pudra y el ganado se pierda. Arrio, en Alejandría, fue una chispa, pero, por no ser sofocada al instante, todo el orbe se vio arrasado con su llama.⁵²

Santo Tomás de Aquino apresenta na *Suma Teológica*, um dos pontos fundamentais para a justificação da pena capital que recai sobre o homem declarado *sacer* ou atingido pelo *iustitium*: o *bem comum*. Diante da necessidade de garantir o bem comum, é lícito, portanto, inimputável, cometer o assassinato do *sacer*, retirando do corpo social aquilo que o ameaça e o adoece, que lhe traz o risco da corrupção plena. Partamos da definição de Sextus Pompeius Festus, apresentada por Agamben:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. *Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser sacro* [grifo nosso].⁵³

Note-se que a relação do *sacer* com a pena capital pode ser observada nos seguintes aspectos: a) a condenação do povo – é pela condenação da comunidade, da totalidade de sujeitos que lhe outorga o status de *hostis*, e, portanto, impõe-lhe a proscrição que o *homo sacer*, o inimigo, é expulso da vida comum; b) a vedação sacrificial – excluindo-lhe de quaisquer meios jurídicos, deixando-o abandonado para que alguma pessoa lhe aplique a execução; c) e, conquanto, a inimputabilidade do que o mata – pois se o faz, *o faz para o bem da comunidade* [grifo nosso]. O homem “*malvado ou impuro*”, o *sacer*, é como a carne apodrecida ou a ovelha doente, na alegoria de Tomás de Aquino. Sua permanência no meio da sociedade ameaça a tudo e a todos, deste modo, deve ser expurgado e eliminado, cortado fora, para que não ponha mais nada a perder.

⁵² Aquino, *Suma de Teología*, pp. 127-128.

⁵³ Agamben, *Homo sacer*, p. 79.

Partindo desses excertos compreende-se que eles definem ser lícito matar para o bem comum, e podemos “usar a máxima de Cícero (*De Legibus*, III, 3): ‘A salvação (ou o bem) do povo seja a lei suprema’ (*Salus Populi suprema lex esto*). É um lema que revela imediatamente a genialidade de quem o formulou”.⁵⁴ De tal forma que a lei suprema sempre será a salvação do homem e o bem comum. Todavia, como definir o que é bem comum? Como estabelecer o que é para a salvação do povo?

Assim sendo, o *sacer* não tem juiz legal; ademais, estando sujeito ao abandono do direito, pode ser por qualquer homem punido e executado. Por conseguinte, o cidadão, em oposição ao *sacer*, tem-lhe outorgada a garantia de, como homem justo, e de direito, realizar o bem coletivo punindo por seu gládio aqueles que são considerados maus. Recorramos mais uma vez ao Santo Tomás de Aquino, que sentencia a respeito do poder de punir e da ausência de punibilidade: “Ora, pertence aos justos punir os maus, porque pela pena a culpa é punida, como se depreende do supradito. Logo, os juízes não pecam ao punirem os maus”.⁵⁵

Enfoque-se que, mais uma vez, é o bem comum a justificativa que garante a aplicação da pena ao homem mau por aquele que representa a justiça, o soberano, ou, qualquer um que haja como soberano contra o *homo sacer*. A respeito do *bem comum* escreve Santo Tomás:

Além disso, o bem comum é melhor que o bem particular de um só. Por isso, pode-se excluir o bem particular, para a conservação do bem comum. Ora, a vida dos homens perniciosos prejudica o bem comum, que consiste na harmonia da sociedade humana. Logo, esses homens devem ser afastados do convívio humano pela morte.⁵⁶

Portanto, é para proteger o bem comum, “que o príncipe pode matar os súditos culpados e também os inocentes: e o homicídio deixa de ser ilícito para se tornar lícito, ou seja, transforma-se em homicídio legal”.⁵⁷ Neste ponto, o homem não é visto como titular de qualquer garantia protetiva, mas como ameaça, e, portanto, deve ser afastado do convívio dos demais pela morte. Vê-se aí que Santo Tomás aplica uma espécie de “utilidade” ao homem enquanto indivíduo na sociedade, e tal utilidade é o bem comum, isto posto, o homem dito mau ou nefasto, não cumprindo a sua função junto à sociedade, é deposto do status humano, sacralizado como figura abandonada ao império da morte, que se aplica como fim último de garantia para o bem dos demais membros do corpo social.

Ora, se o médico em razão utilmente corta o membro gangrenado quando está iminente a decomposição do corpo. Por isso, também o governante da sociedade justa e inculpavelmente mata os homens maléficos, para que eles não perturbem a ordem social.⁵⁸

Mais uma vez, a analogia feita por Santo Tomás nos indica a condição da vida do homem maléfico como a do membro adoecido que ameaça de putrefação todo o corpo. E completa que é o soberano, aquele que garante a paz e a ordem social, o que é inimputável para eliminar o membro doente, assim como o faz o cirurgião. É mister recordar o que já

⁵⁴ Mereu, *A morte como pena*, p. 28.

⁵⁵ Aquino, *Suma contra os gentios*, p. 656.

⁵⁶ Aquino, *Suma contra os gentios*, p. 656.

⁵⁷ Mereu, *A morte como pena*, p. 28.

⁵⁸ Aquino, *Suma contra os gentios*, p. 656.

expomos há pouco a respeito da condição do *sacer*: contra quem todos agem como soberanos. E esta é a chave compreensiva para a imputabilidade da vida matável: o *bem comum*. Como fruto da ordem social, a justificada, todavia, obscura necessidade que realiza pela via da exceção soberana a ação da exclusão inclusiva da *vida nua*, sob a qual está submetido o *homo sacer* e que tem como fim último a sua execução inacusável.

O homem mau, que abandona as leis do bem comum, que não segue a ordem da razão, declina da condição humana, e, portanto, assemelha-se muito mais aos seres animais, aos que não se governam porque não tem vida racional, mas que são dirigidos por aqueles que o tem. Recorde-se aqui a associação feita por Jhering entre o *sacer* e o *warges, vargr*, o homem-lobo da tradição jurídica germânica, que, como bandido, banido ou forasteiro, habita uma zona de indeterminação, e, perdida a sua condição humana, está sujeito ao império da morte, do homicídio inculpável.⁵⁹ Neste diapasão, indica ainda Santo Tomás em sua *Suma Teológica* a este respeito:

Según se ha expuesto, es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Cor 5,6, un poco de levadura corrompe a toda la masa [grifo nosso].⁶⁰

A licitude de matar aos animais, como parte da ordem natural de conservação da vida dos homens, como aqueles mais perfeitos que dominam os mais imperfeitos, complementa-se da possibilidade de extermínio do homem abandonado, ou seja, do homem que está animalizado, destituído de sua condição humana. Logo, habitante do mundo das feras. A tal respeito, recorde-se, que a destituição da humanidade é condição fundamental para o extermínio do dito *homo sacer* ou do constituído inimigo do bem comum. Como os prisioneiros do Lager, como o proscrito das leis romanas arcaicas, como o *hostis* sem vínculo com as *gens*, como o *loup garou*, “este pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade”, como sujeito que se torna “um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão”.⁶¹ E encerra o teólogo:

Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño, según afirma el Filósofo en I Polit. y en VIII Ethic [grifo nosso].⁶²

No artigo 3, da questão “*Do homicídio*”, Santo Tomás de Aquino leciona que a lei divina não sanciona qualquer coisa ilícita, todavia apresenta a existência da possibilidade

⁵⁹ Jhering, *O espírito do direito romano nas fases de seu desenvolvimento*, p. 203.

⁶⁰ Aquino, *Suma de Teología*, pp. 530-531.

⁶¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 112.

⁶² Aquino, *Suma de Teología*, p. 531.

do homem mau, daquele que perdeu o status de humanidade, ser morto por uma pessoa particular.

Más aún: el hombre, a causa del pecado, es comparable a las bestias, como se ha dicho anteriormente; pero matar la bestia salvaje que causa mucho daño es lícito a cualquier persona particular. Luego por igual razón le será lícito matar al hombre pecador. Y también: es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, realice lo que es útil al bien común. Ahora bien: quitar la vida a los malhechores es útil al bien común, como se ha demostrado. Luego es laudable que incluso las personas privadas maten a los malhechores.⁶³

Acrescenta ainda Santo Tomás a análise contrária de Santo Agostinho, em *Cidade de Deus*, ao citar que: “El que matare a malhechor sin tener administración pública, será juzgado como homicida, y tanto más cuanto que no temió usurpar una potestad que Dios no le había concedido”.⁶⁴ Não obstante que no mesmo dispositivo, o teólogo estabeleça a necessidade da realização do processo penal, tutelado exclusivamente pelo soberano, aquele que é investido do cuidado com o bem comum, como forma de imputação da culpa ao condenado e da sua consequente sentença de morte.

Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la comunidad, y, *en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad*, igual que al médico le compete amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la curación de todo el cuerpo. *Pero el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen la autoridad pública*. Por consiguiente, *solamente a éstos es lícito matar a los malhechores*; en cambio, no lo es a las personas particulares [grifos nossos].⁶⁵

Podemos analisar que a execução do malfeitor ocorre em vista de dois elementos: a) a necessidade de preservação do bem comum; b) o poder do soberano de fazer manter a ordem e brilhar a justiça sobre o corpo doente do homem perverso, cabendo ao príncipe aplicar a sentença capital.

A punibilidade acaba, desta forma, a atrelar-se profundamente aos aspectos da necessidade e da defesa do bem comum. Desde a Antiguidade arcaica, passando pelos filósofos clássicos até o medievo, o que vemos é a legitimação de um discurso e de práticas punitivas que tomem o inimigo, o *homo sacer*, como figura diferenciada em relação aos demais homens. É Platão, que em sua obra *As Leis*, inaugura no pensamento ocidental a ideia do infrator como um sujeito inferior:

Mas se qualquer cidadão que reiteradamente condenado por esse ato, ou seja, a perpetração de alguma falta gravíssima e infame contra os deuses, os pais ou o Estado, o juiz o considerará como já incurável reconhecendo que, apesar de todo o treinamento e educação que recebeu desde a infância, não se conteve, a ponto de cometer a pior das iniquidades. Para ele a pena será a morte, o menor dos males, o que para os outros [cidadãos] será um exemplo benéfico, pois o verão caído em desgraça e eliminado para além das fronteiras do país.⁶⁶

⁶³ Aquino, *Suma de Teología*, p. 532.

⁶⁴ Aquino, *Suma de Teología*, p. 532.

⁶⁵ Aquino, *Suma de Teología*, p. 532.

⁶⁶ Platão, *As Leis*, p. 359.

Zaffaroni completa que “a teorização legitimadora do tratamento penal diferenciado aos inimigos ou estranhos” está fundamentada nas ditas emergências, que põe em risco a vida social, a sobrevivência da humanidade.⁶⁷ A necessidade de neutralizar o perigo, que gera o *tumultus* e leva a decretação do *iustitium*, impõe-se por sobre quaisquer obstáculos que venham a favorecer a ameaça, e como quase numa continuidade do pensamento tomista, deve-se evocar “a plena disposição do poder ilimitado por parte do *dominus*, que atua sempre pelo e para o bem”.⁶⁸ Pois o império da lei soberana, sua *vis obligandi*, é senão a da garantia da ordem, do bem comum dos homens e da sua salvação, por meio da destruição do inimigo ameaçador. Cabe mais uma vez ao soberano não apenas definir o estado de necessidade, mas aplicar os meios de coerção direta sobre o perigo que se levanta contra a paz e a ordem, que ele mesmo garante, materializando a aquiescência do princípio *necessitas legem non habet*.

5. Conclusão

Neste ponto, à guisa de conclusão, podemos pensar que desde o mundo clássico, é possível notar que os núcleos axiais, que sustentam figuras de exclusão como o *homo sacer* não desaparecem com a mudança das legislações ou das próprias transformações históricas que são naturais ao avanço do tempo. Todavia, elas mesmas se transferem a outras formas de aplicação, as quais o poder punitivo constituirá novos inimigos. Se a Antiguidade marcava como patibulários os que cometiam crimes infamantes contra as leis religiosas, a família, os laços comunitários e a organização do Estado, o medievo e a modernidade, posteriormente, constituirão novos perigos, que trazem em si a emergência da necessidade e da exceção. Conquanto, a *vida nua* continua a ser gerada como destino da ordem soberana, onde a pena capital determina o abandono da existência ao poder de vida e da morte imputável.

A eliminação do *homo sacer*, como inimigo público, não desapareceu com a Era Medieval e tanto menos com a Modernidade, longe disso, ainda opera na Contemporaneidade. A ameaça se apresentará sempre constante, criada pelos que são considerados indesejáveis, especialmente os que não se subordinam às novas disciplinas e às atualizadas formas de domínio do poder punitivo. Se a vigilância ampliou-se sobre estes indesejáveis, as transformações sociais da modernidade inauguram novas urgências com “o crescimento das cidades e o consequente enfraquecimento do controle rural, espontâneo e estrito”.⁶⁹

O ambiente da *pólis* tornava esse processo de domínio mais complexo, assim haveria tanto o aumento dos que eram tidos perigosos, quanto, se tornaria cada vez mais intolerável a prática indiscriminada da execução capital em massa. Era necessário estabelecer novos sistemas de constituição da *vida nua*, através daquilo que Agamben define como a “relação originária da lei com a vida”, ou seja, o abandono ao império do direito.⁷⁰ É necessário identificá-los enquanto *abandonados*, definir as condutas lesivas

⁶⁷ Zaffaroni, *O inimigo no direito penal*, p. 83.

⁶⁸ Zaffaroni, *O inimigo no direito penal*, p. 83.

⁶⁹ Zaffaroni, *O inimigo no direito penal*, p. 36.

⁷⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 36.

por eles praticadas e separá-los conforme estas, classificando-os em vista do perigo que representavam para a ordem e bem comum.

O discurso teocrático, que marca o cenário punitivo desde a Idade Média até o século XVIII, transformará o inimigo em uma ameaça perene ao soberano e ao altar: o Satã monstruoso que corrompe a ordem e o bem social, ameaça pela heresia, pela lascívia e insubmissão. Esse temor de um inimigo espiritual, mas principalmente materializado em tantas ameaças – os rebeldes e dissidentes políticos, as mulheres insubordinadas ou consideradas feiticeiras, os lascivos e luxuriosos, os ladrões, os hereges de toda sorte de doutrinas, os loucos, os vadios – toda uma lista de riscos que justificava a constante emergência e a ação de medidas excepcionais para conter a ameaça. Novos perigos estes “que seguiriam pelos séculos afora até a atualidade, ou seja, ameaças mais ou menos cósmicas ou apocalípticas que justificam uma guerra e, por conseguinte, demandam a individualização de um inimigo”.⁷¹

Se o suplício e as formas espetaculares de justiça e vingança privada mantiveram-se até o século XVIII, quando começam de fato a ser questionadas, contudo, essa economia do poder punitivo não desapareceu por completo, e o corpo do *homo sacer* passou a inserir-se em um cerimonial judiciário no qual o objetivo primordial era fazer manifestar-se a verdade. Tal condição não eliminou a vindita ou a execução capitular em forma de espetáculo sombrio, mas manteve interseccionado dentro do corpo soberano do Estado a vingança e o direito. Como supra refletido, a condição de abandono do sujeito se dá pela via da exceção soberana, que lhe imputa pelo direito a tipicidade do ato lesivo cometido, mas o abandona, portanto, ao império da exclusão deste mesmo direito, constituindo-lhe em *vida nua*. “Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si”.⁷²

Se as codificações medievais emanadas dos fundamentos do direito romano e canônico, com todos os malabarismos retóricos, legitimaram o uso da pena de morte decretada ao inimigo, conforme atesta a reflexão do maior dos teólogos cristãos, esse modelo punitivo transformou-se em uma política que impunha duas alternativas, conforme Mereu, ou o *consenso* ou a *repressão*. Essa nova forma política de intolerância “será adotada – num primeiro momento – em defesa do trono e do altar e, em seguida, será usada para defender a revolução burguesa, a restauração, as unidades nacionais e, por fim, as ditaduras proletárias”.⁷³

E é a respeito deste poder de vida e morte imposta pela exceção soberana aos *hominis sacri* que devemos, portanto, como Agamben, destacar: não aquela pena capital das codificações ou então disciplinada pelo ordenamento jurídico de alguns Estados como punibilidade legal, mas aquela que se furta do Estado, quando os homens agem como soberanos contra os seus iguais. Portanto, na suspensão da norma pela norma, na exceção criada pelo poder soberano, que sanciona a morte inimputável do *homo sacer*.

Ao nos depararmos com os institutos da *vitae necisque potestas* e do *iustitium*, vemos que estes não são resquícios jurídicos de um tempo pretérito e que foram eclipsados pela modernidade das penitências judiciárias, mas que emergem como arcaísmo punitivo constantemente quando operando a máquina biopolítica, e geram o corpo matável e insacrificável do *homo sacer*; que não são uma manifestação de

⁷¹ Zaffaroni, *O inimigo no direito penal*, p. 33.

⁷² Agamben, *Homo sacer*, p. 57.

⁷³ Mereu, *A morte como pena*, p. 34.

sociedades primitivas, pré-jurídicas ou arcaicas, mas atestam o rompimento da ordem estatuída pela justificativa da própria norma.

Logo, atuando como num estado de exceção, onde o poder de decisão tomado pelos cidadãos suspende a norma vigente, e agindo contra aqueles que são definidos como seus inimigos, operam a execução sumária da pena capital, de forma a trazer o bem comum e restaurar a paz perdida, usando o arbítrio da decisão punitiva, como uma emanção contemporânea do *iustitium* romano e do poder de vida e morte no *vitae necisque potestas*. São os elementos da *necessidade* e do *bem comum*, os garantes da condição de exceção, e do uso da pena capital contra o *homo sacer*, atuando como justificção para os atos punitivos extremos, desde que eles se realizem em nome da comunidade, da pátria, da revolução, do povo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Uso dos corpos*. 1. ed. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. 1. ed. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. V. III. Trad. Ovidio Calle Campo e Lorenzo Jiménez Patón. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma contra os gentios*. V. II. Trad. D. Odilom Moura, OSB. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. Trad. Roberto Raposo; rev. técnica e apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. Trad. Susana Kampff; organização, apresentação e notas Jeanne Maria Gagnebin. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- CASTRO, Edgardo. Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 2, pp. 51-61, 2012.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. 1. ed. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 10. ed. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- JHERING, Rudolf Von. *O espírito do direito romano nas fases de seu desenvolvimento*. v. 1. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba, 1943.
- MEREU, Italo. *A morte como pena*. 1. ed. Trad. Cristina Sarteschi. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso em Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- PLATÃO. *As Leis (ou da Legislação)*: incluindo Epinomis. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 1999.
- TACCETTA, Natália. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2015.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *O inimigo no direito penal*. 3. ed. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

SOBRE O AUTOR

Tales Araújo Duarte

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/CE), com concentração na área de Filosofia Política. Especialista em Direito Constitucional e bacharel em Direito pela Universidade Regional do Cariri (URCA/CE). *E-mail:* talesduarte.hist@gmail.com.



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

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](https://creativecommons.org/licenses/by/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 italiane*), *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 désœuvrée*,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 Cavalletti⁷ – 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, *Autoritratto 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 irreabilidade'".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 irreabilidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriarmos da realidade e do positivo".¹⁶ O que essas imagens do irrealizável, da irreabilidade, 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, *Literatura 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, *Símbolo e silêncio*, 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 incognoscibilidade 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 nua²³ 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 irreabilidade”,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 *Muttermacht*, 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 irreabilidade 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 irreabilidade, 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, *Altíssima 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. *Autoritratto 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 lingua: esperruquancruzcluzelubelouzerirelu*. Torino: Einaudi, 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. Il silenzio del linguaggio. In: BETTILOLO, Paolo (org.). *Margaritae: Testi siriaci sulla preghiera*. Trad. do siríaco: 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 *Ensaio sobre o sensível* (Âyiné, 2021). E-mail: viniciushonesko@gmail.com.



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

EL ANARQUISMO COMO FACTOR DE MODERNIZACIÓN: EL EJEMPLO DE GRANADA

Francisco José Fernández Andújar  

Universidad de Granada, Granada, Andalucía, España

Resumen

En los últimos años, la historiografía ha superado la visión del anarquismo español como un movimiento anacrónico en los nuevos tiempos, con las consecuentes suposiciones e implicaciones políticas. Hoy, por las investigaciones basadas en datos y hechos concretos, sabemos que el anarquismo español era, para bien o para mal, un movimiento principalmente moderno, urbano y mayoritario en buena parte de los focos industriales.

En la presente ponencia vamos a mostrar el ejemplo de Granada en todo lo dicho, donde el anarquismo, mayoritario en la ciudad, fue un elemento modernizado y modernizador, que interpretó, aplicó y, finalmente, aportó, en la sociedad de su tiempo, principalmente en seis campos que hemos dividido: 1) Escolarización; 2) Laicización; 3) Cultura; 4) Asociacionismo; 5) Urbanidad; 6) Sindicalismo.

Palabras clave

Anarquismo, modernidad, historia social.

ANARCHISM AS A FACTOR OF MODERNIZATION: THE EXAMPLE OF GRANADA

Abstract

In recent years, historiography has overcome the view of Spanish anarchism as an anachronistic movement in modern times, with the consequent assumptions and political implications. Today, through research based on data and concrete facts, we know that Spanish anarchism was, for better or worse, a mainly modern, urban movement that was predominant in many of the industrial centers.

In this paper we will show the example of Granada in all of the above, where anarchism, which was predominant in the town, was a modernized and modernizing element, which interpreted, applied and, finally, contributed, in the society of its time, mainly in six fields that we have divided: 1) Schooling; 2) Secularization; 3) Culture; 4) Associationism; 5) Urbanity; 6) Unionism.

Keywords

Anarchism, modernity, social history.

Submetido em: 07/01/2025

Aceito em: 13/04/2025

Publicado em: 25/07/2025

Como citar: FERNÁNDEZ ANDÚJAR, Francisco José. El anarquismo como factor de modernización: el ejemplo de Granada. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56890, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introducción

El movimiento anarquista ha sido percibido, por una parte de la historiografía, como un fenómeno surgido de sociedades atrasadas, primitivas y desubicadas respecto a los nuevos tiempos modernos.¹ Esta interpretación surge de ciertas posiciones políticas, como la marxista que, para explicar la predominancia del anarquismo entre buena parte de las clases populares europeas, entendió que fue resultado del "desclasamiento". En estas clases desclasadas persistían rasgos del "Antiguo Régimen" que arrastraban en los nuevos tiempos, ubicándose así en la marginalidad moderna. El anarquismo era así una especie de versión incompleta y atrasada del marxismo, teoría moderna ajustada a los nuevos tiempos industriales. Pero, inevitablemente, estaba condenado al fracaso frente a la nueva sociedad "moderna". El liberalismo, sustentado en el Estado contemporáneo y a una creciente complejidad económica de un capitalismo global (colonial), también entendió el anarquismo como un fenómeno campesino, derivado de la rebeldía contra el absolutismo, pero desorientado en los nuevos tiempos salvo para la simple destrucción, y esta visión ha influenciado en muchos historiadores, incluso entre los no liberales.² La aceptación de la mayoría de los teóricos libertarios a todos los tipos de clases oprimidas (campesinos, mujeres, subalternos, criminales, pueblos indígenas, esclavos...), desligándose de la visión marxista que percibía a la clase obrera industrial como la protagonista en la transformación social que preconizaban, han podido facilitar cierta confusión de un cierto "primitivismo" (como una especie de "vuelta al pasado") en lo que simplemente era una apertura teórica e interpretativa de la historia y presente que vivieron, conscientes, la mayoría de los ácratas (no todos), de la complejidad y variedad del mundo que les rodeaba, y la relación del desarrollo modernista con el capitalismo, que no deben confundirse, pero han sido, hasta cierto punto, afines.³ En cualquier caso, buena parte de la historiografía del siglo XX bebe directamente de estas interpretaciones, y aquellos que ignoran estas interpretaciones conceptuales, se ven igualmente influidos en sus relatos históricos.

Sin embargo, hay que señalar que, desde hace unos años, son varios los investigadores que indicaron la modernidad en el anarquismo. Así lo vemos en varios trabajos de Lily Litvak,⁴ entre otros autores, aunque en su caso lo hace principalmente respecto al arte y literatura ácrata. Al respecto, destacaban por buscar la ruptura con la herencia cultural anterior, con lo viejo. Entre la prensa de los libertarios granadinos era habitual encontrar expresiones como "tiempos nuevos", "en lo moral y material", "¡despierta!", etc. El escritor Rafael Barrett fue un exponente internacional del modernismo y un reconocido anarquista.

Hoy estas valoraciones han sido matizadas, e incluso replicadas, como consecuencia de la generalización de estudios calificados a menudo como "parciales", pero que contenían información precisa en la que sustentar, en su conjunto,

¹ Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, p. 143.

² Bernaldo de Quirós, *El Espartaquismo Agrario Andaluz*, pp. 44, 62, 73... Por su parte, un autor no liberal: Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, p. 90.

³ Hay un artículo que muestra ese apoyo del anarquismo al indigenismo, que no niega posicionamientos contrarios como el de Manuel González Prada: Hirsch, *Anarchists and 'the Indian Problem' in Peru*.

⁴ Litvak, *España 1900*. Y otros trabajos suyos: *Musa libertaria*, *La mirada roja*...

interpretaciones más exactas. El resultado viene a decir que el movimiento anarquista ha sido claramente moderno, y además con un protagonismo general en el medio urbano. Bien se ha sintetizado en trabajos como los de Assumpta Castillo.⁵ Se ha superado la fase de la Historia Social en la que se interpretaban las fuentes desde una teoría, y desde la teoría se clasificaba y jerarquizaba los fenómenos sociales. Gracias a las contribuciones de la Microhistoria, la visión de la realidad del pasado no ha quedado en lo "mayoritario" y lo "minoritario", lo normal o lo anormal, sino que tanto lo "macro" como lo "micro" son parte de la realidad y todo debe tenerse en cuenta, siendo la teoría una herramienta, y no un principio, en los términos de la investigación histórica o historiográfica. Así pues, se pudo aceptar la información de las fuentes, que afirman la fuerte presencia del anarquismo en el mundo urbano e industrial. Y con ello, la posibilidad de explorarlo y explicarlo, al no quedar invisible en el mundo académico.

Debemos tener en cuenta que el anarquismo ha procurado ser un movimiento integrador, lo cual marca, precisamente, un evidente carácter moderno. Esta integración aglutinaba tanto a obreros, como campesinos, artesanos y otras clases sociales presentes en la población occidental: entre ellos también parados, delincuentes y obreros precarios (muchos más numerosos en el pasado de lo que creemos). En una sociedad compleja, un movimiento que tuvo gran influencia y éxito tenía que ser, forzosamente, complejo.

Este trabajo pretende mostrar los elementos modernos del anarquismo, con las consiguientes aportaciones y ejemplos que conocemos, a partir de nuestras investigaciones concretas, locales, que en este caso es el estudio de la historia del movimiento libertario en la ciudad española de Granada. De tal manera, se expondrá qué se entendía por Modernidad, cómo se la defendió teóricamente, y luego cómo la aplicó materialmente por medio de actuaciones y hechos. En todo ello podremos comprobar que existió siempre una vocación moderna y progresista, a la vez que transformadora, en constante autorrevisión.

1. Conceptos de modernidad, urbanidad e industria

No podemos ignorar que la palabra "modernidad" es polisémica, en nuestro idioma y contexto académico. En filosofía hace referencia a unas posiciones progresistas, racionalistas y humanistas, que se desarrollaron, principalmente, a fines del siglo XIX y principios del XX, buscando una ruptura con el pasado y lo viejo. Por su parte, en la historiografía marca una importante etapa histórica, la Edad Moderna, que superaba el Medievo a través de la nueva cultura reivindicativa del Renacimiento, y que se desarrolló paulatinamente en una época en la que los valores modernos fueron desarrollándose, hasta culminar en la Ilustración y su materialización en el siglo XIX, cuando entra en una nueva fase histórica por las revoluciones americanas y francesas, que marcará el fin del anterior período.

Es frecuente, en el ámbito académico, citar a Habermas y describir la Modernidad del siguiente modo:

⁵ En concreto: Castillo Cáñiz, *Todo es nuevo, como nueva es la idea, como nuevo es el principio, como nueva es la vida*.

En términos estrictos, el término "moderno" refiere a la conciencia de una época que se identifica a partir de su diferencia con el pasado de la "antigüedad", por lo cual se considera a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo hacia lo nuevo (Habermas, s/f, p. 3) y que determina, por lo tanto, una relación distinta hasta el momento con esa antigüedad que no incluye, en primera instancia, ningún rechazo. Con la Ilustración francesa, la mirada hacia la antigüedad habría cambiado drásticamente a partir de la creencia en el progreso infinito y en el ideal de alcanzar la perfección de un sistema social y moral que descansaba sobre la confianza en la ciencia (p. 4). La ruptura de este vínculo con la antigüedad permite comprender mejor la concepción de un tiempo lineal o histórico en la modernidad que se ve empujado forzosamente hacia adelante en la consecución del perfeccionamiento.⁶

El mismo trabajo menciona, citando críticamente a Bruno Latour, algo frecuente que vemos en el anarquismo: una combinación, que Latour entiende como tensas y contradictorias, de los ideales de la naturaleza libre y salvaje con la emancipación tecnológica y humana.

El campo de las actitudes y valores se ve afectado por estas ideas de la modernidad, y así lo vemos en la obra literaria de la anarquista Federica Montseny, cuando representa a sus protagonistas, frecuentemente mujeres: "El modelo ideal de mujer de Federica Montseny ha sido definido por otras autoras 'la mujer moderna', 'la mujer nueva', 'el modelo de mujer independiente' o 'el modelo individualista de mujer'".⁷

Nosotros vamos a utilizar la Modernidad como la entendían los anarquistas españoles, que podemos notar en su prensa: en primer lugar, como sinónimo de futuro deseable y confort en el presente; y en segundo, una idealización del humanismo, del progreso y de la racionalidad, independiente del modelo político contemporáneo. En verdad, el concepto de "moderno" era opuesto a "primitivo", y así lo vemos en un texto de Ricardo Mella cuando combate las teorías sociales de Cesare Lombroso, el cual, en un momento, menciona el uso frecuente del tatuaje por parte de los libertarios, como uno de los ejemplos del criminólogo tendentes a afirmar que anarquistas y criminales comparten perfil biológico y psicológico. El anarquista Mella se sorprende y comenta que los anarquistas no suelen usar los tatuajes, porque los considera "*una reminiscencia del salvajismo primitivo*".⁸ No vamos a posicionarnos sobre esto último que afirma, pero es cierto que los tatuajes, a principios del siglo XX, eran un adorno extraño entre los libertarios.

Debemos explicar las diferencias existentes entre industrialización, urbanidad y modernidad: el primero es un proceso dentro de una sociedad cuya economía principal pasa de la agricultura y obtención de materias primas a otra marcada por la manufacturación y fabricación de productos a gran escala con las consiguientes relaciones sobre la mano de obra y el resto de la población; la urbanización, en cambio, es la concentración demográfica, antes asentada en zonas rurales o silvestres, en un lugar alterado antrópicamente, esto es, organizado y construido para atender las necesidades y usos humanos; la Modernidad, ya descrita anteriormente, es un cambio ideológico y cultural en las sociedades.

El anarquismo se consideraba a sí mismo como un movimiento moderno. A su entender, los "radicalismos" eran propios de la Modernidad, pues esta es el futuro, un

⁶ Delgado, *Modernidad y anarquía*, p. 208.

⁷ Bernat Mateu, *Una mujer de ideas modernas*, p. 213.

⁸ Mella, *Lombroso y los anarquistas*, pp. 76-77.

futuro transformador, hacia un mundo material, vital y natural. En una reseña de la obra de Fabio Luz en la revista *Estudios* se expresa del modo siguiente:

Otra cosa que nos ha satisfecho en Fabio Luz es la circunstancia de ser un hombre a la moderna. No le asustan los radicalismos. Al contrario. A él le interesa la vida en sí y todo lo que implique una robusta manifestación de vitalidad le halla propicio a la comprensión.⁹

Bakunin explicaba que la Autoridad se sustentaba ideológicamente en el absolutismo, modelo político basado en la idea de Dios como legitimador del poder del rey y del orden establecido, lo cual para el autor ruso aún persistía en cierta forma.¹⁰ Por su parte, Ferrer i Guardia, el famoso maestro catalán que fue admirado y reivindicado por todo el anarquismo internacional, inició un colegio privado que se llamó "La Escuela Moderna", en la que asentaba las siguientes ideas, que justificaban la denominación que dio a su proyecto:

Una educación racional será, pues, la que conserve al hombre la facultad de querer, de pensar, de idealizar, de esperar; la que esté basada únicamente sobre las necesidades naturales de la vida; la que deje manifestarse libremente esas necesidades; la que facilite lo más posible el desarrollo y la efectividad de las fuerzas del organismo para que todas se concentren sobre un mismo objetivo exterior: la lucha por el trabajo para el cumplimiento que reclama el pensamiento.¹¹

En esta visión de la modernidad había un apoyo explícito a la ciencia, que transformaría la sociedad, aún "atrasada", pero que ya está cambiando, lo cual, "débelo al espíritu redentor de la ciencia que se impone a las costumbres de los pueblos y a los propósitos de los gobernantes actuales".¹² En contraste con los ataques de sus enemigos, y aun de los historiadores hostiles, para el anarquismo era la sociedad burguesa la que vivía de manera "primitiva" y "atrasada".

Las visiones idealistas y utópicas del anarquismo imaginaban un mundo verde, ciertamente, pero también energético, tecnologizado y con una nueva urbanidad. Sin ir más lejos, Pierre Quiroule defendía una ciudad que buscaba el equilibrio y la armonía, esto es, lo racional y lógico, con una ubicación racional de viviendas, talleres, plazas, almacenes, teatros, etc.¹³ Los mapas de las ciudades anarquistas que algunos de sus ideólogos llegaron a imaginar eran tan verdes como lógicas y geométricas, alejadas de los laberintos irracionales propios del Medievo. En la prensa libertaria granadina también se reivindicaba la ciudad moderna con calles simétricas.¹⁴ Durante la Guerra Civil, momento en el que se desarrollaron muchos de los proyectos revolucionarios de los anarquistas, los libertarios granadinos publicaron un amplio artículo relatando la organización de la enorme colectividad de Los Bernabeles, al Este de la localidad de Guadix. Contaba con varias comisiones técnicas encargadas de diferentes funciones como

⁹ *Estudios*, n. 88, p. 37.

¹⁰ Bakunin, *Dios y el Estado*, pp. 14-15, 22, 34-35, 41-43.

¹¹ Ferrer Guardia, *La Escuela Moderna*, p. 170.

¹² Ferrer Guardia, *La Escuela Moderna*, p. 50.

¹³ Quiroule, *La ciudad anarquista americana*.

¹⁴ *Hombres Libres*, n. 4, p. 6.

las estadísticas, el riego, plagas, abonos, desinfecciones, compraventas, semillas, análisis de la producción, avicultura, apicultura, ganadería, herramientas, maquinaria, etc.¹⁵

2. Granada y su movimiento anarquista

Granada ha sido descrita a menudo como una ciudad escasamente industrializada, aunque sí urbanizada, incluso antes de la Guerra Civil. Una ciudad fundamentalmente administrativa, universitaria, comercial y militar, con un campesinado en su periferia. Existía una clase obrera, pero solo la indispensable para atender la vida de las otras clases mencionadas. Tal relato no es cierto. Si bien nunca llegará a ser una ciudad industrial como Manchester, Milán o Barcelona, el peso demográfico de su población obrera dejó muy alejado el predominio agrario y rural.

El anarquismo granadino era principalmente urbano, y dominaba los focos industriales de la provincia granadina (a excepción del sector del azúcar), pero esto no supone la inexistencia de un movimiento campesino libertario en Granada. De tal modo, es cierto que está presente en pueblos como Maracena, Peligros, Pinos Genil, Ogíjares o Belicena, todos estos en la rica vega granadina, sin olvidar otras localidades más lejanas como Alhama de Granada o Benacebada. Pero solo eran una parte de un movimiento más amplio, ubicado principalmente en las ciudades grandes, hasta tal punto que despertó quejas de los militantes campesinos, como Antonio Rosado, quien mencionó que los campesinos eran mayoría en el conjunto de Andalucía, pero el protagonismo del movimiento siempre estuvo encabezado por los trabajadores urbanos.¹⁶ En cualquier caso, la existencia de este movimiento campesino anarquista no puede suponer, aunque fuese mucho mayor que el de otras corrientes políticas, que el anarquismo español, andaluz o granadino, fuese principalmente rural, aunque resulte una imagen atractiva. El movimiento libertario granadino fue, principalmente, urbano: tenían la abrumadora mayoría de los trabajadores de las fundiciones, fábricas y talleres metalúrgicos de Granada, como la Fundición Castaño; asimismo protagonizaban las luchas y el sindicalismo en las centrales de energía, siendo un claro ejemplo Gas Lebón; las mujeres de las fábricas textiles del Albaicín estaban casi todas afiliadas a la CNT; dominaban talleres como las serrerías mecánicas; y los empleados de las pequeñas manufacturas de chocolate eran casi todos libertarios; gran parte de los ferroviarios y tranviarios de la ciudad y de la provincia eran cenetistas. Otros sectores importantes, como camareros, electricistas, chóferes de taxis o descargadores del sector del comercio, pertenecían a las organizaciones anarco-sindicalistas, y debemos tener muy presente que en la España de 1920 y 1930 los coches y la electricidad eran innovaciones propias de la ciudad y aún de un acceso limitado. Pero, sin duda, el principal sector, que ponía en jaque a la ciudad continuamente, fue el de los trabajadores de la Construcción, organizados en un gigantesco sindicato cenetista.

¹⁵ Granados, *Colectivismo y cooperativismo*, p. 3.

¹⁶ *Congreso de Constitución de la Federación Regional de Campesinos de Andalucía*, p. 40.

3. Las aportaciones del anarquismo a la modernización en Granada

Hemos podido investigar en archivos y hemerotecas ciertos aspectos del anarquismo granadino, que hemos dividido de la siguiente manera: 1) Escolarización en una nueva pedagogía; 2) Laicización y ambiente materialista; 3) Fomento de una cultura obrerista popular propia; 4) Asociacionismo autónomo y federalista; 5) Crecimiento de la urbanidad con ideas influenciadas por la eugenesia y la higiene social; 6) Sindicalismo solidario enfocado en proporcionar mayor capacidad a la clase obrera en decidir sobre la economía y la vida social, por medio de mejoras en sueldos, horas, ayudas y reconocimientos, así como por la creación de colectividades propias y bolsas de trabajo.

3.1 Escolarización

Siendo la "modernidad" un fenómeno social y cultural, debemos comenzar mencionando las aportaciones por medio de la escuela, la laicización y los actos culturales. En 1900 se creó en Granada un sindicato de clase, no netamente anarquista, que asumió, con el tiempo, los ideales de la Escuela Moderna de Ferrer i Guardia: se trataba de "La Obra".¹⁷ Más tarde, en 1917, surge la Casa del Pueblo de Granada, que aglutinará a todos los sindicatos de clase de la provincia, y que tendrá una escuela nocturna para adultos, otra para sus hijos, y realizaban todo tipo de charlas, actos culturales y veladas.¹⁸ La Casa del Pueblo de Granada fue impulsada por la socialista Unión General de Trabajadores (U.G.T.) pero, tras dos años de debate y confluencias, tomará su control el sindicato anarquista Confederación Nacional del Trabajo (C.N.T.).

La CNT, por su parte, también marcó el objetivo de crear escuelas propias, tal como marcaba en los acuerdos de su Congreso de 1919.¹⁹ En Granada existieron escuelas creadas por los cenetistas, si bien no tenemos mucha documentación, salvo las que nos encontramos por casualidad, como un sumario de un proceso contra el anarquismo granadino, donde en los registros policiales de domicilios y locales que la autoridad del Gobierno Civil imponía, se indicaba que en la calle Elvira había una Escuela Racionalista ligada a la CNT.²⁰ Pero el caso más conocido fue el de la CNT de Maracena, que compró un enorme solar, en la que poco después edificó un gran local propio, donde se estableció una escuela que tuvo, al menos, un maestro identificado: José López Mochón.²¹ Por cierto, durante la Dictadura franquista, este local fue expropiado y convertido en la principal escuela pública del pueblo, hasta el año 2000.

Finalmente, debemos mencionar también los esfuerzos por la educación y formación que realizaban por medio de su prensa. Revistas como *Nervio!* publicaron artículos de gran diversidad temática en los tiempos de la guerra de España: higiene

¹⁷ Ferrer Guardia, *La Escuela Moderna*, p. 143. Para detalles de esta organización: Calero Amor, *Historia del movimiento obrero en Granada*, pp. 143-149.

¹⁸ Calero Amor, *Historia del movimiento obrero en Granada*, pp. 166-177.

¹⁹ Confederación Nacional del Trabajo, *Memoria del Congreso celebrado en el Teatro de la Comedia de Madrid*, pp. 330-339.

²⁰ Juzgado nº 3 del Campillo, *Sumario nº 231 de 1933*. "Sobre Infracción de la Ley de Asociaciones".

²¹ Juzgado nº 3 del Campillo, *Carpeta 33.683, Expediente 8 de 1934*. "José López Mochón, El Cosquí".

personal, armas químicas, peligros de las enfermedades, sexualidad, etc. Todas estas cuestiones las vemos tratadas en su número del 1 de Abril de 1938. Pero en otros números encontramos explicaciones del Código Morse, la topografía o la sanidad en los alimentos.

3.2 Laicización

En la laicización, el anarquismo granadino fue el principal impulsor en la labor y concienciación de no bautizar a los hijos bajo el rito católico, utilizando los medios civiles para registrar el nacimiento y dar el nombre. También difundieron el ser enterrados en el cementerio civil y no en el católico. También promovieron el "amor libre", esto es, no someter el matrimonio bajo el control de la Iglesia o del Estado y los correspondientes vínculos legales. En esto ni siquiera propugnaban por recurrir a los medios civiles, aunque por difundir lo laico sí hubo cierta difusión en el siglo XIX. En los tiempos de la Primera Internacional, donde el bakuninismo libertario predominaba en el movimiento internacionalista granadino, vemos cómo el joven Vicente Perales Reynaud, destacado activista, fallece y es enterrado por lo civil.²² El hijo de otro librepensador tiene el mismo destino.²³ Otro internacionalista granadino, poco después, intentará dar nombre a su vástago en el registro civil, pero no lo logrará, porque queriendo llamarlo "Universo", el funcionario suspendió el acto, pero la criatura ha sido apadrinada por la Internacional de Granada. En la misma noticia se anuncia del matrimonio civil de otros dos compañeros.²⁴ En la Segunda República tenemos noticias de "compañeras" que "convivían" con libertarios granadinos, tal como vemos en el caso de Rafael Rosillo Vázquez,²⁵ pero hubo muchos casos más.

La oposición a la religión fue muy directa, tanto en hechos como en actos culturales, siendo abundante la lectura atea y anti-clerical (Faure, Ibarreta, Vivero...). Como notorio ejemplo, citamos un polémico artículo del destacado cenetista local José Alcántara contra la Virgen de las Angustias de Granada, venerada patrona local, que supuso una condena penal para el autor, aun en los tiempos de la Segunda República²⁶ (la supuesta persecución anti-católica que afirma cierta historiografía actual es falsa, exagerada y descontextualizada). La Iglesia se posicionaba a favor de los tiempos del Antiguo Régimen, que suponía una política autoritaria y conservadora, algo que rechazaban los ácratas, ávidos de la cultura, pensamiento y lectura libre, así como de prácticas y políticas populares, democráticas y asamblearias. Las críticas de los católicos, casi diarias, a las organizaciones obreras, tanto en las misas como en la prensa pro-religiosa, los posicionaba forzosamente en las problemáticas políticas de actualidad, por lo que en enfrentamientos drásticos que se dieron, como en la Sanjurjada – un fallido golpe militar de 1932 – se dieron ataques contra los edificios religiosos, siendo muy notorio el caso de la Iglesia de San Nicolás. No fueron los únicos casos, y es cierto que tampoco faltaron edificios civiles identificados – como derechistas – que también fueron atacados, tal como ocurrió con el Casino Cultural.

²² *Bandera Social*, n. 81, p. 2.

²³ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, n. 196, p. 4.

²⁴ *Bandera Social*, n. 90, p. 4.

²⁵ Juzgado nº 3 del Campillo, *Sumario nº 143 de 1933*.

²⁶ Juzgado nº 3 del Campillo, *Sentencia nº 295 de 1934*.

3.3 Cultura obrera

Los actos culturales fueron frecuentes. Solían celebrarse en tres tipos de lugares: 1) Los locales de los sindicatos; 2) Centros sociales, culturales y libertarios, de un carácter vecinal; 3) Teatros, plazas de toros y otros establecimientos, que no eran locales anarquistas. Estos últimos eran los más amplios, con capacidad de reunir a más de mil personas, y por ello son los que se usaban cuando se pretendía dirigirse a toda la población. Los locales de los sindicatos y centros sociales solían tener un tamaño considerable, pero rara vez podían acoger a más de mil personas, y eran pocos los que realmente podían tener más de quinientas.

En el caso de Granada hemos encontrado recitales de poesía, conciertos (incluso con "coros libertarios"), conferencias culturales y científicas y, sobre todo en la guerra, actuaciones teatrales.²⁷

También se realizaban excursiones.²⁸ En algunos casos, se practicó el desnudismo,²⁹ de lo cual entendemos que muestra esa nueva cultura, una nueva moral, de conectar con la naturaleza (relacionado con el materialismo ateísta), fomentar la salud (influencia de las recomendaciones eugenésicas) y evitar los espectáculos de enfrentamientos, sangre y brutalidad, los cuales fueron criticados abiertamente en varias ocasiones.³⁰ Y aunque no se menciona en sus publicaciones, sabemos que los numerosos quioscos libertarios o de "prensa libre", además de ofrecer periódicos, folletos y libros de todas las ideologías de izquierda, también difundían contenido que el hostil mundo católico calificaba de "pornográfico".³¹ Una de las publicaciones denunciadas era la revista *Estudios*, pues solían exhibir en portada dibujos y alguna fotografía de desnudos, en concordancia con sus ideales naturistas. No era la única revista que lo hacía, existiendo varias, naturistas, y también dadas a los desnudos, con gran generosidad en ilustraciones y fotografías.³²

Finalmente, los anarquistas de Granada crearon numerosas bibliotecas, con libros de autores muy diversos: Valle-Inclán, Darwin, Mirbeau, Gorki, Kropotkin, Zoccoli, Malatesta, Ramón y Cajal, entre otros muchos. Reivindicaban menos tabernas y alcohol, en referencia al entretenimiento sin sentido (e incluso el vicio), y más bibliotecas.³³ Al respecto, la prensa católica ya identificaba a los anarquistas como parte de la Modernidad, cuando los criticaban por la destrucción de algunas iglesias locales:

Por no ser menos que en otras provincias, los niños de la F.A.I. nos dieron en Granada una nueva sesión de crecimiento. Total: dos joyas de la arquitectura religiosa

²⁷ Algunos ejemplos: Un acto importante de la C.N.T., *El Defensor de Granada*, n. 27.867, p. 1; n. 28.012, p. 3; n. 28.206, p. 2; n. 28.552, p. 3; Morales Guzmán, *Los Hijos del Pueblo*, p. 2; Domínguez García, *Así cayó Motril*, p. 172.

²⁸ *El Defensor de Granada*, n.º 19.293, p. 2; n.º 27.474, p. 1; n.º 28.219, p. 1.

²⁹ *El Defensor de Granada*, n.º 28.807, p. 1; Confederación Nacional del Trabajo, *Contra el desnudismo*, p. 3.

³⁰ Morales Guzmán, *Las Juventudes Libertarias*, p. 3; Confederación Nacional del Trabajo, *Boxeo*, p. 5.

³¹ *Ideal*, n. 74, p. 4.

³² Podemos citar la revista *Pentalfa*, de carácter libertario, publicada desde Barcelona. Se consideraban "naturistas", donde el desnudismo solo era una parte de un programa de salud, en lo que también importaba la dieta, el ejercicio y el no consumo de alcohol o tabaco.

³³ Confederación Nacional del Trabajo, *Menos vino y más cultura*, p. 1.

destruidas. Ya tienen los modernos aficionados a la cultura popular variedad de ruinas en que elegir aposentamiento para sus bibliotecas.³⁴

3.4 Asociacionismo

El anarquismo impulsó el asociacionismo desde el siglo XIX, aun cuando la organización entre trabajadores estaba mal vista por los poderes establecidos o, incluso, prohibida. La Primera Internacional, fundada por grupos ingleses y franceses, en los que predominaban sectores proudhonianos, fomentó el asociacionismo entre los trabajadores, y con ellos, los sindicatos. En Granada hubo revueltas y luchas obreras, pero no fue hasta 1871 cuando se formalizaría la Federación Local.³⁵ Es interesante apuntar que se promovió el asociacionismo entre las mujeres obreras, dándose el caso de un Sindicato de "Sastras" de la CNT.³⁶ Estas mujeres mantuvieron varios conflictos laborales en los años de la Segunda República, entre las fábricas textiles del Albaicín, que usaron el boicot y las huelgas de solidaridad como nuevos medios de lucha, extremadamente eficaces.³⁷ Durante la guerra, se formará algún ateneo cultural femenino, a fin de integrar a la mujer en la vida pública, como marca los ideales de las sociedades modernas.³⁸

En estas organizaciones las decisiones se tomaban en asambleas y se realizaban numerosos mítines dirigidos a la población. Son de un carácter muy popular, donde lo democrático tenía más que ver con la asociación que con la representación, no carentes de cierta espontaneidad, aun dentro de su defensa de la organización. Los anarquistas no repetían el modelo de asociación disciplinada, sino de un populismo dinámico que intentaba crear organizaciones como simples medios y herramientas para sus propósitos.

Tampoco tenían mucho que ver con los antiguos gremios del Antiguo Régimen, aunque los ideales de trabajo moral bien hecho, igualdad y productivismo sin duda fueron admirados. Los gremios aglutinaban la totalidad de los trabajadores de un sector, planificando y reglamentando las condiciones laborales y comercio de los productos, que las autoridades, especialmente las locales, reconocían e integraron. Su organización general estaba jerarquizada y era exigente en que se cumplieran los precios y el modo de trabajo. Los sindicatos, en cambio, aglutinaban a todos los sectores laborales, incluso a los parados. Los cargos eran administrativos y no tenían capacidad decisoria. Seguían una estructura federativa que, entre los anarquistas, tuvieron dos vertientes: la territorial y el sector laboral. Contaba con unos estatutos y reglamentos, pero las asambleas tomaban el peso de la vida cotidiana de la organización, adaptándose, sin muchas resistencias, a las circunstancias. Existían unos sistemas internos de tramitaciones de documentos, propuestas y comunicaciones, reglamentados de modo que se recibiera y emitiera en igualdad de condiciones, con formas establecidas para su autenticación. Todo ello se apoyaba en boletines externos e internos, y no excluía el uso de teléfonos para consultas y dudas.

Según la amenaza represiva, se entraba en estados de clandestinidad en los que se reducía a mínimos la producción documental en papel, generando códigos consensuados y falsificando las direcciones para despistar a los perseguidores. Se caía

³⁴ *Ideal*, n. 465, p. 3.

³⁵ *La Federación*, n. 75, p. 4.

³⁶ Juzgado nº 3 del Campillo, *Sumario nº 231 de 1933*. "Sobre Infracción de la Ley de Asociaciones".

³⁷ *CNT*, n. 337, p. 3.

³⁸ López Martínez, *¡Despertad, mujeres!...*, p. 4.

entonces en reuniones secretas, algo informales, muy asentadas en las afinidades y confianzas, lo cual reducía su influencia y capacidad. Por ello se procuraba salir de la clandestinidad y recurrir a otras organizaciones o vías como la prensa, para mantener los lazos de las organizaciones perseguidas.

3.5 Urbanidad

Los anarquistas granadinos formaron parte de la urbanización de la ciudad de Granada. Asimismo, exigieron que en las obras se utilizaran productos y materiales locales, y no importados, para fomentar el trabajo y la industria.³⁹ Los trabajos de construcción fueron muy importantes en este período de la ciudad.

El Ayuntamiento tenía un acuerdo de obligar a los propietarios a arreglar los edificios que se encontrasen en estado ruinoso, a fin de evitar las numerosas tragedias por derrumbes de inmuebles que causaron muertos y heridos.⁴⁰ Para ello, se contaba con inspectores que vigilarían el estado de conservación de las construcciones, pero lo cierto es que no siempre se hacía tal como se deseaba. Por ello, los libertarios "promovieron" estos arreglos, primero intensificando la vigilancia con inspectores de los propios sindicatos, que ofrecieron estudios y propuestas por escrito dirigidos al Ayuntamiento, señalando los inmuebles que necesitaban trabajos;⁴¹ y por otra, por medio de los llamados "trabajos al tope". Los trabajos al tope consistían en comprar los materiales y comenzar las obras sin el permiso de los propietarios, para finalmente exigir el pago tanto de los sueldos como de los gastos derivados por el trabajo. Los "topes" se hicieron también en algunas obras públicas, que se quedaban a medias o se paralizaban por alguna razón, tal como fue la demolición del Penal de Belén, los arreglos de la Acequia Gorda, o los avances en la construcción del Hospital Clínico.⁴²

Pero no todo fue por medio de los "trabajos al tope": también fue habitual que el gigantesco Sindicato de la Construcción de la CNT de Granada se presentara como una especie de empresa, una subcontrata, dispuesta a asumir las obras públicas que el Ayuntamiento ofrecía en concurso. Una vez adjudicada, se utilizaba una bolsa de turnos propia de la CNT para repartir el trabajo, labor en la que destacó Antonio Moya.⁴³ De tal manera, conocemos los casos asumidos por los anarquistas tales como los empedrados de numerosas calles, el pintado de la fachada del Ayuntamiento o la fabricación de madera para la nave del nuevo matadero municipal (en este caso, encargo al Sindicato de la Madera de la CNT, también muy importante).⁴⁴ Pero el Sindicato de la Construcción tenía un plan propio de urbanización, que propuso públicamente para que los gastos, de interés público, se asumieran por parte del Ayuntamiento, y ellos, mayoritarios en el sector,

³⁹ Granada, *Negociado de Fomento de 1932, legajo 3014, pieza 1377*, "Sobre reclamación del Sindicato de Obreros Metalúrgicos para que se fabriquen en ésta el material de hierro que utiliza la Contrata de Aguas y alcantarillado".

⁴⁰ Granada, [Documento sin título], caja 2.242, pieza 65.

⁴¹ Calero Amor, *Historia del movimiento obrero en Granada*, p. 241.

⁴² El antiguo edificio del Penal, *El Defensor de Granada*, n. 27.936, pp. 1 y 3.; Castillo, *Recuerdos y vivencias*, tomo I, pp. 90-91; *El Defensor de Granada*, n. 28.014, p. 2; *Ahora*, n. 697, p. 11. Ejemplo de casa en mal estado, en Juzgado nº 2 del Salvador, *Sumario nº 253 de 1936*.

⁴³ Castillo, *Recuerdos y vivencias*, tomo I, pp. 87-88.

⁴⁴ Granada, Libro de Actas del Ayuntamiento de Granada, 28 jul. 1933; Granada, *Libro de Actas del Ayuntamiento de Granada*, 20 oct. 1933; Granada, *Actas de la Comisión de Fomento de 23 Abril 1931 a 2 Marzo 1933*, pp. 343, 346 y 361.

realizaran el grueso de las obras. En su plan, proponían la edificación de un cine en la Acera del Casino, construir las casas baratas frente a la antigua plaza de toros, terminar el embovedado de la parte final del río Darro, y numerosas pavimentaciones y bacheos.⁴⁵

El importante anarquista Antonio Morales Guzmán defendía que el desempleo no tenía sentido, atendiendo las múltiples necesidades sociales que existían en Granada:

Abriendo de par en par las puertas de esas miles de fábricas abandonadas; realizando nuevos proyectos de transportes, caminos, ferrocarriles; levantando edificios modernos, escuelas, recreos públicos, urinarios, mercados; derribando barrios enteros, antihigiénicos, enfermantes, epidémicos; canalizando ríos, y alumbrado aguas potables; pavimentando carreteras, calles y plazas; construyendo parques, salones de arte y oficios; modernizando aldeas y pueblos; construcción de vapores, maquinarias, muebles, sedas, juguetes, fundiciones, motores; labrando las tierras incultas, rompiendo montes, abriendo nuevos horizontes a la agricultura (...).⁴⁶

Durante la revolución social, el Consejo Municipal de Guadix, especie de Ayuntamiento revolucionario, con una destacada presencia de libertarios, mostró su preocupación por la falta de higiene en la localidad y la posibilidad de que aparezca una epidemia de tifus, problema que esperaban solucionar con determinación.⁴⁷

Los anarquistas crearon también colectividades en Granada: una dedicada a la fabricación y venta de pan,⁴⁸ que encontró numerosas dificultades, y otra de madera.⁴⁹

3.6 Sindicalismo

Sindicalmente, los anarquistas encabezaron las principales y más novedosas luchas en Granada. Intentaron, con varias fórmulas, que todos los trabajadores tuvieran algún empleo, y con ello una fuente de ingreso. El medio preferido fue la de reducir aún más la jornada laboral, estando ya las ocho horas establecidas oficialmente: se pretendía que fuese de seis horas, a ser posible manteniendo el mismo salario, y si esto no se lograba, acatarlo y aceptar una reducción del sueldo por parte de todos, con tal de repartir el trabajo. Para los anarquistas, el sindicalismo era un modo importante de Modernidad, pues se debía organizar bajo formas que nunca se habían hecho anteriormente, y no era propio de los tiempos antiguos tener el atrevimiento de pedir y reivindicar al jefe (o amo). Muchos sindicatos tenían la palabra de Modernidad en sus nombres locales, como es el caso del Sindicato de Vida Moderna y Profesiones Varias de Alhama de Granada, creado por Ricardo Zapata, importante cenetista local.⁵⁰

En las reivindicaciones fue frecuente el recurso de huelgas que no terminaban mientras continuasen los conflictos laborales abiertos en otros sectores. Eran las conocidas "huelgas de solidaridad", sin precedentes en la historia, realmente temibles, que se dieron mucho en Granada y en buena parte de España. Esta solidaridad a veces

⁴⁵ *El Defensor de Granada*, n. 28.821, p. 3.

⁴⁶ Morales Guzmán, *De la guerra a la revolución*, p. 2.

⁴⁷ Guadix, *Libro de Actas del Consejo Municipal de Guadix*, pp. 236-237; La "crisis" municipal ha sido solucionada, *Hombres Libres*, n. 23, p. 3.

⁴⁸ *Noticiero Granadino*, n. 9.422, p. 3.

⁴⁹ *Ideal*, n. 1.176, p. 4.

⁵⁰ *El Luchador*, n. 64, p. 3.

llegaba a otros extremos, como el donar el sueldo recibido en un festivo a los presos anarquistas desterrados en Villa Cisneros.⁵¹

Finalmente, los republicanos y socialistas harán la Ley de Colocación Obrera en 1931, pero lo cierto es que, a nivel privado, sindical, esta ya existía. Los ácratas franceses, con Fernand Pelloutier, crearon la Federación de las Bolsas de Trabajo en 1896, las cuales se caracterizaron por dotar de autonomía y capacidad a los trabajadores, obteniendo locales propios con bibliotecas y cursos, con el fin de hacer cumplir sus objetivos: crear colectividades obreras y bolsas de trabajo de colocación de trabajadores en empleos, observando donde se necesitaba mano de obra y elaborando listas de trabajadores en paro demandando ocupación.⁵² La legislación republicana creaba esto mismo a nivel público, pero lo cierto es que la CNT ya tenía sus propias bolsas de trabajo, que en Granada fue la más importante aquella del Sindicato de la Construcción, superior a la propia del Ayuntamiento, que ya hemos mencionado anteriormente. La CNT ya había acordado en el congreso de 1919 crear estas bolsas, una de sus muchas influencias de la antigua CGT francesa, que apoyó el anarcosindicalismo en sus primeros tiempos e integró las Bolsas de Trabajo de Pelloutier.⁵³

4. Conclusiones

Entendemos que los seis grupos que hemos expuesto son elementos de modernización porque, en el propio razonamiento del modernismo, se afirman las siguientes ideas: 1) La escolarización da la formación necesaria para la independencia, moral y autonomía intelectual del ser humano; 2) La laicización fija al ser humano, y no a Dios ni ningún concepto sobrenatural, como el centro de los objetivos políticos y sociales; 3) La cultura obrera rompía con el modelo social del privilegio, propio del Antiguo Régimen, reivindicando la igualdad, libertad y fraternidad de todos los seres humanos; 4) El asociacionismo es consecuencia de la democratización derivada de la cultura obrera autónoma, decidida en mostrar que no solo los aristócratas y élites podían dirigir la sociedad; 5) La urbanidad responde a la adaptación en el espacio geográfico del modelo político antrópico; 6) El sindicalismo es el medio popular de mejorar las condiciones del grueso de la población, principalmente obrera y campesina en estos tiempos.

Sin duda existen más puntos al respecto, pero nosotros hemos detectado estos casos en nuestras investigaciones, y consideramos que, visto lo expuesto, el anarquismo granadino aportó una gran labor en todos estos campos para el impulso de la Modernidad en la sociedad y, por tanto, debe entenderse como un fenómeno modernista, pese a su ruptura total con las propuestas políticas que surgieron tras la Revolución Francesa, encuadradas en las ideas de la Soberanía Nacional o Popular, la Ciudadanía de la población que cumplía con los requisitos del Estado, y el Estado como estructuración de las instituciones para esa soberanía. Diferencias que solo marcaban que hubo varias visiones de la Modernidad en el mundo: alternativas del anarquismo a la Modernidad que Alfredo Gómez-Muller señaló, en especial respecto a los conceptos de lo "político" y lo

⁵¹ *El Defensor de Granada*, n. 28.058, p. 1.

⁵² Pelloutier, *Historia de las Bolsas de Trabajo*.

⁵³ Confederación Nacional del Trabajo, *Memoria del Congreso celebrado en el Teatro de la Comedia de Madrid*, pp. 312-313.

"público", que el movimiento libertario mostró una concepción diferente a lo hegemónico en el modernismo.⁵⁴ Sin embargo, compartían las ideas esenciales y fueron parte de la Modernidad, como creemos haber mostrado en estas páginas con varios ejemplos concretos. De hecho, si son críticos con algunos aspectos, son, en cambio, aún más radicales en otros, como en la defensa del progreso, la instrucción o la cultura, tal como documentaron autores como José Álvarez Junco o Javier Navarro Navarro.⁵⁵ Es, además, como se consideraban los propios libertarios. Siendo un movimiento amplio con presencia en el grueso de la sociedad, es lógico pensar que fueron parte de la población de su tiempo y espacio, e incluso sus impulsores, siendo todo esto explicación de su fuerte presencia entre los españoles, y granadinos, de la época.

⁵⁴ Gómez-Muller, *Anarquismo*.

⁵⁵ Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español*; Navarro Navarro, *A la revolución por la cultura*.

Referencias

AHORA: diario gráfico. Madrid: s.n., año IV, n. 697, 9 mar. 1933. Consultado en: Hemeroteca Nacional Digital.

ÁLVAREZ JUNCO, José. *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

BAKUNIN, Mijail. *Dios y el Estado*. Trad. Diego Abad de Santillán. Buenos Aires: Altamira, 2000.

BANDERA SOCIAL: semanario anárquico-colectivista. Madrid: Bandera Social, n. 81, 11 oct. 1886. Consultado en: Hemeroteca Nacional Digital.

BANDERA SOCIAL: semanario anárquico-colectivista. Madrid: Bandera Social, n. 90, 9 dic. 1886. Consultado en: Hemeroteca Nacional Digital.

BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio. *El Espartaquismo Agrario Andaluz*. Madrid: Turner, 1974.

BERNAT MATEU, C. Una mujer de ideas modernas: Federica Montseny, literatura e identidades de género anarquistas. *Travessias*, Cascavel, v. 12, n. 1, p. e19150, 2018. Disponible en: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/19150>. Acceso en: 07 ene. 2025.

CALERO AMOR, Antonio María. *Historia del movimiento obrero en Granada (1909-1923)*. Madrid: Tecnos, 1973.

CASTILLO CÁÑIZ, Assumpta. Todo es nuevo, como nueva es la idea, como nuevo es el principio, como nueva es la vida: Hacia un estudio del anarquismo como fenómeno de la modernidad. In: ENCUENTRO DE JÓVENES INVESTIGADORES EN HISTORIA CONTEMPORÁNEA, 4, 2013, Valencia. *Culturas políticas en la contemporaneidad: Actas del IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*. Valencia: Universitat de València, 2015. pp. 167-170.

CASTILLO, Vicente. *Recuerdos y vivencias*. Tomo I. Barcelona: Edición del autor, 1979.

CNT. Madrid: Confederación Nacional del Trabajo, n. 337, 11 set. 1934. Consultado en: Fundación Anselmo Lorenzo.

CONFEDERACIÓN NACIONAL DEL TRABAJO. Boxeo. *Hombres Libres*, n. 24, 21 mayo 1937. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

CONFEDERACIÓN NACIONAL DEL TRABAJO. Contra el desnudismo. *Solidaridad Obrera*, n. 904, 6ª Época, 31 ago. 1934. Consultado en: Centro de Documentación para la Difusión de la Memoria Antiautoritaria y Libertaria: CEDALL.

CONFEDERACIÓN NACIONAL DEL TRABAJO. *Memoria del Congreso celebrado en el Teatro de la Comedia de Madrid, los días 10 al 18 de Diciembre de 1919*. Barcelona: Tipografía Cosmos, 1932.

CONFEDERACIÓN NACIONAL DEL TRABAJO. Menos vino y más cultura. *Hombres Libres*, n. 2, 18 dic. 1936. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

CONGRESO DE CONSTITUCIÓN DE LA FEDERACIÓN REGIONAL DE CAMPESINOS DE ANDALUCÍA, 1., 1937, Baza (Granada). *Memorias del [...]*. Sueca: Federación Regional de Campesinos de Andalucía, 1937.

DELGADO, Leandro. Modernidad y anarquía: sobre lo colectivo en las crónicas de Rafael Barrett. *Tekoporá*, Punta del Este: Universidad de la República (Uruguay), v. 3, n. 1, 2021.

DÍAZ DEL MORAL, Juan. *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Madrid: Alianza, 1969.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, Manuel. *Así cayó Motril*. Motril: Ayuntamiento de Motril, 1985.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 19.293, 28 jul. 1920. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 27.474, 2 mayo 1931. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 27.867, 12 dic. 1931. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 27.936, 23 ene. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.012, 8 mar. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.014, 9 mar. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.058, 5 abr. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.206, 7 jul. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.219, 21 jul. 1932. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.552, 5 mar. 1933. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.807, 9 ago. 1933. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL DEFENSOR DE GRANADA: diario político independiente. Granada, n. 28.821, 17 ago. 1933. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

EL LUCHADOR. Barcelona: s.n., n. 64, 25 mar. 1932. Consultado en: Biblioteca Virtual de Prensa Histórica y Hemeroteca Municipal de Madrid.

ESTUDIOS: revista ecléctica. Madrid: Generación Consciente, n. 88, dic. 1930. Consultado en: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

FERRER GUARDIA, Francisco. *La Escuela Moderna*. Madrid: Ediciones Júcar, 1976.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Anarquismo: Lo político y la antipolítica*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2014.

GRANADA. [Documento sin título], caja 2.242, pieza 65. Granada: Archivo Municipal de Granada, [s.d.].

GRANADA. *Actas de la Comisión de Fomento, 23 abr. 1931 a 2 mar. 1933*. Granada: Archivo Municipal de Granada, 1931/1933, pp. 343, 346 y 361.

GRANADA. *Libro de actas del Ayuntamiento de Granada, 20 oct. 1933*. Granada: Archivo Municipal de Granada, 1933.

GRANADA. *Libro de actas del Ayuntamiento de Granada, 28 jul. 1933*. Granada: Archivo Municipal de Granada, 1933.

GRANADA. Negociado de Fomento de 1932, legajo 3014, pieza 1377. Granada: Archivo Municipal de Granada, 1932.

GUADIX. *Libro de actas del Consejo Municipal de Guadix*. Guadix: Archivo Municipal de Guadix, pp. 236-237, [s.d.].

HIRSCH, Steven J. Anarchists and 'the Indian Problem' in Peru, 1898-1927. *Anarchist Studies*, v. 28, n. 2, pp. 54-75, 2020.

HOBBSBAWM, Eric J. *Rebeldes primitivos*. Trad. Joaquín Romero Maura. Barcelona: Ariel, 1983.

HOMBRES LIBRES. Guadix: C.N.T., A.I.T., F.A.I., n. 23, 14 may. 1937. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

HOMBRES LIBRES. Guadix: C.N.T., A.I.T., F.A.I., n. 24, 21 may. 1937. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

HOMBRES LIBRES. Guadix: C.N.T., A.I.T., F.A.I., n. 4, 1 ene. 1937. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

IDEAL. Granada: Corporación de Medios de Andalucía, n. 1.176, 18 jul. 1936. Consultado en: Hemeroteca de la Casa de los Tiros y Hemeroteca de Ideal.

IDEAL. Granada: Corporación de Medios de Andalucía, n. 465, 10 dic. 1933. Consultado en: Hemeroteca de la Casa de los Tiros y Hemeroteca de Ideal.

IDEAL. Granada: Corporación de Medios de Andalucía, n. 74, 3 ago. 1932. Consultado en: Hemeroteca de la Casa de los Tiros y Hemeroteca de Ideal.

JUZGADO N° 2 DEL SALVADOR. *Sumario n° 253 de 1936*. Granada: Archivo de la Real Chancillería de Granada, 1936. Documento manuscrito.

JUZGADO N° 3 DEL CAMPILLO. *Carpeta n° 33.683, Expediente n° 8 de 1934*. José López Mochón, El Cosqui. Granada: Archivo de la Real Chancillería de Granada, 1934. Documento manuscrito.

JUZGADO N° 3 DEL CAMPILLO. *Sentencia n° 295 de 1934*. Granada: Archivo de la Real Chancillería de Granada, 1934. Documento manuscrito.

JUZGADO N° 3 DEL CAMPILLO. *Sumario n° 143 de 1933*. Granada: Archivo de la Real Chancillería de Granada, 1933. Documento manuscrito.

JUZGADO N° 3 DEL CAMPILLO. *Sumario n° 231 de 1933*. Sobre infracción de la Ley de Asociaciones. Granada: Archivo de la Real Chancillería de Granada, 1933. Documento manuscrito.

LA FEDERACIÓN. Barcelona: s.n., n. 75, 22 ene. 1871. Consultado en: Arxiu de Revistes Catalanes Antigues.

LAS DOMINICALES DEL LIBRE PENSAMIENTO. Madrid: s.n., año IV, n. 196, 19 sep. 1886. Consultado en: Hemeroteca Nacional Digital.

LITVAK, Lily. *España 1900: Modernismo, anarquismo y fin de siglo*. Barcelona: Anthropos, 1990.

LITVAK, Lily. *La Mirada Roja: estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.

LITVAK, Lily. *Musa Libertaria: arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1981.

LÓPEZ MARTÍNEZ. ¡Despertad, mujeres!... *Hombres Libres*, Guadix: C.N.T., A.I.T., F.A.I., n. 43, 1 oct. 1937. Consultado en: Centro Documental de la Memoria Democrática e Instituto Internacional de Historia Social.

MELLA, Ricardo. *Lombroso y los anarquistas*. Barcelona: Ciencia Social, 1896.

MORALES GUZMÁN. De la guerra a la revolución. *CNT*, n. 349, 25 sep. 1934. Consultado en: Fundación Anselmo Lorenzo.

MORALES GUZMÁN. Las Juventudes Libertarias. *CNT*, n. 50, 10 ene. 1933. Consultado en: Fundación Anselmo Lorenzo.

MORALES GUZMÁN. Los Hijos del Pueblo. *Solidaridad Obrera*, n. 1.325, 6ª época, 14 jul. 1936. Consultado en: Centro de Documentación para la Difusión de la Memoria Antiautoritaria y Libertaria (CEDALL).

NAVARRO NAVARRO, Francisco Javier. *A la revolución por la cultura: Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939*. Valencia: Universitat de València, 2004.

NERVIO!: revista de la nueva generación. Almería: Industrias Gráficas Socializadas, v. 1, 1 abr. 1938. Consultado en: Diputación de Almería y Centro Documental de la Memoria Democrática.

NOTICIERO GRANADINO. Granada: s.n., n. 9.422, 28 ene. 1933. Consultado en: Hemeroteca Digital de la Biblioteca de Andalucía.

PELLOUTIER, Fernand. *Historia de las Bolsas de Trabajo*. Trad. Juan Gómez Casas. Bilbao: Zero, 1978.

QUIROULE, Pierre. *La ciudad anarquista americana*. Madrid: Tuero, 1991.

SOBRE EL AUTOR

Francisco José Fernández Andújar

Máster en Claves del Mundo Contemporáneo en 2012 en la Universidad de Granada. Doctor en Septiembre de 2021 por su tesis *De la teoría a la práctica: Historia e ideología del anarquismo en Granada*. Ha participado en varios simposiums, encuentros y congresos. Especializado en la historia del anarquismo (especialmente en Granada y Ceuta), marginados, microhistoria y cuestiones historiográficas, habiendo tratado otros temas como la piratería berberisca en Ceuta. E-mail: piojo_69@hotmail.es.



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

ANALYSER LA PEDAGOGIE PUBLIQUE MYTHIFIANTE DE L'EXTREME-DROITE

Irène Pereira  

Université de Rouen-Normandie, Rouen, France

Résumé

L'article part du constat de la montée des scores électoraux des leaders d'extrême-droite dans les Amériques et en Europe. L'objectif est d'analyser les caractéristiques de la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite. Pour cela, l'article revient sur la définition de l'extrême-droite et de la démocratie comme préalable à l'analyse. Les droites extrêmes sont définies par leur projet politique discriminatoire et la démocratie est caractérisée par la protection des minorités. Sur cette base, il est possible de dégager deux traits principaux de la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite : a) l'inversion de l'opprimé et de l'opresseur b) la défiance vis-à-vis des sciences sociales qui la conduit à défendre des théories complotistes.

Mots-clés

Extrême-droite, pédagogie publique, mythification, démocratie, discrimination.

ANALYZING THE MYTHOLOGIZING PUBLIC PEDAGOGY OF THE FAR-RIGHT

Abstract

This article starts from the observation of the rising electoral success of far-right leaders in the Americas and Europe. The objective is to analyze the characteristics of the mythologizing public pedagogy of the far-right. To achieve this, the article revisits the definitions of the far-right and democracy as prerequisites for the analysis. The far-right is defined by its discriminatory political agenda, while democracy is characterized by the protection of minorities. Based on this, two main features of the mythologizing public pedagogy of the far-right can be identified: a) the inversion of the oppressed and the oppressor, and b) the distrust of social sciences, leading to the promotion of conspiracy theories.

Keywords

Far-right, public pedagogy, mythologization, democracy, discrimination.

Submetido em: 08/11/2024

Aceito em: 31/01/2025

Publicado em: 02/04/2025

Como citar: PEREIRA, Irène.
Analyser la pédagogie publique
mythifiante de l'extrême-droite.
(des)troços: revista de pensamento
radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p.
e55782, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ces dernières années, nous pouvons constater la montée de l'extrême-droite dans les Amériques et en Europe. Aux États-Unis, dès sa campagne de 2016, Donald Trump¹ a reçu le soutien de l'Alt-right². En Amérique latine, Jair Bolsonaro accède au pouvoir au Brésil entre 2019 et 2023, tandis qu'en Argentine, Javier Milei devient Président en 2023.

En Europe, Viktor Orban est au pouvoir depuis 2014, tandis que Georgia Meloni accède à la tête de l'Italie en 2022. Dans plusieurs autres pays, l'extrême-droite réalise de très forts scores ou est en hausse³ : c'est le cas de la France, avec le parti politique appelé le Rassemblement national (RN), l'Allemagne, l'Autriche, les Pays-Bas, le Portugal, l'Espagne entre autres.

En France, il est courant d'utiliser le terme d'extrême-droite pour désigner ces partis politiques qui participent aux élections des démocraties représentatives tout en soutenant des politiques xénophobes. Néanmoins, cette appellation est aujourd'hui contestée comme on le verra dans la suite de cet article. Certains considèrent que ces partis sont en rupture par rapport à l'extrême-droite historique. À côté de cela, le terme d'ultra-droite⁴ tend à être utilisé en France, entre autres par les pouvoirs publics, pour désigner des groupuscules violents de type néo-nazis. C'est pourquoi il me semble pertinent de continuer à utiliser l'expression extrême-droite pour désigner ces partis qui aujourd'hui font de forts scores électoraux ou accèdent au pouvoir tout en utilisant le terme ultra-droite pour désigner les groupuscules fascistes violents.

Il est possible de rappeler que plusieurs auteurs ont souligné la reprise, par les droites extrêmes, qu'elles soient d'extrême-droite et d'ultra-droite, de la notion d'hégémonie culturelle⁵ de Gramsci. Cette récupération par les droites extrêmes de la théorie de l'hégémonie culturelle a plus particulièrement pris le nom de « métapolitique » théorisé par l'intellectuel de la nouvelle droite, en France, Alain de Benoist⁶. Cette notion de « métapolitique », née en France, s'est diffusée, entre autres via Internet, aux États-Unis. Le sociologue Ugo Palheta parle ainsi pour sa part d'une « nouvelle internationale fasciste »⁷. De ce fait, l'extrême-droite analyse la situation actuelle au prisme de l'idée de « guerre culturelle » ou de « bataille culturelle »⁸. En France, comme dans d'autres pays, cela se traduit par une critique des sciences sociales, accusées d'être un repère de gauchistes. Certains dirigeants d'extrême-droite – comme Jair Bolsonaro ou Javier Milei – reprennent à leur compte la théorie complotiste du « marxisme culturel »⁹. En France, la notion de « marxisme culturel » est peu utilisée par l'extrême-droite, on entend parfois l'expression de « gauchisme culturel ». Mais c'est surtout ces dernières années l'expression de « wokisme »¹⁰ qui polarise le débat public intellectuel au-delà même des sphères habituellement considérées comme d'extrême-droite.

¹ L'article a été rédigé avant la réélection de Trump.

² Dafaure, *To redpill a normie*.

³ Comme c'est le cas lors par exemple des dernières élections européennes : Chastand ; Malingre, *Elections européennes*.

⁴ Un rapport parlementaire en France daté de 2023 précise que ce qui caractérise l'ultra-droite, c'est son recours à la violence contre les personnes. Assemblée Nationale, *Rapport d'information*, n° 1864.

⁵ On le voit par exemple aux Etats-Unis : Dafaure, *La métapolitique de l'alt-right*.

⁶ Keucheyan, Alain de Benoist, *du néofascisme à l'extrême droite « respectable »*.

⁷ Palheta, *La nouvelle internationale fasciste*.

⁸ Gagnon, *Quelle guerre culturelle ?*.

⁹ Debras, *Javier Milei et le marxisme culturel*.

¹⁰ Laval, *Le « wokisme » ou la guerre culturelle à la française*.

Ce qui nous intéresse ici du point de vue de la philosophie de l'éducation est de rappeler que Gramsci considérait l'hégémonie comme un « rapport éducatif » ou un « rapport pédagogique » selon les traductions en français¹¹. Dans le cadre de cet article, notre objectif est donc d'étudier la manière dont peut être caractérisée la « métapolitique » de l'extrême-droite, que pour notre part, nous préférons appeler « pédagogie publique mythifiante » (nous reviendrons sur ce point par la suite). Cet article se situe donc dans le cadre d'un champ de recherche qui a émergé depuis une vingtaine d'années, en sciences de l'éducation, dans le monde anglo-saxon : il s'agit de la pédagogie publique. Selon le Centre international de Pédagogie public de l'Université d'East London, on peut la définir de la manière suivante :

La pédagogie publique est un domaine relativement nouveau de la recherche en éducation qui étudie l'application et le développement de la théorie de l'éducation au-delà de l'enseignement formel. La pédagogie publique comprend l'analyse des domaines de l'éducation culturelle, de l'espace public, de la culture populaire et de la lutte politique. Elle a été définie par Sandlin et al. (2011) comme comprenant cinq domaines :

1. citoyenneté dans et au-delà de l'école
2. théorie pédagogique sur la culture populaire et la vie quotidienne
3. institutions informelles et espaces publics comme espaces éducatifs
4. discours culturels dominants
5. intellectualisme public et activisme social¹²

Comme je l'ai rappelé, mon objectif est d'essayer de dégager les traits qui caractérisent la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite. Néanmoins, il ne me semble pas possible de parvenir à cela sans un certain nombre de préalables. La première partie de l'article consiste donc à revenir sur les concepts désignant les droites extrêmes et de démocratie dont la discussion me semble centrale pour bien cerner ce qui caractérise l'extrême-droite. La deuxième partie consiste à définir la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite en la distinguant de deux autres formes de pédagogie publique : la pédagogie hégémonique et la pédagogie critique.

Il est possible que même si mon analyse se veut une réflexion philosophique qui essaie de dégager des traits essentiels de l'extrême-droite transnationale et transhistorique, certains aspects de mon étude restent situés et propres au contexte français.

1. Extrême-droite et démocratie

La première partie de l'article vise à clarifier ce que désigne l'extrême-droite aujourd'hui à partir d'une réflexion sur la conceptualisation philosophique de la notion de démocratie.

¹¹ Tosel, L'hégémonie comme pédagogie ; Hoare ; Sperber, V. *L'hégémonie*.

¹² <https://www.uel.ac.uk/our-research/research-school-education-communities/international-centre-public-pedagogy-icpup>

1.1. L'extrême-droite a-t-elle changé de nature ?

En juin 2024, le jour du résultat des élections européennes, le Président de la République française, Emmanuel Macron, décide de dissoudre l'assemblée et d'organiser dans un temps très réduit des élections législatives. Durant la campagne électorale, différentes personnalités politiques ou commentateurs de la vie politique affirment que le Rassemblement national (RN) ne doit plus être qualifié de parti d'extrême-droite.

Cela fait un moment que les leaders d'extrême-droite, comme Marine Le Pen, ne souhaitent plus être qualifiés d'extrême-droite. La leader du Rassemblement national essaie depuis plusieurs années d'imposer la thèse de la « dédialisation » du Rassemblement national : ce parti aurait rompu avec l'arrivée à sa tête de la fille de Jean-Marie Le Pen, le fondateur du parti, ses liens avec l'extrême-droite historique. Marine Le Pen est allée jusqu'à faire un recours au Conseil d'État (la plus haute juridiction administrative en France) pour que son parti ne soit plus classé par le Ministère de l'Intérieur comme un parti d'extrême-droite. Le Conseil d'État a rejeté sa demande en mars 2024¹³.

Cette thèse selon laquelle le Rassemblement national ne serait plus un parti d'extrême-droite se trouve soutenue par des intellectuels français. C'est le cas par exemple de Marcel Gauchet qui est un penseur français spécialiste de la notion de démocratie, et qui est très cité en France dans le domaine de la philosophie de l'éducation, car il est le co-auteur d'une trilogie sur la philosophie politique de l'éducation. Il est présenté par certains comme un « intellectuel de pouvoir » ayant introduit à gauche des thématiques conservatrices¹⁴. En 2022, Marcel Gauchet déclare dans un entretien radiophonique :

[1 :17] j'ai essayé d'expliquer qu'effectivement d'un point de vue de typologie des forces politiques actuelles Marine Le Pen ne se range pas à l'extrême droite [...] Cette extrême droite là aujourd'hui n'a rien à voir avec ce qu'a été l'extrême droite historique [...]. L'extrême droite historique a un adversaire : son centre de gravité, c'est la condamnation du régime républicain et démocratique auquel elle veut substituer un régime autoritaire [...].

[03 :32] Pour vous, c'est la même chose de prendre d'assaut avec des groupes paramilitaires le palais Bourbon et d'obtenir un vote populaire par un référendum qu'on peut perdre. Ce qui est précisément très exactement ce que l'extrême droite historique aurait totalement récusée. Le peuple n'est pas là pour s'exprimer démocratiquement. Il est là pour se rassembler autour d'un leader et d'un parti choc capable de prendre le pouvoir par la force¹⁵

La notion de référendum est ici intéressante car le Rassemblement National proposait comme mesure n°1 dans son programme de 2022 : « Arrêter l'immigration incontrôlée en donnant la parole aux Français par référendum »¹⁶.

De ce fait, je voudrais discuter deux thèses sur le plan philosophique. La première est le fait que les partis actuels, dit d'extrême-droite, seraient par nature différents des partis d'extrême-droite dans les années 1930. La deuxième thèse serait que ces partis actuels n'entrent pas en contradiction avec la notion de démocratie.

¹³ France. Conseil d'État, 2ème chambre, 11/03/2024, 488378.

¹⁴ Bantigny ; Théry-Astruc, *Marcel Gauchet ou le consensus conservateur*.

¹⁵ Gauchet ; Erner, *Marcel Gauchet, une pensée qui fâche ?*.

¹⁶ Rassemblement National, *22 mesures pour 2022*.

La science politique actuelle distingue souvent à la suite de Cas Mudde deux conceptions des droites-extrêmes :

Les organisations d'extrême (ou ultra) droite (Extreme right) des formations de droite radicale (Radical right). Alors que les premières s'opposent à l'ordre constitutionnel démocratique, les deuxièmes acceptent la démocratie représentative mais s'opposent aux droits des minorités qui peuvent être définies sur bases ethniques/culturelles, religieuses, d'orientation sexuelle ou une combinaison de celles-ci.¹⁷

Le spécialiste de l'extrême-droite français Jean-Yves Camus écrit : "La question essentielle reste toutefois celle du rapport à la démocratie. Les partis d'extrême droite de la troisième génération se sont parfaitement fondus dans le moule des institutions démocratiques."¹⁸ Or c'est ce point que je souhaite interroger : le rapport aux institutions de la démocratie libérale est-il central pour définir l'extrême-droite ? Est-ce le critère philosophiquement essentiel ?

Comme je l'ai déjà indiqué, en France, le terme d'ultra-droite est plutôt utilisé pour désigner les groupes qui prônent la violence contre les personnes, tandis que la notion d'extrême-droite est utilisée encore actuellement pour désigner ces partis qui actuellement se soumettent au jeu des élections représentatives dans les démocraties libérales tout en prônant des idées xénophobes. On peut réunir ces deux mouvances sous l'appellation : "droites extrêmes". Dit autrement, l'ultra-droite serait l'héritière directe de l'extrême-droite historique. Mais qu'en est-il de l'extrême-droite actuelle ? Est-elle par nature différente de l'extrême-droite historique ?

1.2. Quelle conception de la démocratie pour définir l'extrême-droite ?

Le politologue Cas Mudde écrit "Ce qui définit le mieux la démocratie (sans adjectif), c'est ni plus ni moins l'association de la souveraineté du peuple et de la règle de la majorité."¹⁹ Doit-on considérer la démocratie comme la règle de la majorité ?

L'anthropologue anarchiste David Graeber²⁰ avait proposé une distinction conceptuelle entre la démocratie directe athénienne et l'anarchisme. La démocratie athénienne reposait selon lui sur le principe de la loi de la majorité c'est-à-dire sur le vote à la majorité. Au contraire, l'anarchisme reposait sur la recherche du consensus. Il faut néanmoins nuancer le lien entre anarchisme et consensus, dans la mesure où par exemple le penseur anarchiste Murray Bookchin²¹ considère que sa conception du communalisme implique le vote à la majorité.

En 2018, un groupe de parlementaires français a déposé un amendement²² qui a été rejeté et qui proposait de définir la démocratie à partir de la formule de l'écrivain Albert Camus : « La démocratie ce n'est pas la loi de la majorité mais la protection de la minorité »²³. Il est intéressant de rappeler qu'Albert Camus a été proche des milieux anarchistes

¹⁷ Froio, *Comparer les droites extrêmes*.

¹⁸ Camus, *Populisme et extrême droite*.

¹⁹ Mudde ; Kaltwasser, *Brève introduction au populisme*.

²⁰ Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*.

²¹ Bookchin, *Les éco-communautés*.

²² France. Assemblée nationale, *Amendement n°2419*.

²³ Camus, *Carnets du 7 novembre 1958*, p. 1292

en France²⁴. Dans un article consacré à la loi de la majorité, le philosophe Didier Mineur rappelle : « La pensée anarchiste, quant à elle, est peut-être la seule à être tentée par un refus du vote sans concessions, délibératif aussi bien qu'électif, au nom de la non domination de la minorité par la majorité »²⁵.

Ce que j'essaie de montrer, c'est qu'il existe deux conceptions de la démocratie directe. Une première conception, issue de la démocratie athénienne, fait de la loi de la majorité la marque de la démocratie. Une deuxième, présente dans les communautés traditionnelles autochtones et dans la tradition politique anarchiste, considère que la démocratie n'est pas la loi de la majorité, mais implique la protection des minorités.

Comme on l'a vu avec le cas de Marcel Gauchet, certains intellectuels considèrent que l'extrême-droite historique se caractérise par son refus de la démocratie et que comme le Rassemblement national propose de prendre des décisions par référendum, dans le cadre des institutions de la démocratie libérale, il ne peut donc pas être classé comme un parti d'extrême-droite. Mais ce raisonnement est-il exact ?

Le premier point que je voudrais souligner, c'est que le fait d'être un parti opposé à la démocratie représentative libérale ou de mettre en place un régime politique qui n'est pas démocratique n'est pas une caractéristique propre à l'extrême-droite. Nous trouvons plusieurs types de régimes politiques qui dans l'histoire ne sont pas favorables à la démocratie libérale, mais ne sont pas habituellement classés comme des partis d'extrême-droite. On peut commencer par prendre le cas des régimes soviétiques avant 1989 en URSS ou plus largement le Bloc de l'Est.

Ma thèse, c'est qu'il existe un critère et un seul qui permet de définir les droites extrêmes et que ce critère induit une continuité entre l'extrême-droite actuelle et l'extrême-droite historique. Ce critère est le fait pour un parti et/ou un régime politique de porter un projet discriminatoire qui remet en question des droits acquis par une ou plusieurs minorités.

Pour argumenter cela, je vais partir d'une expérience de pensée. Imaginons, un parti politique qui prône un programme discriminatoire à l'égard des minorités. Ce parti arrive légalement au pouvoir par des élections et décide de gouverner, pour mettre en œuvre son programme discriminatoire, par référendum. Il fait passer par référendum des lois remettant en question le droit au mariage des couples de même sexe et la reconnaissance de l'homoparentalité. Ce parti fait voter également des mesures dites de « préférence nationale ». Les travailleuses et travailleurs étrangers n'ont plus accès aux aides sociales (chômage, assurance maladie, logement sociaux...). Ils passent systématiquement après les nationaux lorsqu'ils se présentent à un emploi. Par la suite, un référendum fait passer une loi selon laquelle ils sont expulsés du pays et privés de leurs biens acquis dans le pays d'immigration dès qu'ils commettent une infraction à la loi. Au fur et à mesure des référendums, le parti réussit à faire passer des lois différentes pour les nationaux et les immigrés. Ces derniers doivent prendre des transports en commun différents, habiter dans des quartiers différents, porter un signe distinctif pour pouvoir être facilement identifiables par le reste de la population et les agents de l'État.

L'idée que j'avance, c'est que l'on peut se demander jusqu'où peut aller une définition de la démocratie comme loi de la majorité dans sa compatibilité avec un parti

²⁴ Comme le rappelle : Audier, *Le socialisme libertaire de Camus face aux défis de la modernité*.

²⁵ Mineur, *Les justifications de la règle de majorité en démocratie moderne*.

qui porte un projet discriminatoire. Il semble qu'une telle définition de la démocratie pourrait tout à fait admettre la mise en place d'un régime d'apartheid.

De ce fait, il me semble que ce qui définit l'extrême-droite, dans son essence transhistorique, n'est pas son rapport à la démocratie (il existe des régimes autoritaires qui ne sont pas d'extrême-droite), mais son projet discriminatoire. Un parti d'extrême-droite est un parti qui a pour projet de discriminer des minorités. Avant d'exterminer les juifs, les nazis ont instauré progressivement un régime juridique discriminatoire. Le critère du rapport à la démocratie représentative libérale est un critère secondaire qui permet juste de différencier l'extrême-droite et l'ultra-droite au sein des droites extrêmes.

Lorsqu'on regarde ce que proposent les partis de l'extrême-droite actuelle, leur logique est basée sur un projet discriminatoire. En France, la mesure phare du programme du Rassemblement national est la « priorité nationale » qui est le nouveau nom donné par ce parti à la « préférence nationale ». Lorsque les partis d'extrême-droite actuelle arrivent au pouvoir, ils tentent de mettre en place leur programme discriminatoire, mais ils n'y parviennent pas toujours car ils font face à l'obstacle des cours suprêmes ou de manière générale de l'appareil judiciaire qui souvent continue de jouer un rôle de contre-pouvoir²⁶. Par exemple, en Italie, Giorgia Meloni a tenté de remettre en question les droits acquis par les familles homoparentales, mais cette décision a été censurée par le tribunal de Padoue²⁷.

Un parti d'extrême-droite est donc un parti dont le cœur du programme repose sur un projet discriminatoire. Mais, on peut remarquer également que des partis qui ne sont pas d'extrême-droite peuvent prendre ponctuellement des mesures d'extrême-droite. C'est le cas en France, avec le vote en 2024 de la Loi dite immigration, qui instaure certaine mesure de préférence nationale.

1.3. Démocratie libérale et démocratie d'inspiration libertaire

Il est possible de se demander si la démocratie comme protection des minorités n'est pas une conception libérale de la démocratie. Il arrive en effet qu'on oppose dans la philosophie politique en France, une tradition qui provient de Jean-Jacques Rousseau et qui fonde la démocratie sur la souveraineté populaire à une autre tradition libérale qui se réfère à l'État de droit garant des droits et des libertés naturels des individus. Ainsi le politologue Cas Mudde écrit : « Malgré ces différences, toutes les démocraties libérales sont caractérisées par des institutions qui visent à protéger les droits fondamentaux des citoyens afin d'éviter l'établissement d'une « tyrannie de la majorité »²⁸.

On peut effectivement rappeler que le philosophe libéral-conservateur français Alexis de Tocqueville, dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, a critiqué le risque de tyrannie de la majorité qui caractériserait les démocraties. Il me semble qu'il est nécessaire ici d'établir plusieurs points de distinction entre la conception libertaire et la conception libérale de la démocratie.

De mon point de vue, le sens implicite de la critique de la tyrannie de la majorité chez Tocqueville n'est pas orienté vers une protection des minorités, mais vers une

²⁶ Mais ce n'est pas toujours le cas comme on le voit avec la cour suprême aux Etats-Unis concernant le droit à l'avortement, car les juges sont nommés par le Président.

²⁷ AFP, *En Italie, les familles homoparentales obtiennent une victoire judiciaire, face aux attaques de l'extrême droite*.

²⁸ Mudde ; Kaltwasser, *Brève introduction au populisme*.

protection de l'oligarchie. Tocqueville appartient à l'élite d'origine aristocratique. Il s'agit chez lui de critiquer le pouvoir du peuple qui tendrait en démocratie à pouvoir écraser l'élite sociale. De mon point de vue, le libéralisme de Tocqueville vise à préserver les privilèges de l'oligarchie.

De ce fait, il est important de bien distinguer conceptuellement la notion d'oligarchie de celle de minorités. L'oligarchie est le pouvoir d'un petit groupe qui appartient en réalité à l'élite sociale. Ainsi, pour Cornelius Castoriadis, nos démocraties dites représentatives sont en réalité des « oligarchies libérales »²⁹. La notion de minorités doit être défini « au sens de groupe doté d'un moindre pouvoir »³⁰.

Un autre point de différence entre démocratie libérale et démocratie d'inspiration libertaire porte sur la relation entre lutte contre les discriminations à l'égard des minorités et lutte contre les inégalités sociales. Certains auteurs tendent à opposer la lutte contre les discriminations qui serait plutôt d'inspiration libérale et la lutte contre les inégalités sociales qui serait plutôt d'inspiration socialiste³¹. Il me semble qu'une conception libertaire n'établit pas une telle opposition. Les inégalités sociales produisent des discriminations et les discriminations renforcent les inégalités sociales. Il y a un lien entre les deux et non pas une opposition. Les groupes sociaux les plus discriminés sont également généralement les plus pauvres.

Il me semble en outre que pour bien comprendre la différence entre la conception libérale et la conception libertaire de la démocratie, il est nécessaire d'analyser leur vision du droit. Généralement, les libéraux, comme Locke par exemple, considèrent qu'il existe des droits naturels et que la fonction de l'État est de garantir la protection de ces droits naturels des individus. Il me semble que la conception libertaire est différente. Pour les libertaires, les droits sont conquis par les luttes sociales. Ils sont le produit de luttes sociales. Il me semble qu'il faut comprendre l'histoire des démocraties libérales occidentales depuis deux siècles comme un processus par lequel des groupes sociaux opprimés conquièrent des droits. Ainsi, les classes populaires ont conquis des droits politiques (le passage du suffrage censitaire au suffrage universel), le mouvement ouvrier a conquis des droits sociaux grâce au syndicalisme, le mouvement féministe a lutté pour les droits civils et politiques des femmes, les mouvements LGBT+ pour les droits des minorités de genre et de sexualité, les mouvements anti-racistes pour les droits des personnes racisées. Notre droit actuel est le produit d'un rapport de force historique et social qui incorpore les effets des luttes pour les droits civils, politiques, sociaux et culturels. C'est ce que le sociologue Albert Ogien appelle des « luttes d'émancipation » : « la notion d'émancipation nomme un projet politique porté par un groupe social qui se mobilise pour s'opposer à la forme d'oppression ou d'ostracisation qui le frappe en raison d'une position d'infériorité qui lui est assignée par un ordre hiérarchique établi. »³²

Il me semble que, pour au moins certains penseurs libertaires, la démocratie n'est pas une certaine forme de régime politique, mais avant tout un mouvement. Ainsi, le philosophe Jacques Rancière écrit :

Le mot de démocratie alors ne désigne à proprement ni une forme de société ni une forme de gouvernement. [...] Les sociétés, aujourd'hui comme hier, sont organisées

²⁹ Castoriadis et al., *Le délabrement de l'Occident*.

³⁰ Guillaumin, Sur la notion de minorité.

³¹ Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*.

³² Ogien, *Émancipations*.

par le jeu des oligarchies. Et il n'y a pas à proprement parler de gouvernement démocratique. Les gouvernements s'exercent toujours de la minorité³³ sur la majorité. [...] La démocratie ne s'identifie jamais à une forme juridico-politique³⁴.

La démocratie est certes un mouvement. Mais, ce mouvement, de mon point de vue, a un effet sur la forme juridico-politique des démocraties libérales, même si celles-ci continuent d'être des oligarchies. Cet effet se marque par les luttes de défense des droits conquis par les mouvements d'émancipation. Les penseurs libéraux, comme l'a bien rappelé Francis Dupuis-Déri³⁵, considèrent que l'action démocratique s'exerce par le biais du système représentatif et donc par les élections. Tandis que pour les libertaires, l'action démocratique s'exerce directement dans les mouvements sociaux.

On trouve à l'extrême-droite³⁶, mais également chez certains penseurs souverainistes³⁷, l'idée que l'État de droit libéral s'oppose à la souveraineté démocratique. En effet, les juges ne sont pas élus démocratiquement. Or l'on constate que les juges ont été ces dernières années souvent un rempart contre les mesures de ces parties d'extrême-droite³⁸. D'un point de vue libertaire, ce point est la conséquence de l'État du droit en relation avec deux siècles de luttes politiques et sociales menées par les opprimés.

Actuellement, il est possible de constater que les héritiers de Tocqueville critiquent plutôt la « tyrannie des minorités »³⁹. Comme le souligne Bruno Perreau : « Apparue en France au cours des années 1990, l'expression « tyrannie des minorités » est aujourd'hui courante chez les essayistes et écrivains réactionnaires »⁴⁰. Le libéralisme conservateur est donc passé de la critique de la tyrannie de la majorité en démocratie (sous-entendu la tyrannie du peuple) à la critique de la « tyrannie des minorités » (qui aujourd'hui en France est devenu pour eux synonyme de « wokisme »).

Pour résumer, la première partie de cet article, il s'est agi pour moi de prendre position contre des discours qui actuellement en France tendent à se répandre. Ces discours affirment que les partis dits « d'extrême-droite » ne seraient plus en réalité d'extrême-droite, mais seraient compatibles avec la démocratie. J'ai cherché pour ma part à montrer que la caractéristique essentielle de l'extrême-droite passée et actuelle est son projet discriminatoire. J'ai également défendu la thèse que la démocratie ne devait pas être définie comme le pouvoir de la majorité, mais comme la protection des minorités. Enfin, j'ai mis en lumière les différences entre la conception libertaire de la démocratie, comme protection des minorités, de la conception libérale de la démocratie représentative et de l'État de droit. Il en résulte que les partis actuels d'extrême-droite s'opposent bien à la démocratie entendue comme « protection des minorités » comme cela a été déjà le cas historiquement par le passé.

³³ Ici au sens d'oligarchie [note de l'auteur de l'article]. Comme on le voit la confusion peut être facile entre minorités et oligarchie.

³⁴ Rancière, *La haine de la démocratie*.

³⁵ Dupuis-Déri, *Démocratie*.

³⁶ Thinkerview, *Fichage politique, où va la France ?*.

³⁷ Penser c'est Chouette, *Comment l'état de droit menace la démocratie ?*.

³⁸ Outre l'Italie déjà mentionnée précédemment, on peut signaler le cas du Brésil : AFP, *Brésil : la cour suprême annule un décret de Bolsonaro sur les terres indigènes*.

³⁹ Raynaud, *De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités*.

⁴⁰ Perreau, *La contre-minorité*.

2. Les pédagogies publiques : hégémonique, critique et mythifiante

Maintenant que j'ai éclairci la définition de l'extrême-droite dans son rapport à la démocratie, je vais m'intéresser à distinguer trois formes de pédagogie afin de clarifier en quoi consiste la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite.

2.1. Le rôle des médias de masse dans la conquête

Dans un récent ouvrage, le sociologue Vincent Tiberj⁴¹ essaie de montrer, statistiques à l'appui, que le succès électoral de l'extrême-droite ne s'explique pas par une droitisation de la société française, mais par une droitisation de la sphère politique et médiatique.

Cette thèse est corroborée par un fait, c'est qu'il existe en Belgique francophone un « cordon sanitaire médiatique » et que l'extrême-droite y fait des scores très faibles. En Belgique francophone, la télévision publique ne reçoit pas en direct les personnalités d'extrême-droite. Leurs discours sont toujours retransmis en différés⁴² et commentés en plateau.

A l'inverse, en France, la montée des succès électoraux du Front National (ancêtre du Rassemblement National) est concomitante de l'arrivée de Jean-Marie Le Pen dans des débats télévisés politiques au milieu des années 1980. Ce phénomène est accentué ces dernières années, selon plusieurs chercheurs⁴³, par le fait que l'homme d'affaire conservateur Vincent Bolloré a pris le contrôle de plusieurs médias, et en particulier de la chaîne d'information continue CNews : « Avec le principe de répétition propre aux chaînes d'information en continu, les émissions de CNews formulent ainsi *ad nauseam* leurs mises en cause des musulmans et des populations d'origine étrangère. »⁴⁴.

Un autre phénomène qui est dénoncé dans le paysage médiatique français actuel, c'est le développement des émissions peu cher à produire de plateau de télévision avec des éditorialistes qui commentent l'actualité⁴⁵. Or plusieurs d'entre eux sont des personnalités conservatrices, ou même d'extrême-droite. Le cas le plus emblématique est celui du journaliste Éric Zemmour qui lors de la présidentielle de 2022 a lancé son propre parti politique d'extrême-droite Reconquête.

Ce phénomène contribuerait à élargir la « fenêtre d'Overton » : des idées qui semblaient auparavant impensables paraissent désormais tout à fait acceptables. En effet, même si Internet joue un rôle dans la circulation des idées, les médias passifs continuent de toucher un nombre conséquent de personnes. CNews réunit plus de 8 millions de téléspectateurs en moyenne⁴⁶.

⁴¹ Tiberj, *La droitisation française, mythe et réalités*.

⁴² Morice, *En Belgique, il existe un « cordon sanitaire » dans les médias pour contrer les discours d'extrême droite*.

⁴³ Cagé, *Pour une télé libre*.

⁴⁴ LÉVRIER, Alexis. L'héritage inavouable de l'empire Bolloré. *Esprit*, 2023, no 10, p. 57-64.

⁴⁵ Une école visant à former des journalistes d'orientation conservatrice a même été lancée : Le Monde. Ecole libre journalisme - YouTube. (2024). https://www.youtube.com/results?search_query=le+monde+C3%A9cole+libre+journalisme

⁴⁶ Salle, *CNews détrône à nouveau le leader des chaînes d'info BFMTV sur le mois de septembre*.

Le pédagogue et philosophe Paulo Freire a parlé du rôle des médias de masse dans les pratiques qu'il appelle anti-dialogique et qui ont pour fonction d'induire en erreur les opprimés par la mythification, ce qui veut dire la production de mythes : « Tous ces mythes – ainsi que d'autres que la lectrice ou le lecteur pourra ajouter –, dont l'introjection par les masses populaires opprimées est un préalable à leur conquête, leur sont apportés par la propagande bien organisée, par les slogans, véhiculés par ce qu'on appelle toujours les « moyens de communication de masse »⁴⁷. Il prend soin de préciser en note : « Nous ne critiquons pas les médias eux-mêmes, mais l'usage que l'on en fait. »⁴⁸

Néanmoins, il me semble qu'il est en réalité nécessaire de distinguer deux formes de pédagogie publique : la pédagogie hégémonique du néolibéralisme⁴⁹ n'est pas de même nature que la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite.

Il me semble que pour bien comprendre ce qu'est la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite, il faut la comparer à d'autres pédagogies en partant de l'idée que c'est la différence qui crée le sens.

2.2. La pédagogie publique hégémonique néolibérale

Dans les années 1990 en France, nous avons assisté à un mouvement intellectuel de critique des médias qui se situait dans le sillage du sociologue Pierre Bourdieu⁵⁰. Cette vaine critique existe toujours en particulier à travers l'association ACRIMED⁵¹, dont l'un des animateurs était l'universitaire Henri Maler⁵². Je vais résumer ci-dessous quelques traits saillant pour la problématique qui m'occupe de cette critique des médias.

Le premier point qu'il est possible de noter, c'est que cette critique porte sur les médias passifs (presse, radio, télévision...). En effet, cette critique s'étant développée au milieu des années 1990, elle est antérieure au WEB 2.0.

Le deuxième point qu'il est possible de noter, c'est le lien entre cette critique des médias et le contexte néolibéral. Elle émerge dans le contexte du développement des télévisions privées en France, mais également d'un phénomène de concentration des médias. Un des éléments que met en avant cette critique, c'est la concentration de plus en plus importante des médias aux mains de quelques milliardaires. De ce fait, la critique qui est faite à l'empire médiatique Bolloré relève de cela. En effet, le groupe Bolloré possède des chaînes de télévision tels que CNews, des radios comme Europe 1 ou encore des magazines de presse tels que le Journal du Dimanche (JDD)⁵³. Ce qui est aussi dénoncé dans ce type de critique des médias, ce sont les liens interpersonnels qui existent entre les journalistes et les personnalités politiques. Enfin, cette pédagogie publique hégémonique néolibérale se caractérise par la spectacularisation de l'expérience vécue. Par exemple, des émissions télévisées vont donner la parole à des personnes ayant vécu une situation de discrimination sociale, mais dans l'objectif de faire de leur témoignage un

⁴⁷ Freire, *La pédagogie des opprimés*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Même si à la fin de sa vie, Paulo Freire a orienté sa critique contre le néolibéralisme : FREIRE, Paulo. *Pédagogie de l'autonomie*. Éd. Éres, 2013.

⁵⁰ Bourdieu, *Sur la télévision*.

⁵¹ <https://www.acrimed.org/>

⁵² Voir par exemple : Maler, *Le droit à l'information, ses conditions et ses conséquences* ; Ouardi, *Où en est la critique des médias ?*.

⁵³ France Culture, *L'empire médiatique de Vincent Bolloré ne cesse de croître*.

produit commercial en le mettant en spectacle. C'est par exemple le cas avec le traitement médiatique des personnes LGBT+.

Dans les années 1990, aussi bien la gauche radicale⁵⁴ que l'extrême-droite se plaint de la pédagogie hégémonique des médias dominants qu'ils soient publics ou privés. Cela donne à gauche lieu au médiactivisme⁵⁵ avec la création, en France, de médias alternatifs comme les journaux Fakir ou CQFD par exemple. Plusieurs sociologues vont néanmoins souligner que l'ultra-droite et l'extrême-droite investissent plus massivement sur l'Internet que la gauche radicale. L'extrême-droite développe ce qu'elle appelle la « sphère de la réinformation »⁵⁶. Il s'agit d'un ensemble de médias en ligne tels que des sites Internet ou des chaînes YouTube par exemple.

Les médias du groupe Bolloré (en particulier la chaîne d'information continue CNews depuis 2017) constituent une nouvelle phase dans la bataille culturelle que mène l'extrême-droite car les médias d'extrême-droite ne se limitent plus désormais à une sphère de médias alternatifs, mais ce discours pénètre la sphère des médias dominants (que nous avons appelé « hégémonique »).

Étant donné que le médiactivisme de gauche radicale tend à s'opposer également aux médias dominants, il est possible de se demander dans quelle mesure, il se distingue de la pédagogie publique d'extrême-droite. Je vais appeler pédagogie publique critique, la pédagogie contre-hégémonique qui se trouve portée par les mouvements sociaux d'émancipation⁵⁷.

2.3. La pédagogie publique critique

Pour analyser la pédagogie publique critique, je vais m'appuyer sur la pédagogie des opprimés de Paulo Freire⁵⁸. Il me paraît d'autant plus intéressant de m'appuyer sur l'œuvre de Paulo Freire que celui-ci a représenté pour le dirigeant d'extrême-droite Jair Bolsonaro l'incarnation de l'endoctrinement « marxiste culturel »⁵⁹.

Le premier point que je voudrais mettre en avant, c'est que la pédagogie publique part des témoignages d'expérience vécue des personnes socialement discriminées. On a pu voir se développer par exemple sur Internet, des blogs ou des vidéos, dans lesquels des femmes, des personnes LGBT+ ou des personnes racisées partagent leur vécu d'oppression. La différence avec la pédagogie hégémonique, c'est que l'expérience vécue n'est pas ici mise en scène et spectacularisée par une industrie du divertissement. Il s'agit de témoignages qui sont directement produits et mis en scène par les personnes concernées sur leurs propres médias.

Le deuxième point qui me paraît caractéristique de cette pédagogie critique publique, c'est la manière dont elle s'appuie sur des connaissances et des concepts issus des sciences sociales. A cet égard, certains chercheurs ont remarqué comment la pédagogie de Paulo Freire a connu un regain d'intérêt transnational en lien avec le concept

⁵⁴ Nous distinguons la gauche radicale qui est anti-néolibérale et l'extrême-gauche qui est anti-capitaliste.

⁵⁵ Granjon ; Cardon, *Médiactivistes*.

⁵⁶ Stephan ; Vauchez, *Dévoiler les « bobards » des médias dominants*.

⁵⁷ Ogien, *Émancipations*

⁵⁸ Freire, *La pédagogie des opprimés*.

⁵⁹ Pereira, *Jair Bolsonaro contre Paulo Freire*.

d'intersectionnalité⁶⁰. La pédagogie critique publique tend à s'appuyer sur des concepts issus des sciences sociales et de la philosophie qui dénoncent les discriminations subies par certains groupes sociaux : « intersectionnalité », « racisme systémique », « injustice structurelle », « injustice épistémique », « privilège blanc »

La pédagogie critique publique instaure une dialectique entre des formes de savoirs différents – savoirs de l'expérience vécue et savoirs académiques – afin de produire une « conscientisation » (Paulo Freire), ce qui signifie la prise de conscience des discriminations structurelles, afin de favoriser un engagement collectif dans des mouvements sociaux d'émancipation.

2.4. La pédagogie publique mythifiante

Il s'agit maintenant de dégager les caractéristiques de la pédagogie publique mythifiante. Le premier point, c'est que la pédagogie mythifiante opère un renversement des opprimés et des oppresseurs. Elle vise à justifier le fait que les oppresseurs seraient en réalité les opprimés. Elle va s'appuyer sur la subjectivité des oppresseurs. On le voit par exemple dans le cas de la manosphère (la sphère masculiniste sur Internet)⁶¹. Cette dernière entretient des liens avec l'extrême-droite. Elle développe des discours selon lesquels les hommes seraient opprimés par les femmes et en particulier les féministes. Ce renversement n'est rendu possible que si l'on fait abstraction des études statistiques sur les discriminations et les violences qui montrent par exemple qu'en France, une femme meurt tous les trois jours de violence conjugale.

Cela s'explique par le rapport très défiant qu'entretient l'extrême-droite avec la sphère académique. Pour l'extrême-droite française, la sphère culturelle du journalisme, de l'université et des artistes seraient dominés par le « gauchisme culturel ». Cela se traduit par plusieurs caractéristiques de la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite. Le premier élément est le refus de la rupture épistémologique opérée par les sciences sociales et les statistiques au profit de l'évidence et du sens commun⁶². La vérité serait facile à établir : il suffirait de regarder autour de soi et l'évidence s'impose à l'observateur. Par exemple, il suffirait de regarder autour de soi pour établir qu'en France, il y a de plus en plus d'immigrés et qu'ils sont en train de remplacer les français.

La deuxième caractéristique, c'est l'invention de ce qu'Orwell appelait dans 1984, une novlangue. L'extrême-droite française invente et/ou diffuse des expressions qui lui sont propres comme : immigrationnisme, réinformation, Grand remplacement, ré-immigration... Ce qui est particulier avec cette novlangue, c'est qu'elle ne s'appuie pas sur des concepts tirés des sciences sociales et d'études empiriques menées selon des règles scientifiques. Il s'agit de concepts liés à des pseudo-théories.

L'illustration la plus édifiante de ces pseudo-théories est celle du mythe du « Grand Remplacement ». Celui-ci a été inventé par le penseur français d'extrême-droite Renaud Camus en 2010. Il s'agit d'une pseudo-théorie selon laquelle les populations européennes sont en train d'être remplacées par l'immigration d'origine africaine en Europe. Depuis, ce mythe a voyagé dans le monde et a inspiré des massacres par des

⁶⁰ Schneuwly ; Hofstetter, *Ancrages et transferts transcontinentaux des positions de Paulo Freire*.

⁶¹ Grange, *Le néo-virilisme et les mouvements d'extrême droite* ; Vey ; Perrier, *L'humour antiféministe du Raptor et de Papacito*.

⁶² Fassin, *Sens commun*.

terroristes d'extrême-droite⁶³. Comme le souligne le démographe Hervé Le Bras⁶⁴, Renault Camus ne recourt jamais à des statistiques pour justifier son discours et se contente d'évoquer le simple bon sens et l'évidence. Cependant, illustration de la pénétration des idées d'extrême-droite au-delà des sphères intellectuelles d'extrême-droite, plusieurs candidats de droite à la présidentielle de 2022 se sont référés à la pseudo-théorie du Grand remplacement. Du fait de cette défiance de l'extrême-droite relativement aux travaux en sciences sociales, elle est particulièrement poreuse aux théories complotistes⁶⁵.

On retrouve à l'extrême-droite, l'idée que ce travail « métapolitique » (contre-hégémonique) doit avoir pour objectif de provoquer une prise de conscience, un changement de vision du monde. Cela est illustré par la notion de « redpill »⁶⁶. La redpill⁶⁶, c'est dans le film *Matrix*, la pilule qui permet de prendre conscience de l'illusion créée par la matrice.

Néanmoins, on constate en France que l'extrême-droite tente de pénétrer les sphères de la production culturelle hégémonique. Cela peut être illustré avec la création par Marion Maréchal Le Pen, la nièce de la leader du Rassemblement national, d'une école de science économique politiques, destinés à former des cadres de l'élite dirigeante⁶⁷.

Mais ce qui est le plus inquiétant, c'est que cette attaque des sciences sociales n'est pas le fait uniquement des personnalités politiques d'extrême-droite. Elle se diffuse également chez d'autres personnalités politiques classées à droite, au centre droit ou au centre gauche⁶⁸. En témoigne les critiques d'un ex-Ministre de l'Éducation nationale sous la Présidence Macron de l'intersectionnalité⁶⁹ ou encore la tentative d'une ex-Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche de mener une enquête sur « l'islamo gauchisme » dans l'enseignement supérieur⁷⁰. Avec l'arrivée en France, en septembre 2024, du gouvernement Barnier, des chercheurs et des chercheuses ont encore énoncé publiquement leurs craintes de voir jeter la suspicion sur les recherches universitaires⁷¹.

Néanmoins, le dénigrement des sciences sociales n'atteint pas seulement une partie de la sphère politique, mais également de la sphère académique elle-même. Des sociologues⁷² ou des philosophes⁷³ emboîtent le pas des critiques d'extrême-droite. En effet, le terme dénigrant de « wokisme », qui est accolé à une partie des recherches en sciences sociales et des mouvements sociaux, provient de l'Alt-right aux États-Unis⁷⁴.

Ce qui me paraît particulièrement inquiétant, c'est que le dénigrement des sciences sociales, renvoyé à un discours purement idéologique, introduit une dangereuse confusion. Cela conduit à mettre au même niveau les discours complotistes de l'extrême-droite et les *Critical Studies* (études critiques) produit dans l'espace académique. Si l'on

⁶³ McAuley ; Fontenelle, *Renault Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc*.

⁶⁴ Le Bras, *Il n'y a pas de "grand remplacement"*.

⁶⁵ Lefebvre ; Colin, *Complotisme et extrémismes*.

⁶⁶ Dafaure, *To redpill a normie*.

⁶⁷ L'institut de sciences sociales économiques et politiques, co-fondé par Marion Maréchal Le Pen – <https://issep.com/qui-sommes-nous/>

⁶⁸ Faure ; Dumas ; Vecrin, « *Culture de l'excuse* ».

⁶⁹ Lagrave, *Intersectionnalité*.

⁷⁰ Dacher, *L'« islamo gauchisme » n'est pas une réalité scientifique*.

⁷¹ Maillard, *L'Institut universitaire de France dit son opposition au ministre Patrick Hetzel*.

⁷² Heinich, *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?*.

⁷³ Tavoillot, *Le wokisme ou le progressisme devenu fou*.

⁷⁴ Policar, *De woke au wokisme* ; Meyran, *Les mots du fascisme, d'hier à aujourd'hui*.

prend le cas de la sociologie, les constats sociologiques sont le produit d'études empiriques, entre autres statistiques, et pas d'une simple observation non-instrumentée. La dénonciation par les mouvements d'émancipation des discriminations, appuyée sur des études statistiques en sociologie, ne relève pas du même registre de discours que les discours de l'extrême-droite qui prétendent s'appuyer sur des évidences trompeuses qui les conduisent à produire des « théories » complotistes.

Conclusion

Durant la campagne législative éclair de juin 2024 plusieurs personnalités politiques, à commencer par le Président de la République, ont renvoyé dos à dos les extrêmes, sous-entendu l'extrême-droite et la « gauche radicale »⁷⁵. Mais peut-on tracer une équivalence de ce type ?

Dans cet article, j'ai tenu à défendre plusieurs thèses philosophiques. La première, c'est qu'il est possible de définir philosophiquement l'extrême-droite en identifiant une essence des droites extrêmes. De mon point de vue, les droites extrêmes désignent tout parti ou mouvement politique dont le projet politique est de porter un projet discriminatoire. L'extrême-droite et l'ultra-droite se distinguent par leur rapport à la violence physique vis-à-vis des personnes et des institutions de la démocratie libérale représentative.

De fait, il n'y a pas d'équivalent entre l'extrême-droite et la gauche radicale. La gauche radicale a le plus souvent soutenu les mouvements sociaux d'émancipation qui luttent contre les discriminations. Or ces mouvements ont permis un approfondissement des principes démocratiques depuis deux siècles. Au contraire, l'extrême-droite prône un retour en arrière avec une remise en question des droits que les démocraties doivent garantir aux minorités.

J'ai aussi défendu la thèse que la démocratie, comme régime politique, devait être défini, non pas comme le régime du pouvoir de la majorité, mais comme le régime de la protection des minorités. Cette définition s'inspire de la conception libertaire de la démocratie qui cependant considère la démocratie comme un mouvement plutôt que comme un régime politique. De ce fait, l'extrême-droite actuelle ne rentre pas en contradiction avec une définition de la démocratie comme pouvoir de la majorité, mais elle entre en contradiction avec une définition de la démocratie comme défense des minorités (à bien distinguer de l'oligarchie). Il est donc justifié, de mon point de vue, d'établir un « cordon sanitaire » à l'encontre des partis de l'extrême-droite actuelle et de ne pas les considérer comme des partis politiques comme les autres, car ces partis sont anti-démocratiques.

Un autre point que j'ai souhaité mettre en avant, c'est que la démocratie comme défense du droit des minorités ne me semble pas avant tout relever de la tradition libérale, mais de la tradition politique libertaire.

Une fois clarifié l'usage des termes « extrême-droite » et « démocratie », je me suis attachée à analyser la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite en la distinguant de la pédagogie publique critique et de la pédagogie publique hégémonique. Ce qui me semble caractéristique de la pédagogie publique mythifiante de l'extrême-droite

⁷⁵ Meilier, *Comparer la gauche au RN, l'"erreur factuelle" de Macron*.

repose tout d'abord sur son inversion des opprimés et des oppresseurs. Cela est rendu possible par le refus de l'extrême-droite de s'appuyer sur les sciences sociales pour étayer son discours. D'où la production de mythes comme le « Grand remplacement » qui évoquerait un processus de colonisation des Européens par les populations africaines.

Enfin, j'ai souhaité souligner le danger que représente le dénigrement des sciences sociales dans l'espace public, au-delà de l'extrême-droite, mais également la manière dont les idées de l'extrême-droite tendent à pénétrer la sphère des médias de la production du discours hégémonique.

Références

- ACRIMED. Disponible à l'adresse : <https://www.acrimed.org/>.
- AFP. Brésil : la cour suprême annule un décret de Bolsonaro sur les terres indigènes. *Geo.fr*, 11 jan. 2022. Disponible à l'adresse : <https://www.geo.fr/environnement/bresil-la-cour-supreme-annule-un-decret-de-bolsonaro-sur-les-terres-indigenes-196867>.
- AFP. En Italie, les familles homoparentales obtiennent une victoire judiciaire, face aux attaques de l'extrême droite. *Le Monde.fr*, 5 mar. 2024. Disponible à l'adresse : https://www.lemonde.fr/international/article/2024/03/05/en-italie-les-familles-homoparentales-obtiennent-une-victoire-judiciaire-face-aux-attaques-du-gouvernement-meloni_6220249_3210.html.
- ASSEMBLÉE NATIONALE (France). *Rapport d'information, n° 1864*. 16e Législature, 2023. Disponible à l'adresse : https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/16/rapports/cion_lois/l16b1864_rapport-information.
- AUDIER, Serge. Le socialisme libertaire de Camus face aux défis de la modernité. *Cités*, v. 85, n. 1, p. 15-37, 2021.
- BANTIGNY, Ludvine; THÉRY-ASTRUC, Julien. Marcel Gauchet ou le consensus conservateur: Enquête sur un intellectuel de pouvoir. *Revue du crieur*, n. 1, p. 4-19, 2015.
- BENN MICHAELS, Walter. *La diversité contre l'égalité*. Marseille: Agone, 2009.
- BOOKCHIN, Murray. Les éco-communautés. *EcoRev'*, v. 46, n. 1, p. 13-18, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*. Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1996.
- CAGÉ, Julia. *Pour une télé libre* : Contre Bolloré. Seuil, 2022.
- CAMUS, Albert. Carnets du 7 novembre 1958. In: CAMUS, Albert. *Œuvres complètes*, v. IV. Paris: Gallimard, 2008. (La Pléiade).
- CAMUS, Jean-Yves. Populisme et extrême droite: de quoi parle-t-on ? *Politique étrangère*, n. 2, p. 23-33, 2024.
- CASTORIADIS, Cornelius *et al.* Le délabrement de l'Occident: Entretien avec Cornelius Castoriadis. *Esprit*, n. 177, n. 12, p. 36-54, déc. 1991.
- CHASTAND, Jean-Baptiste; MALINGRE, Virginie. *Elections européennes : l'extrême droite en force dans les pays fondateurs de l'UE*. *Le Monde.fr*, 13 juin 2024. Disponible à l'adresse : https://www.lemonde.fr/international/article/2024/06/13/elections-europeennes-l-extreme-droite-en-force-dans-les-pays-fondateurs-de-l-ue_6239225_3210.html.
- CONSEIL D'ÉTAT (France). 2ème chambre, 11/03/2024, 488378, *Inédit au recueil Lebon - Légifrance*. [S.l.: s.n.], [n.d.]. Disponible à l'adresse : <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000049267171>.

DACHER, Priscilla. L' « islamo gauchisme » n'est pas une réalité scientifique. CNRS, 17 fév. 2021. Disponible à l'adresse : <https://www.cnrs.fr/fr/presse/l-islamogauchisme-nest-pas-une-realite-scientifique>.

DAFAURE, Maxime. « To redpill a normie » : les stratégies de communication de l'alt-right et la voix politique d'extrême droite sur Internet. *Revue française d'études américaines*, v. 180, n. 3, p. 89-104, 2024.

DAFAURE, Maxime. La métapolitique de l'alt-right : récupération et instrumentalisation d'éléments de cultures populaires. *Mobilis in mobile : la revue des cultures populaires*, v. 1, 2021.

DEBRAS, François. Javier Milei et le marxisme culturel. *Espace de Libertés : Magazine du Centre d'Action Laïque*, v. 514, fev. 2024.

DUPUIS-DÉRI, Francis. *Démocratie* : Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France. Montreal: Lux éditeur, 2019.

FASSIN, Éric. Sens commun. *Association la Revue nouvelle*, v. 20, n. 5, p. 80-84, 2020.

FAURE, Sonya; DAUMAS, Cécile; VECRIN, Anastasia. « Culture de l'excuse » : les sociologues répondent à Valls. *Libération*, 12 jan. 2016. Disponible à l'adresse : https://www.liberation.fr/debats/2016/01/12/culture-de-l-excuse-les-sociologues-repondent-a-valls_1425855/.

FRANCE CULTURE. L'empire médiatique de Vincent Bolloré ne cesse de croître. 5 fev. 2022. Disponible à l'adresse : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-enquete-des-matins-du-samedi/l-empire-mediatique-de-vincent-bolloré-ne-cesse-de-croître-2177895>.

FRANCE. Assemblée nationale. *Amendement n°2419*. Déposé le vendredi 6 juillet 2018 – Rejeté. Disponible à l'adresse : <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/amendements/0911/AN/2419>.

FRANCE. Conseil d'État. 2ème chambre, 11/03/2024, 488378. *Inédit au recueil Lebon*. Disponible à l'adresse : <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000049267171>.

FREIRE, Paulo. *La pédagogie des opprimés*. Marseille: Agone, 2023.

FREIRE, Paulo. *Pédagogie de l'autonomie*. Toulouse: Éd. Éérès, 2013.

FROIO, Caterina. Comparer les droites extrêmes : état de l'art critique et pistes pour de futurs chantiers de recherche. *Revue internationale de politique comparée*, v. 24, n. 4, p. 373-399, 2017.

GAGNON, Frédérick. Quelle guerre culturelle ? Les médias américains et québécois et le mythe de la polarisation de la société américaine (Note). *Études internationales*, v. 40, n. 3, p. 395-416, 2009.

GAUCHET, Marcel; ERNER, Guillaume. *Marcel Gauchet, une pensée qui fâche ? France Culture*, 11 mai 2022. Disponible à l'adresse : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-invite-e-des-matins/marcel-gauchet-une-pensee-qui-fache-9817252>.

GRAEBER, David. *Pour une anthropologie anarchiste*. Paris: Lux éditeur, 2018.

GRANGE, Juliette. Le néo-virilisme et les mouvements d'extrême droite. *Cité*, v. 97, n. 1, p. 91-105, 2024.

GRANJON, Fabien; CARDON, Dominique. *Médiactivistes*. 2013.

GUILLAUMIN, Colette. Sur la notion de minorité. *L'Homme et la société*, v. 77, n. 1, p. 101-109, 1985.

HEINICH, Nathalie. *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?* Paris: Albin Michel, 2023.

HOARE, George; SPERBER, Nathan. V. L'hégémonie. In: HOARE, George; SPERBER, Nathan. *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris: La Découverte, « Repères », 2013. p. 93-112.

KEUCHEYAN, Razmig. Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite « respectable » : Enquête sur une success story intellectuelle. *Revue du crieur*, n. 1, p. 128-143, 2017.

L'INSTITUT DE SCIENCES SOCIALES ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES. Co-fondé par Marion Maréchal Le Pen. Disponible à l'adresse : <https://issep.com/qui-sommes-nous/>.

LAGRAVE, Rose-Marie. Intersectionnalité: Blanquer joue avec le feu. *Libération*, 3 nov. 2020. Disponible à l'adresse : https://www.liberation.fr/debats/2020/11/03/intersectionnalite-blanquer-joue-avec-le-feu_1804309/.

LAVAL, Christian. Le « wokisme » ou la guerre culturelle à la française. *Géographies*, n. 35, 2022.

LE BRAS, Hervé. *Il n'y a pas de "grand remplacement"*. Paris: Grasset, 2022.

LE MONDE. École libre journalisme - YouTube. 2024. Disponible à l'adresse : https://www.youtube.com/results?search_query=le+monde+%C3%A9cole+libre+journalisme.

LEFEBVRE, Solange; COLIN, Mathieu. Complotisme et extrémismes. Le cas de l'extrême droite. *Politique et Sociétés*, v. 43, n. 3, 2024.

LÉVRIER, Alexis. L'héritage inavouable de l'empire Bolloré. *Esprit*, n. 10, p. 57-64, 2023.

MAILLARD, Pascal. L'Institut universitaire de France dit son opposition au ministre Patrick Hetzel. *Mediapart*, 20 out. 2024. Disponible à l'adresse : <https://blogs.mediapart.fr/pascal-maillard/blog/201024/l-institut-universitaire-de-france-dit-son-opposition-au-ministre-patrick-hetzel>.

MALER, Henri. Le droit à l'information, ses conditions et ses conséquences. *Savoir/Agir*, n. 4, p. 113-119, 2014.

McAULEY, J.; FONTENELLE, S. Renaud Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc: De la contre-culture gay à l'obsession du « grand remplacement ». *Revue du crieur*, n. 1, p. 50-61, 2020.

MEILIER, Olivier. Comparer la gauche au RN, l'"erreur factuelle" de Macron. *Courrier International*, 24 jun. 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.courrierinternational.com/article/vu-de-suisse-comparer-la-gauche-au-rn-l-erreur-factuelle-de-macron>.

MEYRAN, Régis. Les mots du fascisme, d'hier à aujourd'hui: Une analyse des techniques linguistiques à l'œuvre dans les discours des extrêmes droites. *Sens-Dessous*, 2023, n. 2, p. 63-68.

MINEUR, Didier. Les justifications de la règle de majorité en démocratie moderne. *Raisons politiques*, n. DI, p. 127-149, 2010.

MORICE, Louis. *En Belgique, il existe un « cordon sanitaire » dans les médias pour contrer les discours d'extrême droite*. *Le Nouvel Obs*, 6 mars 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.nouvelobs.com/medias/20240306.OBS85322/en-belgique-il-existe-un-cordon-sanitaire-dans-les-medias-pour-contrer-les-discours-d-extreme-droite.html>.

MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristobal Rovira. *Brève introduction au populisme*. La Tour d'Aigues: Aube, 2018.

OGIEN, Albert. *Émancipations : Lutes minoritaires, lutes universelles ?*. Paris: Textuel, 2023.

OUARDI, Samira. Où en est la critique des médias ? Entretien avec Henri Maler de l'association Acrimed. *Mouvements*, 2010, n. 1, p. 33-44.

PALHETA, Ugo. *La nouvelle internationale fasciste*. Paris: Textuel, 2022.

PENSER C'EST CHOQUETTE. Comment l'état de droit menace la démocratie? Marcel Gauchet [Védeo]. *YouTube*, 14 ago. 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=Vo-0EWFYy4>.

PEREIRA, Irène. Jair Bolsonaro contre Paulo Freire. *Le Courrier*, 1 nov. 2018. Disponible à l'adresse : <https://lecourrier.ch/2018/11/01/jair-bolsonaro-contre-paulo-freire/>.

PERREAU, Bruno. La contre-minorité. In: PERREAU, Bruno. *Sphères d'injustice : Pour un universalisme minoritaire*. Paris: La Découverte, SH / Terrains philosophiques, p. 109-136.

POLICAR, Alain. De woke au wokisme: anatomie d'un anathème. *Raison présente*, 2022, v. 221, n. 1, p. 115-118.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

RASSEMBLEMENT NATIONAL. 22 mesures pour 2022. RN, 2022. Disponible à l'adresse : <https://rassemblementnational.fr/22-mesures>.

RAYNAUD, Philippe. De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités. *Le Débat*, n. 2, p. 48-56, 1992.

SALLE, Caroline. CNews détrône à nouveau le leader des chaînes d'info BFMTV sur le mois de septembre. *Le Figaro*, 30 set. 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.lefigaro.fr/medias/cnews-detrone-a-nouveau-le-leader-des-chaines-d-info-bfmtv-sur-le-mois-de-septembre-20240930>.

SCHNEUWLY, Bernard; HOFSTETTER, Rita. Ancrages et transferts transcontinentaux des positions de Paulo Freire: Une théorie de la pratique

de la liberté plus qu'une théorie de l'éducation. *L'éducation en débats: analyse comparée*, 2020, v. 10, n. 1, p. 8-26.

STEPHAN, Gaël; VAUCHEZ, Ysé. Dévoiler les « bobards » des médias dominants: Les stratégies de (dé)légitimation de la réinformation. *RESET. Recherches en sciences sociales sur Internet*, n. 10, 2021.

TAVOILLOT, Pierre-Henri. Le wokisme ou le progressisme devenu fou. *Administration*, n. 1, p. 63-66, 2022.

THINKERVIEW. *Fichage politique, où va la France ?* Marion Maréchal [EN DIRECT]. [Video]. YouTube, 16 février 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=bJ1dmmGSssE>.

TIBERJ, Vincent. *La droitisation française, mythe et réalités*. Paris: Presses Universitaires de France, 2024.

TOSEL, André. L'hégémonie comme pédagogie : formation de la volonté collective et de la personnalité individuelle. In: TOSEL, André. *Etudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*. Paris: Éditions Kimé, 2016. p. 305-321. (Philosophie en cours).

UNIVERSITY OF EAST LONDON. International Centre for Public Pedagogy (ICPUP). *Research, Impact and Innovation in School of Childhood and Social Care*. Disponible à l'adresse : <https://www.uel.ac.uk/our-research/research-school-education-communities/international-centre-public-pedagogy-icpup>.

VEY, Victor; PERRIER, Zoé. L'humour antiféministe du Raptor et de Papacito : analyse d'une stratégie énonciative de l'extrême-droite en ligne. *Cahiers de recherche en politique appliquée*, p. 64-81, 2022.

À PROPOS DE L'AUTRICE

Irène Pereira

Irène Pereira est professeure de philosophie en sciences de l'éducation et de la formation. Elle est l'autrice de plusieurs travaux sur les pensées libertaires et les pédagogies critiques. Elle a publié plus d'une dizaine d'ouvrages en nom personnel dont les deux derniers sont: *Le féminisme libertaire* (Le Cavalier bleu, 2024) et *Ecopédagogie: éduquer à la justice sociale et écologique* (Académia, 2024). Ces travaux actuels portent sur l'étude de la pédagogie publique. E-mail: irene.pereira@univ-rouen.fr.



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

ANALISAR A PEDAGOGIA PÚBLICA MISTIFICANTE DA EXTREMA-DIREITA*

Irène Pereira  

Universidade de Rouen-Normandia, Rouen, França

Resumo

O artigo parte da constatação do aumento dos índices eleitorais dos líderes de extrema-direita nas Américas e na Europa. O objetivo é analisar as características da pedagogia pública mistificante da extrema-direita. Para isso, o artigo revisita a definição de extrema-direita e da democracia, como etapa prévia à análise. As direitas extremas são definidas por seu projeto político discriminatório e a democracia é caracterizada pela proteção das minorias. Sobre essa base, é possível identificar duas características principais da pedagogia pública mistificante da extrema-direita: a) a inversão do oprimido e do opressor; b) a desconfiança em relação às ciências sociais, levando à defesa de teorias da conspiração.

Palavras-chave

Extrema-direita, pedagogia pública, mistificação, democracia, discriminação.

ANALYZING THE MYTHOLOGIZING PUBLIC PEDAGOGY OF THE FAR-RIGHT

Abstract

This article starts from the observation of the rising electoral success of far-right leaders in the Americas and Europe. The objective is to analyze the characteristics of the mythologizing public pedagogy of the far-right. To achieve this, the article revisits the definitions of the far-right and democracy as prerequisites for the analysis. The far-right is defined by its discriminatory political agenda, while democracy is characterized by the protection of minorities. Based on this, two main features of the mythologizing public pedagogy of the far-right can be identified: a) the inversion of the oppressed and the oppressor, and b) the distrust of social sciences, leading to the promotion of conspiracy theories.

Keywords

Far-right, public pedagogy, mythologization, democracy, discrimination.

Submetido em: 08/11/2024

Aceito em: 31/01/2025

Publicado em: 02/04/2025

Como citar: PEREIRA, Irène. Analisar a pedagogia pública mistificante da extrema-direita. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55782, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* A tradução da versão em francês para o português, sob responsabilidade de Pedro Campos Araújo Corgozinho, foi viabilizada com o apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

Nos últimos anos, pudemos constatar o crescimento da extrema-direita nas Américas e na Europa. Nos Estados Unidos, desde sua campanha de 2016, Donald Trump¹ recebeu o apoio da *Alt-right*.² Na América Latina, no Brasil, Jair Bolsonaro chega ao poder em 2019, onde permanece até o final de 2022, enquanto, na Argentina, Javier Milei se torna presidente em 2023.

Na Europa, na Hungria, Viktor Orban está no poder desde 2014, e Georgia Meloni está à frente do governo desde 2022, na Itália. Em vários outros países, a extrema-direita faz uma pontuação muito alta, ou está em crescimento³: é o caso da França, com o partido político chamado *Rassemblement National* (RN), mas também da Alemanha, da Áustria, dos Países-baixos, de Portugal, da Espanha, dentre outros.

Na França, é comum o uso do termo "extrema-direita" para designar esses partidos políticos que participam de eleições para democracias representativas ao mesmo tempo em que defendem políticas xenófobas. Contudo, essa denominação é atualmente contestada, como veremos adiante. Há quem considere que esses partidos estejam em ruptura com a extrema-direita histórica. Além disso, o termo de ultradireita⁴ tende a ser usado na França, inclusive pelos poderes públicos, para designar grupúsculos violentos de tipo neonazista. Por isso, parece-me pertinente continuar a usar a expressão "extrema-direita" para designar esses partidos que estão alcançando um grande número de votos nas eleições, ou que estão chegando ao poder, enquanto uso o termo "ultradireita" para designar aqueles grupúsculos fascistas violentos.

Podemos lembrar que vários autores destacaram a retomada, pelas direitas extremas, sejam elas de extrema-direita ou ultradireita, da noção de hegemonia cultural⁵ de Gramsci. Essa recuperação da teoria da hegemonia cultural feita pelas direitas extremas assumiu o nome mais particular de "metapolítica", teorizada, na França, por Alain de Benoist,⁶ intelectual da nova direita. Essa noção de "metapolítica", nascida na França, difundiu-se nos Estados Unidos, dentre outros meios, pela Internet. O sociólogo Ugo Palheta fala, por sua vez, de uma "nova internacional fascista".⁷ Assim, a extrema-direita analisa a situação atual da perspectiva da ideia de "guerra cultural" ou de "batalha cultural".⁸ Na França, assim como em outros países, isso se traduz numa crítica das ciências sociais, acusadas de serem um refúgio esquerdista. Alguns dirigentes de extrema-direita – como Jair Bolsonaro ou Javier Milei – assumem a teoria da conspiração a respeito do "marxismo cultural".⁹ Na França, a noção de "marxismo cultural" é pouco usada pela extrema-direita. Às vezes, ouvimos falar em "esquerdismo cultural" [*gauchisme culturel*]. Nos últimos anos, porém, é sobretudo a expressão "wokismo"¹⁰ que

¹ O artigo foi escrito antes da reeleição de Trump.

² Dafaure, *To redpill a normie*.

³ Como é o caso, por exemplo, durante as últimas eleições europeias: Chastand; Malingre, *Elections européennes*.

⁴ Um relatório parlamentar francês, datado de 2023, precisa que a ultradireita é caracterizada através de seu recurso à violência contra as pessoas. *Assemblée Nationale, Rapport d'information, n° 1864*.

⁵ É o que vemos, por exemplo, nos Estados Unidos: Dafaure, *La métapolitique de l'alt-right*.

⁶ Keucheyan, Alain de Benoist, *du néofascisme à l'extrême droite* « respectable ».

⁷ Palheta, *La nouvelle internationale fasciste*.

⁸ Gagnon, *Quelle guerre culturelle ?*.

⁹ Debras, *Javier Milei et le marxisme culturel*.

¹⁰ Laval, *Le « wokisme » ou la guerre culturelle à la française*.

tem polarizado o debate público intelectual, para além das próprias esferas habitualmente consideradas como de extrema-direita.

O que nos interessa aqui, do ponto de vista da filosofia da educação, é lembrar que Gramsci considerava a hegemonia como uma "relação educativa" [*rapport éducatif*] ou uma "relação pedagógica" [*rapport pédagogique*], de acordo com as traduções em francês.¹¹ No âmbito deste artigo, nosso objetivo é, assim, o de estudar a maneira como a "metapolítica" pode ser caracterizada como algo de extrema-direita, que, de nossa parte, preferimos chamar de "pedagogia pública mistificante" (voltaremos a esse ponto, adiante). Portanto, este artigo se situa em um campo de pesquisa que emergiu há cerca de vinte anos, em ciências da educação, no mundo anglo-saxão: trata-se da pedagogia pública. De acordo com o Centro Internacional de Pedagogia Pública, da Universidade de East London (Centre for Public Pedagogy of the University of East London), podemos defini-la assim:

A pedagogia pública é um domínio relativamente novo da pesquisa em educação que estuda a aplicação e o desenvolvimento da teoria da educação para além do ensino formal. A pedagogia pública compreende a análise dos domínios da educação cultural, do espaço público, da cultura popular e da luta política. Ela foi definida por Sandlin *et al.* (2011) como composta por cinco domínios:

- Cidadania na e além da escola;
- Teoria pedagógica sobre a cultura popular e a vida cotidiana;
- Instituições informais e espaços públicos como espaços educativos;
- Discursos culturais dominantes;
- Intelectualismo público e ativismo social.¹²

Como mencionei, meu objetivo é tentar identificar as características da pedagogia pública mistificante de extrema-direita. Contudo, não me parece possível fazê-lo sem cumprir antes um certo número de pré-requisitos. Assim, a primeira parte do artigo consiste num retorno ao conceito de direitas extremas e de democracia, discussão que me parece central para delimitar o que caracteriza a extrema-direita. A segunda parte busca definir a pedagogia pública mistificante da extrema-direita, fazendo sua distinção em relação a duas outras formas de pedagogia pública: a pedagogia hegemônica e a pedagogia crítica.

Embora minha análise pretenda ser uma reflexão filosófica que tenta apreender os traços essenciais da extrema-direita transnacional e trans-histórica, é possível que alguns de seus aspectos ainda sejam próprios e estejam situados no contexto francês.

¹¹ Tosei, *L'hégémonie comme pédagogie*; Hoare; Sperber, V. *L'hégémonie*. [Nota da tradução: também em português, a tradução frequente para *rapporto pedagogico* é a de "relação pedagógica", e a de *relazione educativa* é a de "relação educativa". A primeira é expressamente usada em referência à hegemonia na célebre passagem dos *Cadernos do Cárcere* onde se lê, na tradução consagrada de Carlos Nelson Coutinho, que "[T]oda relação de 'hegemonia' é necessariamente uma **relação pedagógica**" – "*Ogni rapporto di 'egemonia' è necessariamente un rapporto pedagogico*" (Gramsci, Antonio. *Cadernos do cárcere: introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce*. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho; coedição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 399, destaque nosso)].

¹² <https://www.uel.ac.uk/our-research/research-school-education-communities/international-centre-public-pedagogy-icpup>

1. Extrema-direita e democracia

A primeira parte do artigo visa clarificar o que designo como extrema-direita hoje, a partir de uma reflexão sobre a conceituação filosófica da noção de democracia.

1.1. A extrema-direita tem mudado de natureza?

Em junho de 2024, no dia do resultado das eleições europeias, o presidente da república francês, Emmanuel Macron, decidiu dissolver a Assembleia Nacional francesa e organizar, num prazo muito curto, novas eleições legislativas. Durante a campanha eleitoral, diferentes personalidades políticas ou comentadores da vida política afirmaram que o *Rassemblement National* (RN) não devia mais ser qualificado como partido de extrema-direita.

Já faz um tempo que os líderes de extrema-direita, como Marine Le Pen, não querem mais ser qualificados como extrema-direita. A líder do *Rassemblement National* tenta, há anos, impor a tese da "desdiabolização" [*dédiabolisation*] de seu partido, o qual teria rompido seus vínculos com a extrema-direita histórica após a chegada da filha de Jean-Marie Le Pen à sua presidência. Marie Le Pen chegou a fazer um recurso para o Conselho de Estado (o *Conseil d'État*, a mais alta jurisdição administrativa na França) para que seu partido não fosse mais classificado pelo Ministério do Interior como um partido de extrema-direita. Sua demanda foi rejeitada pelo Conselho de Estado em março de 2024.¹³

Essa tese de que o *Rassemblement National* não seria mais um partido de extrema-direita é defendida por intelectuais franceses. É o caso, por exemplo, de Marcel Gauchet, pensador francês especialista na noção de democracia, muito citado na França no domínio da educação. Ele é apresentado por alguns como um "intelectual de poder" [*un intellectuel de pouvoir*], tendo introduzido temáticas conservadoras na esquerda.¹⁴ Numa entrevista na rádio, Marcel Gauchet declarou:

[1:17] Tentei explicar que, de um ponto de vista da tipologia das forças políticas atuais, Marine Le Pen não se coloca mais à extrema-direita (...). Essa extrema-direita que está aí, hoje, não tem nada a ver com o que foi a extrema-direita histórica (...). A extrema-direita histórica tem um adversário: seu centro de gravidade é a condenação do regime republicano e democrático, que ela quer substituir por um regime autoritário (...).

[03:32] É a mesma coisa de tomar de assalto, com grupos paramilitares, o Palácio *Bourbon* e obter um voto popular através de um referendo em que se pode ser derrotado. O que é precisamente, muito exatamente, aquilo que a extrema-direita histórica teria recusado por completo. O povo não se apresenta ali para se expressar democraticamente, mas para se reunir em torno de um líder e de um partido de choque, capaz de tomar o poder pela força.¹⁵

¹³ France. Conseil d'État, 2ème chambre, 11/03/2024, 488378.

¹⁴ Bantigny; Théry-Astruc, *Marcel Gauchet ou le consensus conservateur*.

¹⁵ Gauchet; Erner, *Marcel Gauchet, une pensée qui fâche ?*.

A noção de referendo é interessante aqui, pois o que *Rassemblement National* propunha como primeira medida em seu programa eleitoral de 2022 era “parar a imigração descontrolada, dando a palavra aos franceses através de referendo”.¹⁶

Por isso, eu gostaria de discutir duas teses no plano filosófico. A primeira é o fato de que os partidos atuais, ditos de extrema-direita, seriam por natureza diferentes dos partidos de extrema-direita nos anos 1930. A segunda tese é a de que esses partidos atuais não estariam em contradição com a noção de democracia.

A ciência política atual costuma distinguir, de acordo com Cas Mudde, duas concepções de direitas extremas:

As organizações de extrema (ou ultra) direita (*extreme right*) e as formações de direita radical (*radical right*). Enquanto as primeiras se opõem à ordem constitucional democrática, as últimas aceitam a democracia representativa, mas se opõem aos direitos das minorias que, por sua vez, podem ser definidas através de bases étnicas/culturais, religiosas, de orientação sexual, ou por uma combinação dessas bases.¹⁷

O especialista em extrema-direita francês, Jean-Yves Camus, escreve: “A questão essencial permanece, todavia, a da relação com a democracia. Os partidos de extrema-direita da terceira geração fundiram-se perfeitamente na forma das instituições democráticas”.¹⁸ Ora, esse é o ponto sobre o qual me pergunto: a relação com as instituições da democracia liberal é central para definir a extrema-direita? É o critério filosófico essencial?

Como já indiquei, na França, o termo “ultradireita” é mais utilizado para designar os grupos que preconizam a violência contra as pessoas, ao passo que a noção de extrema-direita é utilizada hoje ainda para designar esses partidos que atualmente submetem-se ao jogo das eleições representativas nas democracias liberais, ao mesmo tempo em que pregam ideias xenófobas. Podemos reunir esses dois movimentos sob a denominação de “direitas extremas”. Dito de outro modo, a ultradireita seria a herdeira direta da extrema-direita histórica. Mas e a extrema-direita atual? Seria ela, por natureza, diferente da extrema-direita histórica?

1.2. Qual a concepção de democracia para definir a extrema-direita?

O politólogo Cas Mudde diz que “aquilo que melhor define a democracia (sem adjetivo) não é mais nem menos que a associação entre a soberania do povo e a regra da maioria”.¹⁹ Será que devemos considerar a democracia como a regra da maioria?

O antropólogo anarquista David Graeber²⁰ propôs uma distinção conceitual entre a democracia direta ateniense e o anarquismo. A democracia ateniense se baseava, segundo ele, no princípio da lei e da maioria, isto é, no voto da maioria. Ao contrário, o anarquismo se baseia na busca do consenso. Contudo, é preciso nuançar o vínculo entre

¹⁶ Rassemblement National, *22 mesures pour 2022*.

¹⁷ Froio, *Comparer les droites extrêmes*.

¹⁸ Camus, *Populisme et extrême droite*.

¹⁹ Mudde; Kaltwasser, *Brève introduction au populisme*.

²⁰ Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*.

anarquismo e consenso, na medida em que, por exemplo, o pensador anarquista Murray Bookchin²¹ considera que sua concepção de comunalismo implica o voto pela maioria.

Em 2018, um grupo de parlamentares franceses apresentou uma emenda²² que foi rejeitada e que propunha definir a democracia a partir da fórmula do escritor Albert Camus: "A democracia não é a lei da maioria, mas a proteção da minoria".²³ É interessante lembrar que Camus era próximo de meios anarquistas na França.²⁴ Num artigo consagrado à lei da maioria, o filósofo Didier Mineur lembra que "o pensamento anarquista, por sua vez, talvez seja o único que se deixa seduzir por uma recusa do voto sem concessões, deliberativo ou eletivo, em nome da não dominação da minoria pela maioria".²⁵

Eu tento, assim, mostrar a existência de duas concepções de democracia direta. Uma primeira concepção, tirada da democracia ateniense, faz da lei da maioria a marca da democracia. Uma segunda, presente nas comunidades tradicionais autóctones e na tradição política anarquista, considera que a democracia não é a lei da maioria, mas implica a proteção das minorias.

Como vimos no caso de Marcel Gauchet, certos intelectuais consideram que a extrema-direita histórica é caracterizada por sua recusa da democracia e que, como o *Rassemblement National* propõe tomar decisões por referendo, no âmbito das instituições da democracia liberal, ele não pode, então, ser classificado como um partido de extrema-direita. Mas esse raciocínio está correto?

O primeiro ponto que eu gostaria de destacar é que o fato de ser um partido que se opõe à democracia representativa liberal, ou de estabelecer um regime político que não é democrático, não é uma característica própria da extrema-direita. Há diversos tipos de regimes políticos que historicamente não são favoráveis à democracia liberal, mas não costumam ser associados a partidos de extrema-direita. Podemos começar pelo caso dos regimes soviéticos, antes de 1989, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) ou, de modo mais amplo, no Bloco do Leste.

Minha tese é a de que existe um único critério, apenas um, que permite definir as direitas extremas, e que esse critério induz uma continuidade entre a extrema-direita atual e a histórica. O critério é o fato, para um partido ou um regime político, de ter um projeto discriminatório que questiona os direitos conquistados por uma ou várias minorias.

Para argumentar a favor dessa perspectiva, vou partir de uma experiência de pensamento. Imaginemos um partido político de preconiza um programa discriminatório em relação às minorias. Esse partido chega legalmente ao poder, através de eleições, e decide governar para implementar seu programa discriminatório por referendo. Assim, ele aprova por referendo leis que ameaçam o direito ao casamento de pessoas do mesmo sexo e o reconhecimento da homoparentalidade. Esse partido também põe a voto medidas ditas de "preferência nacional". As trabalhadoras e os trabalhadores estrangeiros deixam de ter acesso a auxílios sociais (seguro-desemprego, auxílio para acesso à saúde e à moradia...). Os estrangeiros ficam sistematicamente atrás dos nacionais em seleções de emprego. Em seguida, um referendo aprova uma lei segundo a qual eles devem ser

²¹ Bookchin, *Les éco-communautés*.

²² France. Assemblée nationale, *Amendement n°2419*.

²³ Camus, *Carnets du 7 novembre 1958*, p. 1292.

²⁴ Lembrado por Audier em *Le socialisme libertaire de Camus face aux défis de la modernité*.

²⁵ Mineur, *Les justifications de la règle de majorité en démocratie moderne*.

expulsos do país e privados de seus bens adquiridos no território de imigração, caso cometam uma infração à lei. À medida que os referendos vão acontecendo, o partido consegue aprovar leis diferentes para os nacionais e os imigrantes. Estes últimos devem usar transportes coletivos distintos, morar em bairros separados, usar um símbolo distintivo para poderem ser facilmente identificáveis pelo resto da população e os agentes do Estado.

Podemos nos perguntar até onde pode ir uma definição da democracia como lei da maioria em sua compatibilidade com um partido que carrega um projeto discriminatório. Parece que tal definição de democracia poderia admitir completamente o estabelecimento de um regime de apartheid.

Por isso, parece-me que aquilo que define a extrema-direita, em sua essência trans-histórica, não é sua relação com a democracia (existem regimes autoritários que não são de extrema-direita), mas seu projeto discriminatório. Um partido de extrema-direita é um partido que tem a discriminação de minorias como projeto. Antes de exterminar os judeus, os nazistas instauraram progressivamente um regime jurídico discriminatório. O critério da relação com a democracia representativa liberal é um critério secundário, que permite apenas diferenciar a extrema-direita e a ultradireita no âmbito das direitas extremas.

Quando olhamos para aquilo que os partidos de extrema-direita atual propõem, sua lógica é baseada num projeto discriminatório. Na França, a principal medida do programa do *Rassemblement National* é a "prioridade nacional", que é o novo nome dado por esse partido à "preferência nacional". Quando os partidos de extrema-direita atual chegam ao poder, eles tentam implementar seu programa discriminatório, mas nem sempre conseguem, pois enfrentam o obstáculo das cortes supremas ou, de forma geral, do aparelho judiciário, que tem desempenhado com frequência um papel de contrapoder.²⁶ Por exemplo, na Itália, Giorgia Meloni tentou contestar os direitos conquistados pelas famílias homoparentais, mas essa decisão foi censurada pelo tribunal de Pádua.²⁷

Um partido de extrema-direita é, portanto, um partido cujo coração de seu programa se baseia num projeto discriminatório. Mas podemos igualmente observar que partidos que não são de extrema-direita podem, de modo pontual, tomar medidas de extrema-direita. É o caso na França, com o voto da Lei dita de imigração, em 2024, que instaura algumas medidas de preferência nacional.

1.3. Democracia liberal e democracia de inspiração libertária

Podemos nos perguntar se a democracia como proteção das minorias não é uma concepção liberal de democracia. Com efeito, na França, a filosofia política opõe uma tradição proveniente de Jean-Jacques Rousseau, que funda a democracia na soberania popular, a uma outra tradição liberal que se refere ao Estado de direito garantidor dos direitos e das liberdades naturais dos indivíduos. A esse respeito, o politólogo Cas Mudde escreveu: "Apesar das diferenças, todas as democracias liberais são caracterizadas por

²⁶ Mas não é sempre o caso, como podemos ver com a corte suprema dos Estados-Unidos, no que diz respeito ao direito ao aborto, pois os juízes são nomeados pelo Presidente.

²⁷ AFP, *En Italie, les familles homoparentales obtiennent une victoire judiciaire, face aux attaques de l'extrême droite*.

instituições que visam a proteger os direitos fundamentais dos cidadãos, evitando o estabelecimento de uma 'tirania da maioria'".²⁸

De fato, podemos lembrar que o filósofo liberal-conservador francês Alexis de Tocqueville, em sua obra *Da democracia na América*, criticou o risco de tirania da maioria, risco que caracterizaria as democracias. Parece-me que é necessário estabelecer, aqui, vários pontos de distinção entre a concepção libertária e a concepção liberal da democracia.

Do meu ponto de vista, o sentido implícito da crítica da tirania da maioria em Tocqueville não é orientado para uma proteção das minorias, mas para uma proteção da oligarquia. Tocqueville pertence à elite de origem aristocrática. Trata-se, para ele, de criticar o poder do povo que tenderia, na democracia, a esmagar a elite social. Da minha perspectiva, o liberalismo de Tocqueville visa preservar os privilégios da oligarquia.

Por isso, é importante distinguir conceitualmente a noção de oligarquia daquela de minorias. A oligarquia é o poder de um pequeno grupo que, na realidade, pertence à elite social. Assim, para Cornelius Castoriadis, nossas democracias ditas representativas são, na verdade, "oligarquias liberais".²⁹ A noção de minorias deve ser definida "no sentido de grupo dotado de um poder menor".³⁰

Outro ponto de diferença entre democracia liberal e democracia de inspiração libertária diz respeito à relação entre luta contra as discriminações em relação às minorias e luta contra as desigualdades sociais. Alguns autores tendem a opor a luta contra as discriminações, que seria de inspiração mais liberal, e a luta contra as desigualdades sociais, que seria de inspiração mais socialista.³¹ Parece-me que uma concepção libertária não estabelece esse tipo de oposição. As desigualdades sociais produzem discriminações e as discriminações reforçam as desigualdades sociais. Há um vínculo entre ambos, não uma oposição. Os grupos sociais mais discriminados são também os mais pobres.

Também me parece que, para bem compreender a diferença entre a concepção liberal e a concepção libertária da democracia, é necessário analisar sua visão do direito. Geralmente, os liberais, como Locke, consideram que existe direitos naturais e que a função do Estado é a de garantir a proteção desses direitos naturais dos indivíduos. Acredito ser preciso compreender a história das democracias liberais ocidentais, há dois séculos, como um processo pelo qual grupos sociais oprimidos conquistaram direitos. Assim, as classes populares conquistaram direitos políticos (a passagem do sufrágio censitário ao sufrágio universal), o movimento operário conquistou direitos sociais graças ao sindicalismo, o movimento feminista lutou pelos direitos civis e políticos das mulheres, os movimentos LGBTQ+ pelos direitos das minorias de gênero e de sexualidade, os movimentos antirracistas pelos direitos das pessoas racializadas. Nosso direito atual é o produto de uma relação de forças histórica e social que incorpora os efeitos das lutas pelos direitos civis, políticos, sociais e culturais. É o que o sociólogo Albert Ogien chama de "lutas de emancipação": "a noção de emancipação dá nome a um projeto político assumido por um grupo social, que se mobiliza para se opor à forma de oprimir ou de

²⁸ Mudde; Kaltwasser, *Brève introduction au populisme*.

²⁹ Castoriadis et al., *Le délabrement de l'Occident*.

³⁰ Guillaumin, *Sur la notion de minorité*.

³¹ Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*.

ostracizar de que é vítima, em razão de uma posição de inferioridade que, por sua vez, lhe é atribuída por uma ordem hierárquica estabelecida".³²

Parece-me que, ao menos para certos pensadores libertários, a democracia não é prioritariamente certa forma de regime político, mas antes de tudo um movimento. Assim, segundo o filósofo Jacques Rancière, "A palavra democracia não designa propriamente uma forma de sociedade, nem uma forma de governo. (...) As sociedades, tanto a de hoje quanto as antigas, são organizadas pelo jogo das oligarquias. E não há que se falar, a rigor, em governo democrático. Os governos são sempre exercidos da minoria³³ sobre a maioria. (...) A democracia não se identifica nunca com uma forma jurídico-política".³⁴ A democracia certamente é um movimento. Mas esse movimento, do meu ponto de vista, tem um efeito sobre a forma jurídico-política das democracias liberais, ainda que estas continuem a ser oligarquias. Esse efeito é marcado pelas lutas de defesa dos direitos conquistados pelos movimentos de emancipação. Os pensadores liberais, como bem lembrou Francis Dupuis-Déri,³⁵ consideram que a ação democrática é exercida pela via do sistema representativo e, portanto, pelas eleições. Ao passo que, para os libertários, a ação democrática é exercida diretamente nos movimentos sociais.

Encontramos na extrema-direita,³⁶ mas também em alguns pensadores soberanistas,³⁷ a ideia de que o Estado de direito liberal se opõe à soberania democrática. Com efeito, os juízes não são eleitos democraticamente. Ora, constatamos que os juízes muitas vezes desempenharam o papel, nesses últimos anos, de uma barreira contra as medidas desses partidos de extrema-direita.³⁸ De uma perspectiva libertária, trata-se da consequência do Estado de direito em relação com os dois séculos de lutas políticas e sociais travadas pelos oprimidos.

Atualmente, é possível constatar que os herdeiros de Tocqueville criticam antes a "tirania das minorias".³⁹ Como observado por Bruno Perreau: "Surgida na França no curso dos anos 1990, a expressão 'tirania das minorias' é hoje corrente dentre os ensaístas e escritoras(es) reacionárias(os)".⁴⁰ O liberalismo conservador passou, portanto, da crítica da tirania da maioria na democracia (subentende-se a tirania do povo) à crítica da "tirania das minorias" (que se tornou hoje, na França, para eles, sinônimo de "wokismo").

Para resumir, na primeira parte deste artigo, tratei de me posicionar contra os discursos que, atualmente, na França, tendem a se difundir, afirmando que os partidos ditos "de extrema-direita" não seriam mais de extrema-direita, mas compatíveis com a democracia. Busquei mostrar que a característica essencial da extrema-direita, da antiga e da atual, é seu projeto discriminatório. Também defendi a tese de que a democracia não deve ser definida como o poder da maioria, mas como a proteção das minorias. Enfim, trouxe à luz as diferenças entre a concepção libertária da democracia, como proteção das minorias, da concepção liberal da democracia representativa e do Estado de direito. Disso

³² Ogien, *Émancipations*.

³³ Aqui, no sentido de oligarquia [nota da autora do artigo]. Como se percebe, não é difícil confundir minorias e oligarquia.

³⁴ Rancière, *La haine de la démocratie*.

³⁵ Dupuis-Déri, *Démocratie*.

³⁶ Thinkerview, *Fichage politique, où va la France ?*.

³⁷ Penser c'est Chouette, *Comment l'état de droit menace la démocratie ?*.

³⁸ Além da Itália, já mencionada, podemos apontar o caso do Brasil: AFP, *Brésil : la cour suprême annule un décret de Bolsonaro sur les terres indigènes*.

³⁹ Raynaud, *De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités*.

⁴⁰ Perreau, *La contre-minorité*.

resulta que os partidos atuais de extrema-direita se opõem à democracia entendida como "proteção das minorias", como já aconteceu no passado.

2. As pedagogias públicas: hegemônica, crítica e mistificante

Uma vez esclarecida a definição de extrema-direita em sua relação com a democracia, interessa-me agora distinguir três formas de pedagogia, para evidenciar em que consiste a pedagogia pública mistificante da extrema-direita.

2.1. O papel das mídias de massa na conquista

Numa obra recente, o sociólogo Vincent Tiberj⁴¹ tenta mostrar, servindo-se de estatísticas, que o sucesso eleitoral da extrema-direita não se explica por uma direitização da sociedade francesa, mas por uma direitização da esfera política e midiática.

Essa tese é corroborada por um fato, o de que existe na Bélgica francófona um "cordão sanitário midiático", onde a extrema-direita não alcança votações expressivas. Na Bélgica francófona, a televisão pública não recebe personalidades de extrema-direita ao vivo. Seus discursos são sempre retransmitidos através de gravações e comentários.⁴²

Na França, ao contrário, o aumento do sucesso eleitoral do *Front National* (antecessor do *Rassemblement National*) é concomitante à chegada de Jean-Marie Le Pen nos debates televisivos políticos, em meados dos anos 1980. O fenômeno se acentuou nesses últimos anos, segundo muitos pesquisadores,⁴³ pelo fato de que o homem de negócios conservador, Vincent Bolloré, tomou o controle de várias mídias, e em particular do canal de informação contínua CNews: "Com o princípio de repetição, próprio aos canais de informação contínua, as emissões de CNews formulam assim *ad nauseam* suas acusações aos muçulmanos e às populações de origem estrangeira".⁴⁴

Um outro fenômeno que é denunciado na paisagem midiática francesa atual é o desenvolvimento de programas de produção barata, com editorialistas que comentam as notícias e a atualidade.⁴⁵ Ora, vários deles são personalidades conservadoras, ou mesmo de extrema-direita. O caso mais emblemático é o do jornalista Éric Zemmour, que, durante a campanha presidencial de 2022, lançou seu próprio partido político de extrema-direita, *Reconquête* [Reconquista].

Esse fenômeno contribuiria para ampliar a "janela de Overton": ideias que antes pareciam impensáveis passam a parecer completamente aceitáveis. Com efeito, mesmo se a Internet desempenha um papel na circulação das ideias, as mídias passivas continuam a atingir um número relevante de pessoas. CNews reúne mais de 8 milhões de telespectadores em média.⁴⁶

⁴¹ Tiberj, *La droitisation française, mythe et réalités*.

⁴² Morice, *En Belgique, il existe un « cordon sanitaire » dans les médias pour contrer les discours d'extrême droite*.

⁴³ Cagé, *Pour une télé libre*.

⁴⁴ Lévrier, *L'héritage inavouable de l'empire Bolloré*.

⁴⁵ Uma escola que visa formar jornalistas de orientação conservadora chegou inclusive a ser lançada: Le Monde, *École libre journalism*.

⁴⁶ Salle, *CNews détrône à nouveau le leader des chaînes d'info BFMTV sur le mois de septembre*.

O pedagogo e filósofo Paulo Freire falou do papel das mídias de massa nas práticas que chama de antidiálogo, que têm por função induzir em erro os oprimidos pela mistificação, isto é, a produção de mitos: “Todos esses mitos e mais outros que o leitor poderá acrescentar, cuja introjeção pelas massas populares oprimidas é básica para a sua conquista, são levados a elas pela propaganda bem organizada, pelos *slogans*, cujos veículos são sempre os chamados ‘meios de comunicação de massas’”.⁴⁷ Ele toma o cuidado de precisar, em nota: “Não criticamos os meios [de comunicação de massas] em si mesmos, mas o uso que se lhes dá”.⁴⁸

Contudo, parece-me necessário, na verdade, distinguir duas formas de pedagogia pública: a pedagogia hegemônica do neoliberalismo⁴⁹ não tem a mesma natureza que a pedagogia pública mistificante da extrema-direita.

Para melhor compreendermos o que é a pedagogia pública mistificante da extrema-direita, é preciso comparar outras pedagogias, partindo da ideia de que é a diferença que cria o sentido.

2.2. A pedagogia pública hegemônica neoliberal

Nos anos 1990, na França, assistimos a um movimento intelectual de crítica das mídias que se situava na esteira do sociólogo Pierre Bourdieu.⁵⁰ Essa veia crítica ainda existe, em particular através da associação Action-Critique-Médias (ACRIMED),⁵¹ que tinha dentre seus principais representantes o universitário Henri Maler.⁵² Abaixo, resumo algumas características relevantes para essa problemática que ora me ocupa, a saber, a crítica das mídias.

O primeiro ponto que podemos notar é o fato de se tratar de uma crítica das mídias passivas (imprensa, rádio, televisão...). Com efeito, por ter se desenvolvido em meados dos anos 90, é uma crítica anterior à WEB 2.0.

O segundo ponto a notar é o vínculo entre essa crítica das mídias e o contexto neoliberal. Ela emerge no contexto do desenvolvimento das televisões privadas na França, mas também de um fenômeno de concentração das mídias. Um dos elementos que essa crítica destaca é a concentração cada vez mais relevante das mídias nas mãos de alguns bilionários. A crítica que tem sido feita ao império midiático Bolloré está relacionada a isso. O grupo Bolloré possui canais de televisão como CNews, rádios como Europe 1, ou ainda revistas de imprensa como o *Journal du Dimanche* (JDD).⁵³ O que também é denunciado nesse tipo de crítica das mídias são os vínculos interpessoais que existem entre jornalistas e personalidades políticas. Enfim, essa pedagogia pública hegemônica neoliberal se caracteriza pela espetacularização da experiência vivida. Por exemplo, programas de televisão que vão dar a palavra a pessoas que viveram uma situação de discriminação social, mas com o objetivo de transformar seu depoimento em produto

⁴⁷ Freire, *La pédagogie des opprimés*. [Nota da tradução: citado diretamente do original em português, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 11ª edição, 1987].

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ainda que, no final de sua vida, Paulo Freire tenha orientado sua crítica contra o neoliberalismo: Freire, *Pédagogie de l'autonomie*. [*Pedagogia da autonomia*].

⁵⁰ Bourdieu, *Sur la télévision*.

⁵¹ <https://www.acrimed.org/>

⁵² Ver, por exemplo: Maler, *Le droit à l'information, ses conditions et ses conséquences*; Ouardi, *Où en est la critique des médias ?*.

⁵³ France Culture, *L'empire médiatique de Vincent Bolloré ne cesse de croître*.

comercial, apresentando-o como um espetáculo. É o caso, por exemplo, do tratamento midiático dado às pessoas LGBT+.

Nos anos 1990, tanto a esquerda radical⁵⁴ quanto a extrema-direita se queixam da pedagogia hegemônica das mídias dominantes, sejam estas públicas ou privadas. À esquerda, isso gera o midiativismo,⁵⁵ com a criação, na França, de mídias alternativas, tais como os jornais Fakir e o CQFD, por exemplo. Vários sociólogos destacam, contudo, que a ultradireita e a extrema-direita investem mais massivamente na Internet que a esquerda radical. A extrema-direita desenvolve o que chama de "esfera da reinformação".⁵⁶ Trata-se de um conjunto de mídias online, como sites ou canais no Youtube, por exemplo.

As mídias do grupo Bolloré (em particular o canal de notícias contínuas, CNews, desde 2017) constituem uma nova fase na batalha cultural que a extrema-direita trava, pois as mídias de extrema-direita já não se limitam mais a uma esfera de mídias alternativas. Ao contrário, o discurso penetra a esfera das mídias dominantes (que chamamos de "hegemônica").

Dado que o midiativismo de esquerda radical tende a se opor igualmente às mídias dominantes, é possível indagar em que medida é distinto da pedagogia pública de extrema-direita. Vou chamar a pedagogia contra-hegemônica que é realizada pelos movimentos sociais de emancipação de pedagogia pública crítica.⁵⁷

2.3. A pedagogia pública crítica

Para analisar a pedagogia pública crítica, vou me basear na pedagogia do oprimido, de Paulo Freire.⁵⁸ Basear-me na obra de Paulo Freire é ainda mais interessante por ele ter representado, para o dirigente de extrema-direita Jair Bolsonaro, a encarnação da doutrinação do "marxismo cultural".⁵⁹

O primeiro ponto a destacar é o fato de a pedagogia pública partir de depoimentos de experiência vivida das pessoas socialmente discriminadas. Pudemos ver, por exemplo, o desenvolvimento na Internet de blogs ou de vídeos nos quais as mulheres, as pessoas LGBT ou pessoas racializadas compartilham suas experiências de opressão. A diferença com a pedagogia hegemônica é que a experiência vivida não é, aqui, posta em cena e espetacularizada por uma indústria do entretenimento. Trata-se de depoimentos que são diretamente produzidos e apresentados por pessoas envolvidas, em suas próprias mídias.

O segundo ponto que me parece característico dessa pedagogia crítica pública é a maneira como ela se baseia em conhecimento e em conceitos provenientes das ciências sociais. A respeito disso, alguns pesquisadores observaram como a pedagogia de Paulo Freire foi objeto de um novo interesse transnacional, vinculada ao conceito de interseccionalidade.⁶⁰ A pedagogia crítica pública tende a se basear em conceitos vindos das ciências sociais e da filosofia, os quais denunciam as discriminações sofridas por

⁵⁴ Distinguimos a esquerda radical, que é anti-neoliberal, e a extrema-esquerda, que é anti-capitalista.

⁵⁵ Granjon; Cardon, *Médiactivistes*.

⁵⁶ Stephan; Vauchez, *Dévoiler les « bobards » des médias dominants*.

⁵⁷ Ogien, *Émancipations*.

⁵⁸ Freire, *La pédagogie des opprimés*.

⁵⁹ Pereira, *Jair Bolsonaro contre Paulo Freire*.

⁶⁰ Schneuwly; Hofstetter, *Ancrages et transferts transcontinentaux des positions de Paulo Freire*.

certos grupos sociais: "interseccionalidade", "racismo estrutural", "injustiça estrutural", "injustiça epistêmica", "privilegio branco" ...

A pedagogia crítica pública instaura uma dialética entre formas de saber diferentes – saberes da experiência vivida e saberes acadêmicos – para produzir uma "conscientização" (Paulo Freire), o que significa a tomada de consciência das discriminações estruturais, para favorecer um engajamento coletivo nos movimentos sociais de emancipação.

2.4. A pedagogia pública mistificante

Chega o momento de identificar as características da pedagogia pública mistificante. O primeiro ponto é que a pedagogia mistificante opera uma inversão entre oprimidos e opressores. Ela visa justificar o fato de que os opressores seriam, na verdade, oprimidos. Baseia-se na subjetividade dos opressores. É o que podemos ver, por exemplo, no caso da *manosfera* (a esfera masculina na Internet).⁶¹ Esta última mantém vínculos com a extrema-direita. Ela desenvolve discursos segundo os quais os homens seriam oprimidos pelas mulheres e, em particular, pelas feministas. Essa inversão só se torna possível se abstrairmos estudos estatísticos sobre as discriminações e as violências que mostram, por exemplo, que na França uma mulher morre a cada três dias de violência conjugal.

Isso se explica pela relação muito desafiadora que a extrema-direita mantém com a esfera acadêmica. Para a extrema-direita francesa, a esfera cultural do jornalismo, a da universidade e a dos artistas seriam dominadas pelo "esquerdismo cultural". Isso se traduz em várias características da pedagogia pública mistificante da extrema-direita. O primeiro elemento é a recusa de ruptura epistemológica operada pelas ciências sociais e as estatísticas em benefício da evidência e do senso comum [*sens commun*].⁶² A verdade seria fácil de se estabelecer: bastaria olhar ao redor de si, e a evidência se imporá ao observador. Por exemplo, bastaria olhar ao redor de si para estabelecer que, na França, há cada vez mais imigrantes e que eles estão substituindo os franceses.

A segunda característica é a invenção do que Orwell chamava, em 1984, de novilíngua. A extrema-direita francesa inventa e/ou difunde expressões que lhe são próprias, como: imigracionismo [*immigrationisme*], reinformação [*réinformation*], grande substituição [*grand remplacement*], reimplantação [*ré-immigration*] ... O que é particular nessa novilíngua é o fato de ela não se apoiar em conceitos tirados das ciências sociais ou de estudos empíricos realizados de acordo com regras científicas. Trata-se de conceitos ligados a pseudoteorias.

A ilustração mais edificante dessas pseudoteorias é aquela do mito da "Grande Substituição" [*Grand remplacement*]. Ele foi inventado pelo pensador francês de extrema-direita Renaud Camus, em 2010. Trata-se de uma pseudoteoria que afirma que as

⁶¹ Grange, *Le néo-virilisme et les mouvements d'extrême droite*; Vey; Perrier, *L'humour antiféministe du Raptor et de Papacito*.

⁶² Fassin, *Sens commun*. [Nota da tradução: o *sens commun* francês não deve ser entendido no sentido usualmente atribuído ao "senso comum" em português. Em francês, a expressão pode ter o sentido de "senso em comum", "senso imediato", "senso vulgar" (mais próximo do nosso uso) e até mesmo "bom senso", a depender do contexto. Mantivemos a tradução direta como *senso comum*, mas não sem chamar a atenção dos leitores para a nuance e indicando entre colchetes a expressão no original].

populações europeias estão sendo substituídas pela imigração de origem africana na Europa. Desde então, o mito viajou no mundo e inspirou massacres por terroristas de extrema-direita.⁶³ Como destacado pelo demógrafo Hervé Le Bras,⁶⁴ Renaud Camus nunca recorre a estatísticas para justificar seu discurso, e se contenta em evocar o simples senso comum e a evidência. Contudo, ilustração da penetração das ideias de extrema-direita para além das esferas intelectuais de extrema-direita, vários candidatos de direita às eleições presidenciais de 2022 se referiram à pseudoteorias da Grande Substituição. Por causa dessa desconfiança da extrema-direita em relação aos trabalhos em ciências sociais, ela é particularmente porosa às teorias da conspiração.⁶⁵

Podemos encontrar, na extrema-direita, a ideia de que o trabalho “metapolítico” (contra-hegemônico) deve ter por objetivo provocar uma tomada de consciência, uma mudança de visão de mundo. Isso é ilustrado pela noção de “redpill”. A redpill⁶⁶ é, no filme Matrix, a pílula que permite tomar consciência da ilusão criada pela matriz.

Contudo, constatamos na França que a extrema-direita tenta penetrar as esferas da produção cultural hegemônica. Isso pode ser ilustrado com a criação, por Marion Maréchal Le Pen, a sobrinha da líder do *Rassemblement National*, de uma escola de ciências econômicas e políticas, destinadas a formar altos cargos da elite dirigente.⁶⁷

Mais inquietante é o fato de esse ataque às ciências sociais não vir unicamente das personalidades políticas de extrema-direita, mas ser igualmente difundido por outras personalidades políticas classificadas como direita, centro direita ou centro esquerda.⁶⁸ Prova disso são as críticas de um ex-ministro da educação nacional francesa à interseccionalidade,⁶⁹ sob a presidência de Macron, ou a tentativa de uma ex-ministra do ensino superior e da pesquisa de realizar uma investigação sobre o “esquerdismo islâmico” [*l'islamogauchisme*] no ensino superior.⁷⁰ Com a chegada na França, em setembro de 2024, do governo Barnier, pesquisadores e pesquisadoras mais uma vez anunciaram publicamente seu temor de que a desconfiança seja novamente lançada sobre a pesquisa universitária.⁷¹

Contudo, a depreciação das ciências sociais não atinge apenas uma parte da esfera política, mas também a própria esfera acadêmica. Sociólogos⁷² ou filósofos⁷³ seguem os passos das críticas de extrema-direita. Com efeito, o termo depreciativo “wokismo”, que é associado a uma parte das pesquisas em ciências sociais e a movimentos sociais, provém da *Alt-right* norte americana.⁷⁴

O que me parece particularmente preocupante é que a depreciação das ciências sociais, remetidas a um discurso puramente ideológico, introduz uma confusão perigosa, pois leva ao nivelamento dos discursos conspiratórios de extrema-direita e dos *Critical*

⁶³ McAuley; Fontenelle, *Renaud Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc*.

⁶⁴ Le Bras, *Il n'y a pas de "grand remplacement"*.

⁶⁵ Lefebvre; Colin, *Complotisme et extrémismes*.

⁶⁶ Dafaure, *To redpill a normie*.

⁶⁷ O Instituto de Ciências Sociais, Econômicas e Políticas (*Institut de sciences sociales économiques et politiques*, ISSEP) cofundado por Marion Maréchal Le Pen - <https://issep.com/qui-sommes-nous/>

⁶⁸ Faure; Daumas; Vecrin, « Culture de l'excuse ».

⁶⁹ Lagrave, *Intersectionnalité*.

⁷⁰ Dacher, L'« islamogauchisme » n'est pas une réalité scientifique.

⁷¹ Maillard, *L'Institut universitaire de France dit son opposition au ministre Patrick Hetzel*

⁷² Heinich, *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?*.

⁷³ Tavoillot, *Le wokisme ou le progressisme devenu fou*.

⁷⁴ Policar, *De woke au wokisme*; Meyran, *Les mots du fascisme, d'hier à aujourd'hui*.

Studies (estudos críticos) produzidos em âmbito acadêmico. Se considerarmos o caso da sociologia, as constatações sociológicas são o produto de estudos empíricos, entre outras estatísticas, e não uma simples observação não instrumentalizada. A denúncia por parte dos movimentos de emancipação das discriminações, baseada em estudos sociológicos estatísticos, não é do mesmo registro de discurso que as falas da extrema-direita. Estas pretendem se apoiar em evidências enganosas que as conduzem a produzir “teorias” conspiratórias.

Conclusão

Durante a campanha legislativa relâmpago de junho de 2024, várias personalidades políticas, a começar pelo Presidente da República, colocaram os extremos em pé de igualdade, subentendendo-se a extrema-direita e a “esquerda radical”.⁷⁵ Mas será que é possível estabelecer uma equivalência desse tipo?

Neste artigo, procurei defender várias teses filosóficas. A primeira diz respeito à possibilidade de definir filosoficamente a extrema-direita, identificando uma essência das direitas extremas. Do meu ponto de vista, as direitas extremas designam todo partido ou movimento político cujo projeto político é discriminatório. A extrema-direita e a ultradireita se distinguem por sua relação com a violência física face a pessoas e a instituições da democracia liberal representativa.

Não há, de fato, equivalência entre a extrema-direita e a esquerda radical. A esquerda radical defende mais frequentemente os movimentos sociais de emancipação, que lutam contra as discriminações. Ora, esses movimentos permitiram um aprofundamento dos princípios democráticos há dois séculos. Ao contrário, a extrema-direita preconiza uma volta atrás, com um questionamento dos direitos que as democracias devem garantir às minorias.

Eu também defendi a tese de que a democracia, enquanto regime político, deve ser definida não como um regime de poder da maioria, mas como o regime de proteção das minorias. Essa definição é inspirada da concepção libertária da democracia, a qual, contudo, considera a democracia mais como um movimento do que como regime político. Por isso, a extrema-direita atual não entra em contradição com uma definição da democracia como poder da maioria, mas entra em contradição com uma definição da democracia como defesa das minorias (que devem ser distinguidas da oligarquia). Assim, da minha perspectiva, justifica-se o estabelecimento de um “cordão sanitário” contra partidos da extrema-direita atual, em vez de considerá-los como partidos políticos comuns, como os outros, pois são partidos antidemocráticos.

Outro ponto que eu quis destacar é o fato de a democracia como defesa dos direitos das minorias não parecer derivar da tradição liberal, mas sim da tradição política libertária.

Uma vez esclarecido o uso de termos como “extrema-direita” e “democracia”, busquei analisar a pedagogia pública mistificante da extrema-direita, estabelecendo sua distinção em relação à pedagogia pública crítica e à pedagogia pública hegemônica. O que me parece característico da pedagogia pública mistificante da extrema-direita repousa, antes de tudo, em sua inversão de oprimidos e opressores. Isso se tornou possível pela

⁷⁵ Meilier, *Comparer la gauche au RN, l’“erreur factuelle” de Macron*.

recusa das ciências sociais como base do discurso, por parte da extrema-direita. Disso resulta a produção de mitos como o da "grande substituição", o qual evocaria um processo de colonização dos europeus pelas populações africanas.

Enfim, eu quis destacar o perigo que representa a depreciação das ciências sociais no espaço público, para além da extrema-direita, mas também a forma como as ideias de extrema-direita tendem a penetrar a esfera das mídias da produção do discurso hegemônico.

- ACRIMED. Disponível em: <https://www.acrimed.org/>.
- AFP. Brésil : la cour suprême annule un décret de Bolsonaro sur les terres indigènes. *Geo.fr*, 11 jan. 2022. Disponível em: <https://www.geo.fr/environnement/bresil-la-cour-supreme-annule-un-decret-de-bolsonaro-sur-les-terres-indigenes-196867>.
- AFP. En Italie, les familles homoparentales obtiennent une victoire judiciaire, face aux attaques de l'extrême droite. *Le Monde.fr*, 5 mar. 2024. Disponível em: https://www.lemonde.fr/international/article/2024/03/05/en-italie-les-familles-homoparentales-obtiennent-une-victoire-judiciaire-face-aux-attaques-du-gouvernement-meloni_6220249_3210.html.
- ASSEMBLÉE NATIONALE (France). *Rapport d'information, n° 1864*. 16e Législature, 2023. Disponível em: https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/16/rapports/cion_lois/l16b1864_rapport-information.
- AUDIER, Serge. Le socialisme libertaire de Camus face aux défis de la modernité. *Cités*, v. 85, n. 1, p. 15-37, 2021.
- BANTIGNY, Ludivine; THÉRY-ASTRUC, Julien. Marcel Gauchet ou le consensus conservateur: Enquête sur un intellectuel de pouvoir. *Revue du crieur*, n. 1, p. 4-19, 2015.
- BENN MICHAELS, Walter. *La diversité contre l'égalité*. Marseille: Agone, 2009.
- BOOKCHIN, Murray. Les éco-communautés. *EcoRev'*, v. 46, n. 1, p. 13-18, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*. Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1996.
- CAGÉ, Julia. *Pour une télé libre : Contre Bolloré*. Seuil, 2022.
- CAMUS, Albert. Carnets du 7 novembre 1958. In: CAMUS, Albert. *Œuvres complètes*, v. IV. Paris: Gallimard, 2008. (La Pléiade).
- CAMUS, Jean-Yves. Populisme et extrême droite: de quoi parle-t-on ? *Politique étrangère*, n. 2, p. 23-33, 2024.
- CASTORIADIS, Cornelius *et al.* Le délabrement de l'Occident: Entretien avec Cornelius Castoriadis. *Esprit*, n. 177, n. 12, p. 36-54, déc. 1991.
- CHASTAND, Jean-Baptiste; MALINGRE, Virginie. *Elections européennes : l'extrême droite en force dans les pays fondateurs de l'UE*. *Le Monde.fr*, 13 juin 2024. Disponível em: https://www.lemonde.fr/international/article/2024/06/13/elections-europeennes-l-extreme-droite-en-force-dans-les-pays-fondateurs-de-l-ue_6239225_3210.html.
- CONSEIL D'ÉTAT (France). 2ème chambre, 11/03/2024, 488378, *Inédit au recueil Lebon - Légifrance*. [S.l.: s.n.], [n.d.]. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000049267171>.

DACHER, Priscilla. L' « islamo gauchisme » n'est pas une réalité scientifique. CNRS, 17 fév. 2021. Disponível em: <https://www.cnrs.fr/fr/presse/l-islamogauchisme-nest-pas-une-realite-scientifique>.

DAFAURE, Maxime. « To redpill a normie » : les stratégies de communication de l'alt-right et la voix politique d'extrême droite sur Internet. *Revue française d'études américaines*, v. 180, n. 3, p. 89-104, 2024.

DAFAURE, Maxime. La métapolitique de l'alt-right : récupération et instrumentalisation d'éléments de cultures populaires. *Mobilis in mobile : la revue des cultures populaires*, v. 1, 2021.

DEBRAS, François. Javier Milei et le marxisme culturel. *Espace de Libertés : Magazine du Centre d'Action Laïque*, v. 514, fev. 2024.

DUPUIS-DÉRI, Francis. *Démocratie : Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*. Montreal: Lux éditeur, 2019.

FASSIN, Éric. Sens commun. *Association la Revue nouvelle*, v. 20, n. 5, p. 80-84, 2020.

FAURE, Sonya; DAUMAS, Cécile; VECRIN, Anastasia. « Culture de l'excuse » : les sociologues répondent à Valls. *Libération*, 12 jan. 2016. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2016/01/12/culture-de-l-excuse-les-sociologues-repondent-a-valls_1425855/.

FRANCE CULTURE. L'empire médiatique de Vincent Bolloré ne cesse de croître. 5 fev. 2022. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-enquete-des-matins-du-samedi/l-empire-mediatique-de-vincent-bollore-ne-cesse-de-croitre-2177895>.

FRANCE. Assemblée nationale. *Amendement n°2419*. Déposé le vendredi 6 juillet 2018 – Rejeté. Disponível em: <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/amendements/0911/AN/2419>.

FRANCE. Conseil d'État. 2ème chambre, 11/03/2024, 488378. *Inédit au recueil Lebon*. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000049267171>.

FREIRE, Paulo. *La pédagogie des opprimés*. Marseille: Agone, 2023.

FREIRE, Paulo. *Pédagogie de l'autonomie*. Toulouse: Éd. Érés, 2013.

FROIO, Caterina. Comparer les droites extrêmes : état de l'art critique et pistes pour de futurs chantiers de recherche. *Revue internationale de politique comparée*, v. 24, n. 4, p. 373-399, 2017.

GAGNON, Frédérick. Quelle guerre culturelle ? Les médias américains et québécois et le mythe de la polarisation de la société américaine (Note). *Études internationales*, v. 40, n. 3, p. 395-416, 2009.

GAUCHET, Marcel; ERNER, Guillaume. *Marcel Gauchet, une pensée qui fâche ? France Culture*, 11 mai 2022. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-invite-e-des-matins/marcel-gauchet-une-pensee-qui-fache-9817252>.

GRAEBER, David. *Pour une anthropologie anarchiste*. Paris: Lux éditeur, 2018.

GRANGE, Juliette. Le néo-virilisme et les mouvements d'extrême droite. *Cité*, v. 97, n. 1, p. 91-105, 2024.

GRANJON, Fabien; CARDON, Dominique. *Médiactivistes*. 2013.

GUILLAUMIN, Colette. Sur la notion de minorité. *L'Homme et la société*, v. 77, n. 1, p. 101-109, 1985.

HEINICH, Nathalie. *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?* Paris: Albin Michel, 2023.

HOARE, George; SPERBER, Nathan. V. L'hégémonie. In: HOARE, George; SPERBER, Nathan. *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris: La Découverte, « Repères », 2013. p. 93-112.

KEUCHEYAN, Razmig. Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite « respectable » : Enquête sur une success story intellectuelle. *Revue du crieur*, n. 1, p. 128-143, 2017.

L'INSTITUT DE SCIENCES SOCIALES ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES. Co-fondé par Marion Maréchal Le Pen. Disponible em: <https://issep.com/qui-sommes-nous/>.

LAGRAVE, Rose-Marie. Intersectionnalité: Blanquer joue avec le feu. *Libération*, 3 nov. 2020. Disponible em: https://www.liberation.fr/debats/2020/11/03/intersectionnalite-blanquer-joue-avec-le-feu_1804309/.

LAVAL, Christian. Le « wokisme » ou la guerre culturelle à la française. *Géographies*, n. 35, 2022.

LE BRAS, Hervé. *Il n'y a pas de "grand remplacement"*. Paris: Grasset, 2022.

LE MONDE. École libre journalisme - YouTube. 2024. Disponible em: https://www.youtube.com/results?search_query=le+monde+%C3%A9cole+libre+journalisme.

LEFEBVRE, Solange; COLIN, Mathieu. Complotisme et extrémismes. Le cas de l'extrême droite. *Politique et Sociétés*, v. 43, n. 3, 2024.

LÉVRIER, Alexis. L'héritage inavouable de l'empire Bolloré. *Esprit*, n. 10, p. 57-64, 2023.

MAILLARD, Pascal. L'Institut universitaire de France dit son opposition au ministre Patrick Hetzel. *Mediapart*, 20 out. 2024. Disponible em: <https://blogs.mediapart.fr/pascal-maillard/blog/201024/l-institut-universitaire-de-france-dit-son-opposition-au-ministre-patrick-hetzel>.

MALER, Henri. Le droit à l'information, ses conditions et ses conséquences. *Savoir/Agir*, n. 4, p. 113-119, 2014.

McAULEY, J.; FONTENELLE, S. Renaud Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc: De la contre-culture gay à l'obsession du « grand remplacement ». *Revue du crieur*, n. 1, p. 50-61, 2020.

MEILIER, Olivier. Comparer la gauche au RN, l' "erreur factuelle" de Macron. *Courrier International*, 24 jun. 2024. Disponível em: <https://www.courrierinternational.com/article/vu-de-suisse-comparer-la-gauche-au-rn-l-erreur-factuelle-de-macron>.

MEYRAN, Régis. Les mots du fascisme, d'hier à aujourd'hui: Une analyse des techniques linguistiques à l'œuvre dans les discours des extrêmes droites. *Sens-Dessous*, 2023, n. 2, p. 63-68.

MINEUR, Didier. Les justifications de la règle de majorité en démocratie moderne. *Raisons politiques*, n. DI, p. 127-149, 2010.

MORICE, Louis. *En Belgique, il existe un « cordon sanitaire » dans les médias pour contrer les discours d'extrême droite*. *Le Nouvel Obs*, 6 mars 2024. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/medias/20240306.OBS85322/en-belgique-il-existe-un-cordon-sanitaire-dans-les-medias-pour-contrer-les-discours-d-extreme-droite.html>.

MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristobal Rovira. *Brève introduction au populisme*. La Tour d'Aigues: Aube, 2018.

OGIEN, Albert. *Émancipations : Lutttes minoritaires, lutttes universelles ?*. Paris: Textuel, 2023.

OUARDI, Samira. Où en est la critique des médias ? Entretien avec Henri Maler de l'association Acrimed. *Mouvements*, 2010, n. 1, p. 33-44.

PALHETA, Ugo. *La nouvelle internationale fasciste*. Paris: Textuel, 2022.

PENSER C'EST CHOUETTE. Comment l'état de droit menace la démocratie? Marcel Gauchet [Védeo]. *YouTube*, 14 ago. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vo-0EWFYy4>.

PEREIRA, Irène. Jair Bolsonaro contre Paulo Freire. *Le Courrier*, 1 nov. 2018. Disponível em: <https://lecourrier.ch/2018/11/01/jair-bolsonaro-contre-paulo-freire/>.

PERREAU, Bruno. La contre-minorité. In: PERREAU, Bruno. *Sphères d'injustice : Pour un universalisme minoritaire*. Paris: La Découverte, SH / Terrains philosophiques, p. 109-136.

POLICAR, Alain. De woke au wokisme: anatomie d'un anathème. *Raison présente*, 2022, v. 221, n. 1, p. 115-118.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

RASSEMBLEMENT NATIONAL. 22 mesures pour 2022. RN, 2022. Disponível em: <https://rassemblementnational.fr/22-mesures>.

RAYNAUD, Philippe. De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités. *Le Débat*, n. 2, p. 48-56, 1992.

SALLE, Caroline. CNews détrône à nouveau le leader des chaînes d'info BFMTV sur le mois de septembre. *Le Figaro*, 30 set. 2024. Disponível em: <https://www.lefigaro.fr/medias/cnews-detrone-a-nouveau-le-leader-des-chaines-d-info-bfmtv-sur-le-mois-de-septembre-20240930>.

SCHNEUWLY, Bernard; HOFSTETTER, Rita. Ancrages et transferts transcontinentaux des positions de Paulo Freire: Une théorie de la pratique

de la liberté plus qu'une théorie de l'éducation. *L'éducation en débats: analyse comparée*, 2020, v. 10, n. 1, p. 8-26.

STEPHAN, Gaël; VAUCHEZ, Ysé. Dévoiler les « bobards » des médias dominants: Les stratégies de (dé)légitimation de la réinformation. *RESET. Recherches en sciences sociales sur Internet*, n. 10, 2021.

TAVOILLOT, Pierre-Henri. Le wokisme ou le progressisme devenu fou. *Administration*, n. 1, p. 63-66, 2022.

THINKERVIEW. *Fichage politique, où va la France ?* Marion Maréchal [EN DIRECT]. [Video]. *YouTube*, 16 février 2024. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=bJ1dmmGSsE>.

TIBERJ, Vincent. *La droitisation française, mythe et réalités*. Paris: Presses Universitaires de France, 2024.

TOSEL, André. L'hégémonie comme pédagogie : formation de la volonté collective et de la personnalité individuelle. In: TOSEL, André. *Etudier Gramsci : pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*. Paris: Éditions Kimé, 2016. p. 305-321. (Philosophie en cours).

UNIVERSITY OF EAST LONDON. International Centre for Public Pedagogy (ICPUP). *Research, Impact and Innovation in School of Childhood and Social Care*. Disponible em: <https://www.uel.ac.uk/our-research/research-school-education-communities/international-centre-public-pedagogy-icpup>.

VEY, Victor; PERRIER, Zoé. L'humour antiféministe du Raptor et de Papacito : analyse d'une stratégie énonciative de l'extrême-droite en ligne. *Cahiers de recherche en politique appliquée*, p. 64-81, 2022.

SOBRE A AUTORA

Irène Pereira

Irène Pereira é professora de filosofia nas ciências da educação e da formação. É autora de diversos trabalhos sobre pensamentos libertários e pedagogias críticas. Publicou mais de dez obras em nome próprio, sendo as duas últimas: *Le féminisme libertaire* (Le Cavalier bleu, 2024) e *Ecopédagogie: éduquer à la justice sociale et écologique* (Académie, 2024). Seu trabalho atual concentra-se nos estudos da pedagogia pública. E-mail: irene.pereira@univ-rouen.fr.



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

“NO EXCEPTIONS”: CYNICAL SOLIDARITY IN THE FACE OF THE UNCONTROLLABLE AND THE UNCONSCIONABLE

John McGuire  

University College Dublin, Belfield, Dublin, Ireland

Abstract

Conventional analyses of cynicism tend to portray the phenomenon as a depoliticising, morally corrosive pathology. Against this view—and against the assumption that modern cynicism abandons the ethical integrity of ancient Cynics—I defend cynicism as an indispensable and revitalising mode of political consciousness encompassing: (1) a distinct mode of solidarity fostered and maintained among those who feel alienated or excluded from conventional political processes; (2) a rhetorical strategy (‘invidious ascription’) deploying biting humour and derisive analogy to undermine vacuous ideals and oppressive consensus; (3) a ethical-existential commitment to prepare for radical uncertainty. Understanding cynicism as a set of political techniques (rather than a persona or moral posture) encourages a reassessment of its supposed parasitism and contamination of otherwise healthy democracies. Cynicism is never itself the instigator of political corruption or moral turpitude, but it might be seen as a catalyst for the ruination/rebuilding of corrupted political contexts. This is cynicism’s danger, as well as the source of its creative potential.

Keyword

Cynicism, Diogenes of Sinope, Political Rhetoric, Social Movements (BLM and Palestine), Donald Trump.

“SIN EXCEPCIONES”: SOLIDARIDAD CÍNICA FRENTE A LO INCONTROLABLE Y LO INCONCEBIBLE

Resumen

Los análisis convencionales del cinismo tienden a retratar el fenómeno como una patología despolitizadora y moralmente corrosiva. Contra esta visión —y contra la suposición de que el cinismo moderno abandona la integridad ética de los antiguos cínicos— defiende el cinismo como un modo indispensable y revitalizador de conciencia política que abarca: (1) un modo distinto de solidaridad, fomentado y mantenido entre aquellos que se sienten alienados o excluidos de los procesos políticos convencionales; (2) una estrategia retórica (“atribución insidiosa”) que utiliza humor mordaz y analogías sarcásticas para socavar ideales vacíos y consensos opresivos; (3) un compromiso ético-existencial para prepararse ante la incertidumbre radical. Comprender el cinismo como un conjunto de técnicas políticas (en lugar de una postura moral o un rasgo de personalidad) fomenta una reevaluación de su supuesta naturaleza parasitaria y de su alegada contaminación de democracias saludables. El cinismo nunca es, por sí mismo, el instigador de la corrupción política o la depravación moral, pero puede considerarse un catalizador tanto para la ruina como para la reconstrucción de contextos políticos corruptos. Este es el peligro del cinismo, así como la fuente de su potencial creativo.

Palabras clave

Cinismo, Diógenes de Sinope, Retórica política, Movimientos sociales (BLM y Palestina), Donald Trump.

Submetido em: 20/11/2024

Aceito em: 22/11/2024

Publicado em: 25/03/2025

Como citar: MCGUIRE, John. “No exceptions”: cynical solidarity in the face of the uncontrollable and the unconscionable. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55967, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introduction

Despairing assessments of Western democracy frequently attribute its decline to the spread of cynicism in public discourse.¹ According to the conventional view, ‘cynicism’ signals withdrawal from political life, driven by a jaundiced dismissal of government and dogmatic belief in humanity’s guilelessness and turpitude. The presumption of the cynic is that the system is hopelessly rigged to serve the interests of the powerful, and the rest of us are too stupid or too selfish to foment change. And it is this same presumption, according to many theorists, that allows authoritarian regimes to abide and proliferate, as ‘good’ people abandon any goal beyond self-preservation:

Mass propaganda discovered that its audience was ready at all times to believe the worst, no matter how absurd, and did not particularly object to being deceived because it held every statement to be a lie anyhow...A mixture of gullibility and cynicism is prevalent in all ranks of totalitarian movements, and the higher the rank the more cynicism weighs down gullibility. The essential conviction shared by all ranks, from fellow-traveller to leader, is that politics is a game of cheating.²

According to this perspective, if resistance to despotism ever emerges, it does so in spite of cynical disenchantment; there is simply no way for cynicism to constructively contribute to emancipation. True political freedom can only be found in the light of counterfactual ideals and must remain amenable to rational scrutiny and consensus (or at least respectful dissensus). Cynicism only anticipates disappointment and betrayal.

At least this remains the conventional thinking on cynicism’s debilitating effects on moral and political agency. My goal in this article is to counter the widespread assumption that cynicism is inimical to democratic sociality and emancipation. In fact, cynicism is more accurately described as a *facilitator* of solidarity and moral agency through the long dark nights of political irrationality and existential uncertainty. Rather than self-serving or defeatist, cynicism has a capacity to foster resilient, lasting alliances, and release agents from unreflective jingoism, nihilism, and complicity in injustices. Although it works to preserve ideals primarily through negation and contradiction, cynicism remains indispensable in affording moral-political anchoring to the powerless, and in puncturing insufferable consensus.

1. Cynicism as affirmative powerlessness

Despite the relative familiarity of Diogenes of Sinope as the paradigmatic Cynic, and despite the prevalence of the term within contemporary discourse, there remains a distinct lack of clarity regarding what cynicism’s practices and beliefs entail—which only compounds the difficulty of measuring or tracking its effects.³ The tendency of recent empirical studies has been to treat ‘cynicism’ as synonymous with ‘distrust’ towards

¹ Bauer, *The Unravelling*; Caldwell, *Cynicism and the Evolution of the American Dream*; Deneen, *Democratic Faith*; Giroux, *Public Spaces, Private Lives*; Chaloupka, *Everybody Knows*.

² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 500.

³ Rijkhoff, *Still Questioning Cynicism*.

political institutions and their representatives.⁴ However, *distrusting* the sincerity of elected leaders or the responsiveness of institutions remains safely within the bounds of conventional legislative reform and oversight. It is not difficult to intuit the difference between a distrustfulness that remains hopeful of eventually overcoming political estrangement, and a *cynicism* that decries existing social conditions as irredeemably unjust. Whereas a sceptic might still await the emergence of an inspirational figure to rectify an iniquitous status quo, we expect the cynic to view any such reformer as too naive or too vainglorious to be worthy of our confidence. Distrust denotes *discontentment*, cynicism connotes *contempt*. So how does such a sentiment find expression in ancient or modern social praxis?

By focusing attention on the *functioning* of cynical speech and solidarity, I am encouraging an analytical shift from the sociological/psychological profiling of cynics, and the historical idealisation of 'ancient' versus 'modern' cynicism. Whereas some commentators insist upon a clear divide between the cynicism of predominantly modern 'master-insiders' versus predominantly ancient 'disempowered-outsiders',⁵ I focus attention upon the universalisable qualities of cynical utterances and social ties. In this respect, my approach differs from both Michel Foucault's and Peter Sloterdijk's speculative reconstructions of ethical *askēsis* and performative *kynicism*, encompassing ascetic experimentation, 'cheeky' subversion, or 'courageous' truth-telling.⁶ This is not to ignore the insuperable gaps separating contemporary political culture from that of fourth century Athens. My point is simply that the figure of the ancient *parrhēsiast* remains just that, a speculative construction, from which it is impossible to establish definitive distinctions between ancient and modern sensibilities.⁷ We retain only a few fragments from Antisthenes, traditionally identified as Diogenes' proto-Cynic philosophic mentor (although his ties to the group are contested; see Dudley 1937), and nothing from Diogenes himself, nor from notable Cynic disciples, like Crates of Thebes or Hipparchia of Maroneia. Our primary source for their exploits remains the *Lives of Eminent Philosophers*, purportedly authored in the third century CE by Diogenes Laertius, hailing from the Greek east of the Roman Empire—whose authorship, historical reliability, and philosophical acuity remain a subject of some debate.⁸

One of the more curious absences within the historical record of ancient Cynicism is the lack of any mention or prosecution of what would unquestionably have been considered outrageous conduct and libellous speech. Fourth-century Athens, with its approximately 30,000 full citizens and 10,000 metics was too small a place for combative personalities like Diogenes to remain anonymous or be given free rein to abuse civic morality.⁹ Reputations were jealously protected, as demonstrated by Aristophanes' legal dispute with the populist Athenian general, Cleon.¹⁰ Public accusations of 'impiety' held potentially devastating consequences, as we know from Socrates's famous trial and

⁴ On 'cynic' as a political typology likened to 'distrust,' see: Pew Research Center for the People & the Press. 2019. "Trust and Distrust in America": <https://www.pewresearch.org/politics/2019/07/22/trust-and-distrust-in-america/>.

⁵ Keenan, *The Twilight of the Political?*.

⁶ Foucault, *The Government of the Self and Others*, pp. 63–66; Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, pp. 103–105.

⁷ Niehues-Pröbsting, *The Modern Reception of Cynicism*, pp. 334–340.

⁸ Grafton, *Diogenes Laertius*; Márkus, *Diogenes Laertius Contra Gadamer*.

⁹ Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, pp. 91–94.

¹⁰ Sommerstein, *Harassing the Satirist*.

suicide.¹¹ And the legal category of *hubris*, which protected Athenian citizens from indignities suffered by slaves and non-citizens, would have been perfectly targeted against Diogenes’s peculiar brand of performative offensiveness (including blaspheming gods and priests inside their temples, panhandling in the doorways of private homes, disrupting sporting events, and inciting violence against public figures). Despite being comprised mostly of non-Athenian metics, it would have been fully in keeping with Athenian legal precedent to bring members of the Cynic ‘school’ to trial, possibly to face condemnation by other prominent metics like Lysias or Dinarchus (indeed, within the historiographic tradition, the Diogenes supposed mentor, Antisthenes, is credited with the successful prosecution of Socrates’s main accusers, Anytus and Meletus;).¹² While not conclusive, the absence of any correlating evidence from forensic oratory, comic plays, or philosophical treatises encourages our not taking Cynical anecdotes *literally*—particularly given the wealth of references to other corruptive forces like demagogues, foreign cults, and seditious sects found in the oratory of Demosthenes and the plays of Aristophanes.¹³ If statesmen, poets, and moralists were regularly brought to trial, how was it possible for the Cynics to carry out their notorious provocations without consequence?¹⁴

In any event, our present focus is on non-mythical manifestations of cynical agency. Here I take my lead from Sharon A. Stanley, whose reconstruction of cynicism in the French Enlightenment (as manifested in Diderot’s *Rameau’s Nephew* and Rousseau’s *Reveries of the Solitary Walker*) defines cynicism as a set of ‘tactics’ by which hitherto marginalised actors “stage temporary, guerrilla assaults on the hegemonic institutions and norms”.¹⁵ Rather than a ‘withdrawal’ into comfortable-but-despondent ‘enlightened false consciousness’,¹⁶ this vision of cynicism captures its active and engaged quality. Cynicism is ‘performed’ in the open. Whatever he was a real historical person or a quasi-mythical character, all versions of Diogenes emphasise his lack of shame in asserting his subordinated, marginal status. As a political exile and non-citizen, Diogenes had no hope of attaining equal political status [*isonomia*] and the concomitant right to address the Assembly [*isēgoria*]. But rather than decrying his condition as tragic, he lived openly in poverty and claimed himself (semi-ironically) to be truly free:

[6.72] He would make fun of good breeding, reputation, and all such things, calling them the vulgar trappings [‘cosmetics’— *prokosmemata*] of vice, and held that the only true commonwealth was that which was commensurate with the universe [‘cosmos’— *kosmos*].¹⁷

¹¹ Waterfield, *Why Socrates Died*.

¹² Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 264.

¹³ Jameson, *Cults and Rites in Ancient Greece*; Christ, *The Litigious Athenian*.

¹⁴ Although it cannot be my focus for the present essay, there is good reason to reconsider supposedly historical personages like Diogenes as having a function more akin to a mythical ‘trickster’—which raises further questions about Western philosophy as a genre that excludes ‘magic’ but would have us believe that Alexander the Great sought out a homeless metic in Athens for advice on how to live: [6.38] As he was sunning himself in a grove, Alexander stood over him and said, “Ask whatever you wish of me,” and he replied, “Stand out of my light.” (Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 277).

¹⁵ Stanley, *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 203.

¹⁶ Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*.

¹⁷ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 292.

Diogenes' recasting of 'good breeding' as 'vulgar trappings of vice,' has been read as a principled refutation parochial Athenian identity and an endorsement of cosmopolitan 'commonwealth'.¹⁸ However, such a domestication of Diogenes requires our injecting great moral significance into what can only ever be a fragmented assemblage of scornful remarks. There is actually very little to suggest Diogenes intended to convince his audience to expand their moral-political obligations, or that he even held a substantive commitment to cosmopolitanism as an ethos. In context, the only evident aim is to despoil the autochthony of political membership, likening it to gaudy, superficial ornamentation.

We have no reason to doubt Diogenes's antipathy towards a system that allowed the exclusivity of membership to signify possession of virtue. More than just decrying 'sour grapes,' what defines cynical affirmations is this sense of taking ownership over one's powerlessness 'as if' it was a deliberate choice (e.g. the rejection of 'cosmetic' status symbols in favour of truly cosmic universalism). Such positioning is more assertive than other forms of 'coping' precisely because it embraces a condition that would normally be considered unendurable. As a performative gesture it also seeks to elicit a response from onlookers, who might at first claim such affirmations to be unserious but are effectively called upon to reflect upon what *they* might do in such circumstances.

For the vast majority of people on this planet, there is little or no hope of attaining meaningful political or socioeconomic control in this lifetime.¹⁹ In light of this, cynicism contrasts with nihilism by virtue of its deliberate suspension of obedience to scruples, even as one endeavours to survive or secure bargaining power within an iniquitous and corrupt system. The cynic is one who begs, while also asserting they are only demanding they are owed. Those lacking a capacity to overthrow an otherwise contemptible hegemonic order, may feel they have no other choice but to bide their time—this is not the same thing as being obsequious. Cynicism allows one to bend without breaking—to delay wholesale resignation in the hope that an opportunity for strategic reversal may yet emerge, and in the meantime to preserve a clear idea of the inherent falsity of the present. One's true moral beliefs do not simply disappear—they are preserved as a self-actualising anchoring point amidst moral rot.

While I do not intend to instrumentalise human suffering for the sake of philosophical illustration, Lori Allen's 2013 ethnography of Palestinians in the occupied West Bank offers a compelling account of cynical 'coping' made all the more relevant in light of the Israeli's state's current brutal campaign of ethnic cleansing. Allen's interviewees include teachers and trainees from what is now known as the Independent Commission for Human Rights ([ichr.ps/en](https://www.ichr.ps/en)), an independent, semi-state monitoring body focusing on the conduct of both Israel and the Palestinian Authority as part of the Global Alliance of National Human Rights Institutions. Beyond the more predictable instances of corruption, ineffectiveness, and abuse, what is striking about the observations by Allen's subjects is that despite the prevalent feeling that their work actively contributed to the whitewashing of human rights violations there remained a profound commitment to Palestinian sovereignty as a political aspiration and moral right:

Cynicism is a critical stance by which those who are displeased with choices available in the present hold on to the belief that such limited options are not all that there should be. For many Palestinians, a horizon, however vague, of alternative

¹⁸ Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition*.

¹⁹ World Bank, *Poverty, Prosperity, and Planet Report 2024*.

possibilities and hopes endures because a history of more satisfying political bonds and of contributions motivated by more sincerely held political values is remembered, or at least nostalgically imagined. Their national imaginings persist through ethical debate despite the absence of a nation-state. That critical stance is part of what is sustaining Palestinian nationalism, allowing a variety of uses of the human rights system and blocking the entrenchment of an authoritarian state apparatus.”²⁰

Allen is circumspect about translating ‘cynical’ into Arabic expressions for ‘scornful’ (*muhtaqir*), scoffing (*yahza’a*), or despair (*ya’s*), but finds a useful approximation in ‘fed-upness’ (*zahaq*), which expresses collectively shared disappointment among those who have lost patience with a corrupt and ineffectual system, but must still find some way to abide within it (Allen 2013: 26). In the Palestinian case (at least prior to the perpetration of genocide over the past year) the ideality of human rights was not erased by the failure of the human rights establishment in preventing abuse; indeed, the meaning of those rights was thrown into clarifying relief by the falsity—the “empty words” (*haki fadi*)—of the human rights industry.²¹ Not just the dream of a reconstituted Palestinian state, but the meaning and moral salience of nationhood itself is sharpened against the whetstone of every successive disappointment and betrayal. Deprived of the means to achieve statehood, the moral community must somehow be formed above the abyss separating the real from the ideal.²²

For those left to abide within seemingly insurmountable and morally unconscionable conditions, the choice is to either cynically ‘affirm’ rule-bending and law-breaking, or to persist in following the rules in the hopes the arc of history will eventually bend their way. Interestingly, it is the latter option that holds sway for a significant cohort of Trump supporters, who endorse his promised deportation policy, even though they are themselves children of legal and illegal immigrants.²³ Palestinian ‘cynicism’ (to the extent it still manages to survive) positions itself against the unreality of laws and accords that are imposed as political ‘realities’; it is a reason- and morality-preserving practice. Cynicism affirms the irrationality and cruelty of lawmaking and governance, and in doing so forges new solidarities amongst those outside the political and legal margins:

“Being a good citizen is not as important as being myself; that is what I am. Government is not going to lose so much money if I say little things, little lies, you know, but someone is going to change their lifestyle, that’s more important to me than actually me being a good citizen. Because I pay already so much tax anyway...I know how it feels being one of the others and now I’m given a chance to support my people, why not?” (‘Jaf,’ a Kurdish female, originally from Turkey, employs undocumented workers in restaurant, while based in the UK)²⁴

Cynicism denigrates the virtues of ‘good citizenship’ in favour of localised exercises in moral decency. It finds moral ‘grounding’ through interpersonal loyalties and

²⁰ Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 189.

²¹ Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 5.

²² Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 10.

²³ An October 2024 Siena poll for the New York Times suggests 40% of Latino and Hispanic voters support Trump’s pledge to continue building a wall along the Mexico border and to conduct mass deportations of ‘illegal’ immigrants. (63% said they “do not feel like he is talking about me” in reference to Trump’s statements on the dangers of immigration).

²⁴ Interview: Alice Bloch and Sonia McCay. 2016. *Living on the Margins: Undocumented Migrants in a Global City*. Oxford University Press.

remaining true to oneself. And it is these qualities that sustain us when the rest of the world is falling apart.

2. Cynical speech

In trying to understand what cynicism is and how it functions, it is vital to attend to the peculiar facets of cynical speech, which is the primary medium through which its disaffection is expressed. Through what I term *invidious ascription*, cynical speech assails conventional norms and breaks the implicit rules governing communicative interaction. Cynical speech is effectuated by the free deployment of unfair comparisons, indefensible assertions, and subverts common frames of reference. Despite the patchy historical record, there is at least broad consensus that the rhetoric of cynical speech entailed 'moral redescription,' per which base motives were subversively applied to virtuous qualities.²⁵ As the classicist A.A. Long suggests, this derisive strategy entails "turning names that are primarily descriptive into words that only pertain to those who merit the description".²⁶ Whereas other eccentric moralists might proffer radical visions of utopia, the Cynics used evocative imagery to nullify discussion, and permitted insult to serve as a substitute for philosophical debate:

[6.24] He was also adept at heaping scorn on others. He called the school (*scholēn*) of Euclides "bile" (*cholēn*), Plato's discourse (*diatribēn*) a "waste of time" (*katatribēn*), the contests at the Dionysia "a spectacle for morons," and the demagogues "lackeys of the mob."²⁷

If we are to define what is unique to cynical modes of expression, I would contend it is the dynamics of the speech-act, rather than any pithily stated 'cosmopolitanism' that matters. Diogenes radicalised scepticism against 'traditional' philosophical discourse, casting doubt upon the very transmissibility of insight. Operating in a characteristically reckless and disrespectful manner, cynical speech achieves its 'epiphanies' not through divine inspiration or reflection, but by getting 'under the skin' of their opponents, so that, in their anger and desperation 'truth' is revealed, which might otherwise have eluded scrutiny. The functionality of cynical speech resides in the moment of its own expression, in the infliction of damage. Whatever resonances Diogenes's insults and provocations hold beyond their initial communicative context, their interpreted meaning should not define 'cynical speech' precisely because of how easy it is for the most outrageous sentiments to become co-opted and drained of their ruinous power. Such co-optations can themselves be called 'cynical,' but only insofar as they help illustrate the fundamental meaninglessness and malleability of moral language.

How does this peculiar modality of speech manifest in more recent political history? When we consider milestones in progressive political history, the speeches and marches of the Civil Rights era are often presented as a high-water mark.²⁸ But it is not

²⁵ Mazella, *The Making of Modern Cynicism*; Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

²⁶ Long, *The Socratic Tradition*.

²⁷ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 270.

²⁸ Young, *The Speech*.

difficult to find dissonant counterpoints to Martin Luther King Jr.'s "Dream." Consider the following from Malcolm X's infamous 1964 "The Ballot or the Bullet" speech given to the Cleveland chapter of the Congress of Racial Equality:

No, I'm not an American. I'm one of the 22 million black people who are the victims of Americanism. One of the 22 million black people who are the victims of democracy, nothing but disguised hypocrisy. So, I'm not standing here speaking to you as an American, or a patriot, or a flag-saluter, or a flag-waver—no; not I. I'm speaking as a victim of this American system. And I see America through the eyes of the victim. I don't see any American dream; I see an American nightmare. (Malcolm X 1964: 26).

Here we detect several notable features. First, there is the utilisation of *paradiastole*,²⁹ per which traditional signifiers of virtue ('patriot') are reinscribed as vice—being a good American actually indicates complicity in persecution of non-white citizens. Similarly, 'democracy' stands not for a universal creed but a duplicitous exercise of exclusion and exploitation against those whose ancestors were brought to the US as slaves. Moreover, the gesture of throwing aside the patriotic veil, exposing the nightmarish contours of the American 'dream,' also provides rallying point for fellow victims. What is not conveyed explicitly in the transcript of this speech are the 'call and response' interjections by the increasingly impassioned audience (declamatory assertions of "That's right!" "Speak!"). Pace King's 'Dream' imagery, there is no 'table of brotherhood' around which the 'sons of former slaves' and the 'sons of former slave owners,' will be able to meet—for Malcolm X there is only the realisation that the 'table' is a manipulative unattainable ideal, a vision of equality forever placed in the distant future, forever out of reach.

I am wary of projecting 'cynical' intentions onto actors who do not self-identify with the term, but I believe it is still possible to isolate certain statements as resonating with the invidiousness ascriptions of cynical speech. Notable slogans ("Hands up, Don't Shoot!" "I can't breathe!") during the early days of Black Lives Matter took the form of mock pleadings directed at police officers,³⁰ rhetoric that was distinctly unlike the speeches, slogans, and song titles that were prominent among the 1960s generation of Civil Rights activists ("We shall overcome" "I have a dream" "I am a man"). The formulations of BLM are structured as provocations and were reliably met with brutalising defensiveness on the part of local officials and law enforcement. When protestors chant "black lives *matter*," the redundancy and self-evidence of the statement stands as an indictment of the patently unequal legal status of non-white American citizens. BLM is not a conventional protest movement cohering around a central leadership. Their demands were not for the repeal of particular laws or other piecemeal improvements (aside from the seemingly reasonable request to "Stop killing us.") This was not a fight against Jim Crow Laws but a more universal indictment of 'normal,' everyday law enforcement, and the wider public's ignorance and lassitude towards egregious abuses of power. In this, BLM proved remarkably effective in provoking local law enforcement to reveal their true faces, via heavy-handed policing, and the treatment of unarmed citizens as an existential *threat* to Baltimore, Ferguson, Sacramento, Chicago, and elsewhere.

²⁹ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

³⁰ Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*; Lebron, *The Making of Black Lives Matter*.

In the intervening years, the slogans of Black Lives Matter have been subjected to similar pressures of domestication and monetisation, similar to the redemptive reading of Diogenes as a cosmopolitan universalist. No sooner had protestors expressed their 'unreasonable' demands to 'defund' the police (informed by their rightfully cynical contempt for the pageantry of police reform and retraining), efforts to defuse those demands quickly flooded mainstream media outlets.³¹ At the same time, corporate advertisers and entrepreneurial grifters sought to transform slogans and demands into lucrative brand identifications.³² Then as now, the potent functionality of cynical speech consists in the moment of subversive articulation, independent of the speaker's overall ideological outlook. Cynicism can manifest anywhere at any time because it consists of a set of practical functions rather than a system of thought or way of life. Whatever lasting resonances the destruction of reputations or toxification of meanings may have, the 'intent' of cynical utterances remains within the actual moment of smashing stalemated moral-political debates into rubble. With each appropriation and domestication of the cynical utterance, a novel formulation is found (or rediscovered), hence the progressive sharpening of BLM protests (particularly in the UK), from "I can't breathe!" to "All Cops Are Bastards".³³ The flexibility of cynical speech is marked by a willingness to use any rhetorical means necessary to undermine opponents and dissolve obstacles, which admittedly allows for ideological incoherence, incivility, and rank hypocrisy. Despite rejecting consensus and understanding as the ultimate goals of communication, cynical speech can be distinguished from covert manipulations of speech (such as lying or propaganda) because it targets and reformulates meaning in the open, rather than to secure some secondary aim or advantage. Cynical insinuations become enmeshed in the gaps between words and deeds, amplifying lurking doubts about what our words actually mean. In some instances, phrases are reduced to the cumulative evidence of their abuse (e.g. 'national security' and 'free speech'). In other cases, cynical speech catalyses the transformation of meaning by demonstrating the inherent vacuousness and pliability of certain meanings (e.g., 'human rights' under 'humanitarian' interventions; or the phrase 'fake news,' first used against Donald Trump in 2016 until it was adopted by the campaign to condemn all media as partisan; see Higdon 2020).

As the United States, along with the rest of the world, stares into the abyss of a second Trump presidency, it is worth remembering some of the cynical highlights from his first administration, which was treated at the time by many commentators as an unprecedented subversion of political discourse.³⁴ Alongside wearily familiar tropes of right-wing chauvinism³⁵, the Trump administration was particularly brazen in dismissing democratic norms themselves: as when the president's spokesperson, Kellyanne Conway, claimed the administration was generating 'alternative' facts³⁶; or when the US Secretary

³¹ Herrera, *The Defunding Debate*.

³² Including a particularly infamous campaign by Pepsi, which saw police and protestors putting aside differences in the wake of Kendall Jenner offering an officer a can: www.nytimes.com/2017/04/05/business/kendall-jenner-pepsi-ad.html.

³³ Gagliardo-Silver, *What I mean when I say I want to abolish the police*.

³⁴ Mercieca, *Demagogue for President*; Carpenter, *Gaslighting America*; Kakutani, *The Death of Truth*.

³⁵ Which has only gotten worse in the current campaign: Gibson, G. 2023. "Trump says immigrants are 'poisoning the blood of our country.' Biden campaign likens comments to Hitler," nbcnews.com

³⁶ Jaffe, Alexandra. 2017. "Kellyanne Conway: Whitehouse Spokesman Gave 'Alternative Facts' on Inauguration Crowd," www.nbcnews.com.

of State and former CIA director, Mike Pompeo, boasted in a commencement speech: “I was the CIA director. We lied, we cheated, we stole.”³⁷; or when, as a new candidate, Trump railed against the ‘rigged’ American electoral system whose representatives were all in the pocket of corporate lobbyists and elite donors like himself: “When they call, I give. And you know what, when I need something from them two years later, three years later, I call them. They are there for me. That’s a broken system.”³⁸ Trump’s continuing appeal (despite obvious acts of criminality, incompetence, and probable treason) has been based on positioning himself as an outsider to the sclerotic, ineffective, morally debased political system. Importantly it does not seem to matter whether Trump is a beneficiary of that same system, or whether he is himself complicit in the abuses he decries. What ‘matters’ is that he does not ask his supporters to invest any faith in the system itself. Thus what distinguishes ‘cynical’ statements made by Trump from the countless instances of racist invective, nationalist chauvinism and outright lies is their peculiar alchemy of disingenuousness and provocativeness. The cynical speaker *knows* they are making a claim in ‘bad faith’ (even though there is always truth in what they say). The cynical speaker knows that *we know* their claim is designed to elicit an outraged response (by ‘saying the quiet part aloud,’ or wilfully misconstruing the intentions of an interlocutor). Most importantly of all, *we all know* that none of it matters—the speaker’s utterance and the listener’s reaction affirm a status quo they simultaneously recognise as not worth saving. Which is not to say everything carries on as before, because what often follows in the wake of ‘effective’ cynical speech is a subtle yet profound devaluation of conventional sources of legitimation, as when we come to accept the ubiquity of ‘fake news’ and the apparent fact that ‘All Cops Are Bastards.’

The wry pessimism colouring cynical statements makes even revolution appear a sham (“If we want everything to remain as it is, everything must change,” declares the guileful nephew Tancredi from *Il Gattopardo*). Whether consigned to the margins or comfortably ensconced inside corrupt, hypocritical institutions, cynical assertions are brazen in their publicness—as the powerful believe they can offend without consequence and the powerless feel they have nothing more to lose. Cynical speech never serves to placate and may actually hasten the end of an oppressive consensus; it thereby provides an unlikely impetus for collective learning, even if it does so by callously smashing faltering social beliefs into dust. Equally important to remember, cynical speech is never itself the ultimate source of moral rot, it is only the messenger, confirming what ‘everybody knows.’ Cynical speech is not ‘effective’ by virtue of sheer wantonness—it calls out hypocrisy and resignation and ‘dares’ listeners to either prove the cynic wrong or admit the need for fundamental change. What unites the cynical speech of a Diogenes and a Donald Trump is that the fact they seem to ‘get away with’ their provocation leads naturally to the conclusion that, in a truly ‘just’ society, they would not be able to get away with such statements—because in a truly ‘just’ society, such claims would be not only normatively undesirable but also factually untrue. Of course, cynical attacks have the potential to overlap with overtly racist or misogynistic slurs; cynical speech can also be said to unjustly caricature targeted groups (“*politicians* are all crooks,” “*voters* are all suckers”). But it would be inaccurate to flatten all distinction between speech with cynical intent and

³⁷ Pompeo, Mike. 2015. “Why Diplomacy Matters” (Texas A&M University, April 15, 2019): <https://www.state.gov/remarks-at-texas-am-wiley-lecture-series/>.

³⁸ Ornitz, Jill and Struyk, Ryan. 2015. “Donald Trump’s Surprisingly Honest Lessons About Big Money in Politics” www.abcnews.go.com.

hate speech, not least of all because cynicism never presumes the superiority of any particular group over another. Unlike propaganda or sloganeering, cynical speech serves to undermine confidence in ideal types *tout court*, especially those that provide the foundations for status hierarchies.

Cynical speech demonstrates the uses of moral language by perpetrating novel abuses. Some may recoil from the crudity or laziness of cynical assertions. Some may claim that cynical speech is ensnared in performative contradiction: upon what foundation can cynical derision anchor itself, aside from the very same critical and normative standards used by sincere social critics? Cynical speech succeeds at pulling the rug out from under communicative reason, demonstrating the normative groundlessness of language by subverting meanings and standards before our very eyes. Cynical speech effectuates the ruin of communicative contexts by any means necessary, using any words, at any volume, against any target, accompanied by any number of offensive gestures or sounds. Cynical speech presents a particular linguistic manoeuvre, manifesting the exception that *disproves* the rule. While we can argue whether this resolute negativity is desirable or justifiable or conducive to civil peace, such concerns are tangential to the functionality of cynicism itself.

3. Cynicism as Preparation for Radical Uncertainty

[6.63] Asked what he got out of philosophy, he said, "If nothing else, I'm prepared for whatever happens."³⁹

On November 7th, 2024, two days after Trump's re-election, the Copernicus Climate Change Service (a division of the European Commission's space programme) published a report stating that the past year was the first time global average temperatures reached 1.5°C above pre-industrial levels.⁴⁰ According to the UN Refugee Agency, the global number of internally displaced persons seeking respite from drought, floods, wildfires, and agricultural collapse already averages between 20 and 30 million people per year—and when we factor in those fleeing political violence and war, this number rises to over 70 million.⁴¹ In the present moment, most First World nations appear incapable of mounting any cooperative endeavour to address accelerated climate change, meaningfully defending human rights, or policing multinational corporations. In the absence of existential stability or political transparency, cynicism encourages self-transparency and personal integrity against circumstances beyond our control. While the power of cynical speech specifically exists wholly within the moment of insulting enunciation, its affirmative powerlessness speaks to an increasingly widely experience of heteronomy and powerlessness:

"I try to not let my status keep me from doing the things I want to do. Probably the scariest thing I've done was coming out [as a lesbian] to my parents. Once I did that, I felt I could do anything. I don't want to regret things later on. Sure, I could be picked

³⁹ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 288.

⁴⁰ <https://climate.copernicus.eu/year-2024-set-end-warmest-record>

⁴¹ <https://www.unhcr.org/uk/news/stories/climate-change-and-displacement-myths-and-facts>
<https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2023/>

up by ICE just walking out my door, but I could also die from some random illness. That shouldn't stop me from having a full life. Besides, I don't want to give them [immigration authorities] the satisfaction of knowing they control me." ('Sylvia,' undocumented immigrant living in U.S.)⁴²

What might be misconstrued as fatalism or bravado can also be understood as an effective means of coping under hegemonic authority. Here, the speaker equates the danger from aggressive border policing with a more generalised existential condition of risk. For context, this interview dates from a time when the US 'Dream Act' for naturalising the children of undocumented immigrants was still a remote possibility. Today, in light of the rejection of immigration amnesties by both major parties, and in light of the incoming Trump administration's enthusiastic endorsement of mass deportations,⁴³ it would seem the only rational response for those who are stateless or undocumented is to abandon all hope in political solutions, to affirm their undeserved 'illegality,' and seek new strategies to help them cope within a perpetual legal purgatory.

Given the ominous portents that face us today, it seems more and more of us will be forced to acclimatise to modes of political agency defined by displacement, uncertainty, and powerlessness. Such conditions can be likened to the heteronomous character of life under authoritarian rule, where one is constantly at risk of sudden, violent upheaval. But in the view of theorists like Lisa Wedeen, 'cynical' acclimations to tyrannical circumstances are not any solution, her own focus being life under the al-Assad regime in Syria.⁴⁴ This is because apathetic and purely performative obedience (acting 'as if' one supports a leader in order to simply be left in peace), can never produce actual freedom—it only affirms a subtler disciplining, depoliticising effect upon agency, whereby rebellion is not so much crushed as it is slowly bled of vital emancipatory interest.⁴⁵ After a stagnating 10-year war, Wedeen still sees a vitiating quality in any mode of agency that is not sincerely invested in the overthrow of a tyrannical regime.⁴⁶ Cynically 'irreverent' attitudes towards official messaging by the regime has proven no more effective than the insurgency to break the cycle of 'compliance inducement,' per which the ruling power absorbs counter-hegemonic challenges until the opposition is exhausted and the general populace yearns for stability of any lasting kind.⁴⁷ At best non-conventional subversion can be left to satire which may offer a mode of "detachment...from aspects of life that are harmful and can be better imagined otherwise".⁴⁸ I have argued against the dismissal of cynicism as a mode of political agency because I believe it affords both short-term and lasting alternatives to nihilistic resignation, denialism, and violent revanchism for a political world increasingly dominated by pathetic-but-dangerous authoritarian regimes despite over a decade of unprecedented mass mobilisations in the name of democratic revolution.⁴⁹

⁴² Interview: Roberto G. Gonzales. 2016. *Lives in Limbo: Undocumented and Coming of Age in America*. University of California Press.

⁴³ Ventura, J. 2024 "Trump says there's no 'price tag' on his deportation proposal," www.thehill.com (07.11.24)

⁴⁴ Wedeen, *Ambiguities of Domination*; Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*.

⁴⁵ Wedeen, *Ambiguities of Domination*, p. 147.

⁴⁶ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*.

⁴⁷ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*, p. ix.

⁴⁸ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*, p. 75.

⁴⁹ For an incisive critique of the legacy of the global justice movement and its model of 'horizontal' leaderless mass mobilisations, see: Vincent Bevins (2023); My defence of cynicism as a more

I believe cynicism deserves consideration as a constructive mode of contending with a political world and existential horizon spiralling out of human control. Diogenes's supposed exile and abduction into slavery were not the direct result of his outrageous actions, those came later; if anything, his Cynicism was an expression of having nothing more to lose. At the other socioeconomic extreme, Donald Trump's inheritance of his father's real estate empire insulated him from having to apologise for his obvious lack of business acumen, aesthetic taste, and basic social decency. In either case, cynicism has a uniquely 'affirmative' character.

Conclusion

To summarise, I have described cynical speech as invidious ascription—an unfair, unbecoming, and unworthy manipulation of meaning through which a communicative context is *ruined*, to the point that it can no longer proceed as normal. I have tried to attend to some of the unique modalities of cynicism—as a mode of creatively antagonistic speech; as a conscious affirmation of status; as an orientation to future uncertainty. I have contrasted cynicism to more conventional notions of democratic agency, and the presumption that respectful debate, coalition building, progressive legislative reform and peaceful protest offer an exhaustive range of legitimate political expressions. These preferred processes are all too easily abandoned in the wake of any major election upset (not just in the US), when the established class of commentators begin to veer wildly between apologetic idealism and nihilistic condemnation.⁵⁰ First world democracies facing upsurges of reactionary populism and hostility towards establishment elite are all too quick to present outcomes in starkly apocalyptic terms ("the most critical election for the future of the country; that the wrong result will unleash a fascist regime").

Where do these grave warnings or belligerent assertions of supremacy leave us? How is an emotional investment in the glory of a national legacy (whichever part of that past we are inclined to elevate) more rational or reasonable than the cynical assessment that it was all for nothing, and we must find new pathways for building trust and living morally. Cynical affirmation consists in bending the rules to benefit one's moral community rather than shaping one's identity around the established model of good citizenship; cynicism does not seek inclusion, because the prior communal actions or marginalisation and persecution proves the moral undesirability of that inclusion. When we consider the *earned* vacuousness of formulations like 'presidential authority,' 'national security,' 'collective wisdom,' 'humanitarian intervention,' or 'free markets,' we see that the revaluations of their meaning are not necessarily driven by developments in political or socioeconomic structures (as when the 'divine right of kings' gradually gave way to notions of national sovereignty); nor is the devaluation of norms always a result of concerted

localised form of coping within deficient social systems is itself informed by loss of faith in the model of 'revolution' upheld by various 'Occupy' movements and the Arab Spring. These movements expressed an abiding faith in the possible redemption and democratisation of existing political systems, a faith that appears to have been largely misplaced, and which underestimated the capacity for co-optation and fragmentation from within.

⁵⁰ Johnson, A. 2024. "Democratic Elites Blame Everyone But Themselves for Historic Collapse (On the blame list: transgender people, economic headwinds, ontologically racist voters—anyone but the powerful people tasked with defeating Trump)" www.inthesetimes.com.

propaganda campaigns or ideological assault, as when the provisioning of social welfare by states gave way to a rhetoric of state retrenchment, and the pathologisation of ‘government waste’.⁵¹

While politically influential operatives, like Vladimir Putin’s former chief of staff Vladislav Sirkov, or Donald Trump’s previous campaign advisor Steven Bannon, have made a profession out of manipulatively steering public discourse, I think it is misleading to equate demagogic machinations with ‘everyday’ eruptions of cynical speech, in which avowed ideals and the eminent status of leaders is gradually weighted down by continued demonstrations of fraud and hypocrisy.⁵² Cynical speech need not inject such doubts unilaterally, as it often forms in *reaction* to moral contamination, for which a perfectly reasonable response is to push faltering ideals and damaged reputations over the edge. Here we might distinguish cynical disparagement from disenchanted, ‘ironic’ humour, such as the popular, largely anonymous genre of *anecdote* that was a prominent feature of late Soviet culture (example: “What is the difference between a Soviet pessimist and a Soviet optimist? A Soviet pessimist thinks that things can’t possibly get any worse, but a Soviet optimist thinks that they will”;⁵³). Cynical statements tend to be of a more personalised, vituperative quality, which stands to ruin a particular communicative context. While a cynical statement can gain its rhetorical strength from humour, gossip or surmise, its effectiveness is attributable to the truthful resonances underlying the speaker’s obvious bad faith.

In closing, I want to make clear that my attempt to secure a surer foothold for understanding cynicism and its effects is not an attempt to discover ‘one true authentic’ Cynicism against which alleged manifestations can be measured. I was motivated by a concern that our continued use of this particular artefact from Attic Greek holds a troublesome ambiguity, by which ‘cynicism’ is made to refer *both* to the provocations of the cynic *and* the prevailing circumstances of ineptitude, immorality, and injustice from which it arises. My contention is that cynicism encapsulates a unique species of manipulative speech—but this does not make it inherently pathological, parasitic, or detrimental for genuine moral-political understanding. Whether it proceeds in an overtly provocative or subtly subversive manner, cynicism shatters the ‘objectivity’ of our political world, corrodes the trustworthiness of vacuous ideals, and undermines respect for statuses that do not reflect actual human needs. I have offered a number of brief sketches in which cynical responses are clearly ‘rational,’ given the circumstances, even when driven by less-than-salubrious motives. I would push even further to suggest that cynical derision, provocation, and invidious ascription are *indispensable supplements* to the normal ‘binding and bonding’ effects of communicative interaction and consensus. Indeed, the “low road” of insincere provocation can prove as vital for normative insight and creativity as the “high road” of well-mannered consensus-seeking to which we so often try—and fail—to adhere.

⁵¹ Stanley, *How Propaganda Works*.

⁵² Pomerantsev, *Nothing Is True and Everything Is Possible*.

⁵³ Yurchak, *AI Everything was Forever, Until it was No More*, p. 280.

References

- ALLEN, Lori. *The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londres: Penguin Modern Classics, 2017 [1950].
- BAUER, B. *The Unravelling: Reflections on Politics Without Ethics and Democracy in Crisis*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2024.
- BEVINS, Vincent. *If We Burn: The Mass Protest Decade and the Missing Revolution*. Nova York: Public Affairs/Hachette, 2023.
- BRANHAM, R. Bracht. Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 81-104.
- CALDWELL, Wilber W. *Cynicism and the Evolution of the American Dream*. Dulles: Potomac Books, 2007.
- CARPENTER, Amanda. *Gaslighting America: Why We Love it When Trump Lies to Us*. Nova York: HarperCollins, 2018.
- CHALOUPEK, William. *Everybody Knows*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- CHRIST, Matthew R. *The Litigious Athenian*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- DENEEN, Patrick. *Democratic Faith*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- DUDLEY, Donald R. *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* Londres: Methuen & Co. Ltd., 1937.
- FOUCAULT, Michel. *The Government of the Self and Others (Lectures at the Collège de France, 1982-1983)*. Tradução de Graham Burchell. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.
- GAGLIARDO-SILVER, Victoria. What I mean when I say I want to abolish the police. *The Independent*, 1 jun. 2020. Available at: <https://www.independent.co.uk/>. Access on: 20 nov. 2024.
- GIROUX, Henry. *Public Spaces, Private Lives: Beyond the Culture of Cynicism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- GRAFTON, Anthony. Diogenes Laertius: From Inspiration to Annoyance (And Back). In: MILLER, James (ed.). *Diogenes Laertius: Lives of the Eminent Philosophers*. Tr. Pamela Mensch. New York: Oxford University Press, 2018. pp. 546-554.
- HANSEN, Mogens Herman. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Tradução de J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HERRERA, Jack. The Defunding Debate. *Columbia Journalism Review*, verão 2020. Available at: <https://www.cjr.org/>. Access on: 20 nov. 2024.

HIGDON, N. *The Anatomy of Fake News: A Critical News Literacy Education*. Oakland: University of California Press, 2020.

JAMESON, Michael H. *Cults and Rites in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KAKUTANI, Michiko. *The Death of Truth: Notes on Falsehood in the Age of Trump*. Nova York: Tim Duggan Books, 2018.

KEEANGA-YAMAHTTA TAYLOR. *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago: Haymarket Books, 2016.

KEENAN, Alan. The Twilight of the Political? A Contribution to the Democratic Critique of Cynicism. *Theory & Event*, v. 2, n. 1, jan. 1998.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Tradução de Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press, 2018.

LEBRON, C. J. *The Making of Black Lives Matter: A Brief History of an Idea* (Updated Edition). Oxford: Oxford University Press, 2023.

LONG, A.A. The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 81-104.

MÁRKUS, György. Diogenes Laertius Contra Gadamer: Universal or Historical Hermeneutics? In: FEKETE, John (org.). *Life After Postmodernism*. Londres: Macmillan Education, 1988. pp. 142-160.

MAZELLA, David. *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.

MCINTYRE, Lee. *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

MEIJER, P.A. *A New Perspective on Antisthenes: Logos, Predicate and Ethics in his Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

MERCIECA, Jennifer. *Demagogue for President: The Rhetorical Genius of Donald Trump*. College Station: Texas A&M University Press, 2020.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 329-365.

NUSSBAUM, Martha. *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2019.

POMERANTSEV, Peter. *Nothing Is True and Everything Is Possible: The Surreal Heart of the New Russia*. Nova York: Public Affairs, 2014.

RAPPE, Sara. Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus. *Classical Philology*, v. 95, n. 3, pp. 282-303, jul. 2000.

RIJKHOFF, Sanne. Still Questioning Cynicism. *Society*, v. 55, pp. 333-340, 2018.

SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Tradução de Michael Eldred. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1987.

SOMMERSTEIN, Alan H. Harassing the Satirist: The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes. In: SLUITER, Ineke; ROSEN, Ralph M. (org.). *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden e Boston: Brill, 2004. pp. 145-174.

STANLEY, Jason. *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WATERFIELD, Robin. *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*. Nova York: W.W. Norton & Company, 2009.

WEDEEN, Lisa. *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

WEDEEN, Lisa. *Authoritarian Apprehensions: Ideology, Judgment, and Mourning in Syria*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2019.

WORLD BANK. *Poverty, Prosperity, and Planet Report 2024: Pathways Out of the Polycrisis*. Washington, DC: World Bank, 2024.

YOUNGE, Gary. *The Speech: The Story Behind Dr Martin Luther King Jr.'s Dream*. Chicago: Haymarket Books, 2013.

YURCHAK, Alexei. *Everything was Forever, Until it was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ABOUT THE AUTHOR

John McGuire

John McGuire is a Teaching Fellow with the School of Social Policy, Social Work, and Social Justice at University College Dublin (Ireland). His research has centred on continuities between ancient and modern traditions of democratic culture in the 'West,' with particular focus on expressions of cynical disillusionment with politics. Currently, he is working on models of cross-cultural dialogue in periods of crisis. *E-mail:* john.mcguire@ucd.ie.



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

“SEM EXCEÇÕES”: SOLIDARIEDADE CÍNICA DIANTE DO INCONTROLÁVEL E DO INCONCEBÍVEL*

John McGuire 

University College Dublin, Belfield, Dublin, Irlanda

Resumo

As análises convencionais do cinismo tendem a retratar o fenômeno como uma patologia despolitizante, moralmente corrosiva. Contra esse ponto de vista – e contra o pressuposto de que o cinismo moderno abandona a integridade ética dos antigos cínicos – defendo o cinismo como um modo indispensável e revitalizante de consciência política que abrange: (1) uma forma distinta de solidariedade, fomentada e mantida entre aqueles que se sentem alienados ou excluídos dos processos políticos convencionais; (2) uma estratégia retórica (“atribuição invidiosa”, *invidious ascription*) que utiliza o humor sarcástico e a analogia derrisória para minar ideais vazios e consensos opressivos; (3) um compromisso ético-existencial de preparação para a incerteza radical. Entender o cinismo como um conjunto de técnicas políticas (e não como uma personalidade ou postura moral) encoraja uma reavaliação do seu suposto caráter parasitário, capaz de contaminar a boa forma das democracias. O cinismo nunca é, por si só, o instigador da corrupção política ou da torpeza moral, mas pode ser visto como um catalisador da destruição/reconstrução de contextos políticos corrompidos. Este é o perigo do cinismo, bem como a fonte do seu potencial criativo.

Palavras-chave

Cinismo, Diógenes de Sínope, retórica política, movimentos sociais (*Black Lives Matter* e pró-Palestina), Donald Trump.

“NO EXCEPTIONS”: CYNICAL SOLIDARITY IN THE FACE OF THE UNCONTROLLABLE AND THE UNCONSCIONABLE

Abstract

Conventional analyses of cynicism tend to portray the phenomenon as a depoliticising, morally corrosive pathology. Against this view—and against the assumption that modern cynicism abandons the ethical integrity of ancient Cynics—I defend cynicism as an indispensable and revitalising mode of political consciousness encompassing: (1) a distinct mode of solidarity fostered and maintained among those who feel alienated or excluded from conventional political processes; (2) a rhetorical strategy (‘invidious ascription’) deploying biting humour and derisive analogy to undermine vacuous ideals and oppressive consensus; (3) an ethical-existential commitment to prepare for radical uncertainty. Understanding cynicism as a set of political techniques (rather than a persona or moral posture) encourages a reassessment of its supposed parasitism and contamination of otherwise healthy democracies. Cynicism is never itself the instigator of political corruption or moral turpitude, but it might be seen as a catalyst for the ruination/rebuilding of corrupted political contexts. This is cynicism’s danger, as well as the source of its creative potential.

Keywords

Cynicism, Diogenes of Sinope, Political Rhetoric, Social Movements (BLM and Palestine), Donald Trump.

Submetido em: 20/11/2024

Aceito em: 22/11/2024

Publicado em: 25/03/2025

Como citar: MCGUIRE, John. “Sem exceções”: solidariedade cínica diante do incontrolável e do inconcebível. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55967, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* A tradução e a revisão técnica da versão em inglês para o português, sob responsabilidade de Pedro Campos Araújo Corgozinho, foi viabilizada com o apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

Introdução

Análises desesperadas sobre a democracia ocidental frequentemente atribuem seu declínio à disseminação do cinismo no discurso público¹. De uma perspectiva convencional, o “cinismo” sinaliza um afastamento da vida política, motivado por uma rejeição desdenhosa em relação ao governo e por uma crença dogmática na ingenuidade e na torpeza da humanidade. A presunção do cínico é de que o sistema é irremediavelmente manipulado para servir aos interesses dos poderosos, e de que o resto de nós é demasiado estúpido ou egoísta para fomentar a mudança. E é esta mesma presunção, de acordo com muitos teóricos, que permite que os regimes autoritários se mantenham e proliferem, uma vez que as pessoas “boas” abandonam qualquer objetivo além da autopreservação:

A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse, sem objetar contra o fato de ser enganado, uma vez que achava que toda afirmação, afinal de contas, não passava de mentira. (...) Uma mistura de credulidade e cinismo prevalece em todos os escalões dos movimentos totalitários, e quanto mais alto o posto, mais o cinismo pesa sobre a credulidade. A convicção essencial compartilhada por todos os escalões, desde os simpatizantes até o líder, é a de que a política é um jogo de trapaceiras.²

De acordo com essa perspectiva, se a resistência ao despotismo alguma vez emerge, ela o faz apesar do desencantamento cínico; simplesmente não há como o cinismo contribuir construtivamente para a emancipação. A verdadeira liberdade política só pode ser encontrada à luz de ideais contrafactuais e deve permanecer aberta ao escrutínio racional e ao consenso (ou, pelo menos, ao dissenso respeitoso). O cinismo apenas antecipa a decepção e a deslealdade.

Ao menos esse continua a ser o pensamento convencional sobre os efeitos debilitantes do cinismo na agência moral e política. Meu objetivo neste artigo é o de combater a suposição amplamente difundida de que o cinismo é inimigo da socialidade democrática e da emancipação. Na verdade, o cinismo é mais precisamente descrito como um facilitador da solidariedade e da agência moral durante as longas noites escuras da irracionalidade política e da incerteza existencial. Em vez de egoísmo ou derrotismo, o cinismo tem a capacidade de fomentar alianças resilientes e duradouras, e de libertar os agentes do jingoísmo irrefletido, do niilismo e da cumplicidade com injustiças. Embora trabalhe para preservar ideais principalmente por meio da negação e da contradição, o cinismo segue indispensável para dar ancoragem moral e política aos impotentes e para romper o consenso insuportável.

¹ Bauer, *The Unravelling*; Caldwell, *Cynicism and the Evolution of the American Dream*; Deneen, *Democratic Faith*; Giroux, *Public Spaces, Private Lives*; Chaloupka, *Everybody Knows*.

² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 500. [Nota da tradução: para esta citação de Arendt, partimos da tradução já bastante difundida e conhecida no Brasil: *Origens do totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, modificada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 432.].

1. O cinismo como impotência afirmativa

Apesar da relativa familiaridade de Diógenes de Sínope como cínico paradigmático, e da prevalência do termo no discurso contemporâneo, ainda há uma nítida falta de clareza sobre aquilo que as práticas e crenças do cinismo implicam – o que torna mais difícil mensurar ou rastrear seus efeitos.³ A tendência dos estudos empíricos recentes tem sido a de tratar o “cinismo” como sinônimo de “desconfiança” em relação às instituições políticas e seus representantes.⁴ No entanto, *desconfiar* da sinceridade dos líderes eleitos ou da responsividade das instituições permanece dentro dos limites dos processos de reforma legislativa convencional e dos sistemas de controle. Não é difícil intuir a diferença entre uma desconfiança que mantém a esperança de superar o afastamento em relação à política e um *cinismo* que denuncia as condições sociais existentes como irremediavelmente injustas. Enquanto um cético ainda pode esperar o surgimento de uma figura inspiradora para corrigir um *status quo* injusto, espera-se que o cínico veja qualquer agente reformador como demasiado ingênuo ou vaidoso para ser digno de confiança. Desconfiança denota *descontentamento*, cinismo conota *desdém*. Então, como tal sentimento se expressa na práxis social antiga ou na moderna?

Ao centrar a atenção no *funcionamento* do discurso cínico e da solidariedade, busco encorajar uma mudança analítica em relação ao perfil sociológico/psicológico dos cínicos e à idealização histórica do cinismo “antigo” em oposição ao “moderno”. Enquanto alguns comentadores insistem numa divisão clara entre o cinismo dos predominantemente modernos “mestres-insiders” (*master-insider*) contra o dos predominantemente antigos “desempoderados-outsiders” (*disempowered-outsiders*)⁵, eu concentro a minha atenção nas qualidades universalizáveis das declarações cínicas e dos laços sociais. A este respeito, minha abordagem difere das reconstruções especulativas de Michel Foucault e Peter Sloterdijk da *askēsis* ética e do *kynismo* (*kynicism*) performativo, englobando a experimentação ascética, a subversão “insolente”, ou a verdade “corajosa”.⁶ Não se trata de ignorar as distâncias intransponíveis que separam a cultura política contemporânea daquela de Atenas do século IV. Meu argumento é simplesmente o de que a figura do antigo *parrhēsiast* continua a mesma, uma construção especulativa, a partir da qual é impossível estabelecer distinções definitivas entre sensibilidades antigas e modernas.⁷ Conservamos apenas alguns fragmentos de

³ Rijkhoff, *Still Questioning Cynicism*.

⁴ Sobre “cínico” como tipologia política comparada à “desconfiança”, ver: Pew Research Center for the People & the Press. 2019. “Trust and Distrust in America”: <https://www.pewresearch.org/politics/2019/07/22/trust-and-distrust-in-america/>.

⁵ Keenan, *The Twilight of the Political?* [Nota da Tradução: no ensaio citado, Keenan atribui a Peter Sloterdijk a distinção entre diferentes níveis de cinismos a partir da relação do sujeito cínico com o sistema de poder, isto é, *insiders* e *outsiders*, mas também de sua posição em relação ao poder, a saber, os mestres (*master-insiders*), os intermediários (*disempowered-insiders*), ou mesmo os que estão à margem do poder (*disempowered-outsiders*). Keenan exemplifica os intermediários como profissionais e burocratas, e compara os últimos ao “eleitor médio” (*average voter* – para os termos citados, ver quarto parágrafo do ensaio). Por isso, optamos por traduzir *disempowered* como “desempoderado”, na tentativa de não induzir o leitor a erro com termos mais comuns, como “impotente” ou “desprovido de poder”].

⁶ Foucault, *The Government of the Self and Others*, pp. 63–66; Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, pp. 103–105.

⁷ Niehues-Pröbsting, *The Modern Reception of Cynicism*, pp. 334–340.

Antístenes, tradicionalmente identificado como o mentor filosófico proto-cínico de Diógenes (embora seus laços com o grupo sejam contestados; ver Dudley, 1937), e nada do próprio Diógenes, nem de discípulos cínicos notáveis, como Cratos de Tebas ou Hipárquia de Maroneia. A nossa principal fonte para as suas proezas é a obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, supostamente escrita no século III d.C. por Diógenes Laércio, oriundo do leste grego do Império Romano – cuja autoria, fiabilidade histórica e acuidade filosófica continuam a ser objeto de debate.⁸

Uma das omissões mais curiosas no registro histórico do cinismo antigo é a ausência de qualquer menção ou acusação a respeito do que, indubitavelmente, teria sido considerado conduta escandalosa e discurso difamatório. A Atenas do século IV, com os seus cerca de 30.000 cidadãos plenos e 10.000 metecos, era um lugar demasiado pequeno para que personalidades combativas como Diógenes permanecessem anônimas ou tivessem rédea solta para abusar da moralidade cívica.⁹ As reputações eram cuidadosamente protegidas, como demonstra a disputa legal de Aristófanes com o general populista ateniense Cléon.¹⁰ As acusações públicas de “impiedade” (*asebeia*) tinham consequências potencialmente devastadoras, como sabemos pelo famoso julgamento e suicídio de Sócrates.¹¹ E a categoria jurídica da *hybris*, que protegia os cidadãos atenienses das condições indignas sofridas por escravos e não-cidadãos, teria sido perfeitamente adequada ao tipo peculiar de ofensividade performativa de Diógenes (incluindo blasfemar contra deuses e sacerdotes dentro de seus templos, mendigar à porta de casas particulares, perturbar eventos desportivos e incitar atos violentos contra figuras públicas). Embora fossem em sua maioria compostos por metecos não atenienses, seria de todo coerente com os precedentes legais atenienses levar os membros da “escola” cínica a julgamento, para possivelmente enfrentarem condenações de metecos proeminentes, como Lísias ou Dinarco (de fato, na tradição historiográfica, ao suposto mentor de Diógenes, Antístenes, é creditada a exitosa acusação feita pelos principais acusadores de Sócrates, Ânito e Meleto).¹² Embora não seja algo conclusivo, a falta de qualquer evidência de anedotas cínicas em discursos jurídicos, peças de teatro cômicas ou tratados filosóficos nos leva a não considera-las *literalmente* – sobretudo se levarmos em conta a riqueza de referências a outras forças corruptoras, como demagogos, cultos estrangeiros e seitas sediciosas, que se encontram na oratória de Demóstenes e nas peças de Aristófanes.¹³ Se estadistas, poetas e moralistas eram regularmente levados a julgamento, como era possível que os cínicos realizassem suas notórias provocações sem consequências?¹⁴

⁸ Grafton, *Diogenes Laertius*; Márkus, *Diogenes Laertius contra Gadamer*.

⁹ Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, pp. 91-94.

¹⁰ Sommerstein, *Harassing the Satirist*.

¹¹ Waterfield, *Why Socrates Died*.

¹² Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 264.

¹³ Jameson, *Cults and Rites in Ancient Greece*; Christ, *The Litigious Athenian*.

¹⁴ Embora esse não seja meu foco neste ensaio, há boas razões para reconsiderar supostos personagens históricos, como Diógenes, como alguém que tivesse uma função mais próxima à de um “trapaceiro” mítico – o que também levanta questões sobre a filosofia ocidental como gênero que exclui a “magia”, mas nos faria acreditar que Alexandre, o Grande, procurou um meteco sem-teto em Atenas para obter conselhos sobre como viver: “[6:38] Enquanto se bronzeava em um bosque, Alexandre parou diante dele e disse: ‘Peça-me o que quiser’, e ele respondeu: ‘Afasta-te da minha luz’” (Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 277).

Em todo o caso, o nosso foco atual são as manifestações não-míticas da agência cínica. Nesse ponto, inspiro-me em Sharon A. Stanley, cuja reconstrução do cinismo no Iluminismo francês (tal como se manifesta em *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, e nos *Devaneios do Caminhante Solitário*, de Rousseau) define o cinismo como um conjunto de "táticas" através das quais atores até então marginalizados "encenam ataques de guerrilha, temporários, às instituições e normas hegemônicas".¹⁵ Em vez de um "retiro" para uma "falsa consciência esclarecida",¹⁶ confortável mas desanimadora, esta visão do cinismo capta a sua qualidade ativa e engajada. O cinismo é "performato" em público. Seja ele uma pessoa histórica real ou um personagem quase-mítico, todas as versões de Diógenes enfatizam sua falta de vergonha em afirmar seu status subordinado e marginal. Como exilado político e não-cidadão, Diógenes não tinha a esperança de alcançar um status político igualitário [*isonomia*] e o direito concomitante de ir à Assembleia [*isēgoria*]. Em vez de lamentar sua condição como trágica, contudo, ele viveu abertamente na pobreza e se declarou (de modo semi-irônico) como verdadeiramente livre:

[6.72] Ele zombava da boa educação, da reputação e de todas essas coisas, chamando-as de enfeites vulgares ["cosméticos" – *prokosmemata*] do vício, e defendia que a única comunidade verdadeira era aquela comensurável com o universo ["cosmos" – *kosmos*].¹⁷

A reformulação feita por Diógenes, sobre a "boa educação" como "enfeites vulgares do vício", tem sido interpretada como uma refutação de princípios da identidade ateniense provinciana e um endosso da "comunidade" cosmopolita.¹⁸ No entanto, tal domesticação de Diógenes exige que atribuamos grande significado moral ao que pode ser apenas um conjunto fragmentado de observações desdenhosas. Na verdade, há muito pouco que sugira que Diógenes pretendia convencer seu público a expandir suas obrigações morais e políticas, ou que ele nutria um compromisso substancial com o cosmopolitismo como *ethos*. No contexto, o único objetivo evidente é desconstruir a autoctonia do pertencimento político, comparando-o a uma ornamentação vistosa e superficial.

Não temos razões para duvidar da antipatia de Diógenes por um sistema que permitia que a exclusividade da cidadania, enquanto pertencimento político, significasse a posse da virtude. Mais do que apenas criticar as "uvas verdes", o que define as afirmações cínicas é esse senso de apropriação da própria impotência "como se" fosse uma escolha deliberada (por exemplo, a rejeição de símbolos de status "cosméticos" em favor de um universalismo verdadeiro e cósmico). Este posicionamento é mais assertivo

¹⁵ Stanley, *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 203.

¹⁶ Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*.

¹⁷ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 292. [Nota da Tradução: optamos por traduzir indiretamente o trecho citado de Diógenes Laércio, isto é, a partir da tradução em inglês usada pelo autor deste ensaio. As traduções de Diógenes Laércio variam muito entre idiomas e edições. Procuramos, assim, ser tão fiéis quanto possível à formulação de John McGuire neste texto. No Brasil, a tradução e edição mais usada no meio acadêmico para a obra é de Mário da Gama Kury, feita diretamente do grego, onde o trecho citado aparece traduzido como se segue: "Diógenes ridicularizava a nobreza de nascimento, a fama e similares, chamando-as de ornamento ostentatório do vício. A única organização política correta, dizia ele, é a universal" (Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Editora UnB, Brasília, 2008, p. 170)].

¹⁸ Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition*.

do que outras formas de “enfrentamento”, precisamente porque abraça uma condição que normalmente seria considerada insuportável. Enquanto gesto performativo, procura também suscitar uma resposta dos espectadores, que podem, a princípio, considerar tais afirmações como pouco sérias, mas são efetivamente convidados a refletir sobre o que poderiam fazer em tais circunstâncias.

A grande maioria das pessoas neste planeta tem pouca ou nenhuma chance de alcançar uma posição política ou socioeconômica significativa em sua existência.¹⁹ Diante disso, o cinismo se opõe ao niilismo, ao suspender intencionalmente a obediência a escrúpulos, mesmo quando se busca sobreviver ou obter poder de barganha em um sistema injusto e corrupto. O cínico é aquele que pede esmola, ao mesmo tempo em que afirma que apenas está reivindicando o que lhe é devido. Aqueles que não têm a capacidade de derrubar uma ordem hegemônica detestável podem sentir que não têm alternativa senão aguardar o momento oportuno – o que não é o mesmo que ser submisso. O cinismo permite que alguém se curve sem se quebrar – adiar a resignação total na esperança de que uma oportunidade de reviravolta estratégica possa ainda surgir, e, nesse ínterim, preservar uma ideia clara da falsidade inerente do presente. As verdadeiras convicções morais de alguém não desaparecem simplesmente – elas são preservadas como um ponto de ancoragem para a autorrealização em meio à decadência moral.

Embora eu não pretenda instrumentalizar o sofrimento humano para fins de ilustração filosófica, a etnografia de Lori Allen, de 2013, sobre os palestinos na Cisjordânia ocupada oferece um relato convincente do “enfrentamento” cínico, tornando-se ainda mais relevante à luz da atual campanha brutal de limpeza étnica promovida pelo Estado de Israel. Os entrevistados de Allen incluem professores e estagiários do que hoje é conhecido como Comissão Independente de Direitos Humanos (ichr.ps/en), um órgão de monitoramento independente e semioficial, com foco na conduta de Israel e da Autoridade Palestina, como parte da Aliança Global de Instituições Nacionais de Direitos Humanos. Além dos casos mais previsíveis de corrupção, ineficiência e abuso, o que mais chama a atenção nas observações dos entrevistados de Allen é que, apesar da sensação predominante de que seu trabalho contribuía ativamente para a encobrir as violações dos direitos humanos, permanecia ainda um profundo compromisso com a soberania palestina como aspiração política e direito moral:

O cinismo é uma postura crítica em que aqueles que estão insatisfeitos com as escolhas disponíveis no presente mantêm a crença de que tais opções limitadas não são tudo o que deveria existir. Para muitos palestinos, perdura um horizonte, ainda que vago, de outras possibilidades e esperanças, porque é lembrada uma história de vínculos políticos satisfatórios e de contribuições motivadas por valores políticos sinceros, ou pelo menos imaginada nostalgicamente. Seu imaginário nacional persiste através do debate ético, apesar da ausência de um estado-nação. Essa postura crítica é parte do que está sustentando o nacionalismo palestino, permitindo uma variedade de usos do sistema de direitos humanos e bloqueando o entrenchamento de um aparato estatal autoritário.²⁰

Allen é cautelosa ao não traduzir 'cínico' através de expressões árabes para dizer “desdenhoso” (*muhtaqir*), zombaria (*yahza'a*) ou desespero (*ya's*), mas encontra uma

¹⁹ World Bank, *Poverty, Prosperity, and Planet Report 2024*.

²⁰ Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 189.

aproximação eficaz com "farto" (*zahaq*), que expressa a decepção compartilhada coletivamente entre aqueles que perderam a paciência com um sistema corrupto e ineficaz, mas ainda precisam encontrar alguma forma de conviver dentro dele (Allen 2013: 26). No caso palestino (pelo menos antes da perpetração do genocídio no último ano), a idealidade dos direitos humanos não foi apagada pelo fracasso do *establishment* dos mesmos direitos humanos em prevenir abusos; na verdade, o significado desses direitos foi posto em evidência, de modo esclarecedor, pela falsidade – as "palavras vazias" (*haki fadi*) – da indústria dos direitos humanos.²¹ Não apenas o sonho de um Estado palestino reconstituído, mas o significado e a relevância moral da própria nação são afiados contra a pedra de amolar de cada decepção e traição sucessivas. Privada dos meios para alcançar a condição de Estado, a comunidade moral deve, de alguma forma, ser formada acima do abismo que separa o real do ideal.²²

Para aqueles que são abandonados em condições aparentemente insuperáveis e moralmente inadmissíveis, a escolha é entre "afirmar" cinicamente o afrouxamento das regras e a transgressão das leis, ou persistir em seguir as regras na esperança de que o curso da história eventualmente vire a seu favor. Curiosamente, é a última opção que prevalece para um grupo significativo dos apoiadores de Trump, que endossam sua promessa de política de deportação, mesmo sendo eles próprios filhos de imigrantes legais e ilegais.²³ O "cinismo" palestino (na medida em que ainda consegue sobreviver) se posiciona contra a irrealidade de leis e acordos que são impostos como "realidades" políticas; é uma prática que preserva a razão e a moralidade. O cinismo afirma a irracionalidade e a crueldade da legislação e da governança, e, ao fazê-lo, forja novas solidariedades entre outsiders, isto é, aqueles que estão fora das margens políticas e jurídicas:

"Ser uma boa cidadã não é tão importante quanto ser eu mesma; isso é o que eu sou. O governo não vai perder tanto dinheiro se eu omitir pequenas coisas, disser pequenas mentiras, sabe, mas alguém vai mudar seu estilo de vida, isso é mais importante para mim do que realmente ser uma boa cidadã. Porque eu já pago tantos impostos, de qualquer forma... Compreendo as dificuldades enfrentadas por outras pessoas e agora tenho a oportunidade de apoiar meu povo, por que não?" ('Jaf', uma mulher curda originária da Turquia, emprega trabalhadores sem autorização de trabalho em seu restaurante, enquanto reside no Reino Unido).²⁴

O cinismo deprecia as virtudes da "boa cidadania" em favor de exercícios localizados de decência moral. Ele encontra seu "fundamento" moral nas lealdades interpessoais e permanecendo fiel a si mesmo. E são essas qualidades que nos sustentam quando o mundo a nosso redor está desmoronando.

²¹ Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 5.

²² Allen, *The Rise and Fall of Human Rights*, p. 10.

²³ Uma pesquisa da Siena para o New York Times, de outubro de 2024, sugere que 40% dos eleitores latinos e hispânicos apoiam a promessa de Trump de continuar construindo um muro ao longo da fronteira com o México e de realizar deportações em massa de imigrantes "ilegais" (63% disseram que "não sentem que ele está falando de mim", em referência às declarações de Trump sobre os perigos da imigração).

²⁴ Entrevista: Alice Bloch e Sonia McCay. 2016. *Living on the Margins: Undocumented Migrants in a Global City*. Oxford University Press.

2. O discurso cínico

Na tentativa de entender o que é o cinismo e como ele funciona, é vital prestar atenção às facetas peculiares do discurso cínico, que é o principal meio pelo qual sua insatisfação se expressa. Através do que denomino como atribuição invidiosa [*invidious ascription*],²⁵ o discurso cínico ataca as normas convencionais e quebra as regras implícitas que regem a interação comunicativa. O discurso cínico se efetiva na livre utilização de comparações injustas, afirmações indefensáveis, e subverte as estruturas referenciais comuns. Apesar dos registros históricos fragmentados, ao menos há um consenso amplo de que a retórica da fala cínica implicava uma “redescrição moral”, pela qual motivos básicos eram aplicados subversivamente a qualidades virtuosas.²⁶ Conforme apontado pelo classicista A.A. Long, essa estratégia de desdém consiste em “transformar termos originalmente descritivos em expressões que se aplicam apenas àqueles que merecem tal descrição”.²⁷ Ao contrário de outros moralistas excêntricos que propunham

²⁵ Nota da tradução: o termo *invidious ascription* é usado pelo autor para descrever um aspecto do discurso cínico em um esboço de ensaio disponibilizado pelo próprio John McGuire no site Academia.edu, intitulado *On Cynical Speech: the Power of 'Invidious Ascription'* (Sobre o discurso cínico: o poder da “atribuição invidiosa”). Nesse texto, McGuire afirma que o caráter explícito que se manifesta na “atribuição invidiosa” do discurso cínico é o que “o distingue da manipulação oculta encontrada em publicidade ou propaganda política”. Através dessa característica, o “discurso cínico testa os limites da compreensão normativa, rompendo as ‘regras’ que governam as interações comunicativas”, mas também “faz comparações ‘injustas’, afirmações indefensáveis e desvaloriza padrões comuns de referência”, apresentando “um caráter retórico inquestionável: não busca acordo ou refutação, mas visa subverter os efeitos ‘de ligação e união’ das próprias palavras”. Mais adiante, no mesmo ensaio, o autor resume as três características dos atos de discurso cínico por ele identificadas no que seria uma teoria da linguagem proto-cínica, as quais definiriam, juntas, a “atribuição invidiosa”, a saber: “(1) a nulificação deliberada dos modos predominantes de raciocínio; (2) o uso de imagens cômicas ou de analogias para fazer reivindicações morais novas e provocativas; (3) o uso livre de argumentos *ad hominem* e pejorativos para minar o status dos oponentes intelectuais”. Assim, ao traduzirmos a *invidious ascription*, mantivemos o termo o mais próximo possível do original, evitando adjetivos em português como “pejorativa”, “invejosa” ou “desagradável”, comumente usados para traduzir *invidious*, por acreditarmos que nenhum deles sozinho dá conta da complexidade da ideia original do autor. (“Through what I call *invidious ascription*, cynical speech tests the limits of normative understanding by breaking the ‘rules’ governing communicative interactions. Cynical speech freely makes ‘unfair’ comparisons, indefensible assertions, and devalues common standards of reference. Cynical speech exhibits an indefensible rhetorical character: it does not seek agreement or refutation, but aims to subvert the ‘binding and bonding’ effects of words themselves. It is cynical speech’s overt character which differentiates it from the covert manipulation found in advertising or political propaganda”. (...) To summarise, my reconstruction of the proto-Cynic theory of language has identified three qualities of ‘cynical speech acts’: (1) the deliberate nullification of prevailing modes of reasoning (supplanting the goals of logical clarity or consensus with *eristic* ‘victory’); (2) the use of comedic imagery or analogy in making novel and provocative moral claims (3) the free use of *ad hominem* and pejoratives to undermine the status of one’s intellectual opponents. Together, these three aspects define *invidious ascription* – the unfair, unbecoming, and unworthy manipulation of meaning by which speech becomes ‘cynical’”. pp. 3-4, 19, tradução nossa. Disponível em: https://www.academia.edu/42913229/On_Cynical_Speech_the_Power_of_Invidious_Ascription).

²⁶ Mazella, *The Making of Modern Cynicism*; Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

²⁷ Long, *The Socratic Tradition*.

visões radicais de utopia, os cínicos empregavam imagens provocativas para anular a discussão e permitiam que o insulto substituísse o debate filosófico:

[6.24] Ele também era adepto da prática de desdenhar dos outros. Chamou a escola (*scholēn*) de Euclides de "bile" (*cholēn*), o discurso de Platão (*diatribēn*) de "perda de tempo" (*katatribēn*), os concursos teatrais nas Dionisíacas de "espetáculo para idiotas" e os demagogos de "lacaio da multidão".²⁸

Se quisermos definir o que é exclusivo dos modos cínicos de expressão, eu argumentaria que o que importa são as dinâmicas do ato de fala, e não qualquer "cosmopolitismo" sucintamente declarado. Diógenes radicalizou o ceticismo contra o discurso filosófico "tradicional", lançando dúvidas sobre a própria transmissibilidade do insight. Operando de maneira caracteristicamente imprudente e desrespeitosa, o discurso cínico atinge suas "epifanias" não por meio de inspiração divina ou reflexão, mas "entrando na pele" de seus oponentes, de modo que, em sua raiva e desespero, a "verdade" é revelada, o que, de outro modo, poderia ter escapado ao escrutínio. Sejam quais forem as ressonâncias que os insultos e as provocações de Diógenes tenham para além do contexto comunicativo inicial, seu significado não deve ser interpretado de modo a definir o "discurso cínico", precisamente porque é muito fácil para os sentimentos mais ultrajantes serem cooptados e despojados de seu poder destrutivo. Tais cooptações podem, elas próprias, serem chamadas de "cínicas", mas apenas na medida em que ajudam a ilustrar a falta de sentido e a maleabilidade fundamentais da linguagem moral.

Como essa modalidade peculiar de discurso se manifesta na história política mais recente? Quando consideramos os marcos da história política progressista, os discursos e as marchas da era dos Direitos Civis são frequentemente apresentados como o ponto culminante.²⁹ Mas não é difícil encontrar contrapontos dissonantes ao "Sonho" de Martin Luther King Jr. Consideremos o seguinte trecho do infame discurso de Malcolm X, "O Voto ou a Bala", proferido em 1964, em Cleveland, durante a conferência promovida pelo Congresso de Igualdade Racial:

Não, eu não sou americano. Eu sou um dos 22 milhões de negros que são vítimas do americanismo. Um dos 22 milhões de negros que são vítimas da democracia, que nada mais é do que hipocrisia disfarçada. Portanto, não estou aqui falando para vocês como um americano, ou um patriota, ou um defensor da bandeira, ou um agitador de bandeira – não, eu não. Eu estou falando como uma vítima deste sistema americano. E vejo a América com olhos de vítima. Não vejo nenhum sonho americano; vejo um pesadelo americano. (Malcolm X, 1964, p. 26).

Aqui, detectamos várias características notáveis. Primeiro, há a utilização de *paradiástole*,³⁰ por meio da qual os significantes tradicionais da virtude ("patriota") são reinscritos como vício – ser um bom americano, na verdade, indica cumplicidade com a perseguição de cidadãos não brancos. Da mesma forma, "democracia" não significa um

²⁸ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 270. [Na tradução de Mário da Gama Kury (Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008), p. 158: "Diógenes comprazia-se em tratar seus contemporâneos com altivez. Chamava de b́ilis (*kholé*) a escola (*skholé*) de Eucleides, e dizia que as preleções de Platão eram perda de tempo, que as representações teatrais durante as Dionisíacas eram grandes maravilhas para os tolos, e que os demagogos eram os lacaios da turba".].

²⁹ Young, *The Speech*.

³⁰ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

credo universal, mas um exercício dúbio de exclusão e exploração contra aqueles cujos ancestrais foram trazidos para os EUA como escravos. Além disso, o gesto de deixar de lado o véu patriótico, expondo os contornos de pesadelo do “sonho” americano, também fornece um ponto de encontro para outras vítimas. O que não é explicitamente transmitido na transcrição desse discurso são as interjeições de “chamado e resposta” do público cada vez mais apaixonado (afirmações declamatórias como “É isso mesmo!”, “Fale!”). Em oposição à imagem do “Sonho” de King, não há uma “mesa da fraternidade” em torno da qual os “filhos de ex-escravos” e os “filhos de ex-donos de escravos” poderão se sentar – para Malcolm X, há apenas a percepção de que a “mesa” é um ideal manipulador e inatingível, uma visão de igualdade sempre colocada no futuro distante, sempre fora de alcance.

Sou cauteloso em projetar intenções “cínicas” em atores que não se identificam com o termo, mas acredito que ainda seja possível isolar certas declarações que ressoam com as atribuições invidiosas do discurso cínico. Slogans notáveis (“Mãos ao alto, não atire!”, “Eu não consigo respirar!”) nos primeiros dias do movimento Black Lives Matter tomaram a forma de apelos simulados direcionados a policiais,³¹ retórica que carrega nítida diferença dos discursos, slogans e títulos de músicas que eram proeminentes entre a geração de ativistas dos Direitos Civis da década de 1960 (“Nós vamos superar”, “Eu tenho um sonho”, “Eu sou um homem”). As formulações do BLM são estruturadas como provocações e costumam ser recebidas com uma defensividade brutal por parte de autoridades locais e policiais. Quando os manifestantes cantam “black lives matter” (vidas negras *importam*), a redundância e a evidência da afirmação constituem uma acusação do status legal claramente desigual dos cidadãos americanos não brancos. O BLM não é um movimento de protesto convencional que se articula em torno de uma liderança central. Suas reivindicações não são a revogação de leis específicas ou outras melhorias pontuais (além do pedido aparentemente razoável de “Parem de nos matar”). Não se trata de uma luta contra as leis Jim Crow, mas uma acusação mais universal contra a aplicação “normal” e cotidiana da lei e a ignorância e lassidão do público em geral em relação aos flagrantes abusos de poder. Nesse sentido, o BLM mostrou-se notavelmente eficaz, levando as forças de segurança locais a revelarem sua verdadeira face, por meio do policiamento pesado e do tratamento conferido a cidadãos desarmados como uma *ameaça* existencial a Baltimore, Ferguson, Sacramento, Chicago e outros lugares.

Nos anos seguintes, os slogans do Black Lives Matter foram submetidos a pressões de domesticação e monetização, semelhantes à leitura redentora de Diógenes como um universalista cosmopolita. Mal os manifestantes haviam expressado suas demandas desarrazoadas de “desinvestir” na polícia (“*defund the police*”, movidos por seu desprezo cínico e legítimo à pompa da encenação de reforma e do treinamento da polícia), esforços para acabar com essas demandas rapidamente inundaram os meios de comunicação de massa.³² Ao mesmo tempo, publicitários corporativos e empresários golpistas buscaram associar os slogans e as demandas a marcas lucrativas.³³ Tanto antes como agora, a poderosa funcionalidade do discurso cínico reside no momento da articulação subversiva, independentemente da perspectiva ideológica predominante do

³¹ Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*; Lebron, *The Making of Black Lives Matter*.

³² Herrera, *The Defunding Debate*.

³³ Incluindo uma campanha particularmente infame da Pepsi, onde se vê polícia e manifestantes colocando de lado as diferenças depois que Kendall Jenner oferece uma lata a um oficial: www.nytimes.com/2017/04/05/business/kendall-jenner-pepsi-ad.html.

orador. O cinismo pode se manifestar em qualquer lugar, a qualquer momento, porque consiste em um conjunto de funções práticas, e não em uma sistematização do pensamento ou modo de vida. Quaisquer ressonâncias duradouras que a destruição de reputações ou a intoxicação de significados possam ter, a "intenção" das declarações cínicas permanece posta no momento mesmo de demolir os debates políticos-morais estagnados. A cada apropriação e domesticação de um enunciado cínico, uma nova formulação é encontrada (ou redescoberta), o que leva os protestos do BLM a ficarem cada vez mais aguçados (especialmente no Reino Unido), indo de *I can't breathe!* ("Não consigo respirar!") a *All cops are bastards!* ("todos os policiais são bastardos!").³⁴ A flexibilidade do discurso cínico é marcada pela disposição em usar qualquer meio retórico para minar o oponente e dissolver obstáculos, o que reconhecidamente permite a incoerência ideológica, a incivilidade e a hipocrisia grosseira. Apesar de rejeitar o consenso e a compreensão como objetivos finais da comunicação, o discurso cínico pode ser diferenciado das manipulações veladas do discurso (como a mentira ou a propaganda) porque ele visa e reformula significados de modo aberto, em vez de buscar objetivo ou vantagem secundários. As insinuações cínicas são imbricadas nas lacunas entre palavras e ações, ampliando as dúvidas ocultas sobre o que nossas palavras realmente significam. Em alguns casos, as frases são reduzidas à evidência acumulada de seu abuso (por exemplo, "segurança nacional" e "liberdade de expressão". Em outros, o discurso cínico catalisa a transformação do sentido ao demonstrar a vacuidade inerente e a maleabilidade de certos significados (por exemplo, "direitos humanos" sob intervenções "humanitárias", ou a expressão *"fake news"*, usada primeiro contra Donald Trump, em 2016, até ser adotada como campanha para condenar toda mídia como partidária; ver Higdon, 2020).

Enquanto os Estados Unidos, assim como o resto do mundo, olham para o abismo de uma segunda presidência de Trump, vale a pena lembrar alguns dos momentos de destaque cínicos de seu primeiro governo, que foi tratado na época por muitos comentaristas como uma subversão do discurso político sem precedentes.³⁵ Juntamente com os familiares tropos chauvinistas de direita,³⁶ usados à exaustão, o governo Trump foi particularmente descarado ao dispensar as próprias normas democráticas: como quando a porta-voz do presidente, Kellyanne Conway, alegou que o governo estava gerando fatos "alternativos";³⁷ ou quando o Secretário de Estado dos EUA e ex-diretor da CIA, Mike Pompeo, vangloriou-se num discurso: "Eu era o diretor da CIA. Nós mentimos, nós trapaceamos, nós roubamos";³⁸ ou quando, como candidato novamente, Trump xingou o sistema eleitoral "fraudado" norte-americano, cujos representantes estariam todos no bolso de lobistas e doadores de elite como ele próprio: "Quando eles ligam, eu dou. E quer saber, quando eu preciso de algo deles, dois, três anos depois, eu ligo para eles. E eles

³⁴ Gagliardo-Silver, *What I mean when I say I want to abolish the police*.

³⁵ Mercieca, *Demagogue for President*; Carpenter, *Gaslighting America*; Kakutani, *The Death of Truth*.

³⁶ O que só piorou na última campanha: Gibson, G. 2023. "Trump says immigrants are 'poisoning the blood of our country.' Biden campaign likens comments to Hitler" ["Trump diz que imigrantes estão 'envenenando o sangue de nosso país'. A campanha de Biden compara comentários a Hitler"], www.nbcnews.com.

³⁷ Jaffe, Alexandra. 2017. "Kellyanne Conway: Whitehouse Spokesman Gave 'Alternative Facts' on Inauguration Crowd," www.nbcnews.com.

³⁸ Pompeo, Mike. 2015. "Why Diplomacy Matters" (Texas A&M University, April 15, 2019): <https://www.state.gov/remarks-at-texas-am-wiley-lecture-series/>

me atendem. Esse é um sistema falido”.³⁹ O apelo contínuo de Trump (apesar de atos evidentes de criminalidade, de incompetência e de provável traição) tem sido baseado em seu posicionamento como um *outsider*, alguém de fora do esclerótico, ineficaz, moralmente degradado sistema político. É preciso notar que o fato de Trump ser ele mesmo um beneficiário desse sistema, ou cúmplice dos abusos que denuncia, é algo que não parece importar. O que “importa” é que ele não pede a seus apoiadores para acreditarem no próprio sistema. Portanto, o que distingue as declarações “cínicas” feitas por Trump dos incontáveis exemplos de invectivas racistas, de chauvinismo nacionalista e de mentiras descaradas é sua alquimia peculiar de dissimulação e provocação. O orador cínico sabe que está fazendo uma afirmação de “má-fé” (mesmo que sempre haja alguma verdade no que é dito). O orador cínico sabe que *nós sabemos* que sua afirmação foi projetada para provocar uma resposta indignada (ao “dizer em voz alta a parte que deveria ser mantida em voz baixa”, ou interpretar errado de propósito as intenções de um interlocutor). O mais importante é que *todos nós sabemos* que nada disso importa – a declaração do orador e a reação do ouvinte afirmam um *status quo* que ambos reconhecem como não merecedor de ser salvo. O que não quer dizer que tudo continua como antes, porque o que geralmente ocorre após um discurso cínico “eficaz” é uma sutil, mas profunda, desvalorização das fontes convencionais de legitimação, como quando passamos a aceitar a ubiquidade das “fake news” e o fato aparente de que “todos os policiais são bastardos”.

O pessimismo irônico que colore declarações cínicas faz com que até mesmo a revolução pareça uma farsa (“Se quisermos que tudo continue como está, tudo deve mudar”, declara o astuto sobrinho Tancredi de *Il Gattopardo*). Estejam elas relegadas às margens ou confortavelmente acomodadas dentro de instituições corruptas e hipócritas, as afirmações cínicas são descaradas em sua publicidade – já que os poderosos acreditam que podem ofender sem consequências e os desprovidos de poder sentem que não têm mais nada a perder. O discurso cínico nunca serve para apaziguar e pode, na verdade, apressar o fim de um consenso opressivo; assim, fornece um impulso improvável para o aprendizado coletivo, ainda que o faça esmagando insensivelmente crenças sociais. É igualmente importante lembrar que o discurso cínico nunca é ele próprio a fonte última da podridão moral, mas apenas o mensageiro, confirmando aquilo que “todo mundo sabe”. O discurso cínico não é “eficaz” em virtude de sua absoluta arbitrariedade – ele chama a atenção para a hipocrisia e a resignação e “provoca” os ouvintes a provarem que o cínico está errado ou a admitirem a necessidade de mudanças fundamentais. O que une o discurso cínico de Diógenes e um Donald Trump é que o fato de que eles parecem “escapar” de suas provocações leva naturalmente à conclusão de que, em uma sociedade verdadeiramente “justa”, eles não poderiam escapar de tais declarações – porque numa sociedade verdadeiramente “justa”, tais afirmações seriam não apenas normativamente indesejáveis, mas também factualmente falsas. É claro que os ataques cínicos têm o potencial de se sobrepor a insultos abertamente racistas ou misóginos; o discurso cínico também pode ser acusado de caricaturar injustamente grupos visados (“os políticos são todos bandidos”, “os eleitores são todos idiotas”). Mas seria incorreto nivelar e não distinguir entre discurso com intenções cínicas e discurso de ódio, sobretudo porque o cinismo nunca presume a superioridade de um grupo sobre

³⁹ Ornitz, Jill and Struyk, Ryan. 2015. “Donald Trump’s Surprisingly Honest Lessons About Big Money in Politics” www.abcnews.go.com.

outro. Diferentemente da propaganda ou da produção de slogans, o discurso cínico serve para minar a confiança em tipos ideais *tout court*, especialmente aqueles que fundamentam as hierarquias de status.

O discurso cínico demonstra os usos da linguagem moral ao perpetrar novos abusos. Alguns podem recuar diante da crueza ou do caráter indolente das afirmações cínicas. Alguns podem alegar que o discurso cínico está enredado em uma contradição performativa: em quais fundamentos a derrisão cínica pode se ancorar, além dos mesmos padrões críticos e normativos usados por críticas sociais sinceras? O discurso cínico consegue puxar o tapete da razão comunicativa, demonstrando a falta de fundamento normativo da linguagem ao subverter significados e padrões bem diante de nossos olhos. O discurso arruína contextos comunicativos pelos meios que forem necessários, usando qualquer palavra, em qualquer volume, contra qualquer alvo, acompanhado de qualquer número de gestos e falas ofensivos. O discurso cínico apresenta uma manobra linguística particular, manifestando a exceção que refuta a regra. Embora possamos discutir se essa resoluta negatividade é desejável ou justificável, ou se é capaz de conduzir à paz social, essas preocupações são secundárias à funcionalidade do cinismo em si.

3. Cinismo como preparação para a incerteza radical

[6.63] Quando lhe perguntaram o que ele tinha aprendido com a filosofia, ele respondeu: "No mínimo, estou preparado para o que quer que aconteça".⁴⁰

Em 7 de novembro de 2024, dois dias após a reeleição de Trump, o programa de alterações climáticas Copernicus (uma divisão do programa espacial da Comissão Europeia) publicou um relatório afirmando que, em 2023, pela primeira vez as temperaturas médias globais atingiram 1,5°C acima dos níveis pré-industriais.⁴¹ De acordo com a Agência de Refugiados das Nações Unidas, o número global de pessoas deslocadas internamente em busca de alívio para secas, enchentes, incêndios florestais e colapso agrícola já é, em média, de 20 a 30 milhões de pessoas por ano – e, quando consideramos as pessoas que fogem da violência política e da guerra, esse número sobe para mais de 70 milhões.⁴² No momento atual, a maioria dos países do primeiro mundo parece ser incapaz de organizar qualquer esforço cooperativo para lidar com as mudanças climáticas que vêm se acelerando, ou para defender os direitos humanos de forma significativa, ou ainda para policiar as corporações multinacionais. Na ausência de estabilidade existencial ou transparência política, o cinismo incentiva a autotransparência e a integridade pessoal contra circunstâncias que estão além de nosso controle. Embora o poder do discurso cínico exista especificamente no momento de enunciação do insulto, sua impotência afirmativa fala de uma experiência cada vez mais ampla de heteronomia e impotência:

⁴⁰ Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, p. 288. ["No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte" (tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 168)].

⁴¹ <https://climate.copernicus.eu/year-2024-set-end-warmest-record>.

⁴² <https://www.unhcr.org/uk/news/stories/climate-change-and-displacement-myths-and-facts>
<https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2023/>.

Tento não deixar que meu status me impeça de fazer as coisas que quero fazer. Provavelmente a coisa mais assustadora que fiz foi me assumir [como lésbica] para meus pais. Uma vez feito isso, senti que podia fazer qualquer coisa. Não quero me arrepender das coisas mais tarde. Claro, eu poderia ser pega pelo ICE ao sair pela porta, mas também poderia morrer de alguma doença aleatória. Isso não deve me impedir de ter uma vida plena. Além disso, não quero dar a eles [autoridades de imigração] a satisfação de saber que estão me controlando.” (“Sylvia”, imigrante sem documentos que vive nos EUA).⁴³

O que pode ser mal interpretado como fatalismo ou como bravata também pode ser entendido como um meio efetivo de lidar com a autoridade hegemônica. Aqui, o orador equipara o perigo do policiamento de imigração agressivo a uma condição existencial de risco mais generalizada. Para fins de contexto, essa entrevista data de uma época em que o “*Dream Act*” dos EUA para naturalizar os filhos de imigrantes sem documentos ainda era uma possibilidade remota. Hoje, à luz da rejeição das anistias de imigração pelos dois principais partidos e à luz do endosso entusiástico do novo governo Trump às deportações em massa,⁴⁴ parece que a única resposta racional para aqueles que são apátridas ou indocumentados é abandonar qualquer esperança em soluções políticas, afirmar sua não merecida “ilegalidade” e buscar novas estratégias para ajudá-los a lidar com um purgatório legal perpétuo.

Considerando as atuais perspectivas nefastas que devemos encarar, parece que cada vez mais seremos forçados a nos aclimatar com modos de agência política definidos por deslocamentos, incerteza e impotência. Tais condições podem ser relacionadas ao caráter hegemônico da vida sob o regime autoritário, em que se corre constantemente o risco de uma revolta repentina e violenta. Mas, na opinião de teóricos como Lisa Wedeen, as aclimações “cínicas” às circunstâncias tirânicas não são uma solução, e seu próprio foco é a vida sob o regime de al-Assad, na Síria.⁴⁵ Isso se deve ao fato de a obediência apática e puramente performática (agindo “como se” apoiasse um líder para simplesmente ser deixado em paz) nunca ser capaz de produzir liberdade real – ela apenas afirma um efeito disciplinador e despolitizador mais sutil sobre a agência, por meio do qual a rebelião acaba sendo mais esvaziada de seu interesse emancipatório vital do que simplesmente esmagada.⁴⁶ Após uma guerra estagnada de 10 anos, Wedeen ainda vê uma qualidade viciante em qualquer modo de agência que não esteja sinceramente investida na derrubada de um regime tirânico.⁴⁷ Atitudes cinicamente “irreverentes” em relação às mensagens oficiais do regime não se mostraram mais efetivas do que a insurgência para romper o ciclo de “indução à conformidade”, pelo qual o poder dominante absorve desafios contra hegemônicos até que a oposição se esgote e a população em geral anseie por estabilidade de qualquer tipo duradouro.⁴⁸ Na melhor das hipóteses, a subversão não convencional pode ser deixada para a sátira, que pode

⁴³ Entrevista: Roberto G. Gonzales. 2016. *Lives in Limbo: Undocumented and Coming of Age in America*. University of California Press. (Nota da Tradução: ICE é a sigla da Polícia de Imigração e Alfândega dos Estados Unidos da América, *Immigration and Customs Enforcement*).

⁴⁴ Ventura, J. 2024 “Trump says there’s no ‘price tag’ on his deportation proposal”, www.thehill.com (11/07/24)

⁴⁵ Wedeen, *Ambiguities of Domination*; Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*.

⁴⁶ Wedeen, *Ambiguities of Domination*, p. 147.

⁴⁷ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*.

⁴⁸ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*, p. ix.

oferecer um modo de “distanciamento... de aspectos da vida que são prejudiciais e podem ser melhor imaginados de outra forma”.⁴⁹ Argumentei contra a desconsideração do cinismo como modo de agência política porque acredito que ele oferece alternativas, tanto as de curto prazo quanto as duradouras, à resignação niilista, ao negacionismo e ao revanchismo violento, para um mundo político cada vez mais dominado por regimes autoritários patéticos, porém perigosos, apesar de mais de uma década de mobilizações de massa sem precedentes em nome da revolução democrática.⁵⁰

Eu acredito que o cinismo merece consideração enquanto um modo construtivo de lidar com um mundo político e horizonte existencial que estão fugindo do controle humano. O suposto exílio e escravização de Diógenes não foram o resultado direto de suas ações ultrajantes: essas vieram depois. De qualquer modo, seu cinismo era uma expressão do fato de não ter mais nada a perder. No outro extremo socioeconômico, a herança de Donald Trump do império imobiliário do pai o poupou de ter que se desculpar por sua óbvia falta de perspicácia empresarial, de gosto estético e de decência social básica. Em ambos os casos, o cinismo tem um caráter exclusivamente “afirmativo”.

Conclusão

Para resumir, descrevi o discurso cínico como uma atribuição *invidiosa* – uma manipulação injusta, indecorosa e indigna do significado, por meio da qual um contexto comunicativo é arruinado, a ponto de não poder mais proceder do modo usual. Tentei explorar algumas das modalidades únicas do cinismo – como um modelo de discurso criativamente antagônico; como uma afirmação consciente de status; como uma orientação para a incerteza futura. Contrastei o cinismo a noções mais convencionais de agência democrática e à presunção de que o debate respeitoso, a construção de coalizões, a reforma legislativa progressista e o protesto pacífico oferecem uma gama exaustiva de expressões políticas legítimas. Esses processos preferidos são todos eles facilmente abandonados na esteira de qualquer reviravolta eleitoral (não apenas nos EUA), quando a classe estabelecida de comentaristas começa a oscilar muito entre o idealismo apologeta e a condenação niilista.⁵¹ As democracias do primeiro mundo que enfrentam surtos de populismo reacionário e de hostilidade em relação à elite do *establishment* são muito rápidas em apresentar resultados em termos totalmente apocalípticos (“a eleição mais crítica para o futuro do país; que o resultado errado desencadeará um regime fascista”).

⁴⁹ Wedeen, *Authoritarian Apprehensions*, p. 75.

⁵⁰ Para uma crítica incisiva do legado do movimento de justiça global e seu modelo de mobilizações de massa “horizontais”, sem liderança, veja: Vincent Bevins (2023); minha defesa do cinismo como uma forma mais localizada de enfrentamento dentro de sistemas sociais deficientes é, ela própria, informada pela perda de fé no modelo de “revolução” sustentado por vários movimentos de tipo “*occupy*” e pela Primavera Árabe. Esses movimentos expressaram uma fé permanente na possível redenção e democratização dos sistemas políticos existentes, uma fé que parece ter sido amplamente equivocada e que subestimou a capacidade de cooptação e fragmentação internamente.

⁵¹ Johnson, A. 2024. “Democratic Elites Blame Everyone But Themselves for Historic Collapse (On the blame list: transgender people, economic headwinds, ontologically racist voters – anyone but the powerful people tasked with defeating Trump)” [“As elites democráticas culpam a todos, menos a si mesmas, pelo colapso histórico (na lista de culpados: pessoas transgênero, ventos econômicos contrários, eleitores ontologicamente racistas – qualquer um, menos as pessoas poderosas encarregadas de derrotar Trump)"] www.inthesetimes.com.

Onde essas advertências graves ou afirmações beligerantes de supremacia nos deixam? Uma vez que um investimento emocional na glória de um legado nacional (qualquer parte desse passado que estejamos inclinados a elevar) é mais racional ou razoável que a avaliação cínica de que foi tudo em vão, devemos encontrar novos caminhos para construirmos confiança e vivermos moralmente. A afirmação cínica consiste em dobrar as regras para beneficiar a comunidade moral de alguém em vez de moldar sua identidade em torno do modelo estabelecido de boa cidadania; o cinismo não busca inclusão, porque as ações comunitárias anteriores, ou a marginalização e a perseguição provam o quão moralmente indesejável é essa inclusão. Quando consideramos a vacuidade adquirida por formulações como “autoridade presidencial”, “segurança nacional”, “sabedoria coletiva”, “intervenção humanitária”, “mercados livres”, percebemos que as reavaliações de seu significado não são necessariamente motivadas por desenvolvimentos em estruturas políticas ou socioeconômicas (como quando o “direito divino dos reis” gradualmente deu lugar a noções de soberania nacional); nem sempre a desvalorização de normas é resultado de campanhas de propaganda concertadas ou ataques ideológicos, como quando o fornecimento de bem-estar social pelos estados deu lugar a uma retórica de encolhimento do estado e à patologização do “desperdício governamental”.⁵²

Embora agentes politicamente influentes, como o ex-chefe de gabinete de Vladimir Putin, Vladislav Sirkov, ou o ex-assessor de campanha de Donald Trump, Steven Bannon, tenham feito da manipulação do discurso público uma profissão, acho enganoso igualar maquinacões demagógicas com erupções “cotidianas” de discurso cínico, nas quais ideais declarados e o status eminente dos líderes são gradualmente sobrecarregados por demonstrações contínuas de fraude e hipocrisia.⁵³ O discurso cínico não precisa injetar tais dúvidas unilateralmente, já que muitas vezes se forma em reação à contaminação moral, para a qual uma resposta perfeitamente razoável é empurrar ideais vacilantes e reputações danificadas até seu limite. Aqui podemos distinguir o menosprezo cínico do humor desencantado e “irônico”, como o gênero popular e amplamente anônimo de *anedota*, que era uma característica proeminente da cultura soviética tardia (exemplo: “Qual é a diferença entre um pessimista soviético e um otimista soviético? Um pessimista soviético acha que as coisas não podem piorar, mas um otimista soviético pensa que elas vão”).⁵⁴ Declarações cínicas tendem a ser mais personalizadas, vituperativas, o que pode acabar arruinando um contexto comunicativo particular. Enquanto uma declaração cínica pode tirar sua força retórica do humor, da fofoca ou da suposição, sua efetividade é atribuível às ressonâncias verdadeiras subjacentes à má-fé óbvia do orador.

Para encerrar, quero deixar claro que minha tentativa de garantir um ponto de apoio mais seguro para entender o cinismo e seus efeitos não é uma tentativa de descobrir “um verdadeiro e autêntico” cinismo contra o qual supostas manifestações podem ser medidas. Fui motivado por uma preocupação de que nosso uso contínuo desse artefato específico do grego ático contém uma ambiguidade problemática, através da qual o “cinismo” é feito para se referir tanto às provocações do cínico quanto às circunstâncias prevaletentes de inépcia, da imoralidade e da injustiça das quais ele surge. Minha alegação é a de que o cinismo encapsula uma espécie única de discurso manipulador –

⁵² Stanley, *How Propaganda Works*.

⁵³ Pomerantsev, *Nothing Is True and Everything Is Possible*.

⁵⁴ Yurchak, *Everything was Forever, Until it was No More*, p. 280.

mas isso não o torna inerentemente patológico, parasitário ou prejudicial para a genuína compreensão moral-política. Quer proceda de uma maneira abertamente provocativa ou sutilmente subversiva, o cinismo destrói a "objetividade" do nosso mundo político, corrói a confiabilidade de ideais vazios e mina o respeito por status que não refletem as necessidades humanas reais. Ofereci uma série de *sketches* nos quais respostas cínicas são claramente "racionais", dadas as circunstâncias, mesmo quando influenciadas por motivos nada salubres. Eu insistiria ainda mais para sugerir que a derrisão cínica, a provocação e a atribuição invidiosa são suplementos indispensáveis aos efeitos normais de "vinculação e ligação" da interação comunicativa e do consenso. De fato, o "caminho baixo" da provocação desonesta pode se mostrar tão vital para a percepção normativa e a criatividade quanto o "caminho alto" da busca de consenso bem-educado à qual tantas vezes tentamos – e falhamos em – aderir.

Referências

- ALLEN, Lori. *The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londres: Penguin Modern Classics, 2017 [1950].
- BAUER, B. *The Unravelling: Reflections on Politics Without Ethics and Democracy in Crisis*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2024.
- BEVINS, Vincent. *If We Burn: The Mass Protest Decade and the Missing Revolution*. Nova York: Public Affairs/Hachette, 2023.
- BRANHAM, R. Bracht. Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 81-104.
- CALDWELL, Wilber W. *Cynicism and the Evolution of the American Dream*. Dulles: Potomac Books, 2007.
- CARPENTER, Amanda. *Gaslighting America: Why We Love it When Trump Lies to Us*. Nova York: HarperCollins, 2018.
- CHALOUPEK, William. *Everybody Knows*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- CHRIST, Matthew R. *The Litigious Athenian*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- DENEEN, Patrick. *Democratic Faith*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- DUDLEY, Donald R. *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* Londres: Methuen & Co. Ltd., 1937.
- FOUCAULT, Michel. *The Government of the Self and Others (Lectures at the Collège de France, 1982-1983)*. Tradução de Graham Burchell. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.
- GAGLIARDO-SILVER, Victoria. What I mean when I say I want to abolish the police. *The Independent*, 1 jun. 2020. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/>. Acesso em: 20 nov. 2024.
- GIROUX, Henry. *Public Spaces, Private Lives: Beyond the Culture of Cynicism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- GRAFTON, Anthony. Diogenes Laertius: From Inspiration to Annoyance (And Back). In: MILLER, James (ed.). *Diogenes Laertius: Lives of the Eminent Philosophers*. Tr. Pamela Mensch. New York: Oxford University Press, 2018. pp. 546-554.
- HANSEN, Mogens Herman. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Tradução de J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

- HERRERA, Jack. The Defunding Debate. *Columbia Journalism Review*, verão 2020. Disponível em: <https://www.cjr.org/>. Acesso em: 20 nov. 2024.
- HIGDON, N. *The Anatomy of Fake News: A Critical News Literacy Education*. Oakland: University of California Press, 2020.
- JAMESON, Michael H. *Cults and Rites in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KAKUTANI, Michiko. *The Death of Truth: Notes on Falsehood in the Age of Trump*. Nova York: Tim Duggan Books, 2018.
- KEEANGA-YAMAHTTA TAYLOR. *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago: Haymarket Books, 2016.
- KEENAN, Alan. The Twilight of the Political? A Contribution to the Democratic Critique of Cynicism. *Theory & Event*, v. 2, n. 1, jan. 1998.
- LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Tradução de Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- LEBRON, C. J. *The Making of Black Lives Matter: A Brief History of an Idea (Updated Edition)*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- LONG, A.A. The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 81-104.
- MÁRKUS, György. Diogenes Laertius Contra Gadamer: Universal or Historical Hermeneutics? In: FEKETE, John (org.). *Life After Postmodernism*. Londres: Macmillan Education, 1988. pp. 142-160.
- MAZELLA, David. *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.
- MCINTYRE, Lee. *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.
- MEIJER, P.A. *A New Perspective on Antisthenes: Logos, Predicate and Ethics in his Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- MERCIECA, Jennifer. *Demagogue for President: The Rhetorical Genius of Donald Trump*. College Station: Texas A&M University Press, 2020.
- NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (org.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. pp. 329-365.
- NUSSBAUM, Martha. *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2019.
- POMERANTSEV, Peter. *Nothing Is True and Everything Is Possible: The Surreal Heart of the New Russia*. Nova York: Public Affairs, 2014.
- RAPPE, Sara. Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus. *Classical Philology*, v. 95, n. 3, pp. 282-303, jul. 2000.
- RIJKHOFF, Sanne. Still Questioning Cynicism. *Society*, v. 55, pp. 333-340, 2018.

SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Tradução de Michael Eldred. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1987.

SOMMERSTEIN, Alan H. Harassing the Satirist: The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes. In: SLUITER, Ineke; ROSEN, Ralph M. (org.). *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden e Boston: Brill, 2004. pp. 145-174.

STANLEY, Jason. *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WATERFIELD, Robin. *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*. Nova York: W.W. Norton & Company, 2009.

WEDEEN, Lisa. *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

WEDEEN, Lisa. *Authoritarian Apprehensions: Ideology, Judgment, and Mourning in Syria*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2019.

WORLD BANK. *Poverty, Prosperity, and Planet Report 2024: Pathways Out of the Polycrisis*. Washington, DC: World Bank, 2024.

YOUNGE, Gary. *The Speech: The Story Behind Dr Martin Luther King Jr.'s Dream*. Chicago: Haymarket Books, 2013.

YURCHAK, Alexei. *Everything was Forever, Until it was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

SOBRE O AUTOR

John McGuire

John McGuire é um *Teaching Fellow* da *School of Social Policy, Social Work, and Social Justice* na *University College Dublin* (Irlanda). Sua pesquisa se concentrou em continuidades entre tradições antigas e modernas da cultura democrática no "Ocidente", com foco particular em expressões de desilusão cínica com a política. Atualmente, ele está trabalhando em modelos de diálogo intercultural em períodos de crise. *E-mail*: john.mcguire@ucd.ie.



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

PAUTAS INTRODUTÓRIAS AO NARCOPENTECOSTALISMO E COLONIALIDADE: O APAGAMENTO DAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS *

Marília Silva Oliveira de Sousa  

Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP), Brasília, DF, Brasil

Resumo

O artigo analisa o narcopentecostalismo como uma forma contemporânea de perpetuações dos padrões de dominação religiosa coloniais, investigando suas ações repressivas contra tradições religiosas de matriz africana no Brasil. O estudo adota uma abordagem qualitativa, utilizando revisão bibliográfica e análise documental de casos reportados na mídia e em estudos acadêmicos sobre violência religiosa. Os resultados indicam que a associação entre grupos criminosos e igrejas pentecostais configura um novo modelo de domínio social e territorial, marcado pela repressão das religiões afro-brasileiras e pela imposição de uma moralidade evangélica, reforçando estruturas de poder político e econômico. Esse fenômeno reflete a continuidade do colonialismo, agora mediado pela religião, no contexto das periferias urbanas.

Palavras-chave

Colonialismo, religiões afro-brasileiras, narcopentecostalismo, violência religiosa.

INTRODUCTORY TOPICS ON NARCOPENTECOSTALISM AND COLONIALITY: THE ERASURE OF AFRO-BRAZILIAN TRADITIONS

Abstract

The article analyzes narcopentecostalism as a contemporary form of perpetuating colonial patterns of religious domination, investigating its repressive actions against African-rooted religious traditions in Brazil. The study adopts a qualitative approach, utilizing a bibliographic review and document analysis of cases reported in the media and academic studies on religious violence. The findings indicate that the association between criminal groups and Pentecostal churches constitutes a new model of social and territorial control, characterized by the repression of Afro-Brazilian religions and the imposition of an evangelical morality, reinforcing structures of political and economic power. This phenomenon reflects the continuity of colonialism, now mediated through religion, within the context of urban peripheries.

Keywords

Colonialism, Afro-Brazilian religions, Narco-pentecostalism, Religious violence.

Submetido em: 12/12/2024

Aceito em: 14/01/2025

Publicado em: 08/05/2025

Como citar: SOUSA, Marília Silva Oliveira de. Pautas introdutórias ao narcopentecostalismo e colonialidade: o apagamento das tradições afro-brasileiras. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56475, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares (PROSUP).

Introdução

Nos últimos anos, o Brasil protagoniza uma transformação nas periferias urbanas com a expansão do narcopentecostalismo, fenômeno que mistura práticas religiosas pentecostais e a violência do narcotráfico. Esse movimento tem sido marcado pela repressão às religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, promovida por grupos armados que, ao se identificarem como evangélicos, exercem uma perseguição religiosa violenta. Além da repressão física, esses grupos tentam converter a população local, impondo uma falsa moralidade cristã-evangélica, em um processo que reflete novas formas de controle social e religioso.¹ Assim, o presente estudo tem como foco central analisar como o narcopentecostalismo se configura como um mecanismo de repressão religiosa no Brasil, perpetuando padrões colonialistas no contexto contemporâneo em face das religiões afro-brasileiras.

Diante desse cenário, a pergunta-problema que norteia o presente artigo é: de que forma o narcopentecostalismo atua como um mecanismo de repressão às tradições africanas no Brasil, configurando uma perpetuação dos padrões colonialistas? A hipótese aqui levantada é que o narcopentecostalismo, ao se associar a práticas repressivas contra as religiões de matriz africana, constitui um processo contínuo de colonialismo em face da religião no Brasil. Esse processo é reforçado por interesses políticos e econômicos, especialmente nas periferias urbanas controladas por milícias e traficantes, que encontram no discurso pentecostal uma forma de legitimar sua violência.²

O objetivo geral da pesquisa é analisar o narcopentecostalismo como perpetuador dos padrões colonialistas nas religiões afro-brasileiras, explorando suas ações repressivas contra as tradições africanas no Brasil. Para isso, também contém como objetivos específicos: identificar as características do narcopentecostalismo e sua relação com a política e o tráfico de drogas no país; explorar como esse movimento reprime as religiões de matriz africana e destacar seus impactos sociais e culturais; e estabelecer paralelos entre o colonialismo e a atuação contemporânea do narcopentecostalismo.

Nesta pesquisa, adotaremos uma abordagem qualitativa, visando compreender o crescimento do narcopentecostalismo e sua relação com a repressão às tradições afro-brasileiras. A metodologia combina revisão bibliográfica e análise documental, baseando-se em textos acadêmicos que discutem o colonialismo associado às religiões, bem como a influência das igrejas pentecostais nas dinâmicas sociais das periferias urbanas.

Segundo Sampieri, Collado e Lucio,³ a pesquisa qualitativa é especialmente valiosa para explorar questões complexas, subjetivas e contextuais, permitindo uma interpretação mais rica dos significados, experiências e contextos subjacentes a fenômenos sociais. Essa abordagem permitirá aprofundar a compreensão das interações entre o narcopentecostalismo e a repressão às tradições afro-brasileiras, evidenciando as nuances das práticas religiosas em ambientes de criminalidade e violência.

O artigo terá como referencial teórico o livro *"A Fé e o Fuzil: Crime e Religião no Brasil do Século XXI"*, de Bruno Paes Manso, que examina a intersecção entre a

¹ Miranda et al., *Terreiros sob ataque*, pp. 619-650.

² Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

³ Sampieri; Collado; Lucio, *Metodologia de pesquisa*, s/p.

criminalidade e a religiosidade pentecostal. Também serão considerados os contextos de violência e colonialidade apresentados por Rita Laura Segato em "*Las Estructuras Elementales de la Violencia*", onde discute-se como as estruturas sociais de violência são perpetuadas em diversas esferas, e Frantz Fanon, em "*Os Condenados da Terra*", que aborda a desumanização e a violência sistemática do colonialismo.

A revisão de literatura destaca o papel das igrejas pentecostais na construção de um novo modelo de dominação territorial nas favelas brasileiras. Paes Manso argumenta que o crescimento das facções criminosas em aliança com igrejas pentecostais criou uma "governança criminal religiosa", impondo não apenas controle territorial, mas também religioso sobre as populações periféricas.⁴ Miranda et al. reforçam essa ideia ao discutir como essa governança se expressa pela violência direcionada contra os praticantes de religiões afro-brasileiras, frequentemente estigmatizados como "adoradores do demônio" por líderes pentecostais.⁵

A compreensão do fenômeno do narcopentecostalismo requer uma análise criteriosa do campo religioso brasileiro e das diferenças entre os diversos segmentos que o compõem. Muitas vezes, os termos "evangélico", "pentecostal" e "neopentecostal" são utilizados de maneira intercambiável, o que pode levar a imprecisões conceituais. No entanto, conforme apontado por Freston,⁶ o pentecostalismo brasileiro pode ser dividido em três ondas: o pentecostalismo clássico, que se consolidou no início do século XX; o pentecostalismo de segunda onda, que trouxe ênfase na cura divina e na experiência do Espírito Santo, e o neopentecostalismo, que emergiu a partir da década de 1970, caracterizado pela teologia da prosperidade e pelo uso massivo dos meios de comunicação. A diferenciação entre essas vertentes é fundamental para compreender a inserção do pentecostalismo em territórios marcados pela violência e sua relação com o tráfico de drogas.

O uso do termo "pentecostal" no conceito de narcopentecostalismo, em vez da denominação genérica "evangélico", deve-se ao papel central que as igrejas pentecostais e neopentecostais desempenham na dinâmica do crime organizado e na repressão às religiões afro-brasileiras. O campo religioso brasileiro é caracterizado por uma intensa pluralidade e disputas simbólicas, sendo que a ascensão do pentecostalismo representa um deslocamento de hegemonia que, segundo Sanchis,⁷ não significa necessariamente um processo homogêneo de secularização, mas uma resignificação das práticas religiosas no contexto da modernidade periférica.

Dessa forma, ao analisarmos a violência praticada por grupos armados que se identificam com o discurso religioso, a associação se dá não com o protestantismo histórico, mas com as igrejas pentecostais e neopentecostais, que adquiriram grande influência nas periferias urbanas.⁸

Estudos indicam que o pentecostalismo cresceu rapidamente em comunidades marginalizadas, tornando-se um vetor de poder em territórios antes dominados pela religiosidade popular ou pelas religiões de matriz africana.⁹ Esse processo foi intensificado pelo avanço das milícias e facções criminosas, que utilizam a narrativa

⁴ Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, s/p.

⁵ Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

⁶ Freston, *Protestantes e política no Brasil*, s/p.

⁷ Sanchis, *Carismáticos e pentecostais*, pp. 68-84.

⁸ Oro, *Neopentecostalismo e sincretismo no Brasil*, pp. 90-109.

⁹ Bittencourt Filho, *Pentecostalismo e sociedade*, s/p.

pentecostal para justificar a perseguição de religiões afro-brasileiras.¹⁰ A denominação "narcopentecostalismo" reflete essa dinâmica, evidenciando a relação entre a expansão religiosa, a dominação territorial e o proselitismo violento.¹¹

Dessa forma, a escolha do termo "pentecostal" ao invés de "evangélico" para descrever o fenômeno do narcopentecostalismo é uma decisão fundamentada na centralidade dessas igrejas no cenário de violência religiosa e dominação territorial. A associação entre crime e religião não ocorre de maneira difusa dentro do protestantismo, mas encontra um terreno fértil nas práticas e doutrinas pentecostais, especialmente entre os grupos neopentecostais, que fazem do discurso religioso um instrumento de poder e legitimação da repressão às religiões de matriz africana.¹² Esse processo reflete não apenas uma nova forma de domínio social, mas a perpetuação de padrões colonialistas que historicamente marginalizaram e criminalizaram as práticas religiosas afro-brasileiras.

O presente artigo, portanto, objetiva contribuir para a discussão sobre a relação entre a religião, o poder e a violência no Brasil, examinando a repressão às tradições afro-brasileiras, como parte de uma conduta que perpetua as estruturas colonialistas.

1. Colonialismo e religião

A religião cumpre um papel paradoxal na sociedade: ao mesmo tempo em que opera como um mecanismo de dominação, funcionando como uma ideologia que reforça as estruturas de poder, ela também pode se converter em um meio de resistência e mobilização política. Esse caráter contraditório pode ser compreendido a partir da perspectiva marxista, que não a reduz a uma simples ferramenta de opressão, mas a analisa como um reflexo das condições materiais da existência humana. Como Marx argumenta, "a miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela". Essa formulação aponta para a ambivalência da religião: ao mesmo tempo em que expressa a dor e a alienação das classes oprimidas, também pode ser apropriada como um instrumento de luta contra essa mesma opressão.¹³

Para Marx, a religião surge das próprias contradições da estrutura social e econômica; não é um fenômeno isolado ou autônomo, mas sim um produto histórico das relações materiais de produção. Para o autor, "a religião é a autoconsciência e o autossentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu". Ou seja, a religião emerge como resposta ao sofrimento humano mas, ao fazê-lo, acaba por naturalizar as condições que produzem esse sofrimento, oferecendo aos explorados uma explicação transcendente para suas dores e injustiças, deslocando a possibilidade de transformação para um plano metafísico.¹⁴

A crítica marxista da religião se insere em um contexto mais amplo de crítica à alienação humana. Segundo Marx, a religião surge da própria estrutura social e econômica, funcionando como uma inversão da realidade: ao projetar no além uma

¹⁰ Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, s/p.

¹¹ Ferreira; Baptista, *Narcopentecostalismo*, pp. 234-256.

¹² Bittencourt filho, *Pentecostalismo e sociedade*, s/p.

¹³ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

¹⁴ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

solução para as dores do presente, desvia a atenção das causas materiais da opressão.¹⁵ Esse potencial crítico da religião se manifesta em diversos momentos históricos, como na Teologia da Libertação na América Latina, que reinterpreta os dogmas cristãos à luz da luta de classes e da emancipação dos povos marginalizados. Assim, a religião pode operar tanto como um mecanismo de legitimação do status quo quanto como um veículo para sua contestação.

Esse duplo caráter da religião se torna ainda mais evidente quando analisamos sua função ideológica. Para Marx, a ideologia é um conjunto de representações que invertem a realidade, tornando-a inteligível sob uma perspectiva que justifica a dominação. A religião, nesse sentido, é uma ideologia particularmente eficaz, pois transforma o sofrimento social em uma questão espiritual, deslocando a luta por transformação para o plano do além. Ao mesmo tempo, porém, essa dimensão simbólica da religião pode ser apropriada pelas classes subalternas para articular discursos emancipatórios.¹⁶

A análise marxista nos permite compreender que o papel contraditório da religião não é fruto de uma essência ambígua, mas sim da própria natureza dialética da sociedade. Como um produto das relações sociais, a religião reflete as tensões, os conflitos e as possibilidades de transformação do mundo material.¹⁷ No Brasil, essa ambiguidade se manifesta na relação entre o neopentecostalismo e as religiões de matriz africana. Se, por um lado, o crescimento neopentecostal está associado a uma lógica de poder que reforça estruturas conservadoras e reacionárias, por outro, a resistência das religiões afro-brasileiras representa um enfrentamento simbólico e político contra essas forças de dominação.

No entanto, a instrumentalização da religião não se dá de forma unívoca. Como a ideologia, a religião não é apenas uma imposição das classes dominantes sobre as massas, mas também um espaço de disputa simbólica. Para Marx, a crítica à religião não deve ser meramente uma negação abstrata, mas uma crítica que revela suas raízes materiais. A alienação religiosa, nesse sentido, é inseparável da alienação econômica e política: ao prometer a redenção em outra vida, a religião mascara a necessidade de transformação no presente.¹⁸

Esse duplo papel da religião pode ser observado historicamente. A relação entre colonialismo e a imposição de religiões hegemônicas é um tema central para entender as dinâmicas de dominação cultural e política que ocorreram durante o processo de colonização. Embora a análise marxista da religião seja fundamental para compreender seu papel na estrutura social e econômica, o presente estudo a utiliza estritamente no que diz respeito à função contraditória da religião enquanto instrumento de dominação e resistência. No entanto, a análise do colonialismo e de suas repercussões sobre a religiosidade no Brasil será fundamentada em outras abordagens teóricas, especialmente nas contribuições de autores como Frantz Fanon, Aníbal Quijano e Rita Laura Segato.

Desde o século XVI, com o início das grandes navegações e a expansão dos impérios europeus, a religião, em especial o cristianismo, desempenhou um papel crucial na justificação das estruturas de dominação colonial. O cristianismo foi frequentemente utilizado como ferramenta ideológica para sustentar a exploração econômica e a

¹⁵ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

¹⁶ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

¹⁷ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

¹⁸ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, s/p.

submissão política dos povos colonizados, retratando-os como "bárbaros" ou "pagãos" que precisavam ser salvos da sua condição de ignorância e falta de fé.¹⁹

Por colonialismo, compreende-se um sistema político, econômico e cultural pelo qual uma potência estrangeira exerce controle sobre um território, explorando seus recursos naturais, impondo sua cultura e exercendo poder sobre a população nativa.²⁰ Também pode ser conceituado como um sistema de opressão e exploração que desumaniza tanto os colonizados quanto os colonizadores, o qual influencia a construção de hierarquias raciais e culturais.²¹

O autor Frantz Fanon, em sua obra "Os Condenados da Terra", destaca que a imposição de valores e crenças religiosas pelos colonizadores fez parte de um processo sistemático de desumanização. Nesse sentido, o colonialismo não apenas era uma forma de dominação territorial, mas também subjugava psicologicamente os povos colonizados ao impor uma visão de mundo que os inferiorizava. A religião, nesse contexto, foi uma das ferramentas de controle, que já legitimava as ações sob a justificativa de uma missão civilizatória e espiritual.²²

A conduta adotada pelos colonialistas, se lastreou em uma estrutura maniqueísta, que separava os colonizadores como portadores da verdade e da fé correta, enquanto os povos dominados eram retratados como sujeitos imorais, desprovidos de valores civilizados. Esse discurso justificava a violência do colonialismo, concretizando uma dominação cultural e religiosa. O uso da religião para justificar a colonização também reforçava a hierarquia racial, em que colonizador cristão se colocava como superior moralmente e, conseqüentemente, como autorizado a subjugar o colonizado.²³

Esse processo de imposição religiosa teve consequências profundas, tanto na destruição dos sistemas de crenças locais quanto na internalização de uma identidade colonizada submissa, a violência colonial não se limitava ao domínio físico e territorial. A conversão forçada ou incentivada ao cristianismo foi uma forma de controle, transformando a religião em uma ferramenta de submissão política e cultural.

Esse cenário histórico revela como o colonialismo utilizou a religião como uma forma de controle ideológico, que perdurou muito além da era colonial formal, deixando marcas profundas nas sociedades pós-coloniais, o rompimento com essas estruturas, poderia ocorrer por meio de uma resistência radical, que rechaçou a violência simbólica e física do colonizador, abrindo espaço para a reconstrução de uma nova identidade e cultura independente das imposições hegemônicas.²⁴

Com base nas ideias aduzidas por Fanon, é possível traçar uma análise crítica dos reflexos do colonialismo e o impacto na religião no Brasil atualmente, relacionando esses aspectos com a herança que persiste na contemporaneidade, desde a chegada dos portugueses, a imposição do catolicismo foi um meio de justificar a exploração territorial e a subjugação dos povos indígenas, a religião, como pontuado, foi parte integrante do processo de desumanização dos colonizados, não só validava a superioridade cultural e moral do colonizador, como também servia para apagar as culturas e tradições dos povos colonizados, no Brasil, a catequese dos indígenas e a repressão das religiões africanas

¹⁹ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²⁰ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²¹ Cesaire, *Discurso sobre o colonialismo*, s/p.

²² Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²³ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²⁴ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

foram pilares desse sistema de opressão, com o cristianismo sendo usado para legitimar a ordem colonial.²⁵

A relação histórica entre o colonialismo e a imposição de religiões hegemônicas reflete a maneira pela qual a religião foi instrumentalizada para justificar e consolidar estruturas de dominação. No contexto do colonialismo, a imposição do cristianismo, especialmente no Brasil, foi um elemento crucial no processo de controle e submissão das populações indígenas e africanas. Essa imposição, como aponta Segato,²⁶ está enraizada na ideia de que a violência moral e simbólica é essencial para a manutenção das hierarquias sociais.

Um reflexo claro desse processo no Brasil contemporâneo é a continuidade de uma hierarquia religiosa, onde as religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, continuam a ser alvo de discriminação e violência. Fanon argumenta que o colonialismo não se limita à exploração econômica ou à ocupação territorial, mas também à imposição de uma visão de mundo que desvaloriza e marginaliza o "outro".²⁷ No contexto brasileiro, essa marginalização ainda se manifesta na forma de intolerância religiosa e na tentativa de deslegitimar práticas culturais e espirituais não cristãs.

Além disso, o sincretismo religioso que emergiu no Brasil – uma mistura de elementos do cristianismo com práticas africanas e indígenas – pode ser visto, à luz de Fanon, como um reflexo da resistência dos colonizados frente à violência cultural do colonizador. Embora o sincretismo tenha permitido a preservação de certas tradições, ele também resultou da necessidade de adaptação às imposições religiosas coloniais. Fanon sugere que o colonizado, forçado a adotar a cultura do colonizador, muitas vezes internaliza essa opressão, tornando o processo de descolonização não apenas político, mas também psicológico e espiritual.²⁸

O neopentecostalismo, diferentemente do sincretismo religioso tradicional observado no Brasil, representa uma expressão que se apropria de elementos culturais diversos, mas sem a lógica integradora que caracteriza o sincretismo entre o catolicismo popular e as religiões afro-indígenas. Historicamente, enquanto o sincretismo observado no campo religioso brasileiro operou como um mecanismo de resistência e negociação simbólica, permitindo a manutenção de práticas espirituais originárias sob novas roupagens,²⁹ o neopentecostalismo tende a ressignificar e instrumentalizar símbolos e práticas religiosas não cristãs em uma dinâmica de disputa hegemônica.

Como argumenta Bourdieu,³⁰ os agentes religiosos atuam dentro de um campo estruturado por relações de poder. O neopentecostalismo se destaca por adotar uma postura expansionista, em muitos casos antagonizando diretamente religiões de matriz africana, ao contrário do que ocorre na lógica tradicional do sincretismo brasileiro, que estabelece pontes entre diferentes tradições. Assim, o neopentecostalismo não se configura como um sincretismo no sentido clássico, mas como uma incorporação seletiva de elementos religiosos que reforçam seu discurso de batalha espiritual e conversão,

²⁵ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²⁶ Segato, *Las Estructuras Elementales de la Violencia*, s/p.

²⁷ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²⁸ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

²⁹ Lira Neto, *A Matriz Religiosa Brasileira*, s/p.

³⁰ Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, s/p.

muitas vezes reafirmando narrativas coloniais de demonização das práticas religiosas afro-brasileiras.³¹

O neopentecostalismo não pode ser considerado uma expressão sincrética nos mesmos moldes do sincretismo entre o catolicismo popular e as religiões afro-indígenas no Brasil. O sincretismo religioso brasileiro, conforme apontado por Bittencourt Filho³² e Lira Neto,³³ emergiu como um processo de negociação simbólica e resistência cultural, permitindo a coexistência e fusão de diferentes tradições espirituais em um mesmo universo religioso. Esse fenômeno resultou em uma matriz religiosa brasileira caracterizada pela fluidez, adaptação e incorporação de elementos diversos.

Já o neopentecostalismo, apesar de absorver referências culturais locais e adaptar sua linguagem às realidades sociais em que se insere, não opera sob a lógica integradora do sincretismo tradicional. Em vez de estabelecer pontes entre tradições distintas, sua estratégia discursiva e teológica frequentemente se fundamenta na oposição e no conflito, sobretudo em relação às religiões de matriz africana.³⁴ Como argumenta Bourdieu, os agentes religiosos atuam dentro de um campo estruturado por relações de poder, e o neopentecostalismo se destaca por seu caráter expansionista, buscando a conversão e a monopolização do espaço religioso.³⁵

Dessa forma, ao contrário do sincretismo católico-popular, que tende à conciliação e à sobreposição de práticas, o neopentecostalismo opera seletivamente, ressignificando e instrumentalizando elementos culturais dentro de uma lógica de disputa hegemônica. Em muitos casos, essa apropriação ocorre dentro da chamada "batalha espiritual", que demoniza religiões afro-brasileiras e reforça narrativas coloniais de exclusão e violência simbólica.³⁶ Portanto, o neopentecostalismo não constitui uma forma de sincretismo no sentido tradicional, mas sim um modelo de reinterpretação seletiva, frequentemente orientado por uma lógica de antagonismo religioso e dominação cultural.

Portanto, a marginalização das religiões de matriz africana é uma continuidade da violência simbólica que foi inicialmente imposta no período colonial, o que se aplica à maneira como as práticas culturais e religiosas são moldadas pelas estruturas de poder criadas durante o colonialismo. A persistência dessas dinâmicas de poder é visível na marginalização das religiões afro-brasileiras.³⁷

No campo dos estudos sociológicos, é bem debatida a ausência de referências intelectuais negras, perpetuando o silenciamento histórico e reforça demonstrações contínuas da supremacia branca, a feminista e antropóloga Lélia Gonzales desafia os parâmetros culturais e eurocêntricos da sociedade brasileira ao resgatar a africanidade como uma forma de resistência ao colonialismo e aos ideais de supremacia branca, por meio do pensamento crítico das literaturas que tradicionalmente endossam e promovem a noção de superioridade branca.³⁸

A colonialidade do poder, conceito desenvolvido por Aníbal Quijano, permite compreender como as hierarquias estabelecidas pelo colonialismo permanecem ativas

³¹ Ribeiro, *O neopentecostalismo e a questão do sincretismo religioso no Brasil*, pp. 96-108.

³² Bittencourt Filho, *Pentecostalismo e sociedade*, s/p.

³³ Lira Neto, *A Matriz Religiosa Brasileira*, s/p.

³⁴ Ribeiro, *O neopentecostalismo e a questão do sincretismo religioso no Brasil*, pp. 96-108.

³⁵ Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, s/p.

³⁶ Ribeiro, *O neopentecostalismo e a questão do sincretismo religioso no Brasil*, pp. 96-108.

³⁷ Segato, *Las Estructuras Elementales de la Violencia*, s/p.

³⁸ Gonzales, *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, s/p.

nas sociedades contemporâneas, reproduzindo desigualdades raciais, culturais e religiosas. No contexto brasileiro, essa colonialidade se manifesta na marginalização das religiões de matriz africana, que continuam a ser alvo de preconceito e intolerância, mesmo após a abolição formal da escravidão. Como aponta Almeida,³⁹ a colonialidade não se restringe ao domínio político e econômico, mas permeia os sistemas de conhecimento, valores e crenças, tornando-se um obstáculo à efetivação de políticas públicas que busquem a valorização da cultura afro-brasileira.

A imposição do cristianismo como religião dominante durante o período colonial teve como um de seus principais efeitos a deslegitimação das práticas espirituais africanas e indígenas. Esse processo foi sustentado por um discurso religioso que associava as divindades e rituais africanos à feitiçaria e ao demoníaco, justificando a repressão sistemática dessas manifestações. Mesmo após a independência do Brasil e a suposta laicização do Estado, a permanência dessas estruturas coloniais ainda dificulta o reconhecimento das religiões afro-brasileiras como parte legítima do patrimônio cultural nacional.⁴⁰

A relação entre colonialismo e religião no Brasil evidencia a forma como o cristianismo foi instrumentalizado para sustentar as hierarquias raciais impostas pelo regime colonial. Desde a catequização forçada dos indígenas pelos jesuítas até a repressão das religiões afro-brasileiras no século XX, a lógica colonial se manteve ativa na tentativa de erradicar qualquer expressão espiritual que desafiasse a hegemonia cristã. O impacto desse processo pode ser observado na marginalização dos terreiros de Candomblé e Umbanda, que ainda enfrentam perseguição e ataques, muitas vezes promovidos por grupos religiosos neopentecostais que resgatam a retórica colonial da demonização das religiões afro-brasileiras.⁴¹

Além disso, a resistência das religiões de matriz africana demonstra como os povos historicamente subjugados desenvolveram estratégias para manter vivas suas tradições, mesmo sob intensa repressão. O sincretismo religioso, por exemplo, surgiu como um mecanismo de adaptação e preservação cultural, permitindo que elementos da religiosidade africana fossem incorporados a práticas cristãs para evitar perseguições. Contudo, como pontua Almeida,⁴² o sincretismo também pode ser visto como uma imposição colonial, na medida em que forçou a modificação das crenças originárias para garantir sua sobrevivência dentro de um sistema que rejeitava sua autenticidade.

Dessa forma, a marginalização das religiões afro-brasileiras no Brasil não é um fenômeno isolado, mas um reflexo da continuidade das estruturas coloniais de poder. Para que haja uma ruptura com essa lógica, é necessário um esforço institucional e educacional que reconheça e valorize a diversidade religiosa do país, promovendo políticas públicas efetivas contra a intolerância e garantindo o respeito aos direitos dos praticantes dessas tradições espirituais.

Portanto, os reflexos do colonialismo na religião no Brasil são visíveis na exclusão sistemática de religiões não cristãs, na violência cultural e física contra essas práticas, que ainda orienta parte significativa das decisões políticas e culturais do país, esse cenário é uma continuação das dinâmicas coloniais descritas por Fanon, em que a imposição da religião dominante faz parte de um sistema mais amplo de desumanização

³⁹ Almeida, *A colonialidade imperando no imaginário escolar*, s/p.

⁴⁰ Almeida, *A colonialidade imperando no imaginário escolar*, s/p.

⁴¹ Almeida, *A colonialidade imperando no imaginário escolar*, s/p.

⁴² Almeida, *A colonialidade imperando no imaginário escolar*, s/p.

e controle. A demonização das religiões afro-brasileiras, o controle dos corpos e da sexualidade, a moralização da pobreza e do trabalho, a interferência religiosa na política e a imposição de narrativas históricas cristãs são aspectos centrais dessa moralidade que ainda orienta parte significativa das decisões políticas e culturais no Brasil.⁴³

Com base nesse contexto, a herança do colonialismo no Brasil não se limita ao passado; ela continua a influenciar as relações sociais e políticas contemporâneas, o cristianismo, imposto como a religião dominante durante o período colonial, ainda mantém seu poder sobre as estruturas de poder no país, marginalizando outras formas de espiritualidade e perpetuando as desigualdades que foram inicialmente estabelecidas pela violência simbólica do colonialismo.

2. A entrada do pentecostalismo e repressão às religiões de matriz africana

A matriz religiosa brasileira caracteriza-se por um forte sincretismo, resultado de uma complexa negociação entre identidades individuais e coletivas, articuladas historicamente por meio de processos de adaptação e resistência cultural. Essa matriz, que se consolidou a partir da interação entre o catolicismo ibérico, as religiões indígenas e as religiões de matriz africana trazidas pelos povos escravizados, formou um campo religioso dinâmico e plural, no qual coexistem elementos místicos, rituais de possessão e uma espiritualidade permeável ao hibridismo.⁴⁴

Essa característica possibilitou a incorporação e ressignificação de novas expressões religiosas ao longo do tempo, entre elas o pentecostalismo, cuja inserção no Brasil reflete tanto a influência externa do cristianismo norte-americano quanto a adaptação a um contexto religioso marcado pela diversidade e pela forte presença de crenças afro-indígenas.⁴⁵

Nesse contexto, o avanço do pentecostalismo e sua relação com a repressão às religiões afro-brasileiras evidenciam a permanência de estruturas de poder forjadas no colonialismo, que buscaram a hegemonia religiosa por meio da deslegitimação de práticas espirituais dissidentes. O pentecostalismo, especialmente em suas vertentes neopentecostais, passou a adotar um discurso de combate às religiões de matriz africana, reproduzindo um imaginário demonizador que as associa a forças malignas e impõe barreiras à sua livre manifestação.⁴⁶ Essa estratégia, além de reforçar um *ethos* cristão fundamentalista, opera como um mecanismo de exclusão e controle simbólico, desqualificando tradições religiosas enraizadas na formação cultural brasileira e marginalizando seus praticantes.

Para compreender o processo de transferência da intolerância religiosa e perseguição aos cultos afro-brasileiros, é fundamental estudar o surgimento e o desenvolvimento das religiões pentecostais e neopentecostais no Brasil. A primeira igreja pentecostal no país foi a Congregação Cristã do Brasil, fundada em 1910, com forte influência do culto protestante dos Estados Unidos. Em 1911, surgiu a Igreja Evangélica

⁴³ Fanon, *Os condenados da terra*, s/p.

⁴⁴ Lira Neto, *A Matriz Religiosa Brasileira*, s/p.

⁴⁵ Bittencourt filho, *Pentecostalismo e sociedade*, s/p.

⁴⁶ Ribeiro, *O neopentecostalismo e a questão do sincretismo religioso no Brasil*, pp. 96-108.

Assembleia de Deus, trazida por missionários suecos e com foco no evangelismo e na pregação do evangelho no Brasil. No início do século XX, a intolerância religiosa ainda era uma prática estatal, com destaque para as fundações dessas denominações.⁴⁷

Durante os anos 1950, o movimento pentecostal brasileiro se expandiu significativamente com a chegada de missionários, como o norte-americano Harold Williams, responsável pela instalação da Igreja do Evangelho Quadrangular. Esta igreja deu grande ênfase à prática da "cura" como forma de atrair fiéis, sendo um dos principais elementos na expansão de sua influência. Com isso, novas denominações surgiram, como O Brasil Para Cristo e Deus é Amor, cada uma com suas características próprias, mas todas com forte ênfase no evangelismo e na cura como marcos centrais de suas práticas.⁴⁸

Nos anos 1980, a popularização do movimento pentecostal e neopentecostal no Brasil coincidiu com o crescimento das igrejas evangélicas e com a transição da intolerância religiosa de um foco estatal para um nível mais social, sendo as igrejas responsáveis por difundir essa intolerância. As novas práticas dessas igrejas enfatizavam a cura, o exorcismo e a expulsão de supostos demônios, frequentemente associados aos cultos afro-brasileiros, criando um vínculo direto entre a demonização das religiões afro-brasileiras e a perpetuação de sua perseguição. Isso levou ao aumento da violência contra os praticantes dessas religiões, refletido em dados alarmantes de intolerância religiosa, como um aumento de 600% nas denúncias em 2012.⁴⁹

A expansão pentecostal nas periferias urbanas, muitas vezes associada ao discurso da prosperidade e da disciplina moral, foi acompanhada por um processo de repressão ativa contra as religiões afro-brasileiras. Esse movimento se intensificou com a ascensão do neopentecostalismo, que incorporou estratégias mais agressivas de ocupação territorial e imposição de sua teologia, em um contexto de crescente influência política e econômica.⁵⁰ Como resultado, templos de umbanda e candomblé passaram a ser alvos frequentes de depredações e interdições, enquanto lideranças religiosas afro-brasileiras sofreram perseguições e ameaças, especialmente em regiões controladas por grupos armados que se identificam com o discurso pentecostal.⁵¹

O pentecostalismo, com suas raízes nos Estados Unidos, começou a se expandir no Brasil no início do século XX, mas foi ao longo dos anos 1970 e 1980 que essa corrente religiosa ganhou força significativa, especialmente nas periferias urbanas. Conforme observado por Paes Manso,

Os padres progressistas, contudo, perderam prestígio e espaço, assim como os partidos de esquerda e as causas sociais. Os pentecostais ascenderam à elite econômica e à política nacional. O crime se organizou. O mercado passou a ser visto como a única forma de prosperar, e a vontade pessoal como mais eficaz do que os serviços públicos oferecidos pelo Estado. A esperança deu lugar ao cinismo.⁵²

O crescimento do narcopentecostalismo foi impulsionado pela adaptação do pentecostalismo ao contexto brasileiro, que incorporou elementos do sincretismo

⁴⁷ Almeida Júnior, *Um panorama do fenômeno religioso brasileiro*, pp. 146-177.

⁴⁸ Almeida Júnior, *Um panorama do fenômeno religioso brasileiro*, pp. 146-177.

⁴⁹ Almeida Júnior, *Um panorama do fenômeno religioso brasileiro*, pp. 146-177.

⁵⁰ Lira Neto, *A Matriz Religiosa Brasileira*, s/p.

⁵¹ Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, s/p.

⁵² Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, p. 193.

religioso e adaptou práticas como curas, exorcismos e revelações, alinhando-se às crenças das periferias urbanas. A musicalidade e a estética das igrejas também foram modificadas, utilizando ritmos populares e uma linguagem acessível. O trabalho de Cunha, realizado na favela de Acari nos anos 1990, é essencial para entender as transformações das sensibilidades religiosas e a apropriação das linguagens sagradas nos espaços periféricos, com destaque para a atuação dos gestores e operários do tráfico de drogas.⁵³

Apesar dessa adaptação, a ascensão das igrejas pentecostais nas periferias urbanas foi acompanhada de uma intensificação da repressão às religiões de matriz africana, as igrejas pentecostais, ao crescerem em influência, passaram a estigmatizar e demonizar essas práticas religiosas. Segundo Paes Manso, "a demonização das religiões de matrizes africanas, pregada pelos neopentecostais e aceita por outras denominações evangélicas, era apenas um dos efeitos dessa intolerância".⁵⁴ Os líderes evangélicos associavam frequentemente os cultos afro-brasileiros ao "mal" e à criminalidade, reforçando um imaginário que já existia desde o período colonial, quando as práticas religiosas africanas eram vistas como ameaças à ordem estabelecida.

A perseguição às religiões de matriz africana, que começou no período colonial, continua até hoje. Desde o Brasil Colônia, práticas religiosas como o Candomblé e a Umbanda foram criminalizadas e reprimidas. A repressão aos cultos afro-brasileiros foi parte de um esforço para apagar as identidades culturais negras e indígenas, fortalecendo o controle social através da imposição do cristianismo, na contemporaneidade, essa perseguição é reforçada por discursos religiosos que associam as religiões de matriz africana ao crime e à marginalidade.

Conforme observado por Paes Manso, essa estigmatização não é apenas simbólica, mas também física, com ataques frequentes a terreiros e lideranças religiosas afro-brasileiras,

Anos depois, em 1988, Macedo sistematizaria e colocaria no papel seus ataques às religiões de matrizes africanas no livro *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?*, que se tornaria um fenômeno e venderia 4 milhões de exemplares. A resposta à pergunta do título está escancarada em todas as páginas do livro, que atualiza a guerra santa do livro de McAlister e torna a caça aos demônios uma tarefa cotidiana e central. Uma luta, sobretudo pessoal, do crente contra seus próprios desejos.⁵⁵

As facções criminosas e as igrejas pentecostais, por sua vez, estabeleceram uma relação complexa nas favelas, muitas vezes, os líderes religiosos e os chefes do tráfico negociavam formas de convivência pacífica, com os traficantes impondo normas que restringiam a prática de religiões de matriz africana, em comunidades controladas por facções, como o Terceiro Comando Puro (TCP), líderes evangélicos e traficantes conviviam de maneira harmônica, enquanto as religiões afro-brasileiras eram progressivamente marginalizadas. A relação é complexa porque envolve tanto cooperação quanto imposição, com igrejas e facções compartilhando interesses na manutenção do controle territorial e social. As formas de convivência incluem o apoio

⁵³ Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁵⁴ Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, p. 83.

⁵⁵ Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, p. 144.

mútuo, como a permissão para cultos evangélicos em troca da legitimação moral do tráfico, e a imposição de normas de conduta baseadas em preceitos religiosos.⁵⁶

Como relata Cunha,

o enfrentamento dos “marginais” do momento, os traficantes de drogas, passava pela desfiguração e destruição de diferentes símbolos religiosos da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular por eles idealizados e/ou financiados. Essas destruições promovidas por policiais pareciam comunicar que o domínio armado exercido nos limites daquela favela passara dos traficantes de drogas aos policiais, ao Estado e, conforme sugeriam os novos símbolos impostos pelos policiais, a Jesus.⁵⁷

Além disso, a violência contra terreiros e seus praticantes configura-se como um mecanismo de controle social, no qual igrejas pentecostais, especialmente nas periferias urbanas, desempenham um papel central na imposição de uma ordem moral que exclui as tradições afro-brasileiras. Como apontam Cunha⁵⁸ e Miranda et al.,⁵⁹ essa dinâmica se manifesta tanto na convivência entre líderes religiosos e facções criminosas quanto na destruição sistemática de espaços sagrados, justificando a repressão com base em discursos que associam as religiões de matriz africana ao “mal”.

Esse fenômeno reflete a continuidade das práticas coloniais de repressão cultural, analisadas por Fanon, mas adaptadas ao contexto contemporâneo pela ascensão do pentecostalismo e sua influência sobre os territórios populares. Nesse cenário, a exclusão das religiões de matriz africana não é o único vetor, mas é acompanhada por outras formas de marginalização social, como a criminalização das culturas populares, a precarização das condições de vida nas favelas e o fortalecimento de uma narrativa religiosa que justifica o autoritarismo e o controle.

3. Narcopentecostalismo: Interseção entre religião, política e crime

A entrada do pentecostalismo no Brasil teve um impacto profundo nas relações entre crime e religião, particularmente nas periferias urbanas, o pentecostalismo, que chegou ao Brasil no início do século XX, foi adaptado ao contexto local, passando por um processo de “abrasileiramento”. Segundo Vital da Cunha, “o pentecostalismo, ao invés de impor uma nova ordem cultural orientada pelos valores ascéticos que guiaram as denominações surgidas no início do evangelismo no país, foi se adaptando, negociando perspectivas e práticas”.⁶⁰ Essa adaptação permitiu que o movimento religioso se integrasse nas favelas e periferias, onde encontrou terreno fértil entre as populações marginalizadas.

Ao longo desse processo, o conceito de narcopentecostalismo emergiu, referindo-se à aliança entre facções criminosas e igrejas pentecostais em territórios controlados pelo crime, de acordo com Paes Manso, essa relação foi construída sobre uma base de

⁵⁶ Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁵⁷ Cunha, *Religião e Criminalidade*, p. 71.

⁵⁸ Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁵⁹ Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

⁶⁰ Cunha, *Religião e Criminalidade*, p. 63.

"apesar do abismo que separa as visões do crime e da religião, também existiam afinidades relevantes entre as duas esferas, como a defesa da prosperidade e o espírito guerreiro, típico dos que emergiram da miséria".⁶¹ Isso facilitou a convivência de traficantes e líderes religiosos, principalmente em áreas onde a governança criminal era mais ostensiva.

A governança criminal com apoio religioso também teve um papel fundamental na manutenção da ordem nas periferias, as igrejas pentecostais ofereceram um espaço de legitimidade para os chefes do tráfico, enquanto o crime organizado fornecia recursos para o crescimento das igrejas. como relatado por Paes Manso, em diversos casos, "a presença de traficantes religiosos era normal. Esses mundos, apesar de se estranharem, acabavam naturalmente interagindo".⁶² Esse fenômeno gerou um impacto cultural e social significativo, com o crime e a religião misturando-se em práticas que vão além da espiritualidade, envolvendo também controle social e político.

A entrada do pentecostalismo no Brasil, com sua adaptação ao contexto local, contribuiu para um processo de "abrasileiramento" da religião, que, ao se integrar nas comunidades periféricas, encontrou terreno fértil entre populações vulneráveis. Esse contexto deu origem ao conceito de narcopentecostalismo, que se caracteriza pela colaboração entre facções criminosas e igrejas pentecostais.

Esse fenômeno não se limita a uma simples aliança funcional, mas se configura em uma rede de controle que envolve tanto a governança territorial do tráfico quanto a legitimação social e espiritual oferecida pelas igrejas. Nesse cenário, a religião não apenas exerce um papel de controle espiritual, mas também de biopolítica, no sentido de gerir a vida de uma população marginalizada, que, muitas vezes, pode ser vista como uma "vida nua" agambeniana, ou seja, uma vida desprovida de direitos e de reconhecimento pleno.⁶³

A relação entre o narcopentecostalismo e a biopolítica é profundamente evidenciada na forma como a vida dessas populações é politizada e subordinada a um modelo de governança que se sobrepõe ao Estado. Nesse sentido, a população das periferias, frequentemente em situação de extrema vulnerabilidade, é reduzida a um objeto de controle social, político e econômico, por meio da imposição de um sistema que opera com o uso da religião como ferramenta de dominação. Assim, o narcopentecostalismo revela-se não apenas como uma aliança entre facções e igrejas, mas também como um projeto político-religioso que submete a população a uma lógica de exclusão e precarização da existência.⁶⁴

Essa dinâmica se estende à violência simbólica, que se manifesta nas perseguições às religiões afro-brasileiras, principalmente nos espaços onde o controle do tráfico se sobrepõe à autoridade estatal. Nesse sentido, o conceito de narcopentecostalismo, quando examinado à luz da teoria de Giorgio Agamben, revela uma interseção entre a política, a religião e o controle social que se alinha com a ideia de "vida nua" apresentada em *Homo Sacer*. Nos territórios dominados por facções criminosas, a população marginalizada, muitas vezes composta por indivíduos em condições de

⁶¹ Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, p. 274.

⁶² Paes Manso, *A Fé e o Fuzil*, p. 68.

⁶³ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

⁶⁴ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

vulnerabilidade extrema, pode ser entendida como uma espécie de "vida nua", que não possui proteção jurídica ou reconhecimento social pleno.⁶⁵

O narcopentecostalismo, ao colocar em cena uma religião fundamentalista associada a um poder soberano exercido pelos traficantes, expõe essa população ao controle por um sistema de governança que se sobrepõe ao Estado. A religião, nesse contexto, atua não só como uma ferramenta de dominação espiritual, mas também como uma forma de biopolítica, onde a vida de um sujeito é reduzida a um objeto de controle político, social e econômico, em uma estrutura que remete à exclusão e à precarização da existência, características centrais da figura do *Homo Sacer*.⁶⁶

A biopolítica, nesse sentido, não se limita à esfera da saúde ou do corpo, mas também se estende ao controle das práticas culturais e espirituais, que são constantemente deslegitimadas por uma força que articula o poder estatal com o poder do crime organizado. Assim, o narcopentecostalismo não se restringe à simples colaboração entre facções criminosas e igrejas pentecostais, mas se configura como uma forma de governança em que a vida da população nas periferias é politizada, mas de uma forma excludente e violenta. A convivência entre os traficantes e líderes religiosos pentecostais nas periferias, ao contrário da promessa de salvação e liberdade que as igrejas pregam, se torna um mecanismo de controle social que perpetua a marginalização e a subordinação das populações em questão. O controle biopolítico sobre essas vidas, portanto, passa a ser parte integrante de uma estrutura de governança que utiliza a religião como uma das suas ferramentas mais poderosas.⁶⁷

A convergência entre a violência física e simbólica no contexto do narcopentecostalismo, onde a imposição de uma moral religiosa e a repressão de práticas espirituais alternativas se tornam instrumentos de controle territorial, reflete a interação entre o biopoder e a biopolítica. Nesse cenário, a "zona de indiscernibilidade" de Agamben se manifesta não apenas pela dissolução das fronteiras entre o poder soberano e a religião, mas também pela transformação das vítimas dessa violência em objetos de disputa política e social.⁶⁸

O estudo "*Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro*", corrobora com essa análise ao abordar como os grupos armados nas periferias cariocas, formados por traficantes e milicianos que se identificam como membros de igrejas pentecostais, intensificam os ataques contra religiões de matriz africana, segundo os autores, em menos de 15 anos, esses conflitos deixaram de ser questões de proximidade para se tornarem disputas pela hegemonia armada sobre territórios populares, os terreiros de umbanda e candomblé tornaram-se alvos frequentes de destruição, perseguição e expulsão, muitas vezes justificadas por uma retórica religiosa que associa essas práticas ao "mal".⁶⁹

O levantamento realizado pela mídia indicou que, entre 2011 e 2021, 81 ocorrências de ataques e atentados foram registradas, sendo a maioria relacionada a agressões contra o patrimônio e a expulsão de líderes religiosos afro-brasileiros, esses dados revelam como o fenômeno da "governança criminal com Deus" mistura imperativos teológicos com projetos políticos de controle territorial, impactando diretamente as

⁶⁵ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

⁶⁶ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

⁶⁷ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

⁶⁸ Agamben, *Homo Sacer*, s/p.

⁶⁹ Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

práticas religiosas afro-brasileiras. Os grupos armados se apropriam do discurso pentecostal, mas também há negociação entre facções e líderes religiosos para estabelecer uma convivência pacífica, como apontado por Cunha.⁷⁰

A violência contra as religiões de matriz africana, além de ser uma expressão de intolerância religiosa, está diretamente relacionada à tentativa de consolidação de uma hegemonia espiritual e política em áreas dominadas por grupos criminosos, esses grupos, conhecidos como "traficrentes" e "milicrentes", não apenas destroem terreiros, mas também impõem uma lógica de conversão forçada e expulsão como parte de uma estratégia para controlar o território e as populações locais, segundo o levantamento apresentado no estudo, entre os casos de violência registrados, 35 estavam relacionados à destruição de patrimônio privado, incluindo terreiros e residências de líderes religiosos, e 16 envolviam ameaças e agressões físicas diretas contra os praticantes dessas religiões.⁷¹

Os autores do estudo destacam que a atuação dos grupos criminosos que se associam ao pentecostalismo vai além da simples violência física, há uma dimensão simbólica e política na forma como esses grupos utilizam a religião para justificar a repressão às tradições afro-brasileiras. Por exemplo, em várias comunidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, foram registrados casos em que traficantes substituíram altares de São Jorge, uma figura importante nas religiões de matriz africana e no catolicismo popular, por outdoors e pichações que proclamavam que "Jesus é o Senhor deste lugar". Essas ações fazem parte de uma disputa pelo controle simbólico do espaço público, onde os grupos armados se apropriam da linguagem religiosa para legitimar sua presença e reforçar a exclusão das tradições afro-brasileiras.⁷²

Além disso, o estudo revela uma conexão entre a expansão dos grupos pentecostais e a ascensão dos grupos criminosos nas periferias. Os líderes desses grupos, ao se identificarem como "evangélicos", promovem a demonização das religiões de matriz africana, criando um ambiente de hostilidade e violência contra os praticantes dessas tradições. Esse pentecostalismo, fundamentalista, busca impor uma moralidade cristã rigorosa que associa práticas como o candomblé e a umbanda ao "mal".

Essa dinâmica corrobora com a análise de que o narcopentecostalismo é mais do que uma simples aliança entre o crime organizado e o pentecostalismo; trata-se de um projeto político que visa impor essa moralidade cristã fundamentalista enquanto fortalece o domínio territorial e social desses grupos. Esse cenário é agravado pela ausência de proteção estatal e a permissividade em relação a essas práticas de violência, o estudo destaca que a repressão às religiões afro-brasileiras em áreas sob controle de grupos criminosos reflete uma longa história de exclusão dessas tradições religiosas das políticas públicas de proteção e garantia de direitos, as autoridades, muitas vezes, não conseguem ou não estão dispostas a intervir eficazmente nesses casos, contribuindo para a perpetuação da violência.⁷³

Portanto, a combinação entre crime e religião nas periferias brasileiras mostra que o narcopentecostalismo não se trata apenas de uma aliança funcional, mas de um fenômeno social complexo que molda a vida em comunidades marginalizadas, a governança criminal com apoio religioso tem implicações profundas, tanto na forma como

⁷⁰ Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁷¹ Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

⁷² Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

⁷³ Miranda et al., *Terreiros sob ataque?*, pp. 619-650.

a sociedade enxerga a religiosidade pentecostal quanto na legitimação da autoridade dos traficantes dentro desses territórios, como resultado, o impacto cultural e social desse fenômeno reflete uma nova forma de controle e organização nas periferias urbanas brasileiras.

4. Reconfiguração religiosa e marginalização institucional

O Brasil vivencia uma reconfiguração de seu perfil religioso, com uma notável ascensão das religiões neopentecostais nas últimas décadas. Este fenômeno não ocorre isoladamente, mas está intimamente ligado a aspectos socioeconômicos e demográficos, como raça, renda e instrução. Este capítulo explora como os dados do Censo Demográfico 2010⁷⁴ corroboram a hipótese de que o aumento das religiões neopentecostais está associado a transformações nas dinâmicas sociais e culturais brasileiras, particularmente em grupos historicamente marginalizados. Esses grupos, muitas vezes excluídos das oportunidades tradicionais, encontram nas igrejas neopentecostais uma forma de ressignificar suas condições de vida, ganhando visibilidade e um novo espaço de inserção social.⁷⁵

Os dados do Censo 2010 indicam que os evangélicos representam 22,2% da população brasileira, sendo 60% pertencentes a igrejas pentecostais. Essa configuração evidencia um crescimento expressivo do pentecostalismo, especialmente entre a população negra e parda, tornando-se a "religião mais negra do Brasil".⁷⁶ A queda da adesão ao catolicismo, que passou de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010, corrobora a hipótese de que o avanço das igrejas neopentecostais reflete mudanças estruturais na sociedade brasileira, como o aumento da urbanização e a busca por pertencimento em comunidades religiosas que oferecem suporte material e emocional.⁷⁷

A adesão massiva de negros e pardos ao pentecostalismo reflete tanto fatores históricos quanto sociais. Durante séculos, a Igreja Católica no Brasil manteve uma postura de exclusão em relação à população negra, permitindo apenas sua participação marginal em irmandades e confrarias. Em contrapartida, as igrejas pentecostais, especialmente as de origem popular e comunitária, abriram espaço para a atuação de negros como pastores, líderes de culto e evangelizadores.⁷⁸ Esse protagonismo religioso contrasta com a estrutura hierárquica do catolicismo, onde a presença de negros em posições de liderança sempre foi limitada. Dessa forma, o pentecostalismo não apenas atrai fiéis negros, mas também possibilita a ascensão social e simbólica dentro da própria estrutura eclesial.

Outro fator determinante para a forte presença de negros nas igrejas pentecostais é a relação entre fé e superação das adversidades. Para grande parte da população negra, historicamente marginalizada no acesso à educação, ao mercado de trabalho e a direitos básicos, a religiosidade funciona como uma ferramenta de resiliência e empoderamento. Ademais, o pentecostalismo se expande nas periferias por meio de um modelo litúrgico dinâmico e acessível, que dialoga com elementos da cultura afro-brasileira. O ritmo

⁷⁴ IBGE, *Censo Demográfico*.

⁷⁵ Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁷⁶ Oliveira, *A religião mais negra do Brasil*.

⁷⁷ Oliveira, *A religião mais negra do Brasil*.

⁷⁸ Oliveira, *A religião mais negra do Brasil*.

vibrante dos cultos, o uso da música como ferramenta central de adoração e a valorização da experiência espiritual direta ressoam com práticas já existentes nas religiões afro-brasileiras.⁷⁹

Portanto, o crescimento do pentecostalismo entre a população negra deve ser entendido como um fenômeno complexo, que mistura resistência, adaptação e exclusão. Se, por um lado, as igrejas pentecostais oferecem pertencimento e possibilidades de ascensão social para negros, por outro, operam um processo de rejeição de sua herança cultural africana, consolidando um modelo de religiosidade cristã que perpetua o apagamento das tradições afro-brasileiras. Esse cenário revela as contradições presentes na relação entre religião, identidade racial e estrutura social no Brasil, evidenciando que o pentecostalismo se tornou um dos principais espaços de sociabilidade e construção identitária da população negra no país.

Nesse sentido, conforme os dados do Censo de 2022, divulgados recentemente, o Brasil possui mais templos religiosos do que escolas e hospitais juntos.⁸⁰ O levantamento identificou 580 mil locais de culto para diferentes religiões, em comparação com 264,4 mil instituições de ensino e 247,5 mil unidades de saúde. Entre os estados com maior número de templos religiosos por domicílio, destacam-se o Amazonas, com um templo para cada 68 residências, seguido pelo Acre, com uma proporção de 69, e pelo Amapá, com 79 domicílios por templo.⁸¹

Os dados do Censo de 2022, que destacam a predominância de templos religiosos sobre escolas e hospitais no Brasil, dialogam diretamente com o contexto abordado no artigo sobre repressão às religiões de matriz africana e o impacto do narcopentecostalismo. Essa disparidade numérica evidencia a centralidade da religião no cotidiano das comunidades, especialmente nas periferias urbanas e regiões historicamente marginalizadas, onde as igrejas pentecostais desempenham um papel significativo. A centralidade da religião nas periferias não é apenas imposição, mas também adaptação às necessidades sociais locais. As igrejas pentecostais desempenham papel significativo ao oferecer apoio social, ao mesmo tempo em que reforçam normas que marginalizam outras tradições religiosas.⁸²

Conforme Vieira, Lozório e Ribeiro Júnior, o campo religioso no Brasil é historicamente marcado por desigualdades raciais e pelo legado da colonialidade.⁸³ Durante a Primeira República, práticas culturais e religiosas de matriz africana foram sistematicamente criminalizadas e reprimidas, como exemplificado pela inclusão da capoeira e de práticas espirituais africanas no Código Penal de 1890. Segundo o autor, essa legislação foi um instrumento utilizado para suprimir a presença e expressão cultural de grupos negros, reforçando as linhas abissais do pensamento colonial, como descrito por Boaventura de Sousa Santos.⁸⁴

As igrejas neopentecostais atendem às demandas sociais de populações em situação de vulnerabilidade ao se posicionarem como espaços de acolhimento, oferecendo não apenas apoio espiritual, mas também serviços que suprirem

⁷⁹ Oliveira, *A religião mais negra do Brasil*.

⁸⁰ IBGE, *Censo Demográfico*.

⁸¹ IBGE, *Censo Demográfico*.

⁸² Cunha, *Religião e Criminalidade*, pp. 61-93.

⁸³ Vieira; Lozório; Ribeiro Júnior, *Criminalização e violência institucional em face das práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras no Espírito Santo*, s/p.

⁸⁴ Santos, *Para além do pensamento abissal*.

necessidades materiais e emocionais. Essas igrejas atuam em contextos urbanos periféricos ao fornecerem redes de apoio social, como ajuda financeira, assistência em momentos de crise, apoio psicológico por meio de aconselhamento religioso e, muitas vezes, orientação profissional. Dessa forma, elas se tornam um ponto de apoio fundamental para pessoas que enfrentam a marginalização econômica e social, oferecendo um sentido de pertencimento e propósito. Como argumentam Bueno e Bertoldi,⁸⁵ elas criam uma rede de solidariedade que, além de religiosa, é também social, ajudando a preencher lacunas deixadas pela ausência do Estado em áreas de alta vulnerabilidade.

Por outro lado, o avanço dessas denominações religiosas ocorre em paralelo à persistência da marginalização e do preconceito em relação às religiões afro-brasileiras. Vieira, Lozório e Ribeiro Júnior mostram que a instrumentalização do Direito durante o período republicano foi central para a repressão das religiões de matriz africana, associando-as a práticas de curandeirismo e feitiçaria.⁸⁶ A seletividade na aplicação da lei também evidencia o racismo estrutural, com episódios de repressão policial e apreensão de objetos religiosos sagrados.

Ainda que a descriminalização dessas práticas tenha ocorrido com o Código Penal de 1940, a marginalização das religiões afro-brasileiras permanece evidente. Segundo Langlois,⁸⁷ objetos sagrados apreendidos durante operações policiais contra terreiros só foram devolvidos em 2020, após mais de 75 anos sob custódia estatal. Essa continuidade de práticas discriminatórias revela como o racismo estrutural se perpetua no Brasil, especialmente em um cenário de reconfiguração religiosa que coloca em xeque as tradições afro-brasileiras frente à hegemonia do cristianismo.

Além disso, o impacto da expansão neopentecostal sobre as políticas públicas e a sociedade merece atenção. Como aponta Oliveira,⁸⁸ as igrejas evangélicas têm se consolidado como importantes atores políticos, muitas vezes alinhados com discursos que reforçam a intolerância religiosa, particularmente contra praticantes de umbanda e candomblé. O uso da religião como ferramenta política reflete não apenas o crescimento numérico das igrejas evangélicas, mas também sua influência na formulação de políticas que afetam diretamente as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras.

Como observa Kimberlé Crenshaw,⁸⁹ a interseccionalidade pode oferecer uma abordagem crítica a essas marginalizações, permitindo uma coalizão de grupos afetados – como pessoas negras, gays e feministas – para desafiar as instituições culturais, como as igrejas, que perpetuam a opressão e o heterossexismo. Essa perspectiva reforça a necessidade de entender como as dinâmicas de raça, gênero e orientação sexual se entrelaçam, ampliando a crítica às estruturas de poder que buscam homogeneizar e reprimir as identidades e práticas divergentes.

A dicotomia entre o crescimento das religiões neopentecostais como um fenômeno de inclusão para populações vulneráveis e a marginalização das religiões afro-

⁸⁵ Bueno; Bertoldi, *Considerações sobre a laicidade brasileira a partir da criminalização das expressões religiosas das tradições de matriz africana*, s/p.

⁸⁶ Vieira; Lozório; Ribeiro Júnior, *Criminalização e violência institucional em face das práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras no Espírito Santo*, s/p.

⁸⁷ Langlois, *Peças sagradas de religiões afro-brasileiras deixam guarda da polícia após 75 anos*, s/p.

⁸⁸ Oliveira, *Religiões afro-brasileiras e o racismo*, s/p.

⁸⁹ Crenshaw, *Mapeando as margens*.

brasileiras revela a complexidade da reconfiguração religiosa no Brasil. Essa contradição exige um olhar crítico sobre como o movimento neopentecostal, ao se expandir como uma forma de acolhimento, acaba por contribuir para a imposição de uma moralidade religiosa homogênea que desvaloriza as tradições afro-brasileiras. Essa dinâmica, como observado por Vieira, Lozório e Ribeiro Júnior, sublinha a necessidade de confrontar as práticas coloniais de poder e saber para garantir a pluralidade cultural e os direitos humanos, desafiando as desigualdades históricas presentes no campo religioso brasileiro.⁹⁰

Nos primeiros seis meses de 2022, o Brasil registrou uma média de três queixas diárias de intolerância religiosa. Segundo dados do Disque 100, serviço do Ministério dos Direitos e da Cidadania, foram recebidas 383 denúncias nesse período, com o Rio de Janeiro liderando os registros, seguido por São Paulo e Minas Gerais. A maior parte das denúncias foi feita por praticantes de religiões de matriz africana, com 65,8% das vítimas sendo mulheres.⁹¹

A perseguição e os crimes contra as religiões afro-brasileiras continuam sendo um desafio grave no Brasil, apesar da Constituição Federal assegurar a liberdade religiosa. Nos últimos dez anos, a violência contra essas tradições aumentou significativamente, com a mídia frequentemente relatando invasões a terreiros, destruição de patrimônios culturais e profanação de objetos sagrados, ações muitas vezes acompanhadas por ameaças e humilhações. De acordo com informações obtidas com lideranças de terreiros, mais de 90% relatam episódios frequentes de racismo religioso entre seus membros, embora mais da metade das lideranças, apesar de afirmarem que reagiriam, não tenham tomado ações concretas. A falta de delegacias especializadas e o funcionamento limitado do serviço Disque 100 são apontados como fatores que dificultam a denúncia e o enfrentamento desses crimes.⁹²

A análise do Censo Demográfico de 2010, juntamente com os estudos e dados apresentados, revela uma ascensão expressiva das religiões neopentecostais no Brasil, contrastando com a contínua diminuição da hegemonia católica. Esse fenômeno reflete transformações sociais e culturais que impactam particularmente grupos historicamente marginalizados, como aqueles em contextos de desigualdade racial, renda e escolaridade. Paralelamente, o estudo de Vieira, Lozório e Ribeiro Júnior, destaca que, ao longo da história, as práticas religiosas e culturais afro-brasileiras têm sido alvo de repressões institucionais.⁹³

5. Considerações finais

A análise do narcopentecostalismo evidencia que esse fenômeno ultrapassa a esfera religiosa, assumindo dimensões políticas, econômicas e sociais. A repressão às tradições afro-brasileiras, conforme demonstrado ao longo do estudo, está diretamente

⁹⁰ Vieira; Lozório; Ribeiro Júnior, *Criminalização e violência institucional em face das práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras no Espírito Santo*, s/p.

⁹¹ Brasil, *Dados MDHC*, s/p.

⁹² Renafro, *Relatório Respeite o Meu Terreiro*, s/p.

⁹³ Vieira; Lozório; Ribeiro Júnior, *Criminalização e violência institucional em face das práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras no Espírito Santo*.

relacionada à consolidação do poder por parte de grupos criminosos que instrumentalizam a religião como mecanismo de controle social.

A pesquisa sobre o narcopentecostalismo revela a interconexão entre religião, poder e violência no Brasil contemporâneo, destacando a continuidade de práticas coloniais e a marginalização de tradições africanas, as dinâmicas de dominação observadas na relação entre o narcopentecostalismo e a repressão das religiões afro-brasileiras não são fenômenos isolados, mas refletem um legado histórico de colonialismo que ainda permeia a sociedade brasileira.

O colonialismo, conforme discutido por Frantz Fanon, utilizou a imposição do cristianismo como uma ferramenta de controle, resultando na desumanização e na marginalização dos povos colonizados, essa dinâmica se reproduz nas periferias urbanas, onde o narcopentecostalismo, aliado a milícias e facções, promove uma nova forma de governança que se caracteriza pela violência e pela repressão às tradições religiosas africanas.

A pesquisa destaca que, além da violência física, existe uma violência moral que se infiltra nas relações sociais, perpetuando estigmas e preconceitos contra as religiões de matriz africana, a luta das comunidades afro-religiosas contra essa repressão é uma forma de resistência cultural que busca resgatar e afirmar suas identidades e tradições.

É essencial reconhecer que as práticas repressivas do narcopentecostalismo não são apenas uma questão de intolerância religiosa, mas parte de um contexto mais amplo de controle social que visa legitimar a violência em nome de uma moralidade cristã. Esse controle se dá pela instrumentalização da religião para normatizar condutas, pela parceria entre igrejas e facções criminosas para consolidar poder e pela reconfiguração contínua das estruturas religiosas e políticas, que reforçam a criminalização das religiões afro-brasileiras e a hegemonia cristã no espaço público.

Assim, a análise das relações entre religião, poder e colonialidade no Brasil contemporâneo é fundamental para compreender como essas dinâmicas operam e se transformam, adaptando-se às conjunturas sociais e políticas para perpetuar mecanismos de exclusão e dominação.

Este artigo apresenta uma pauta introdutória sobre as interações entre o narcopentecostalismo e as tradições religiosas africanas, destacando a necessidade de aprofundar a compreensão desse fenômeno e suas implicações históricas e sociais. A análise evidencia como a instrumentalização da religião reforça estruturas de poder e exclusão, configurando uma nova forma de dominação que se insere na continuidade do colonialismo. Dessa forma, compreender essas dinâmicas é essencial para a construção de um olhar crítico sobre os processos de repressão e apagamento cultural que ainda persistem no Brasil.

Conclui-se que o narcopentecostalismo representa uma forma de perpetuação das ideias colonistas de religião contemporâneo no Brasil, reforçando estruturas de poder opressoras nas periferias urbanas, a repressão às religiões afro-brasileiras é uma manifestação visível desse processo, que exige respostas não apenas do Estado, mas também da sociedade civil e das comunidades religiosas afetadas.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG: Humanitas, 2007.
- ALMEIDA JÚNIOR, Jair de. Um panorama do fenômeno religioso brasileiro: neopentecostalismo ou pentecomessianismo. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 6, n. 2, pp. 146-177, 2008.
- ALMEIDA, Ricardo Wilame Santana de. A colonialidade imperando no imaginário escolar: as religiões de matriz africana. *Revista Contemporânea*, v. 4, n. 7, p. e5182, 2024. Disponível em: <https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/5182>. Acesso em: 4 fev. 2025.
- BITTENCOURT FILHO, J. A. *Pentecostalismo e sociedade*. São Bernardo do Campo: Editora Metodista, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa. *Governo Federal*, 21 jan. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 13 fev. 2025.
- BUENO, W.; BERTOLDI, M. Considerações sobre a laicidade brasileira a partir da criminalização das expressões religiosas das tradições de matriz africana. *Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 6, n. 1, pp. 1-23, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/56985>. Acesso em: 13 fev. 2025.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas*. Trad. Carol Correia. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contramulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>. Acesso em: 10 fev. 2025.
- CUNHA, Christina Vital da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 1, pp. 61-93, jun. 2014.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- FERREIRA, L. S.; BAPTISTA, A. Narcopentecostalismo: tráfico, religião e poder nas periferias brasileiras. *Cadernos de Pesquisa*, v. 51, n. 1, pp. 234-256, 2021.

FRESTON, Paul. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: UNICAMP, 1993.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2007.

IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

IBGE. *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

LIRA NETO, L. J. A matriz religiosa brasileira. In: COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÕES, IDENTIDADES E DIÁLOGOS, 5., 2022, Recife. *Anais* [...]. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2022.

MARX, Karl. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. *Marxists*, 20 mar. 2014. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/02/10.htm>. Acesso em: 10 fev. 2025.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de et al. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 15, n. esp. 4, pp. 619-650, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/dilemas.v15nesp4.46976>. Acesso em: 6 out. 2024.

OLIVEIRA, A. M. *Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo e sincretismo no Brasil: notas para uma comparação com a África e os Estados Unidos. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1, pp. 90-109, 1992.

PAES MANSO, Bruno. *A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RENAFRO; ILÊ OMOLU OXUM. *Relatório Respeite o Meu Terreiro: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana*. Jul. 2022.

RIBEIRO, C. O neopentecostalismo e a questão do sincretismo religioso no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, v. 10, pp. 96-108, 2018.

SAMPIERI, Roberto H.; COLLADO, Carlos F.; LUCIO, María D. P. B. *Metodologia de pesquisa*. Porto Alegre: Grupo A, 2013. E-book. ISBN 9788565848367. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788565848367/>. Acesso em: 16 jun. 2024.

SANCHIS, Pierre. Carismáticos e pentecostais: afinidades e diferenças. *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 2, pp. 68-84, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Universidad Nacional de Quilmes, 2003. Disponível em: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/04/Segato-Rita.-Las-Estructuras-elementales-de-la-violencia-comprimido.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2025.

VIEIRA, Marcello Amorim; LOZÓRIO, Maria Aparecida Stelzer; RIBEIRO JÚNIOR, Humberto. Criminalização e violência institucional em face das práticas culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras no Espírito Santo. *Revista de Direito e Garantias Fundamentais*, Vitória, v. 23, n. 1, pp. 75-100, jan./jun. 2022.

VITAL DA CUNHA, Christina. Religião e política no Brasil: uma análise da participação dos evangélicos nas eleições e no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n. 84, pp. 87-106, 2014.

SOBRE A AUTORA

Marília Silva Oliveira de Sousa

Mestranda em Direito Constitucional pelo IDP e mestra em Políticas Públicas para Infância e Juventude pela UNB. Graduada em Direito pelo Centro Universitário Unieuro. Bolsista Capes pelo PROSUP. *E-mail:* mari.silvadesousa@gmail.com.



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

NOTES POUR UNE ANALYSE NON-SUBJECTIVISTE DE LA SUBJECTIVITE : DE MICHEL PÊCHEUX A JACQUELINE AUTHIER-REVUZ*†

Ricardo Bibiano  Université Paris Est-Créteil, CEDITEC; Université Paris Nanterre, MoDyCo; EUR FRAPP,
Paris, France

Résumé

Cet article propose l'analyse discursive d'un corpus en langue anglaise composé de cinq récits de soi, provenant de sources publiques, de personnes ayant vécu un processus thérapeutique de réorientation sexuelle dans un contexte anglo-saxon américain. Il propose de théoriser et de réaliser une analyse non-subjectiviste de la subjectivité à partir des fondements épistémologiques et méthodologiques de l'analyse du discours (AD) de Michel Pêcheux ainsi que de la linguistique énonciative de Jacqueline Authier-Revuz. L'article examine l'articulation entre langue, sujet et idéologie, le rôle de l'interdiscours et du préconstruit dans le travail d'analyse de M. Pêcheux, ainsi que la théorie des *non-coïncidences* du dire de J. Authier-Revuz, avec un accent particulier sur les formes de dédoublement méta-énonciatif. Les résultats de cette expérience d'analyse linguistique non-subjectiviste renforcent la pertinence de l'articulation entre l'AD de M. Pêcheux et la linguistique énonciative de J. Authier-Revuz, révèlent l'inscription des sujets parlants dans les récits à l'intérieur d'un même dispositif socio-historique et, à travers des repères des inassertés de l'interdiscours, identifient des marques de subjectivité qui, presque toujours, ne sont pas contestées sur l'échelle énonciative des modalisations autonimiques.

Mots-clés

Pêcheux, Authier-Revuz, Analyse du discours française, Linguistique énonciative.

NOTES FOR A NON-SUBJECTIVIST ANALYSIS OF SUBJECTIVITY: FROM MICHEL PÊCHEUX TO JACQUELINE AUTHIER-REVUZ

Abstract

This article presents a discursive analysis of a *corpus* in English that contains five self-narratives [*récits de soi*] collected from public sources of individuals who underwent a process of conversion therapy in a U.S. context. It aims to conduct a non-subjectivist analysis of subjectivity based on the epistemological and methodological foundations of French Discourse Analysis (AD) by Michel Pêcheux and the enunciative linguistics of Jacqueline Authier-Revuz. It discusses the articulation between language, subject, and ideology, the role of interdiscourse and the pre-constructed in the analytical work of M. Pêcheux, and the theory of *non-coincidences in saying* by J. Authier-Revuz, focusing on forms of autonomic modalization. The results of this non-subjectivist linguistic analysis demonstrate the articulation's relevance between M. Pêcheux's FDA and J. Authier-Revuz's enunciative linguistics, revealing these individuals' inscription in the same socio-historical device, and, through evidence in interdiscourse and pre-constructed elements, identify marks of subjectivity that are almost always not contested in autonomic modalizations.

Keywords

Pêcheux, Authier-Revuz, French discourse analysis, Enunciative linguistics.

Submetido em: 15/10/2024
Aceito em: 22/11/2024
Publicado em: 30/01/2025

Como citar: BIBIANO, Ricardo.
Notes pour une analyse non-
subjectiviste de la subjectivité : de
Michel Pêcheux à Jacqueline
Authier-Revuz. (des)troços: revista
de pensamento radical, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55302,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Recherche réalisée en 2023 et 2024 avec le financement de la Bourse au mérite Victor Hugo de l'Université de Franche-Comté, en partenariat avec la Grand Besançon Métropole et la Région Bourgogne-Franche-Comté. De 2024 à 2027, la recherche bénéficie du financement de l'EUR FRAPP (ANR-18-EURE-0015 FRAPP).

† Article soumis en version bilingue (français-portugais), avec traduction réalisée par l'auteur lui-même.

Introduction¹

Entre 2023 et 2024,² une recherche scientifique a été menée sur des récits de soi en première personne d'individus ayant traversé un processus psychothérapeutique visant à provoquer un changement d'orientation sexuelle (réorientation sexuelle). À partir d'une sélection de récits de soi collectés dans des sources publiques, un corpus de témoignages en langue anglaise provenant d'un contexte anglo-saxon américain a été constitué (cf. 3.1). Ce corpus a fait l'objet d'une analyse discursive s'appuyant notamment sur la tradition théorique de la linguistique française, dont les extérieurs philosophiques, sémiotiques et psychanalytiques ont contribué activement à la construction du dispositif d'analyse. Pour cet article, cinq témoignages ont été sélectionnés, et certains éléments théoriques et méthodologiques utilisés dans l'analyse ont été mis en lumière afin de démontrer la viabilité d'une étude non-subjectiviste visant à identifier les marques de subjectivité des sujets parlants dans une investigation d'orientation linguistico-discursive.

Un tel cadre méthodologique et une telle possibilité analytique s'appuient sur un choix théorique qui réunit, d'une part, l'analyse du discours de Michel Pêcheux, et, d'autre part, la linguistique énonciative de Jacqueline Authier-Revuz. À partir de ces théories et de leurs implications en épistémologie, on a proposé un dispositif de lecture qui considère le mouvement des sujets dans le fil de leurs énoncés comme étant affecté par la langue et par ses extérieurs historiques, idéologiques et discursifs, en mettant l'accent sur les formes linguistiques révélant des préconstruits et des modalisations du dire dans les récits – à partir desquelles il est possible d'examiner la construction de la subjectivité des sujets. Dans cette perspective, les choix théoriques de cette étude rejettent la notion de sujet psychologique et affirment la constitution du sujet en rapport avec des systèmes symboliques qui le précèdent.

Pour présenter ce parcours théorico-méthodologique et son application analytique, cet article s'organise en quatre parties, en plus de cette introduction. Premièrement, il examine l'analyse du discours de M. Pêcheux, en délimitant les notions de discours, idéologie et langue. Ensuite, il discute des fondements de la linguistique énonciative de J. Authier-Revuz, en particulier la théorie des *non-coïncidences* du dire et les modalisations autonymiques. Dans la troisième partie, il expose et effectue l'analyse du corpus, dans laquelle ont été appréhendés des préconstruits et des modalisations autonymiques identifiés dans les récits. Les résultats de cette étude pointent vers des indices discursifs non-subjectivistes de l'inscription de ces sujets au sein d'un même dispositif socio-historique, à l'intérieur duquel se façonnent et se dessinent les contours de la subjectivité, et à partir duquel ils négocient de nouvelles significations.

¹ Je remercie Frédérique Sitri pour sa relecture attentive et généreuse de ce texte.

² La recherche a été réalisée à l'Université de Franche-Comté sous la direction de Sandra Nossik et a eu le soutien financier de la Bourse d'excellence Victor Hugo de l'Université de Franche-Comté, du Grand Besançon Métropole et de la Région Bourgogne-Franche-Comté.

1. Fondements épistémologiques d'une théorie non-subjectiviste de la subjectivité : de l'analyse du discours au concept de sujet chez Michel Pêcheux

Discipline autonome dans le champ des sciences humaines et sociales, l'analyse du discours (dorénavant AD) a éclos au sein de la linguistique comme effet d'événements politico-théoriques d'une France structuraliste à la fin des années 1960, sous la forme d'un « appareil conceptuel robuste et rigoureux, émanant d'un 'intellectuel collectif' mené par la figure particulière de [Michel] Pêcheux ».³ Arrimée à une rupture épistémologique face aux théories linguistiques qui lui étaient contemporaines et dont les pratiques aboutissaient à « un retour à l'empirisme en sémantique »,⁴ l'AD s'est structurellement et méthodologiquement configurée à partir d'une position d'obédience saussurienne – à savoir « que, du point de vue linguistique, la valeur domine la signification »⁵ –, dans le contexte de « l'antipsychologisme défendu par Lacan, [de] sa critique radicale de la représentation d'un sujet psychologique, [qui] appuient ainsi un antihumanisme dont Althusser, dans le cadre du marxisme, est le principal théoricien ».⁶

Le geste de M. Pêcheux de repenser les concepts d'idéologie, de discours, de sujet et de langue dans l'horizon épistémologique du matérialisme historique et de la linguistique structurale en 1975, dans *Les Vérités de La Palice*, a provoqué un effet en soi contradictoire : le vidage du caractère empirico-idéaliste de ces concepts n'a pas permis de les délimiter ni de les cadrer dans la praxis, mais a mis en lumière l'hétérogénéité qui les constitue et qui en fonde l'existence. Ce qui fut ainsi refusé, c'est « toute prétention de la pensée à se fonder par soi, par les seules ressources d'une puissance intérieure qui témoignerait de son autonomie »⁷ dans un mouvement indissociable de trois positions théoriques : « (i) la contestation du sujet psychologique, source intentionnelle d'une parole dont il serait à même de se représenter le sens »,⁸ la nécessité d'« (ii) une pensée du discours arrimée au fait de la langue »,⁹ et l'importance accordée à la « (iii) dimension opératoire revendiquée théoriquement ».¹⁰ Cependant, si M. Pêcheux s'est affilié à la lecture structuraliste du matérialisme de K. Marx et de la psychanalyse de S. Freud, son adhésion n'a pas été acritique. Il s'agissait de se conformer à une attaque « à cette illusion auréolée d'un nom prestigieux : à l'illusion de la conscience de soi »,¹¹ sans jamais céder au refus « d'une méthode universelle 'd'analyse générale de l'esprit humain' [...]. Son 'structuralisme' ne sera pas de cette espèce ».¹²

L'AD est alors devenue le point nodal de l'articulation entre discours, idéologie et inconscient, dans une relation tissée autour du concept saussurien « de langue comme

³ Paveau, *Discours et matérialisme : Mémoire et démemoire scientifique*, s/p.

⁴ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 55.

⁵ Haroche ; Henry ; Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours*, p. 96.

⁶ Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, p. 29.

⁷ Legrand ; Sibertin-Blanc, *Introduction générale : vers le matérialisme*, p. 4.

⁸ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 395.

⁹ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 396.

¹⁰ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 397.

¹¹ Ricœur, *Existence et herméneutique*, p. 210

¹² Maldidier, *L'inquiétude du discours*, p. 21

'système abstrait' de distinctivité, dont les règles de 'fonctionnement' [...] peuvent être décrites indépendamment de ses usages, comme un 'ordre propre' qui s'impose au locuteur », ¹³ aboutissant à la mise en œuvre de dispositifs – « terme cher à M. Pêcheux – mettant les propositions théoriques à l'épreuve des matérialités langagières ». ¹⁴ Pour comprendre ce projet disciplinaire, on revient sur l'un des fondements de l'opération qu'a réalisé M. Pêcheux : « le système de la langue est bien le même pour le matérialiste et pour l'idéaliste, pour le révolutionnaire et pour le réactionnaire, pour celui qui dispose d'une connaissance donnée et pour celui qui n'en dispose pas. Il n'en résulte pas, pour autant, que ces divers personnages tiendront le même discours ». ¹⁵ De là découle une constatation fondamentale : la langue ne saurait être réduite ni à l'idéologie ni au discursif, car « la matérialité de la langue, du discours et de la réalité sociale ne sont pas du même ordre ». ¹⁶ Cela amène l'analyste à récupérer son statut ailleurs, plus précisément dans les « effets symboliques supposés de l'existence de la syntaxe, c'est-à-dire finalement de ce que j'ai appelé l'"autonomie relative de la langue" ». ¹⁷ Ce mouvement entraîne, en conséquence, l'inscription dans la pratique de l'AD de la reconnaissance que « passant par le principe de l'arbitraire du signe et débouchant dans celui de valeur – [...] il y a un ordre intrinsèque à la langue, non dépendant d'un ordre des choses ». ¹⁸ C'est ainsi, à partir de l'identification d'une opposition entre *base linguistique* et *processus discursif*, ¹⁹ que se dessinent les contours d'une théorie non-subjectiviste de la subjectivité.

C'est précisément autour de la formulation de l'*autonomie relative de la langue* que se constitue ce que l'on peut statuer comme le point névralgique de l'AD : invariablement fidèle à l'héritage saussurien de la « langue comme système », M. Pêcheux perçoit en cette dernière « la possibilité d'une théorie générale de la langue permettant l'interprétation des particularités phonologiques, syntaxiques et morphologiques de telle ou telle langue ». ²⁰ Cette opération a, par conséquent, laissé un résidu : la sémantique, dont l'incommensurabilité aux catégories mentionnées de la langue empêche de la considérer comme « un niveau de plus, homologue aux autres ». ²¹ Ainsi, si la langue peut être conçue comme un système relativement autonome par rapport à l'ordre des choses – impliquant en corollaire la thèse que « la langue supporte le réel de *la langue* », ²² c'est-à-dire, « la reconnaissance du 'réel de la langue' » ²³ (cf. 2.1.2) –, la sémantique se situe au niveau du discours, « avec ces modalités propres de fonctionnement, qui mette en jeu un déterminisme historico-social dont les effets se croisent ou interfèrent avec ceux produits par les mécanismes de la langue et par les jeux du langage, productifs d'effets de sens repérables et analysables ». ²⁴ En d'autres termes, la langue et son autonomie relative,

¹³ Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, à paraître.

¹⁴ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 397.

¹⁵ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 81.

¹⁶ Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, à paraître.

¹⁷ Henry, *Le Mauvais outil*, p. 153.

¹⁸ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 512.

¹⁹ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 81.

²⁰ Haroche ; Henry ; Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours*, p. 96.

²¹ Maltidier, *L'inquiétude du discours*, p. 22.

²² Milner, *L'amour de la langue*, p. 29.

²³ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 336.

²⁴ Macherey, *Idéologie : le mot, l'idée, la chose : de Thomas Hebert à Michel Pêcheux*, s/p.

marquées par l'indifférence « à l'égard de la lutte des classes », ²⁵ sont confrontées au « fait que les classes ne soient pas 'indifférentes' à la langue [ce qui] se traduit par le fait que tout processus discursif s'inscrit dans un rapport idéologique de classes », ²⁶ d'où les mots et expressions tirent leur signification.

Dès lors, l'on comprend que, du point de vue théorico-épistémologique, l'AD a émergé comme une théorie qui vise à examiner « l'impensé de la langue, l'effet-sens et l'effet-sujet, dans une perspective qui ne soit ni celle du logicisme (la 'sémantique générative' de Chomsky), ni celle du subjectivisme et de l'historicisme (l'approche 'sociolinguistique' propre à un certain courant marxiste rejeté par Pêcheux) », ²⁷ tout en refusant une conception où « le discours 'reflète' la réalité, que la langue est 'transparente', et ne constitue qu'un simple 'outil' de transmission des idées ou des idéologies, [et] que le sens est immédiatement accessible ». ²⁸ Cependant, il serait illusoire de penser que l'articulation conceptuelle de M. Pêcheux s'est arrêtée au seuil de la corrélation entre le concept de langue – de subordination saussurienne – et le concept de discours/processus discursif – de ligne matérialiste –, puisque c'est la catégorie même de sujet qui constitue le pivot de l'articulation entre histoire, langue et discours. Si le concept de sujet, dans cette ligne de pensée, a émergé comme un élément central de la théorie, il ne s'agit toutefois ni d'un sujet pragmatique ni d'un sujet logique, mais d'un sujet « dont la division représente ce qui est d'ontologique dans son assujettissement au symbolique » ²⁹ et au Signifiant. On se trouve donc face au sujet lacanien de l'inconscient, c'est-à-dire un sujet clivé et, par défaut, dépossédé de la maîtrise du sens.

La catégorie de sujet, pour M. Pêcheux, se configure comme un effet d'un assujettissement résultant du fonctionnement de l'Idéologie en général : ³⁰ il a formulé comment l'« interpellation des individus en sujets (et spécifiquement en sujets de leur discours) se réalise à travers le complexe des formations idéologiques [...] et fournit 'à chaque sujet' sa 'réalité', en tant que système d'évidences et de significations perçues-acceptées-subies ». ³¹ Dans ce contexte, la constitution du sujet en rémission au matérialisme constitutif de la psychanalyse lacanienne sert, d'une part, à expliquer comment « le *moi*, c'est-à-dire l'imaginaire dans le sujet (là où se constitue pour le sujet le rapport imaginaire à la réalité), ne peut reconnaître sa subordination, son assujettissement à l'*Autre*, ou au *Sujet*, puisque cette subordination-assujettissement se réalise précisément dans le sujet *sous la forme de l'autonomie* ». ³² D'autre part, cet ancrage dans la perspective matérialiste sert à réfuter l'empirisme même qui régnait en sémantique, comme discuté précédemment, étant donné que, si l'expérience du sujet révèle, au sens benvenistien du terme, un ancrage personnel-temporel-spatial – c'est-à-dire un *je-ici-maintenant* projeté dans l'axe de l'énoncé –, ce sont « les propriétés discursives de la forme-sujet, du 'moi-imaginaire' comme 'sujet du discours' », ³³ garanties

²⁵ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 82.

²⁶ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 82.

²⁷ Gillot, *Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité : Jacques Lacan relu par Michel Pêcheux*, p. 38.

²⁸ Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, à paraître.

²⁹ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 90.

³⁰ À ne pas confondre avec les idéologies particulières, cf. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*.

³¹ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 147.

³² Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 147.

³³ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 148.

« par le fantasme de coïncidence à soi où Freud voyait la sublimation dans l'ordre de la spéculation du fantasme de toute-puissance », ³⁴ qui créent cette illusion imaginaire de sujet. Autrement dit, la perspective idéaliste-empiriste, pour M. Pêcheux, n'est rien d'autre que « le fonctionnement spontané de la forme-sujet, par lequel se donne comme l'essence du réel ce qui en est l'effet représenté pour un sujet ». ³⁵

Cette articulation théorique, présentée dans *Les Vérités de la Palice*, fut l'objet d'une révision théorique en 1978, ³⁶ dans laquelle M. Pêcheux a rectifié sa position qui réduisait « l'interpellation en sujet à un mécanisme sans faille ». ³⁷ Dans cet imbroglio, c'est Paul Henry, dans son ouvrage *Le mauvais outil : Langue, sujet et discours* (1977), qui, dans une articulation épistémologique rigoureuse, a balisé le fonctionnement de l'interpellation idéologique du sujet autour du concept de langue, la rendant conceptuellement opérable. Il vaut la peine de citer une partie de ce développement dans son intégralité :

je n'emploie pas ici le terme d'identification à la légère car il ne peut y avoir de 'sujet universel', en tant que sujet qui ne peut que savoir, que dans l'imaginaire ou dans l'idéologie. Ce sujet est en effet réduit à être le support d'un savoir sur la langue mais comme il faut prendre comme un fait de structure que rien du langage n'échappe proprement à la langue, ce savoir sur la langue est toujours en passe de basculer en un savoir sur le monde, en un savoir universel sur le monde. Un tel sujet ne peut exister que dans le registre de matérialité de l'imaginaire ou dans celui de l'idéologie. Mais alors le fait de structure touchant à l'existence matérielle de la langue que je viens de rappeler apparaît comme étant ce qui produit dans ce registre de matérialité le sujet universel sous la forme du sujet de l'identification symbolique pour ce qu'il en est de l'imaginaire (l'Autre en tant que sujet), et sous la forme du 'sujet de la science' ou de ses analogons, Dieu notamment en ce qui concerne l'idéologie. En bref, je dirai que s'il y a du 'sujet universel' dans l'imaginaire comme dans l'idéologie, c'est parce qu'il y a la langue. ³⁸

On est, avant tout, sujet de la langue, avant d'être sujet de l'idéologie ou de l'inconscient. Une telle proposition théorique renforce la distance entre l'AD et certaines interprétations métaphysiques ou psychologiques du discours, ouvrant ainsi la voie à des analyses non-subjectivistiques qui se fondent principalement sur des formes linguistiques, étant donné que « le fonctionnement de la langue, qui ne dépend pas que de règles mécaniques et dispose d'une neutralité seulement apparente, est parasité par des déterminations qui lui sont extérieures et dont le lieu d'origine reste à identifier ». ³⁹ Du point de vue opérationnel et méthodologique, ce processus d'identification s'oriente autour de deux concepts chers à la théorie de M. Pêcheux, à savoir celui d'interdiscours et celui de préconstruit.

³⁴ Legrand ; Sibertin-Blanc, *Introduction générale : vers le matérialisme*, p. 4.

³⁵ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 148.

³⁶ Cf. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*.

³⁷ Gillot, *Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité : Jacques Lacan relu par Michel Pêcheux*, p. 46

³⁸ Henry, *Le Mauvais outil*, p. 167.

³⁹ Macherey, *Idéologie : le mot, l'idée, la chose : de Thomas Hebert à Michel Pêcheux*, s/p.

1.1 Procédures formelles en AD : de l'interdiscours au préconstruit

Au cours des cinquante dernières années, le terme interdiscours fut intégré à l'inventaire conceptuel de la linguistique et des sciences du langage. Toutefois, cette consolidation s'est achevée en faisant de ce concept un objet de reformulations et d'appropriations abusives et indues, qui ont obnubilé son contexte d'origine,⁴⁰ à savoir l'AD de M. Pêcheux. Ainsi, l'interdiscours peut et doit être compris dans la dimension d'« un processus ou d'une instance (et non d'un phénomène ou d'un ensemble d'énoncés) sur fond d'inconscient et de sujet divisé ».⁴¹ En d'autres termes, parler d'interdiscours implique de glisser dans le domaine de l'assujettissement historico-idéologique, ce qui ne correspond en aucun cas à l'idée d'un enchevêtrement de discours proférés antérieurement ou d'une forme qui encadrerait la substance du monde.

C'est dans un texte de 1983 – rarement lu et commenté – que M. Pêcheux fournit une explication plus claire du concept d'interdiscours :

la condition essentielle de la production et de l'interprétation d'une séquence n'est pas inscriptible dans la sphère individuelle du sujet psychologique : elle réside en fait dans l'existence d'un corps sociohistorique de traces discursives constituant l'espace de mémoire de la séquence. Le terme d'interdiscours caractérise ce corps de traces comme matérialité discursive, dans la mesure où cette matérialité intervient pour la constituer. Le non-dit de la séquence n'est donc pas reconstituable sur la base d'opérations logiques internes, il renvoie ici à du déjà dit, du dit ailleurs.⁴²

C'est donc au sein de l'interdiscours que le développement théorique et épistémologique de l'AD de M. Pêcheux trouve son application dans la matérialité du texte, puisque le concept fait référence aux déterminations socio-historiques desquelles se dégagent « les modalités de l'assujettissement. [...] L'interdiscours est le lieu dans lequel se constituent, pour un sujet parlant produisant une séquence discursive [...], les objets que ce sujet énonciateur s'approprie pour en faire les objets de son discours, ainsi que les articulations entre ces objets ».⁴³ En d'autres termes, parler d'interdiscours renvoie nécessairement à un « espace discursif et idéologique dans lequel se déploient les formations discursives en fonction des rapports de domination, subordination, contradiction »,⁴⁴ attestant du fait que – à l'insu du sujet psychologique et de sa conscience – « 'ça parle' » toujours « 'avant, ailleurs et indépendamment' ».⁴⁵

Il est intéressant de constater ici que l'interdiscours n'est ni un délire ni une abstraction théorique, mais peut être récupéré dans la matérialité du texte à partir des traces qu'il laisse dans l'intradiscours⁴⁶ du sujet, c'est-à-dire un ensemble de

⁴⁰ Cf. Paveau (*L'éthique des paradigmes : mémoire et démémoire scientifique*) pour un travail de généalogie du terme interdiscours, mettant au clair comment son origine au sein de la théorie du discours de M. Pêcheux a été effacée pour devenir objet d'approches « démemorées ».

⁴¹ Paveau, *L'éthique des paradigmes : mémoire et démémoire scientifique*, s/p.

⁴² Pêcheux, *Lecture et mémoire : projet de recherche*, p. 289.

⁴³ Courtine, *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours*, p. 35.

⁴⁴ Guilhaumou ; Maldidier ; Robin, *Jalons dans l'histoire de l'analyse de discours en France*, apud Guilhaumou, *Où va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive*, s/p.

⁴⁵ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 147.

⁴⁶ Par le terme 'intradiscours', on se réfère à la séquence discursive tenue par le sujet du discours, qui est garantie par le *moi* imaginaire. C'est dans le fil de cet intradiscours, en tant que 'parole' attribuée à un sujet, que l'interdiscours s'infiltre et détermine – dans une modalité de l'assujettissement idéologique – les objets du discours de ce même sujet.

(ir)régularités discursives objectivement vérifiables qui peuvent être saisies par le biais d'une analyse linguistique des énoncés. Ainsi, si l'un des fondements du concept d'interdiscours est sa récupérabilité dans le fil d'un texte, en tant que ce qui fait une rupture – sous la modalité de l'évidence, du *toujours déjà-là* – dans le fil de l'intradiscours, cette discontinuité émerge sous la tutelle du terme préconstruit. Il convient donc de montrer que,

dans l'optique du préconstruit, c'est fondamentalement en négatif qu'un savoir sur le discours peut être articulé à partir de la langue. Le discours est saisi en quelque sorte à partir de son ombre portée sur la langue, savoir qui tient plus de la détection indirecte des transits planétaires devant les étoiles lointaines que de l'observation directe de celles-ci à travers la lunette de Galilée.⁴⁷

Il est fondamental de comprendre que le préconstruit, selon sa définition dans les lignes de M. Pêcheux et de P. Henry, n'éclot pas sur la surface immédiate du texte, c'est-à-dire : il n'est pas à trouver par le biais d'une observation directe. L'on dénomme préconstruit ce savoir articulable à partir de l'analyse des formes linguistiques – comme les propositions relatives ou les nominalisations –, dont la structure et la récurrence attestent comment « les rapports intra et inter-séquences peuvent simultanément jouer sans qu'ils puissent être consciemment discriminés ».⁴⁸ Il importe, en réalité, de constater que le préconstruit « produit l'effet subjectif d'antériorité, d'implicitement admis, etc. »⁴⁹ et que l'ensemble des formes de la langue le composant permet, jusqu'à un certain point, de récupérer ce qui se dissimule – « sur la base de l'autonomie relative de la langue »⁵⁰ – comme asserté 'avant et ailleurs' et qui se présente au sujet sous une modalité d'évidence, dans la relation avec le 'sujet universel'. D'où le sens de la métaphore ci-dessus : tout comme l'observation des variations de luminosité des planètes et des étoiles permet d'observer les transits planétaires, car le mouvement des planètes est prouvé par la variation de luminosité, il est possible d'identifier le fonctionnement du préconstruit « comme un fait qui pointe vers le hors langue du *sujet d'énonciation* – lequel n'est justement pas un sujet pragmatique, doté de représentations logiques. D'où le caractère indirect de toute observation du préconstruit ».⁵¹

Prenons comme premier exemple le cas des propositions relatives appositives et déterminatives. Il s'agit d'un « exemple d'une régularité des données de langue suffisamment stable pour être enregistrée dans la grammaire, mais sur laquelle cependant bute la linguistique car elle y rencontre les limites de ces propres concepts, ainsi en particulier l'autonomie de la langue »,⁵² c'est-à-dire que lorsque l'on confronte les deux formes de relatives, la production du sens repose sur la dimension de l'histoire et du discours, dévoilant « l'incomplétude du champ de la syntaxe [...] qui permet de définir l'existence d'un sujet de l'énonciation hétérogène et singulier faisant nécessairement appel à du hors-langue : *l'historicité* ».⁵³

⁴⁷ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 385, tradução nossa.

⁴⁸ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97.

⁴⁹ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97.

⁵⁰ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97.

⁵¹ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 393-394.

⁵² Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 384.

⁵³ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 437.

Pour illustrer son fonctionnement, dans l'énoncé *L'homme qui est raisonnable est libre*, l'on peut trouver une relative adjective. Sa classification cependant peut être controversée, puisque, comme l'avance M. Pêcheux,

pour le sujet parlant qui produit cet énoncé philosophique, il n'y a pas, en principe, d'ambiguïté : en général 'on sait ce qu'on dit', on parle dans l'évidence de l'idéologique. Mais pour celui qui entend cette phrase 'hors contexte', le problème se pose autrement, même s'il ne suspecte pas explicitement qu'une telle relative peut fonctionner sous la modalité de la détermination, ou comme appositive. Linguiste ou non, on se pose la question : la phrase III signifie-t-elle :

a) 'Tout homme, étant raisonnable, est par conséquent libre' (la raison est présente en tout être humain : fonction de rappel, appositive) ;

ou b) 'Seuls les hommes raisonnables sont libres' (il y a des hommes qui sont affectés de la propriété 'raisonnable', et d'autres qui, pour diverses raisons, ne le sont pas : tracé d'une frontière, déterminative) ?

Le choix entre les deux interprétations n'est évidemment pas de nature linguistique.⁵⁴

Lorsque l'on esquisse le fonctionnement syntaxique des propositions relatives, l'on observe qu'il s'agit d'un enchaînement entre une proposition principale (e.g. *l'homme est libre*) et une proposition subordonnée (e.g. *l'homme est raisonnable*), dans laquelle la subordonnée émerge pour qualifier un terme antécédent. En d'autres termes, la relative s'adjoit à la principale, permettant ainsi de récupérer, a priori sous les modalités de détermination ou d'explication, un sens qui ne peut être défini, asserté ou expliqué dans le cadre de la syntaxe de la langue. C'est précisément dans ce contexte que le hors-langue rencontré par le sujet de l'énonciation sous la tutelle de l'évidence *toujours déjà-là* de l'interdiscours fait émerger des modalités d'identification au 'sujet universel' « en tant que sujet qui ne peut que savoir ».⁵⁵ Dans le cas de l'énoncé '*L'homme qui est rationnel est libre*', le sens ne réside pas dans la structure de la langue, mais dans un extérieur qui l'affecte et qui se présente au sujet comme naturel et transparent.

Le deuxième modèle de forme linguistique avec lequel l'on opérera se trouve dans les nominalisations,⁵⁶ dont le fonctionnement repose sur la « transformation d'un énoncé verbal en SN [syntagme nominal] ».⁵⁷ Des occurrences courantes et banales de la structure de nominalisation peuvent être trouvées dans des énoncés ordinaires, comme « je m'étais attendu à le voir extrêmement surpris quand il m'avait ouvert la porte, voire à une embrassade et un accueil chaleureux dans son vieux bureau à l'odeur de renfermé ».⁵⁸ Dans ce cas, l'on se trouve face à deux nominalisations distinctes : 'embrassade' et 'accueil', qui peuvent être associées respectivement aux structures suivantes : '[un sujet] embrasse', '[un sujet] accueille'. Dans le cadre du préconstruit, le problème clé de la nominalisation réside dans le fait qu'elle peut émerger sous une modalité [pseudo]anaphorique, puisque « l'énoncé nominalisé est *préconstruit*, c'est-à-dire qu'il n'est pas pris en charge par l'énonciateur, mais se trouve comme un objet du monde 'déjà-là', préexistant au discours, qui va servir à instancier une place dans la relation : ses conditions de production ont été effacées ».⁵⁹

⁵⁴ Pêcheux, *Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français*, p. 275.

⁵⁵ Henry, *Le Mauvais outil*, p. 167.

⁵⁶ Cf. Dumoulin 2022, pp. 440-442, Marignier 2016, pp. 197-199, Sitri 1996, §22-26 e Sériot 1986.

⁵⁷ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations*, p. 24

⁵⁸ Aciman, *Les variations sentimentales*, p. 97.

⁵⁹ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations*, p. 24.

Dans son analyse du discours médical, N. Marignier démontre comment la procédure d'examen de la nominalisation peut dévoiler la présence de préconstruits, dont la rémission à l'interdiscours peut s'inférer par l'énoncé, mais n'est pas nécessairement tenue par l'intention du sujet de l'énonciation. Examinons la phrase suivante : *L'ablation de la gonade discordant avec le sexe assigné conduira à l'élevage dans le sexe féminin*, pour laquelle

on peut déterminer les proto-énoncés suivants :

- a. l'ablation de la gonade discordant avec le sexe assigné conduira à l'élevage dans le sexe féminin
- pe1 : les chirurgien-es enlèvent les gonades discordantes
(pe1' : Les chirurgien-es doivent enlever les gonades discordantes)
- pe2 : les parents/les instituteur-es/la famille/l'entourage élèvent les enfants dans un sexe.⁶⁰

L'on voit donc la nominalisation émerger dans le fil de l'énoncé/intradiscours en portant des préconstruits, dont le discours d'origine n'est pas foncièrement assumé par le sujet d'énonciation. Dans le cas de ce modèle d'analyse spécifique,

tous ces proto-énoncés 'n'existent pas réellement', dans le sens où ils ne sont pas effectivement réalisés : essayer de les rétablir comme je l'ai fait est donc une démarche hasardeuse et n'a qu'une valeur illustrative ici. Mais cela permet d'exhiber l'«inacceptable» évoqué par Sériot : castrer, enlever une gonade sont des actions sans doute trop violentes pour que la réalisation par un agent soit marquée au niveau syntaxique. Ces proto-énoncés restent alors dans les limbes du discours, qu'ils rendent possibles tout en n'étant jamais actualisés. Cela produit également, encore une fois, l'effet que les choses se font d'elles-mêmes, sont réalisées sans agent-es, correspondent à l'ordre des choses.⁶¹

Ici, il est nécessaire de souligner certains points. D'abord, le préconstruit, en tant qu'effet de la structure syntaxique de la langue, n'est pas intrinsèquement inscrit dans la dimension de l'interdiscours. Il suffit, par exemple, d'analyser un énoncé comme '*Le médecin qui est venu ce matin est fort sympa*',⁶² dans lequel il y a indéniablement un préconstruit, mais qui ne semble pas renvoyer à un assujettissement idéologique. En ce sens, le travail de l'analyste passe par l'identification et l'interprétation des énoncés, en décrivant « la *récurrence* et les *recoupements* d'un ensemble de préconstruits à l'intérieur d'un discours, en comparaison avec d'autres discours, en rapport avec un certain nombre de conditions historiques, etc., qui rendent possible l'interprétation de celui-ci comme [...] réalisant interpellation idéologique des sujets du discours ».⁶³

⁶⁰ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, pp. 198-199.

⁶¹ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, p. 199.

⁶² Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 447.

⁶³ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 446-447.

2. Fondements épistémologiques d'une théorie non-subjectiviste de l'énonciation : Jacqueline Authier-Revuz et les formes (méta-)énonciatives

Dans la continuité d'un "un courant 'énonciatif au sens étroit', 'néo-structuraliste', partant – dans ce champ hétérogène où se rencontre la langue et des extérieurs à celle-ci – des formes de langue (marqué par les noms de Bally, Benveniste, Culioli)",⁶⁴ la théorie de Jacqueline Authier-Revuz progresse précisément là où la linguistique de la fin du XXe siècle a buté, en démontrant que « travailler sur le champ énonciatif n'est pas synonyme de s'inscrire dans le courant pragmatique et n'impose pas cette régression – donnée comme avancée – qui consiste à recouvrir 'ce quelque chose du langage en deçà de l'évidence du sens' ».⁶⁵ Dans ce contexte, J. Authier-Revuz dévoile « son travail de construction d'une théorisation non subjective de l'énonciation »,⁶⁶ qui, à partir de ses extérieurs qui sont « la théorie lacanienne du sujet et l'analyse de discours au sens de Pêcheux dans ses derniers développements, par opposition aux extérieurs antagonistes théorisant un sujet plein »,⁶⁷ vise à esquisser la « configuration énonciative relevant de la réflexivité méta-énonciative – la 'modalisation autonymique' de l'énonciation traversée par son autoreprésentation opacifiante »,⁶⁸ afin d'« identifier, inventorier, classer et décrire les formes – linguistiques ou discursives – à travers lesquelles se réalise le dédoublement méta-énonciatif propre à cette configuration ».⁶⁹

En termes macrostructuraux, cette théorie énonciative s'engendre en dialogue avec trois traditions épistémologiques distinctes et chères à la linguistique française. D'abord, l'on retrouve une adhésion non négociable à la tradition saussurienne et à l'AD de M. Pêcheux, pour lesquelles « le mot emprunté ne compte plus comme tel, dès qu'il est étudié au sein du système ; il n'existe que par sa relation et son opposition avec les mots qui lui sont associés ».⁷⁰ Ensuite, on identifie un ancrage dans les postulats du Cercle de Bakhtine, qui se traduit dans la reconnaissance que « l'autre du dialogisme de Bakhtine n'est ni l'objet extérieur du discours (parler du discours d'autrui), ni le double, non moins extérieur, du locuteur : il est la condition du discours, et c'est une frontière intérieure qui marque dans le discours le rapport constitutif à l'autre ».⁷¹ Le troisième point d'attache épistémologique est à « la question du sujet dans son rapport au langage selon la psychanalyse, très précisément dans la lecture que Lacan fait de Freud »,⁷² dans laquelle s'articule l'inévitable relation avec l'Autre, en tant que trésor du signifiant et lieu de constitution de la subjectivité. De ce fait, l'on voit que le fond conceptuel par excellence de la théorie des *non-coïncidences du dire* est le sujet constitué dans sa relation avec la

⁶⁴ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 241.

⁶⁵ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 55.

⁶⁶ Bres; Rosier, *Réfractions : polyphonie et dialogisme*, s/p.

⁶⁷ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 59.

⁶⁸ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 240.

⁶⁹ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 240.

⁷⁰ Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 29.

⁷¹ Authier-Revuz, *Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive*, p. 121.

⁷² Bres; Rosier, *Réfractions : polyphonie et dialogisme*, s/p.

langue, dont l'antinomie s'exprime dans les mots angoissants de J.-P. Lebrun : si « ce que j'ai de plus singulier, mes mots, qui est aussi ce que j'ai de plus intime [...] pourtant n'est jamais construit que dans le matériau de l'Autre », ⁷³ « comment le 'singulier' d'un sujet peut-il se constituer à partir du 'commun' qui lui vient entièrement de l'Autre ? [...] À quelles conditions [...] Pourquoi ne reste-t-il pas complètement aliéné dans l'Autre ? ». ⁷⁴

Dans ce cadre conceptuel, il est impossible de ne pas reconnaître l'habileté du mouvement théorique de J. Authier-Revuz, notamment en ce qui concerne l'interaction complexe du dialogisme avec la psychanalyse – et, en extension de cette dernière, avec l'AD de M. Pêcheux. Elle ne vise pas à concilier ces théories là où il y a de l'incommensurabilité, ⁷⁵ mais à dévoiler que, entre dissensus et oppositions, elles se touchent en un même point : « il n'y a pas de métalangage mais une couche métalangagière inhérente à l'énonciation ». ⁷⁶ Par conséquent, J. Authier-Revuz perçoit la « réflexivité du langage » comme un point de convergence entre ses multiples référentiels théoriques ouvrant ainsi une possibilité pour « aborder l'autoreprésentation de l'énonciation » et mettre la « capacité du langage à être son propre métalangage » ⁷⁷ au centre de l'appareil analytique discursif. Il s'agit, en dernière instance, d'une articulation théorique dont l'axe nodal s'ancre sur la singularité du langage humain, qui figure comme « le seul système dont la signifiante s'articule ainsi sur deux dimensions. Les autres systèmes ont une signifiante unidimensionnelle », ⁷⁸ ce qui confère à la langue « le privilège [...] de comporter à la fois la signifiante des signes et la signifiante de l'énonciation. De là provient son pouvoir majeur, celui de créer un deuxième niveau d'énonciation, où il devient possible de tenir des propos signifiants sur la signifiante ». ⁷⁹

Suivre le fil de cette théorie de l'énonciation débouche sur la relation contradictoire entre le sujet et la langue dont on a parlé précédemment, car, malgré l'inexistence « de lieu, extérieur au langage d'où l'on pourrait prendre celui-ci et le sens et l'énonciation pour objet [...] il y a cette strate métalangagière dans laquelle s'inscrit le mouvement réflexif, [...] celle donc du dire revenant sur ses mots via d'autres mots encore ». ⁸⁰ Une telle position théorique renvoie à la perspective lacanienne du langage :

partons de la conception de l'Autre comme du lieu du signifiant. Tout énoncé d'autorité n'y a d'autre garantie que son énonciation même, car il est vain qu'il le cherche dans un autre signifiant, lequel d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu. Ce que nous formulons à dire qu'il n'y a pas de métalangage qui puisse être parlé, plus aphoristiquement : qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. C'est en imposteur que se présente pour y suppléer, le Législateur (celui qui prétend ériger la Loi). ⁸¹

En même temps qu'implique une lecture dialogique du discours :

⁷³ Lebrun, *La perversion ordinaire*, apud Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 518.

⁷⁴ Lebrun, *La perversion ordinaire*, apud Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 518.

⁷⁵ Pour des remarques à l'égard de la relation entre dialogisme, psychanalyse et AD à partir de l'articulation de J. Authier-Revuz, cf. Authier-Revuz (1995 ; 2020, pp. 399-400), Bres ; Rosier (2008, 4.2), Sitri (2015, pp. 41-45).

⁷⁶ Faucher ; Jean, *Entretien avec Jacqueline Authier-Revuz*, p. 89.

⁷⁷ Hartmann, *L'imaginaire, c'est le sens*, p. 182.

⁷⁸ Benveniste, *Sémiologie de la langue*, p. 65.

⁷⁹ Benveniste, *Sémiologie de la langue*, p. 65.

⁸⁰ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 85.

⁸¹ Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, p. 813.

grâce à cette aptitude d'un langage qui en représente un autre de résonner simultanément hors de lui et en lui, de parler de lui, tout en parlant comme lui et avec lui, et, d'autre part, à l'aptitude du langage représenté à servir simultanément d'objet de représentation et de parler par lui-même, on peut créer des images des langages spécifiquement romanesques.⁸²

Dans la dimension pratico-analytique, partir de cette réflexivité du langage renvoie au concept d'« autonymisation », qui, « assurant, en tout système de signes de langue naturelle, la possibilité de référer à ces signes mêmes, apparaît comme la pierre angulaire et un 'universel' des langues ».⁸³ Dans ce contexte, il existe une échelle dont le point de départ est l'usage ordinaire du signe, passant par le signe autonymique et débouchant sur la 'modalisation autonymique', cette dernière située dans la couche énonciative du texte. Voici une illustration :

- (a) *C'est quelqu'un qui **surnage** en toute circonstance ;*
- (b) *'**Surnage**' fait une rime à 'rivage' ;*
- (c) *Une seule scène **surnage**, si l'on ose écrire, celle de la piscine.*⁸⁴

Prenons comme point de départ l'occurrence (a) du mot 'surnage'. Il s'agit d'un usage ordinaire du signe, dans lequel le mot apparaît dans le contexte de sa relation au référent, pouvant même être remplacé par un synonyme, comme 'subsiste', sans nuire à la signification du texte. En avançant au deuxième exemple, l'on voit le mot 'surnage' comme un signe autonymique, c'est-à-dire, non plus dans sa transparence relationnelle avec le référent, mais le signe linguistique lui-même devient l'objet référentiel. Dans cette dimension, parler d'autonymie permet de voir clairement la propriété métalinguistique mentionnée, en tant que possibilité d'« utiliser les signes pour renvoyer à eux-mêmes et de se référer à la forme signifiante du dire et pas seulement à son contenu »,⁸⁵ ce qui, dans l'exemple (b), se confirme lorsque l'on trouve interdite la possibilité de remplacer 'surnage' par un synonyme, comme 'résister'. L'exemple (c), quant à lui, se hisse dans l'échelle de manière à transcender l'usage autonymique du signe et à instaurer, « au niveau de l'énonciation, dédoublement – celui d'un dire qui, parlant du fait de surnager, se double d'une représentation de ce dire dans laquelle il est parlé du mot ».⁸⁶ En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de l'autonymie en tant que possibilité de prendre les signes de la langue comme objet de représentation, mais justement d'une interruption dans l'axe de l'énonciation, en retournant sur lui-même et permettant « l'autoreprésentation du dire en train de se faire ».⁸⁷

Concernant l'étude des 'modalisations autonymiques', J. Authier-Revuz s'éloigne des psychologismes ou des approches téléologiques de l'énonciation et s'oriente par l'identification et la récurrence de formes méta-énonciatives, dont la présence peut être signalée à partir de formes linguistiques. C'est à l'intérieur de ce paradigme, donc, qu'est mise en évidence la façon dont la théorie des *non-coïncidences du dire* aboutit à « la

⁸² Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, p. 175.

⁸³ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : Principes pour une description*, p. 248.

⁸⁴ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, pp. 248-249.

⁸⁵ Hartmann, *L'imaginaire, c'est le sens*, p. 183.

⁸⁶ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 249.

⁸⁷ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 249.

construction d'une théorie de l'énonciation non subjective », ⁸⁸ justifiant ainsi son intégration au présent dispositif d'analyse – principalement en raison de son ancrage dans une étude de la langue de filiation saussurienne et dans les formulations finales de l'AD de M. Pêcheux, dont les écrits indiquaient la nécessité d'étudier « ces quotidiennetés énonciatrices qui débordent l'État et ses appareils ». ⁸⁹ Ainsi, parmi les éléments de la théorie de J. Authier-Revuz, se trouve le travail d'inventorier et de décrire les formes de modalisation autonymique, à partir de formes linguistiques récurrentes et récupérables. Ce sont ces formes méta-énonciatives que l'on présentera ci-dessous.

2.1 Les non-coïncidences du dire

Sous le titre *Ces mots qui ne vont pas de soi : Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, J. Authier-Revuz propose une espèce de grammaire des formes méta-énonciatives, dans laquelle figurent quatre grands types de boucles réflexives, chacun correspondant à un ensemble de formes récurrentes et attestées linguistiquement. Alors que toutes les boucles présupposent le même fond épistémologique, à savoir celui du sujet psychanalytique divisé par son inconscient, on peut distinguer deux modalités de *non-coïncidences* du dire. D'un côté, les deux premières se réfèrent à des faits plutôt discursifs et « sont envisageables dans le cadre du 'dialogisme' bakhtinien », ⁹⁰ révélant une *non-coïncidence* interlocutive et une *non-coïncidence* du discours avec lui-même – cette dernière convoquant parallèlement l'interdiscours de M. Pêcheux. D'un autre côté, les deux autres renvoient à des *non-coïncidences* « tenant au réel de la langue – comme forme d'une part, comme espace d'équivoque d'autre part » ⁹¹ : la *non-coïncidence* du mot avec la chose, autrement dit, la (non-)rencontre dans « la non-coïncidence foncière de deux ordres hétérogènes : celui de la langue et celui du réel », ⁹² et la *non-coïncidence* du mot avec lui-même, c'est-à-dire la (non-)rencontre de « l'un de l'association, dans le dire d'une unité, d'un signifiant et d'un signifié ». ⁹³

2.1.1 Non-coïncidence interlocutive et non-coïncidence du discours avec lui-même

Pour J. Authier-Revuz, la *non-coïncidence* interlocutive se réfère aux formes qui « constituent un autre 'volet' de la fonction phatique, visant à assurer des 'conditions' d'un autre type : celles du partage par les co-énonciateurs des manières de dire, et de leur sens », ⁹⁴ dans un mouvement qui peut être double : il est possible aussi bien de « conjurer le fait qu'une manière de dire ou un sens ne sont pas d'emblée, ou pas du tout, 'partagés', par des stratégies diverses [...], c'est-à-dire tenter de restaurer un UN de co-énonciation

⁸⁸ Bres ; Rosier, *Réfractions : polyphonie et dialogisme*, s. p.

⁸⁹ Pêcheux, *Le structuralisme brûle-t-il ?*, (texte inédit) apud, Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 337.

⁹⁰ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 248.

⁹¹ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 248.

⁹² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 507.

⁹³ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 713.

⁹⁴ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 181.

là où il semble menacé »⁹⁵ que « prendre acte, en ce point, du non-un, en marquant que 'les mots que je dis ne sont pas les vôtres' ».⁹⁶ Parmi les formes les plus courantes de ce type de *non-coïncidence* du dire, l'on trouve : « X, passez-moi l'expression ; si vous voyez ce que je veux dire ; je crois que vous n'aimez pas le mot ; X, comprenez Y ; comme vous venez de dire ; ce que vous appelez X ».⁹⁷

Quant à la *non-coïncidence* du discours avec lui-même, « relativement au 'cela va de soi' de la transparence, le dédoublement opacificateur de l'énonciation, qui la suspend, dit que, dans le discours tenu hic et nunc, tel de 'ses' mots n'y est pas 'de soi', en effet, mais 'de l'autre', c'est-à-dire manifeste la rencontre par l'énonciateur dans les mots de son discours, de mots venus d'ailleurs ».⁹⁸ Dans ce contexte, ce sont « les formes de modalité autonymique [...], qui caractérisent des mots dont l'énonciateur fait usage, comme empruntés à un autre discours » qui s'avèrent pertinentes pour reconnaître ce type de *non-coïncidence*.⁹⁹ Ainsi, l'on peut indiquer des exemples tels que : « X, j'emprunte ce terme à..., pour reprendre le mot de... ; ce que l'appelle..., le, l dirait... », ¹⁰⁰ parmi ses formes les plus habituelles.

2.1.2 *Non-coïncidence du mot avec la chose et non-coïncidence du mot avec lui-même*

Ne s'agissant plus des *non-coïncidences* de dimension dialogique, dans lesquelles la relation entre les interlocuteurs et les mots d'autrui est en jeu, dans ces modalités de *non-coïncidence*, « dont on ne peut rendre compte que par l'introduction des deux paramètres de la langue et de l'inconscient », ¹⁰¹ « la dimension du non-un est placée par le locuteur – sans la médiation d'un autre discours, sans que viennent dans ses mots s'interposer des mots 'pas à lui' – directement, entre ses mots à lui et ce qu'ils nomment, dans son processus de nomination ».¹⁰² Dans ce mouvement, il est possible, « à travers trois grands types de commentaire réflexif [...] : (1) affirmer la coïncidence, le un de la nomination, (2) dire le travail vers la coïncidence, la visée du un, (3) dénoncer la non-coïncidence, le défaut de la nomination ».¹⁰³ Dans cette dimension, l'on reconnaît parmi les formes les plus fréquentes de cette *non-coïncidence du dire* : « X, c'est le mot ; le mot est faible ; pour ainsi dire ; c'est beaucoup dire ; ce qu'on pourrait peut-être appeler X ».¹⁰⁴

Ensuite, l'on rencontre ce que J. Authier-Revuz intitule la *non-coïncidence* du mot avec lui-même, dont l'occurrence est « consubstantielle au jeu de ce que Lacan appelle *Lalangue*, dans la langue, vouant fondamentalement le système linguistique d'unités distinctes, et les énoncés, à l'équivoque d'une homonymie généralisée, celle où s'ancrent

⁹⁵ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 247.

⁹⁶ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 247.

⁹⁷ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 292.

⁹⁸ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 235.

⁹⁹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 235.

¹⁰⁰ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 292.

¹⁰¹ Bres ; Rosier, *Réfractions : polyphonie et dialogisme*, s/p.

¹⁰² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 507.

¹⁰³ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 548.

¹⁰⁴ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 292.

la poésie, la pratique psychanalytique ». ¹⁰⁵ Ainsi, opérant dans l'espace où se dissocient signifiants et signifiés, cette forme de *non-coïncidence du dire* finit par évoquer l'existence de « deux plans sur lesquels – de façon non strictement exclusive l'un de l'autre, mais très majoritairement séparée cependant – s'inscrivent, explicitement, les diverses figures de 'traitement' réflexif du non-un (du mot, du sens) [...] dans le mot [...] : celui du sens de l'unité X, hic et nunc dans l'énoncé [...] ; [et] celui du mode du dire, du mode sur lequel l'énonciateur 'fait (ne fais pas) un' avec son dire ». ¹⁰⁶ L'on trouve donc des formes telles que « X, au sens propre ; aux deux sens du mot ; à tous les sens du mot ; sans (avec) jeu de mot ; c'est le cas de le dire » ¹⁰⁷.

3. Analyse des récits de soi

3.1 Caractérisation du corpus

En ce qui concerne la constitution et l'organisation du corpus d'analyse, une sélection de récits en première personne d'individus ayant vécu un processus psychothérapeutique de réorientation sexuelle a été réalisée, en suivant les procédures théoriques et méthodologiques délimitées par F. Sitri. ¹⁰⁸ Dans cette perspective, une recherche a été menée dans des sources publiques, telles que des podcasts et des émissions télévisées, afin d'identifier des récits correspondant aux critères de genre textuel établis, notamment les suivants : l'individu doit avoir vécu une thérapie de réorientation sexuelle, le sujet parlant doit s'exprimer à la première personne et le récit doit être structuré selon un modèle de témoignage semi-dirigé. Les récits de cinq personnes anglophones vivant dans un contexte américain ont été retenus, comme le montre le tableau ci-dessous :

Tableau 1 : organisation des récits ¹⁰⁹

	Duration en minutes	Source et année	Visualisations
Justin Utley	12 :45	Rex (2022)	5 998 vues
Kevin Martin	46 :18	Mad Christianity (2022)	197 vues
Larry Jamison	25 :37	Kort (2020)	295 vues
Matt Hancock	43 :42	Chavez (2019)	68 633 vues
Nate Winterton	22 :47	Dehlin (2022)	2 944 vues

Par la suite, ces récits ont été transcrits en conformité à la Convention ICOR de l'ENS Lyon pour la notation des phénomènes verbaux et paraverbaux. Afin d'indiquer avec précision chaque extrait à l'intérieur du corpus, ¹¹⁰ la citation indiquera le nom du sujet, le tour de parole et la ligne de l'extrait dans la transcription. Par exemple, l'inscription 'MAT

¹⁰⁵ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 249.

¹⁰⁶ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 729

¹⁰⁷ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre : principes pour une description*, p. 293.

¹⁰⁸ Sitri, 'Genre de discours' et/ou 'formation discursive' : quelle articulation ?

¹⁰⁹ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 116.

¹¹⁰ Cf. Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, vol. II, pour accéder aux transcriptions complètes, disponibles en accès libre.

3 – 45' indique qu'il s'agit d'un passage extrait du témoignage de Matt, situé dans son troisième tour de parole et à la quarante-cinquième ligne de la transcription.

3.2 Étude des préconstruits

En reprenant le postulat selon lequel « c'est fondamentalement en négatif qu'un savoir sur le discours peut être articulé à partir de la langue », ¹¹¹ l'approche de l'analyste face au corpus d'étude est « de se focaliser, grâce au préconstruit, sur les points singuliers où le discours achoppe, c'est-à-dire recourt à un inasserté qui le fait fonctionner » ¹¹² et dont l'interprétation peut éventuellement être renvoyée à un contexte historico-idéologique. Dans cette perspective, ce travail s'appuie sur une lecture qualitative du texte à partir de laquelle une sorte de cartographie des occurrences de propositions relatives a été élaborée. Parmi celles-ci, ont été isolées les occurrences liées à la thématique de la *same-sex attraction* [attirance pour le même sexe], ¹¹³ dont l'analyse a révélé, en négatif, un point d'ancrage idéologique. Examinons un exemple :

MAT 3 – 45 i've got some kind of sin inside me that makes me impu- x makes me impure	MAT 3 – 45 (traduction libre) j'ai une sorte de péché en moi qui me rend impu- x me rend impur

Dans cet énoncé, on identifie deux propositions, chacune centrée sur un verbe distinct, à savoir '[have]'ve got' et 'makes'. La première, en tant que proposition principale, peut être extraite dans son intégralité ('i've got some kind of sin inside me'), tandis que la seconde, jouant le rôle de proposition relative, peut être reformulée de la manière suivante : 'this kind of sin makes me impure'. Une question pertinente émerge de cette phrase : s'agit-il d'une proposition relative appositive ou déterminative ? Considérée comme appositive, l'on serait face à une formulation de nature additive, c'est-à-dire que Matt possède un type de péché en lui, et cela le rend impur. Cependant, lorsque l'on tensionne les structures syntaxiques de la langue, une autre possibilité d'interprétation apparaît, car, si l'on envisage la proposition ci-dessus comme déterminative, le passage 'makes me impure' devient une caractéristique qui restreint et qualifie le type de péché ('sin') que Matt possède. Dans cette deuxième interprétation, on reconnaît qu'il existe plusieurs péchés ('sin') dans le monde, mais rendre impur ('makes me impure') est une caractéristique inhérente et exclusive du type spécifique de péché qu'a Matt.

À l'égard de cet énoncé, l'on reconnaît d'abord que la distinction entre relative appositive et déterminative se fait uniquement dans la couche du discours, n'étant pas délimitée par la syntaxe. Ensuite, en admettant la possibilité de la déterminative, il est illustré précisément comment son contenu « est proprement *inasserté*. L'effet de simulation réside dans le fait que pour les restrictives l'interdiscours apparaît comme le pur 'déjà-dit' de l'intradiscours, dans lequel il s'articule par 'coréférence' alors que précisément le contenu de la restrictive n'a jamais été asserté » ; ¹¹⁴ c'est-à-dire qu'il s'agit

¹¹¹ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 385.

¹¹² Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 437.

¹¹³ 'Same-sex attraction' est un terme courant pour faire référence à l'homosexualité dans les récits étudiés. Il s'agit d'une expression fréquente dans le discours religieux et dans le discours scientifique.

¹¹⁴ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 427

d'une relation « que l'on peut caractériser en disant que 'l'inasserté précède et domine l'asserté' ». ¹¹⁵ Dans ce contexte, il est nécessaire, pour valider la relative ci-dessus comme déterminative et l'interprétation du préconstruit comme originaire de l'assujettissement idéologique, de récupérer son statut interdiscursif au sein d'un corpus déterminé. Ainsi, en partant de cet exemple, dans lequel l'on identifie un possible inasserté selon lequel l'attirance pour le même sexe rend le sujet impur, l'on a trouvé dans le corpus d'autres occurrences de propositions relatives, dont la tension entre déterminative et appositive pointait vers le même type d'inasserté. Voici deux exemples pertinents :

KEV 16 – 325 i should be able to overcome this / +thing \ that is viewed as sin	KEV 16 – 325 (traduction libre) je devrais être capable de surmonter ça / +chose \ qui est vue comme un péché
LAR 14 – 142 a lot of leaders would keep a certain distance painful distance from me as if i had a disease that they didn't wanna catch&	LAR 14 – 142 (traduction libre) beaucoup de leaders gardaient une certaine distance, une distance douloureuse de moi comme si j'avais une maladie qu'ils ne voulaient pas attraper&

Dans les deux énoncés, l'on identifie une tension pertinente concernant leur signification. Dans l'exemple de Larry, la structure linguistique permet deux interprétations conflictuelles : interpréter la proposition adjective comme appositive revient à l'addition d'information, c'est-à-dire, au fait que '*as if i had a disease*' et que '*they didn't wanna catch a disease*'. L'inasserté, cependant, entre en jeu lorsque l'on l'interprète comme déterminative et qu'un autre statut pour le terme '*disease*' fait jour, selon lequel, parmi les différentes maladies existantes, par lesquelles '*they*' ne s'inquiéteraient pas d'être contaminés, ce qui singularise la '*same-sex attraction*' est le fait que ces leaders ne désirent pas être en contact avec elle et se laisser contaminer. Ainsi, l'on constate que le sens de cet inasserté pointe dans la même direction du précédent, dans la mesure où l'on singularise l'attirance pour le même sexe comme quelque chose qui infecte, tout comme une impureté contamine, dans un sens religieux.

Dans l'exemple de Kevin, pour que la phrase ait un sens, il faut être, selon M. Pêcheux, situé en « rapport à quelque chose d'extérieur, qui constitue leur contexte, leur espace de référence ». ¹¹⁶ Autrement dit, il est nécessaire de se placer dans le cadre du discours religieux pour déterminer que '*this thing*' [l'attirance pour le même sexe] soit '*viewed as sin*', car, dans d'autres contextes, cette affirmation ne se tiendrait pas. Dès lors, une fois inscrite dans ce champ, l'interprétation de cet énoncé déclenche quelques interrogations, car la proposition adjective '*that is viewed as sin*' peut être lue de deux manières : d'une part, comme appositive, elle établit une relation additive dans laquelle Kevin doit surmonter '*this thing*', qui, par hasard, est vue comme un péché ; d'autre part, comme déterminative, elle limite la compréhension de '*this thing*' comme étant, par essence, '*viewed as sin*', suggérant ainsi qu'il existe d'autres '*things*' qui ne sont pas perçues de cette manière.

Cette différence provoque donc non pas une relation d'ajout, mais introduit une détermination de cause : c'est précisément parce que '*this thing*' est vue comme un péché qu'elle peut être surmontée, ce qui la place en contraste avec les choses qui ne sont ni un

¹¹⁵ Fuchs ; Pêcheux, *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, p. 22.

¹¹⁶ Pêcheux, *Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français*, p. 275.

péché, ni possibles à surmonter. Ce qui est en jeu dans l'interprétation de cet énoncé, c'est un inasserté concernant le statut de l'attirance pour le même sexe, qui n'a peut-être jamais été reconnu ou assumé par le sujet de l'énonciation, qui, dans le contexte du récit, parle justement d'avoir abandonné les thérapies de réorientation sexuelle. Dans ce travail, l'intérêt réside dans la récurrence de ces préconstruits dérivés de la tension existante dans la structure des propositions relatives, car ils dévoilent des inassertés qui soutiennent l'hypothèse selon laquelle il existe un statut particulier pour l'attirance du même sexe par rapport à d'autres comportements.¹¹⁷

Qui plus est, l'on voit comment le possible inasserté d'un préconstruit n'est pas livré sur un plateau d'argent au chercheur, mais flotte dans l'espace interdiscursif, étant ratifié de manière inconsciente et spontanée par les sujets énonciateurs. Dans le cas des récits analysés, ces inassertés révèlent des contradictions entre la position discursive de ces sujets et les énoncés qu'ils énoncent 'délibérément' et 'consciemment' sous l'effet de la « subordination-assujettissement [qui] se réalise [...] sous la forme de l'autonomie ».¹¹⁸ D'autres découvertes, de plus, vont dans le même sens à mesure que l'on interroge la structure de nominalisation de la langue. Prenons le mot *attraction* comme exemple :

JUS 13 he's like well but- but tell her that you have same-sex attraction or same gender attraction / not that you're gay	JUS 13 (traduction libre) il dit bien mais- mais dis-lui que tu as une attirance pour le même sexe ou une attirance pour le même genre / pas que tu es gay
KEV 20 the conclusion i've come to in that god isn't against / same-sex attractions / you know as long as they are / again monogamous	KEV 20 (traduction libre) la conclusion à laquelle je suis arrivé à savoir que dieu n'est pas contre / les attirances pour le même sexe / tu sais tant qu'elles sont / encore une fois monogames
LAR 5 &and yeah so they- they attribute / you know they attribute to your core wounds a disease which they call \ homosexuality or unwanted same-sex attraction	LAR 5 (traduction libre) &et <i>ouais</i> donc ils- ils attribuent / tu sais ils attribuent à tes blessures profondes une maladie qu'ils appellent \ l'homosexualité ou l' attirance indésirable pour le même sexe
MAT 10 on xanga for people with same-sex attraction \ so i started getting involved online and like talking to other people	MAT 10 (traduction libre) sur xanga pour les personnes ayant une attirance pour le même sexe \ donc j'ai commencé à m'impliquer en ligne et à parler à d'autres gens
NAT 12 your bishop told me your situation and how you deal with same-sex attraction (.) gave me a little bit of his backstory	NAT 12 (traduction libre) ton évêque m'a parlé de ta situation et de comment tu gères une attirance pour le même sexe (.) m'a donné un peu de son histoire personnelle

Les occurrences de la nominalisation *attraction* dans le corpus analysé sont, sans aucun doute, surprenantes, en fonction de leur caractère diffus et récurrent au sein des récits examinés. Il convient tout d'abord de noter que '*attraction*' survient en tant que nominalisation dérivée du verbe *to attract*. Dans ce contexte, elle se rapproche du modèle que N. Marignier a identifié et analysé dans son étude du discours médical, permettant

¹¹⁷ D'autres exemples dans le corpus avancent dans la même direction : « (JUS 12 – 110) there's shenanigans going on **that you're not supposed to do** / while you're attending this group therapy » ; « (NAT 40 – 428) and it's all because i was (*se racle la gorge*) raised by a religion **that doesn't accept it** » ; « (JUS 13 – 186) you just don't have the male bonding **that you needed** growing up ».

¹¹⁸ Pêcheux, *Les vérités de la Palice : linguistique, sémantique, philosophie*, p. 148

même de désigner cette structure de nominalisation à des proto-énoncés tels que : « *i am attracted to the same sex* » [je suis attiré par le même sexe] ou « *the same sex attracts me* » [le même sexe m'attire], dans les voix passive et active, respectivement. Cette nominalisation revêt un intérêt dans la mesure où elle « dissimule et masque le fait que, en dernière instance, une attirance présuppose que quelqu'un est réellement 'attiré' » ;¹¹⁹ en d'autres termes, le sujet du verbe nominalisé est effacé et, par conséquent, l'instance même qui éprouve une attraction pour le même sexe est éliminée de la structure linguistique, créant un effet où « les choses se font d'elles-mêmes, sont réalisées sans agent-es, correspondent à l'ordre des choses ».¹²⁰ Une coupure est donc opérée entre le sujet du désir et son propre désir, comme si ces instances étaient dissociables et indépendantes.

Un tel effet de sens, provenant de l'interdiscours et portant sur l'attraction pour le même sexe, peut être directement confronté aux analyses des relatives : c'est précisément à travers un effet de scission entre le sujet et son propre désir qu'il devient possible de prendre ce dernier comme objet discursif et de lui attribuer un statut de déviation religieuse et de péché. Si le sujet était 'ontologiquement' affecté par une attirance pour le même sexe, le discours religieux de guérison et de salut perdrait son effet, car la guérison et le salut sont, par défaut, des effets d'un retour à un état antérieur de plénitude et de non-dégradation. De plus, avancer dans la lecture des nominalisations fait émerger d'autres exemples où l'instance du sujet subit un même effacement :

LAR 53 – 530 yeah it's- it's so heavy especially when you've had trauma i've had (.) sexual abuse	LAR 53 – 530 (traduction libre) eh c'est- c'est tellement lourd surtout quand tu as eu un trauma j'ai eu (.) abuse sexuel
JUS 15 – 227 they had a discussion at the group therapy about (.) trauma childhood trauma and stuff	JUS 15 – 227 (traduction libre) ils ont eu une discussion dans le groupe de thérapie sur (.) des traumas d'enfance traumas et genre

Parmi d'autres occurrences, ces exemples ont été sélectionnés précisément en raison de l'effet d'effacement des instances de sujet et de complément verbal dans le processus de nominalisation. Ce qui intéresse, cependant, c'est que, dans cette conversion grammaticale – comme dans le cas du verbe *to abuse*, qui se transforme en substantif nominalisé *abuse* –, le sujet et le complément verbal ne sont pas effectivement éliminés. Au contraire, ils figurent dans l'espace interdiscursif comme des pseudo-anaphores (P. Sériot), ce qui permet d'identifier à la fois un référent qui ne semble « jamais avoir été tenu par le sujet de l'énonciation »¹²¹ et le fait que « le non-dit en ce cas est du jamais-dit, du jamais assumé, de l'indicible ».¹²²

3.3 Étude des modalisations autonymiques

Avancer vers l'étude des 'modalisations autonymiques' dans ce corpus implique temporairement d'abandonner la couche du préconstruit et de l'assujettissement à l'interdiscours pour pénétrer la dimension méta-énonciative du texte, visant à examiner

¹¹⁹ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, pp. 172-173.

¹²⁰ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, p. 199.

¹²¹ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations*, p. 31.

¹²² Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations*, p. 31.

la manière dont les sujets exécutent un système linguistique influencé par ses extérieurs historico-discursifs. Pour commencer, considérons ces deux exemples du récit de Kevin :

KEV 11 – 225 and \ the people that are willing to meet you (2 sec) i hate to say it like this because it's such a christian thing to say \ not that i'm not christian but it's such a churchy thing to say people that are there to meet you in your mess (2 sec) \ you know	KEV 11 – 225 (traduction libre) et \ les personnes qui sont prêtes à vous rencontrer (2 sec) je déteste le dire comme ça parce que c'est tellement une chose chrétienne à dire \ pas que je ne sois pas chrétien mais c'est tellement une chose d'église à dire des gens qui sont là pour vous rencontrer dans votre désordre (2 sec) \ vous savez
KEV 8 – 212 so yeah i- i felt \ at the time i felt it was easy (2 sec) to (2 sec) i hate to say it like this i felt it was easy to be straight (<i>petit rire</i>)	KEV 8 – 212 (traduction libre) alors <i>ouais</i> je- je ressentais \ à l'époque je ressentais que c'était facile (2 sec) de (2 sec) je déteste de le dire comme ça je ressentais que c'était facile d'être hétéro (<i>petit rire</i>)

Les deux occurrences en question révèlent la présence de *non-coïncidences* entre les mots et les choses. La première présente un cas intrigant : la méta-énonciation dévoilée par l'énoncé '(2 sec) *i hate to say it like this because it's such a christian thing to say*' configure un exemple de « dire où le mot juste fait défaut »,¹²³ dans lequel « les prédications négatives explicitant l'échec du dire, peuvent mettre en cause explicitement [...] la défaillance de l'énonciateur à utiliser les ressources de la langue ».¹²⁴ Cependant, la présence du mot '*christian*' dans '*it's such a christian thing to say*' pousse Kevin à se rectifier : '*not that i'm not a christian*' et déclenche une deuxième modalisation du dire : '*it's such a churchy thing to say*', mettant en lumière le jeu de *non-coïncidences* foncières entre les mots du dire et les choses qu'ils nomment. Quant au deuxième exemple, la boucle réflexive suit un mouvement distinct, « cumulant le oui et le non, réalisée à travers une négation du dire (ce qui en soi, verserait la représentation du côté (III) de la non-coïncidence), mais assortie d'un commentaire allant en sens inverse, positif, jusqu'à 'presque' annuler la négation ».¹²⁵ Face à un obstacle en termes de nomination, l'énonciateur se dédouble du fil de sa propre énonciation pour indiquer qu'entre le mot et la chose, la nomination cumule le oui et le non : « je ne dis pas X mais presque ».¹²⁶

Dans cette même dynamique, l'on présente les exemples suivants :

JUS 15 – 252 it's just this piecing together random memories and trying to build this narrative that satisfied this- this euh psychological idea that they had bound by / church social science that molested kids end up gay so \ suddenly i was put into that boat and they ran with it	JUS 15 – 252 (traduction libre) c'est juste ce collage de souvenirs aléatoires et essayer de construire ce récit qui satisfait cette- cette euh idée psychologique qu'ils avaient liée par / la science sociale de l'église que les enfants abusés finissent par être gays donc \ soudainement j'ai été mis dans ce bateau et ils ont continué avec ça

¹²³ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 639.

¹²⁴ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 640.

¹²⁵ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 604.

¹²⁶ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 603.

MAT 15 – 350 (.) i related to a lot of the theories that they were putting out about why you might be broken (.) yeah it really did make sense to me logically i mean as logical as that can be euh	MAT 15 – 350 (traduction libre) (.) je m'identifiais beaucoup dans les théories qu'ils proposaient sur pourquoi tu pourrais être brisé (.) ouais ça avait vraiment du sens pour moi logiquement je veux dire aussi logique que cela puisse être euh

Dans ces deux cas, l'on observe deux occurrences explicites de *non-coïncidences* entre les mots et les choses, où est affirmée une défaillance dans le processus de nomination. Dans le cas de Justin, l'on voit un fait de méta-énonciation, marqué par l'hésitation exprimée dans la répétition et l'interjection '*this- this euh*', où est mise en cause la relation entre le terme '*psychological idea*' et le référent qu'il nomme. Par la suite, l'on voit un commentaire réflexif – '*that they had bound by / church social science*' – dans un mouvement de « renvoi au 'cadre référentiel' si l'on peut dire du référent *i* : X est mis en cause non pas en tant que nomination d'un référent, explicitement décrit mais comme nomination d'un référent explicitement mis en rapport avec un autre référent »¹²⁷ c'est d'ailleurs dans le changement d'intonation – marqué par '/' – que se trouve renforcé ce défaut dans la nomination. Dans l'extrait de Matt, est illustré un mouvement similaire : face à l'emploi de '*logically*' dans '*really did make sense to me logically*', on identifie, à échelle de l'énonciation, un dédoublement « disant le 'trop' du mot »¹²⁸ '*i mean as logical as that can be*'.

Les exemples suivants se réfèrent à la *non-coïncidence* des mots avec eux-mêmes, c'est-à-dire : « traversé par d'autres signifiés, d'autres signifiants, c'est le un de l'association, dans le dire d'une unité, d'un signifiant et d'un signifié, dont le 'qui va de soi' se trouve suspendu avec la clarté de l'énonciation ».¹²⁹

KEV 8 – 197 as long as i (1 sec) stayed faithful with god and read my bible and prayed (.) as i should that i could (<i>geste des guillemets avec les doigts</i>) manage (2 sec) the homosexual urges (.)	KEV 8 – 197 (traduction libre) tant que je (1 sec) restais fidèle à dieu et lisais ma bible et priais (.) comme je devais le faire je pouvais (<i>geste des guillemets avec les doigts</i>) gérer (2 sec) les désirs homosexuels (.)
JOE 31 – 499 &ended up having to help him recover from the hor- the trauma that the therapy did itself /&	JOE 31 – 499 (traduction libre) &j'ai fini par devoir l'aider à se remettre du hor-du traumatisme que la thérapie elle-

Extrait du témoignage de Kevin, le premier exemple relève de l'usage des guillemets, en particulier des guillemets réalisés avec les doigts. Ce geste multi-sémiotique fait partie d'une gamme des « signaux [...] ouvrant sur toutes les possibilités d'interprétation de réaction à l'"en plus" ainsi mis en jeu en X »¹³⁰ qui indiquent la potentialité de dégager un « autre sens [...] associé à un signifiant stable ».¹³¹ Dans ce cas précis, c'est la transparence entre le signifiant et le signifié qui se brise, permettant

¹²⁷ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 660.

¹²⁸ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 667.

¹²⁹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 713.

¹³⁰ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 794.

¹³¹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 794

d'inférer, à la place de la littéralité, un sens autre au mot '*manage*'. Le deuxième exemple, à son tour, met en lumière « un couplage X-Y tel que Y, donné comme remplaçant X (X, plutôt Y ; X, je veux dire Y) ne s'oppose en fait, dans le non-un de X, qu'ainsi il fait jouer, qu'à un des sens de X apparu dans le dit en excès sur la visée de l'énonciateur, s'associant, au contraire, à l'autre sens, implicitement maintenu ». ¹³² Dans ce contexte, l'on peut identifier un couple X-Y dans l'énoncé de Larry : « '*hor-[or]*' – '*trauma*' », dont le fonctionnement révèle que l'« un des sens du non-un du mot '*hor-[or]*' paraît excessif aux yeux de l'énonciateur, alors que le mot '*trauma*' intervient exactement pour retenir ce qui du sens du premier mot doit être retenu ». ¹³³

Dans cette même ligne d'occurrence (X-Y), il existe un autre exemple pertinent :

NAT 11 – 139 and there's this gentleman that was gay- was same-sex attracted	NAT 11 – 139 (traduction libre) et il y a ce monsieur qui était gay- était attiré par le même sexe

La tension dans le processus de nomination, dans lequel le mot '*gay*', apportant une pluralité d'éventuelles relations entre signifiant et signifié(s), devient l'objet d'une rectification, permettant que l'expression '*same-sex attracted*' advienne comme indication du sens qui doit être retenu. Cependant, il est nécessaire de discuter un second exemple mettant en jeu ce même couple de termes, dont la pertinence doit être indiquée :

NAT 6 – 103 there's this gentleman who used to be gay himself and was able to work through that well he said same-sex attracted i just don't like using that (.)	NAT 6 – 103 (traduction libre) il y a ce monsieur qui était lui-même gay et qui a réussi à surmonter ça eh bien il disait attiré pour le même sexe je n'aime juste pas utiliser ce terme (.)

Dans cette deuxième occurrence du couple '*gay*'/'*same-sex attracted*', il ne s'agit plus d'une *non-coïncidence* du mot avec lui-même, mais d'une *non-coïncidence* du discours avec lui-même, dans laquelle l'intérêt retombe sur les moyens par lesquels les paroles d'autrui émergent dialogiquement dans le fil du discours d'un sujet – garanti par le *moi-imaginaire*. Dans cet énoncé de Nate, l'on observe que, « après utiliser le mot '*gay*', [il] revient sur son dire et se rectifie en disant que le qualifiant utilisé par son interlocuteur était '*same-sex attracted*'. Ainsi, la modalisation autonymique survient lorsqu'il reprend ce terme et révèle son opacité en tant que signe linguistique », ¹³⁴ dans un mouvement de surplomb qui se révèle à travers l'énoncé '*i just don't like using that*'. Il s'agit, enfin, d'un sujet qui se détache d'une nomination qui, même provenant d'autrui, tente de se présenter comme naturelle ou appropriée pour lui. À l'égard de ce dernier exemple, son importance se révélera ci-après.

3.4 Bilan des résultats

Dans le fil de ce parcours tissé entre l'AD de M. Pêcheux et la linguistique énonciative de J. Authier-Revuz, il s'est agi de théoriser et d'effectuer une analyse non-

¹³² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, p. 730

¹³³ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 197.

¹³⁴ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 188.

subjectiviste de la subjectivité. L'approche s'est inscrite sur deux plans distincts : d'une part, il est des inassertés qui, émergeant par les biais des « formes de langue appartenant à la gamme linguistique du préconstruit », ¹³⁵ attestent de la présence de l'interdiscours dans les récits de ces cinq sujets ayant vécu des thérapies de conversion ; d'autre part, il y a des boucles réflexives qui ont attesté, dans la couche énonciative du texte, le mouvement de ces mêmes sujets, qui ont tenté de manier des nominations et des mots qui, sous un régime d'évidence et de naturalité, 'ne vont pas de soi'. De ce parcours analytique, il ressort comme principale constatation la reconnaissance que le sens dévoilé par l'étude des préconstruits renvoie à un même dispositif d'assujettissement historico-idéologique, lequel n'a pas été réfuté par les sujets dans la couche énonciative du texte. En d'autres termes, des vestiges de l'existence d'un même réseau interdiscursif inconscient ont été vérifiés, un réseau qui affecte la subjectivité de ces sujets et qui demeure ancré dans leurs discours, même après avoir rejeté et pris distance avec les thérapies de réorientation sexuelle.

Il est pertinent, à ce stade, de détailler certains résultats obtenus dans cette étude. Tout d'abord, en ce qui concerne l'examen des préconstruits, les principaux points d'ancrage du discours sur les thérapies de réorientation sexuelle ont été identifiés : « (1.) une supposée scientificité dans la démarche des thérapies de conversion, affectée par (2.) un ancrage religieux fort et persistant, dont le principal effet était d'engendrer (3.) une séparation entre l'attirance vers le même sexe et le sujet d'où émane ce désir ». ¹³⁶ Ces conclusions n'adviennent pas, en revanche, d'une étude psychologue du texte, mais dérivent effectivement d'un ensemble d'inassertés qui émanent des énoncés présents dans les récits et qui pointent vers une césure entre le sujet du désir et son propre désir. D'ailleurs, c'est en tant qu'objet du discours, donné au sujet par le biais de son assujettissement à l'interdiscours, que le désir pour le même sexe se voit conférer un statut d'impureté et de tabou, le distinguant ainsi d'autres comportements jugés comme inappropriés par l'appareil idéologique religieux.

En deuxième lieu, on reconnaît que ce processus d'assujettissement à l'interdiscours n'est pas parfait ; il s'agit en réalité d'une interpellation défectueuse et fracturée, parfois ne faisant que tâtonner sa cible. Ce dernier point, d'ailleurs, a pu être illustré dans le dernier extrait cité du récit de Nate : s'agissant d'une *non-coïncidence du discours avec lui-même*, on regarde moins d'un sujet qui spontanément refuse la signification idéologique d'un préconstruit nominalisé (*same-sex attracted*) que d'un moment où l'interpellation est ébranlée, tendue, où ce même sujet – désagencé de son propre désir dans la structure de nominalisation – réagit à l'étrangeté de ce 'quelque chose' de sens venu d'ailleurs. L'on pourrait dire que ce mouvement, bien qu'involontaire et hors du contrôle du sujet, émerge comme un effet contradictoire de l'assujettissement au langage et au symbolique, ou comme le formulerait J. Lacan :

ce que cette structure de la chaîne signifiante découvre, c'est la possibilité que j'ai, justement dans la mesure où sa langue m'est commune avec d'autres sujets, c'est-à-dire où cette langue existe, de m'en servir pour signifier *toute autre chose* que ce qu'elle dit. Fonction plus digne d'être soulignée dans la parole que celle de déguiser la pensée (le plus souvent indéfinissable) du sujet : à savoir celle d'indiquer la place de ce sujet dans la recherche du vrai. ¹³⁷

¹³⁵ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 446.

¹³⁶ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, pp. 200-201.

¹³⁷ Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, p. 505, tradução nossa.

Ou encore :

ainsi le renversement goethéen de sa présence aux origines : 'Au commencement était l'action', se renverse à son tour : c'était bien le verbe qui était au commencement, et nous vivons dans sa création, mais c'est l'action de notre esprit qui continue cette création en la renouvelant toujours. Et nous ne pouvons nous retourner sur cette action qu'en nous laissant pousser toujours plus avant par elle.¹³⁸

De la même manière que le sujet est ontologiquement et symboliquement castré, étant voué à exister au sein de systèmes de symboles qui le précèdent, être dans le langage implique constamment d'effectuer des opérations langagières inédites. C'est à l'intérieur de cet espace dialectique et contradictoire que s'encadre la présente proposition d'analyse non-subjectiviste de la subjectivité : en partant de l'*a priori* qui s'articule par l'examen du préconstruit, l'on trouve, dans un premier temps, l'ancrage des sujets à des dispositifs socio-historiques qui les fournissent les évidences de leur subjectivité – qui sont rarement remises en question. Dans un second temps, cette étude se choque aux occurrences de 'modalisations autonomiques', qui mettent en lumière le mouvement énonciatif de ces mêmes sujets, qui placent les mots d'autrui en médiation, déclenchant des significations et des sens qui étaient jusque-là inédits. Dans le cas du corpus analysé, il est un ancrage subjectif similaire dans le discours des cinq sujets, cependant chacun d'eux se confronte au discours d'autrui à travers des énonciations singulières.

Au cœur de cette proposition d'analyse non-subjectiviste de la subjectivité, l'ensemble des formes qui composent la grammaire des *non-coïncidences du dire* s'inocule au dispositif théorique au titre de corollaire positif du préconstruit. Autrement dit, à ce savoir qui s'infère en négatif à travers la structure syntaxique de la langue, se heurte le positif qui surgit *a posteriori* par l'interprétation des formes méta-énonciatives. De sa part, ce geste théorique vise à la fois à appréhender non-subjectivement les traces du cheminement d'un sujet condamné à vivre dans le langage et à répéter des significations venant de l'interdiscours, ainsi qu'à entrevoir le mouvement énonciatif qui place ce même sujet au centre d'un processus incessant et contradictoire, dans lequel, en étendant des significations toujours *déjà-là*, il ouvre « le discours sur son extériorité interdiscursive interne, la nomination sur sa perte relativement à la chose, la chaîne sur l'excès de sa 'signifiante', la communication sur la béance intersubjective – dans lesquelles, loin de la fixité du signe, se fait le sens ».¹³⁹ En d'autres termes, c'est dans l'énonciation du toujours déjà-connu que l'inconnu fait rupture et survient.

5. Conclusion

Dans ce travail, la possibilité de réaliser une analyse non-subjectiviste de la subjectivité a été proposée et explorée, en examinant l'architecture qui positionne le sujet et le dire à la lumière de deux théories distinctes : l'AD de M. Pêcheux et la linguistique énonciative de J. Authier-Revuz. Le choix de ces deux théories n'est pas anodin ; au

¹³⁸ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage*, p. 271, tradução nossa.

¹³⁹ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 99.

contraire, il s'agit d'une option théorico-méthodologique visant à rejeter des psychologismes et des subjectivismes par l'adoption de procédures analytiques calquées sur les formes de la langue, c'est-à-dire en mettant au centre de l'analyse la contradiction du sujet ontologiquement divisé. Dans ce contexte, le discours des individus ayant vécu une thérapie de réorientation sexuelle révèle, d'une part, être traversé de préconstruits qui renvoient à la dissociation entre le sujet du désir et le désir lui-même. D'autre part, ce même discours ne peut s'exercer que par la négociation constante de nouveaux sens, qui, par conséquent, rejettent et affirment des nominations qui, indéniablement, 'ne vont pas de soi'.

C'est dans cette note que l'on conclut cet article, en souscrivant à l'affirmation selon laquelle la langue et le langage dans lesquels le sujet est immergé sont des espaces multifacettes. Ainsi, se lancer « dans la recherche du vrai » (J. Lacan) implique, par défaut, de mettre en mouvement des significations et des sens qui attestent de l'antériorité et qui, jusqu'alors, avaient quelque chose à dire du sujet. Toutefois, il est également impossible d'activer ces figures sans déclencher de nouvelles associations, sans provoquer des confrontations avec l'inédit, avec le non-su et le non-vécu. De ce processus, n'émerge pas un sujet avec un statut de propriétaire du sens et du dire, dont l'autonomie le dispenserait de rendre des comptes au langage, qui est le tissu même qui, en dernière instance, le constitue. Au contraire, l'on se tourne vers les « 'grains', aspérités, irrégularités, cicatrices sur la peau, [vers] la surface du dire comme manifestation privilégiée »¹⁴⁰ d'un sujet qui, depuis les bords de ses capacités ontologiques, est le point de déclenchement de nouveaux tissages significatifs. Il ne s'agit nullement d'un geste d'émancipation ou de transcendance, mais d'un effet du propre potentiel créatif de la condition humaine de langage.

¹⁴⁰ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 99

Références

- ACIMAN, André. *Variações enigma*. Trad. Alessandra Esteche. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). In: ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 263-306, [1970] 1995.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Ces mots qui ne vont pas de soi*. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire. Paris: Larousse, 1995. t. I et II.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours. *Documentation et Recherche en Linguistique Allemande Contemporain*, Vincennes, n. 26, pp. 91-151, 1982.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *La représentation du discours autre : principes pour une description*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. v. 5.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire : enjeux théoriques et descriptifs d'une approche littérale. L'exemple des modalités irréalisantes du dire. *Marges linguistiques*, n. 7, pp. 85-99, 2004.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Les non-coïncidences du dire et leur représentation méta-énonciative. Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique. *Lingvisticae Investigationes*, v. 17, n. 1, pp. 239-252, 1993.
- BAKHTINE, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman*. Trad. du russe par Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1976.
- BENVENISTE, Émile. Sémiologie de la langue. In: BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, pp. 67-78, [1969] 1974.
- BIBIANO, Ricardo. *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique : de l'analyse discursive des récits de thérapie de réorientation sexuelle à une réflexion sur le sujet en analyse du discours*. Dissertação de mestrado, Université de Franche-Comté, 2024. v. I e II.
- BRES, Jacques; ROSIER, Laurence. Réfractions : polyphonie et dialogisme, deux exemples de reconfigurations théoriques dans les sciences du langage francophones. *Slavica Occitania*, v. 25, n. 25, pp. 238-251, 2008.
- CAN god change sexual orientation? A conversation with a gay christian. Mad Christianity. 2022. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1yk7Ly8JF8g&t=1043s>. Acesso em: 19 abr. 2024.
- COURTINE, Jean-Jacques. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages*, 15^e année, n. 62, pp. 19-32, 1981.

DUMOULIN, Hugo. *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault à la lumière du concept d'énonciation*. Philosophie. Paris: Université de Nanterre, 2022.

FAUCHER, Jean Marc; JEAN, Thierry. Entretien avec Jacqueline Authier-Revuz. *Journal français de psychiatrie*, v. 46, n. 2, pp. 87-100, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/jfp.046.0087>. Acesso em: 04 out. 2024.

FUCHS, Catherine; PÊCHEUX, Michel. Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours. *Langages*, nº 37, pp. 81-98, 1975.

GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

GILLOT, Pascale. Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité : Jacques Lacan relu par Michel Pêcheux. *Savoirs et clinique*, v. 2013/1, n. 16, pp. 36-46, 2013.

GOING through conversion therapy as a gay man. Jimmy Rex. [vídeo]. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sTGVuZu_3tk&t=64s. Acesso em: 19 abr. 2024.

GUILHAUMOU, Jacques. Où va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive. *Revue Texto*, n. 2, 2004.

HAROCHE, Claudine; HENRY, Paul; PÊCHEUX Michel. La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours. *Langages*, n. 24, pp. 93-106, 1971.

HARTMANN, Fernando. L'imaginaire, c'est le sens. Quelques remarques sur la théorie de Jacqueline Authier-Revuz. *La Revue Lacanienne*, v. 3, n. 11, pp. 181-186, 2011.

HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992.

HENRY, Paul. Constructions relatives et articulations discursives. *Langages*, nº 37, pp. 81-98, 1975.

HENRY, Paul. *Le mauvais outil*. Paris: Klincksieck, 1977.

LACAN, Jacques. Fonction et champ de la parole et du langage. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 237-322, [1953] 1966.

LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'inconscient. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 493-530, [1957] 1966.

LACAN, Jacques. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 793-828, [1960] 1966.

LEGRAND, Stéphane; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Introduction générale: vers le matérialisme. *Groupe de Recherches Matérialiste*, Paris, 2007.

MACHEREY, Pierre. Idéologie: le mot, l'idée, la chose (11). Langue, discours, idéologie, sujet, sens : de Thomas Hebert à Michel Pêcheux. *Groupe d'études « La philosophie au Sens Large »*, 2007.

MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, 1990.

MAN describes what conversion therapy is like. Jordan Chavez. 9NEWS. 2019. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SjmVVg0UwCE&t=422s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

MARIGNIER, Noémie. *Les matérialités discursives du sexe*. La construction et la déstabilisation des évidences du genre dans les discours sur les sexes atypiques. 2016. Thèse (Doctorat en sciences du langage) - Université Paris 13 Sorbonne, Paris, 2016.

MILNER, Jean-Claude. *L'amour de la langue*. Paris: Seuil, 1978.

PAVEAU, Marie-Anne. Discours et matérialisme. Quelques points d'articulation entre la pensée althusserienne et l'analyse du discours dite "française". *Groupe de Recherches Matérialiste*, Paris, 2007.

PAVEAU, Marie-Anne. L'éthique des paradigmes : Mémoire et démemoire scientifique. La rhétorique de la critique dans le discours universitaire. *Conflits, Polémiques, Controverses*, Varsovie, 2009.

PÊCHEUX, Michel. Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 273-280, [1979] 1990b.

PÊCHEUX, Michel. Il n'y a de cause que de ce qui cloche. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 261-272, [1978] 1990a.

PÊCHEUX, Michel. Lecture et mémoire : projet de recherche. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 285-293, [1983] 1990c.

PÊCHEUX, Michel. *Les vérités de La Palice*: linguistique, sémantique, philosophie. Paris: F. Maspero, 1975.

RICŒUR, Paul. Existence et herméneutique. In: RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, pp. 23-50, [1965] 1969.

SAUSSURE, Ferdinand (ed.). *Cours de linguistique générale*. Genebra: Arbre d'or, [1916] 2015.

SÉRIOT, Patrick. Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations. *Langages*, 21^e année, n. 81, pp. 11-41, 1986.

SITRI, Frédérique. 'Genre de discours' et/ou 'formation discursive' : quelle articulation ? In: *Congrès mondial de linguistique française - CMFL*, Orléans, 2022.

SITRI, Frédérique. *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*. 2025. No prelo.

SITRI, Frédérique. Interdiscours et construction de l'objet de discours. *Linx*, n. 8, 1996.

SITRI, Frédérique. *Parcours en analyse du discours* : enjeux et méthode. Autour d'écrits professionnels. Linguistique. Université Sorbonne nouvelle-Paris3. (tel-01660298), 2015.

SMART Sex, Smart Love – L.A. Jamison on reparative therapy – Sexual conversion attempts. Joe Kort. Dr. Joe Kort. 2020. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sol3ZZbkZiQ&t=3s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

SURVIVING LDS electroshock conversion therapy – Nate Winterton. John Dehlin. Understanding Mormonism with Dr. John Dehlin, 2022. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V6YMsxnan8s&t=663s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

À PROPOS DE L'AUTEUR

Ricardo Bibiano

Doctorant en Sciences du langage à l'Université Paris-Est Créteil et à l'Université Paris Nanterre, associé aux laboratoires Céditec et MoDyCo, ainsi qu'à l'EUR FRAPP. Ses recherches récentes portent sur les récits de thérapies de conversion et les relations entre sexualité et discours. *E-mail:* ricardobibiano5@gmail.com.



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

NOTAS PARA UMA ANÁLISE NÃO-SUBJETIVISTA DA SUBJETIVIDADE: DE MICHEL PÊCHEUX A JACQUELINE AUTHIER-REVUZ*†

Ricardo Bibiano  Université Paris Est-Créteil, CEDITEC; Université Paris Nanterre, MoDyCo; EUR FRAPP,
Paris, França

Resumo

Este artigo apresenta a análise discursiva de um *corpus* em língua inglesa que contém cinco relatos de si [*récits de soi*] coletados em fontes públicas de pessoas que vivenciaram um processo terapêutico de reorientação sexual em contexto estadunidense. Propõe-se realizar uma análise não-subjetivista da subjetividade a partir de fundamentos epistemológicos e metodológicos da análise do discurso (AD) de Michel Pêcheux e da linguística enunciativa de Jacqueline Authier-Revuz. Discute-se a articulação entre língua, sujeito e ideologia, o papel do interdiscurso e do pré-construído no trabalho de análise de M. Pêcheux e a teoria das *não-coincidências do dizer* de J. Authier-Revuz, com ênfase nas formas de modalização autonímica. Os resultados desta experiência de análise linguística não-subjetivista atestam a pertinência da articulação entre a AD de M. Pêcheux e a linguística enunciativa de J. Authier-Revuz, revelam a inscrição dessas pessoas em um mesmo dispositivo sócio-histórico e, por meio de evidências no interdiscurso encontradas a partir de pré-construídos, identificam marcas de subjetividade que quase sempre não são contestadas nas modalizações autonímicas.

Palavras-chave

Pêcheux, Authier-Revuz, análise do discurso francesa, linguística enunciativa..

NOTES FOR A NON-SUBJECTIVIST ANALYSIS OF SUBJECTIVITY: FROM MICHEL PÊCHEUX TO JACQUELINE AUTHIER-REVUZ

Abstract

This article presents a discursive analysis of a *corpus* in English that contains five self-narratives [*récits de soi*] collected from public sources of individuals who underwent a process of conversion therapy in a U.S. context. It aims to conduct a non-subjectivist analysis of subjectivity based on the epistemological and methodological foundations of French Discourse Analysis (AD) by Michel Pêcheux and the enunciative linguistics of Jacqueline Authier-Revuz. It discusses the articulation between language, subject, and ideology, the role of interdiscourse and the pre-constructed in the analytical work of M. Pêcheux, and the theory of *non-coincidences in saying* by J. Authier-Revuz, focusing on forms of autonomic modalization. The results of this non-subjectivist linguistic analysis demonstrate the articulation's relevance between M. Pêcheux's FDA and J. Authier-Revuz's enunciative linguistics, revealing these individuals' inscription in the same socio-historical device, and, through evidence in interdiscourse and pre-constructed elements, identify marks of subjectivity that are almost always not contested in autonomic modalizations.

Keywords

Pêcheux, Authier-Revuz, French discourse analysis, Enunciative linguistics.

Submetido em: 15/10/2024
Aceito em: 22/11/2024
Publicado em: 30/01/2025

Como citar: BIBIANO, Ricardo.
Notas para uma análise não-
subjetivista da subjetividade: de
Michel Pêcheux a Jacqueline
Authier-Revuz. (*des*)troços: revista
de pensamento radical, Belo
Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55302,
jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Pesquisa realizada em 2023 e 2024 com o financiamento da Bolsa ao mérito Victor Hugo da *Université de Franche-Comté* em parceria com a *Grand Besançon Métropole* e com a *Région Bourgogne-Franche-Comté*. De 2024 a 2027, a pesquisa conta com o financiamento da EUR FRAPP (ANR-18-EURE-0015 FRAPP).

† Artigo submetido em versão bilíngue (francês-português), com tradução realizada pelo próprio autor.

Introdução

Entre 2023 e 2024,¹ realizou-se uma investigação acadêmica a respeito de relatos em primeira pessoa de indivíduos que atravessaram um processo psicoterapêutico com o intuito de provocar uma mudança de orientação sexual (reorientação sexual). A partir de uma seleção de relatos de si [*récits de soi*] coletados de fontes públicas, constituiu-se um *corpus* de depoimentos em língua inglesa de indivíduos em ambiente anglo-saxão (cf. 3.1), que foi submetido a uma análise de natureza discursiva, ancorada principalmente na tradição teórica da linguística francesa, cujos exteriores filosóficos, semióticos e psicanalíticos participaram ativamente na construção do dispositivo teórico de análise. Para este artigo, selecionaram-se cinco depoimentos e recortaram-se alguns elementos teórico-metodológicos utilizados na análise, a fim de demonstrar a viabilidade de um estudo não-subjetivista que evidencia as marcas de subjetividade dos sujeitos falantes em uma investigação de viés linguístico-discursiva.

Tal arcabouço e possibilidade analítica se fundamentam em uma escolha teórica que reúne, por um lado, a análise do discurso, proposta por Michel Pêcheux, e, por outro, a linguística enunciativa, tal qual elaborada por Jacqueline Authier-Revuz. Com base nessas teorias e em suas implicações em epistemologia, propôs-se um aparato de leitura que considera o movimento dos sujeitos no fio dos enunciados como afetado pela língua e por seus exteriores históricos, ideológicos e discursivos, cujo foco recai sobre as formas linguísticas que revelam pré-construídos e modalizações do dizer – a partir das quais se pode estudar a construção da subjetividade. Nesses termos, as opções teóricas deste estudo recusam a noção de sujeito psicológico e assumem a constituição do sujeito em sistemas simbólicos que o antecedem.

Para apresentar o percurso teórico-metodológico e a aplicação analítica, além desta introdução, este artigo se estrutura em quatro partes. Primeiramente, examina-se a análise do discurso de M. Pêcheux, delimitando-se as noções de discurso, ideologia e língua. Na sequência, discutem-se os pressupostos teóricos da linguística enunciativa de J. Authier-Revuz, com atenção especial à teoria das *não-coincidências do dizer* e às modalizações autonímicas. Na terceira parte, apresenta-se e realiza-se a aplicação técnica da análise, na qual se enquadraram pré-construídos e modalizações autonímicas encontrados nos relatos. Os resultados deste estudo apontam para evidências discursivas não-subjetivistas da inscrição desses indivíduos no interior de um mesmo dispositivo sócio-histórico, no qual se moldam e se formam contornos de subjetividade e a partir do qual se negociam novas significações.

¹ A pesquisa foi realizada sob a direção de Sandra Nossik e contou com o apoio financeiro da Bolsa de excelência Victor Hugo da *Université de Franche-Comté*, do *Grand Besançon Métropole* e da *Région Bourgogne-Franche-Comté*.

1. Fundamentos epistemológicos de uma teoria não-subjetivista da subjetividade: da Análise do discurso ao conceito de sujeito em Michel Pêcheux

Disciplina autônoma no campo das ciências humanas e sociais, a Análise do Discurso (doravante AD) despontou no âmbito da linguística como efeito de acontecimentos político-teóricos de uma França estruturalista no final da década de 1960, na forma de “um aparato conceitual robusto e rigoroso, emanando de um ‘intelectual coletivo’ conduzido pela figura singular de [Michel] Pêcheux”.² Arrimada por uma ruptura medular às teorias linguísticas que lhe eram contemporâneas e cuja prática desembocava em “um retorno ao empirismo em semântica”,³ a AD se configurou estrutural e metodologicamente a partir de uma posição de obediência saussuriana – a saber, “que, do ponto de vista linguístico, o valor domina a significação” –,⁴ no contexto do “antipsicologismo defendido por Lacan, [da] sua crítica radical à representação de um sujeito psicológico, [que] sustenta assim um anti-humanismo, cujo principal teórico, no âmbito do marxismo, é Althusser”.⁵

O gesto de M. Pêcheux de repensar os conceitos de ideologia, discurso, sujeito e língua no horizonte epistemológico do materialismo histórico e da linguística estrutural em 1975, em *Les Vérités de la Palice*, provocou um efeito em si contraditório: o esvaziamento do caráter empírico-idealista desses conceitos não permitiu delimitá-los e enquadrá-los na práxis, mas pôs à vista a heterogeneidade que lhes constitui e que lhes alicerça a existência. O que se recusou, logo, foi “toda pretensão do pensamento de se fundar por si mesmo, pelos únicos recursos de uma potência interior que testemunharia sua autonomia”,⁶ em um movimento indissociável de três posições teóricas: “(i) a contestação do sujeito psicológico, fonte intencional de uma fala da qual ele seria capaz de representar o sentido”,⁷ a necessidade de “(ii) um pensamento do discurso arrimado ao fato da língua”,⁸ e a importância acordada à “(iii) dimensão operatória reivindicada teoricamente”.⁹ Contudo, cabe ressaltar que, se M. Pêcheux filiou-se à leitura estruturalista do materialismo de K. Marx e da psicanálise de S. Freud, sua adesão não foi acrítica. Tratou-se de coadunar um ataque “a essa ilusão aureolada de um nome prestigioso: à ilusão da consciência de si”,¹⁰ sem jamais ceder quanto à recusa “a um método universal ‘de análise geral do espírito humano’ [...]. Seu ‘estruturalismo’ não será dessa espécie”.¹¹

A AD tornou-se, em consequência, o ponto nodal da articulação entre discurso, ideologia e inconsciente em uma relação tensionada a partir do conceito saussuriano de língua “como ‘sistema abstrato de distintividades’, cujas regras de ‘funcionamento’ [...]”

² Paveau, *Discours et matérialisme*, s/p., tradução nossa.

³ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 55, tradução nossa.

⁴ Haroche; Henry; Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne*, p. 96, tradução nossa.

⁵ Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, p. 29, tradução nossa.

⁶ Legrand; Sibertin-Blanc, *Introduction générale*, p. 4, tradução nossa.

⁷ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 395, tradução nossa.

⁸ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 396, tradução nossa.

⁹ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 397, tradução nossa.

¹⁰ Ricœur, *Existence et herméneutique*, p. 210, tradução nossa.

¹¹ Maldidier, *L'inquiétude du discours*, p. 21, tradução nossa.

podem ser descritas independentemente de seus usos, como uma 'ordem própria' que se impõe ao locutor",¹² culminando na concatenação de dispositivos – "termo caro a Pêcheux – que colocam as propostas teóricas à prova das materialidades languageiras".¹³ Para compreender esse projeto disciplinar, é preciso retomar um dos fundamentos da operação que M. Pêcheux realizou: "o sistema da *língua* é bem o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para aquele que dispõe de um conhecimento dado e para aquele que não dispõe. Não resulta, no entanto, que esses diversos personagens terão o mesmo *discurso*".¹⁴ Deriva-se daí um constato fundamental: sendo impossível reduzir a língua à ideologia ou ao discursivo, pois "a materialidade da língua, do discurso e da realidade social não são da mesma ordem",¹⁵ o analista deve recuperar o seu estatuto em outro lugar, mais especificamente junto aos "efeitos simbólicos supostos da existência da sintaxe, ou seja, finalmente disso que eu chamei de 'autonomia relativa da língua'".¹⁶ Esse movimento, por conseguinte, tem como efeito a inscrição na prática da AD do reconhecimento de que "passando pelo princípio do arbitrário do signo e desembocando no valor – [...] há uma ordem intrínseca à língua, não dependente da ordem das coisas".¹⁷ Assim, é a partir da identificação de uma oposição entre *base linguística* e *processo discursivo*¹⁸ que se dão contornos a uma teoria não-subjetivista da subjetividade.

Compete esclarecer que a formulação da *autonomia relativa da língua* articula o que se pode estatuir como o ponto nevrálgico da AD: invariavelmente leal à herança saussuriana da "língua como sistema", M. Pêcheux enxerga nessa última "a possibilidade de uma teoria geral da língua que permite a interpretação de particularidades fonológicas, sintáticas e morfológicas de tal ou tal língua".¹⁹ Essa operação, por conseguinte, deixou um resto: a semântica, cuja incomensurabilidade às categorias mencionadas da língua impede de considerá-la "um nível a mais [*de plus*], homólogo aos outros".²⁰ Se, portanto, a língua pode ser concebida como sistema relativamente autônomo à ordem das coisas – implicando como corolário a tese de que "a língua suporta o real de *la langue*",²¹ isto é, o "reconhecimento do 'real da língua'"²² (cf. 2.1.2) –, a semântica passa a situar-se no nível do discurso "com suas modalidades próprias de funcionamento, que põe em jogo um determinismo histórico-social cujos efeitos se cruzam ou interferem com aqueles produzidos pelos mecanismos da língua e pelos jogos da linguagem, produtores de efeitos de sentido recuperáveis e analisáveis".²³ Em outras palavras, a língua e sua autonomia relativa, marcadas pela indiferença "a respeito da luta de classes",²⁴ são confrontadas ao "fato que as classes não são 'indiferentes' à língua [o que] se traduz pelo fato de que todo

¹² Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, s/p., tradução nossa.

¹³ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 397, tradução nossa.

¹⁴ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 81, tradução nossa.

¹⁵ Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, s/p., tradução nossa.

¹⁶ Henry, *Le Mauvais outil*, p. 153, tradução nossa.

¹⁷ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 512, tradução nossa.

¹⁸ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 81, tradução nossa.

¹⁹ Haroche; Henry; Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne*, p. 96, tradução nossa.

²⁰ Maldidier, *L'inquiétude du discours*, p. 22, tradução nossa.

²¹ Milner, *L'amour de la langue*, p. 29, tradução nossa.

²² Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 336, tradução nossa.

²³ Macherey, *Idéologie*, s/p., tradução nossa.

²⁴ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 82, tradução nossa.

processo discursivo se inscreve em uma relação ideológica de classe",²⁵ da qual palavras e expressões extraem sua significação.

Assim, compreende-se que, do ponto de vista teórico-epistemológico, a AD emergiu como uma teoria que visa a examinar o "impensado da língua, o efeito-sentido e o efeito-sujeito, em uma perspectiva que não seja nem a do logicismo (a 'semântica gerativa' de Chomsky), nem a do subjetivismo e do historicismo (abordagem 'sociolinguística' própria a uma certa corrente marxista rejeitada por Pêcheux)",²⁶ recusando a ideia de que "o discurso 'reflete' a realidade, que a língua é 'transparente' e constitui somente uma simples 'ferramenta' de transmissão de ideias ou de ideologias, [e] que o sentido é imediatamente acessível".²⁷ Entretanto, seria tapeação pensar que a articulação conceitual de M. Pêcheux se encerrou no limiar da correlação entre o conceito de língua – de subordinação saussuriana – e o conceito de discurso/processo discursivo – de acatamento materialista –, dado que é a própria categoria de sujeito que pivota a articulação entre língua, discurso e história. Se o conceito de sujeito, nessa linha de pensamento, emergiu como elemento fulcral da teoria, não se trata, contudo, de um sujeito pragmático ou lógico, mas de um sujeito "cuja divisão representa o que é de ontológico no seu assujeitamento ao simbólico"²⁸ e ao Significante. Está-se, portanto, diante do sujeito lacaniano do inconsciente, isto é, um sujeito clivado e, por definição, despossuído do domínio do sentido.

A categoria de sujeito, para M. Pêcheux, configura-se como um efeito do assujeitamento decorrente do funcionamento da Ideologia em geral.²⁹ formulou-se aí como a "interpelação dos indivíduos em sujeito (e especificamente em sujeitos do seu discurso) se realiza por meio do complexo de formações ideológicas [...] e fornece 'a cada sujeito' sua 'realidade', enquanto sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas-sentidas".³⁰ Nesse contexto, a constituição do sujeito em remissão ao materialismo constitutivo da psicanálise lacaniana serve, por um lado, para explicar como "o *moi*, isto é, o imaginário no sujeito (lá onde se constitui para o sujeito a relação imaginária à realidade), não pode reconhecer sua subordinação, seu assujeitamento ao *Outro*, ou ao *Sujeito*, já que essa subordinação-assujeitamento se realiza no sujeito *sob a forma da autonomia*".³¹ Por outro lado, esse enraizamento na perspectiva materialista serve para refutar o próprio empirismo que revigorava na semântica, como discutido anteriormente, dado que, se a experiência do sujeito revela, no sentido benvenistiano do termo, uma ancoragem pessoal-temporal-espacial – ou seja, um *eu-aqui-agora* projetados no eixo do enunciado –, são "as propriedades discursivas da forma-sujeito, do '*moi*-imaginário' como 'sujeito do discurso'",³² garantidas "pelo fantasma de coincidência a si em que Freud via a sublimação na ordem da especulação do fantasma de *toute-puissance*",³³ que criam essa ilusão imaginária de sujeito. Ou seja, a perspectiva idealista-empirista, para M. Pêcheux, não é nada mais que "o funcionamento espontâneo da forma-

²⁵ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 82, tradução nossa.

²⁶ Gillot, *Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité*, p. 38, tradução nossa.

²⁷ Sitri, *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*, s/p., tradução nossa.

²⁸ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 90, tradução nossa.

²⁹ A não confundir com as ideologias particulares, cf. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*.

³⁰ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 147, tradução nossa.

³¹ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 147, tradução nossa.

³² Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 148, tradução nossa.

³³ Legrand; Sibertin-Blanc, *Introduction générale*, p. 4, tradução nossa.

sujeito, pela qual se dá como essência do real aquilo que é o seu efeito representado para um sujeito".³⁴

Essa articulação teórica, apresentada em *Les Vérités de la Palice*, foi objeto de uma revisão teórica em 1978,³⁵ na qual M. Pêcheux retificou sua posição que reduzia "a interpelação em sujeito a um mecanismo sem falha".³⁶ Nesse imbróglio, foi Paul Henry, na obra *Le mauvais outil: Langue, sujet et discours* (1977), que, em uma rigorosa articulação epistemológica, balizou o funcionamento da interpelação ideológica do sujeito ao redor do conceito de língua, tornando-a conceitualmente operável. Vale citar parte desse desenvolvimento na íntegra:

não emprego aqui o termo de identificação levemente, pois só pode haver 'sujeito universal' enquanto sujeito que não pode deixar de saber, no imaginário ou na ideologia. Esse sujeito é um efeito reduzido a ser o suporte de um saber sobre a língua, mas como deve-se considerar como um fato de estrutura que nada na linguagem escapa propriamente à língua, esse saber sobre a língua está sempre a ponto de virar um saber sobre o mundo, um saber universal sobre o mundo. Um tal sujeito só pode existir no registro da materialidade do imaginário ou da ideologia. Mas então o fato de estrutura que toca à existência material da língua e que acabo de lembrar aparece como sendo aquilo que produz nesse registro de materialidade o sujeito universal, sob a forma do sujeito da identificação simbólica no tocante ao imaginário (o Outro enquanto sujeito), e sob a forma do 'sujeito da ciência' ou de seus análogos, Deus principalmente, no que diz respeito à ideologia. Em suma, direi que se há 'sujeito universal' no imaginário como na ideologia é porque há língua.³⁷

É-se, antes de sujeito da ideologia ou do inconsciente, sujeito da língua. Uma tal proposta teórica reforça a distância entre a AD e certas proposições de leitura metafísicas ou psicológicas do discurso, abrindo as portas à condução de análises não-subjetivistas que se ancoram, sobretudo, em formas linguísticas, dado que "o funcionamento da língua, que não depende apenas de regras mecânicas e dispõe de uma neutralidade apenas aparente, é parasitado por determinações que lhe são exteriores e cuja origem ainda precisa ser identificada".³⁸ Do ponto de vista operacional e metodológico, esse processo de identificação adota como norte dois conceitos caros à teoria de M. Pêcheux, a saber o de interdiscurso e o de pré-construído.

1.1 Procedimentos formais em AD: do interdiscurso ao pré-construído

Ao longo dos últimos cinquenta anos, o termo interdiscurso foi integrado ao inventário conceitual da linguística e das ciências da linguagem. Contudo, essa consolidação ocorreu sob condição de fazer do conceito objeto de reformulações e de apropriações indevidas, que obnubilaram seu contexto de origem,³⁹ que é a AD de M. Pêcheux. Assim, o interdiscurso pode e deve ser compreendido na dimensão de "um processo ou de uma instância (e não de um fenômeno ou conjunto de enunciados) em um

³⁴ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 148, tradução nossa.

³⁵ Cf. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*.

³⁶ Gillot, *Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité*, p. 46, tradução nossa.

³⁷ Henry, *A ferramenta imperfeita*, p. 197-198.

³⁸ Macherey, *Idéologie*, s/p., tradução nossa.

³⁹ Cf. Paveau (*L'éthique des paradigmes : mémoire et démémoire scientifique*) para um trabalho de genealogia do termo interdiscurso, revelando como sua origem no seio da teoria do discurso de M. Pêcheux foi apagada para se tornar objeto de abordagens "desmemoriadas".

fundo de inconsciente e de sujeito dividido".⁴⁰ Em outras palavras, falar em interdiscurso implica adentrar o âmbito do assujeitamento histórico-ideológico, o que não corresponde, em hipótese alguma, à ideia de um emaranhado de discursos proferidos anteriormente ou de uma forma que enquadraria a substância do mundo.

É em um texto de 1983 – raramente lido e comentado – que M. Pêcheux explana o conceito de interdiscurso com mais clareza:

a condição essencial para a produção e interpretação de uma sequência não pode ser inscrita na esfera individual do sujeito psicológico: ela reside, na verdade, na existência de um corpo sócio-histórico de traços discursivos que constituem o espaço da memória da sequência. O termo interdiscurso caracteriza esse corpo de traços como materialidade discursiva, na medida em que essa materialidade intervém para constituí-lo. O não-dito da sequência não é, portanto, reconstruível com base em operações lógicas internas, ele reenvia ao já dito, do dito alhures.⁴¹

É, portanto, no bojo do interdiscurso que o desenvolvimento teórico-epistemológico da AD de M. Pêcheux encontra aplicação na materialidade do texto, visto que o conceito se refere às determinações sócio-históricas das quais se depreendem "as modalidades do assujeitamento. [...] O interdiscurso é o lugar no qual se constituem, para um sujeito falante que produz uma sequência discursiva [...], os objetos de que esse sujeito enunciator se apropria para fazer deles os objetos de seu discurso, assim como a articulação entre esses objetos".⁴² Em outras palavras, falar em interdiscurso remete necessariamente a um "espaço discursivo e ideológico no qual se desdobram [*déploient*] as formações discursivas em função das relações de dominação, subordinação, contradição",⁴³ que atestam o fato de que – à revelia do sujeito psicológico e sua consciência – "'ça parle' sempre 'antes, alhures e independentemente'".⁴⁴

Interessa aqui constatar que o interdiscurso não é um devaneio ou uma abstração teórica, mas pode ser recuperado na materialidade do texto a partir dos traços que deixa no intradiscurso⁴⁵ do sujeito, isto é, um conjunto de (ir)regularidades discursivas objetivamente atestáveis que podem ser recuperadas por meio de uma análise linguística de enunciados. Logo, se um dos pressupostos do conceito de interdiscurso é sua recuperabilidade no fio de um texto, como aquilo que faz uma ruptura – sob a modalidade de evidência, do *sempre-já-lá* – no fio do intradiscurso, tal descontinuidade emerge sob a tutela do termo pré-construído. Cabe, dessa forma, mostrar que

na ótica do pré-construído, é fundamentalmente em negativo que um saber sobre o discurso pode ser articulado a partir da língua. O discurso é capturado [*saisi*] a partir da sua sombra projetada sobre a língua, saber que depende mais da detecção indireta

⁴⁰ Paveau, *L'éthique des paradigmes*, s/p., tradução nossa.

⁴¹ Pêcheux, *Lecture et mémoire*, p. 289, tradução nossa.

⁴² Courtine, *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours*, p. 35, tradução nossa.

⁴³ Guilhaumou; Maldidier; Robin, *Jalons dans l'histoire de l'analyse de discours en France*, apud Guilhaumou, *Où va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive*, s/p., tradução nossa.

⁴⁴ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 147, tradução nossa.

⁴⁵ O intradiscurso se refere à sequência discursiva sustentada pelo sujeito do discurso, que é garantida pelo *moi* imaginário. É no fio desse intradiscurso, na qualidade de fala atribuída a um sujeito, que o interdiscurso se infiltra determinando – em uma modalidade de assujeitamento ideológico – os objetos do discurso desse mesmo sujeito.

do trânsito planetário diante de estrelas distantes do que à observação direta delas por meio do telescópio de Galileu.⁴⁶

É fundamental compreender que o pré-construído, segundo sua definição nas linhas de M. Pêcheux e de P. Henry, não se manifesta na superfície imediata do texto, isto é, ele não é encontrado a partir da observação direta. O que se denomina pré-construído é um saber articulável a partir da análise de formas linguísticas – como as orações subordinadas adjetivas ou as nominalizações –, cuja estrutura e recorrência, no fio do texto, atestam como “relações intra e inter-sequenciais podem simultaneamente atuar sem que possam ser conscientemente diferenciadas”.⁴⁷ Interessa constatar, na realidade, que o pré-construído “produz o efeito subjetivo de anterioridade, de implicitamente admitido etc.”⁴⁸ e que o conjunto de formas da língua que lhe compõe permite, até certo ponto, recuperar aquilo que se dissimula – “na base da autonomia relativa da língua”⁴⁹ – como assertado ‘antes e alhures’ e que se apresenta ao sujeito sob uma modalidade de evidência, na relação com o ‘sujeito universal’. Daí o sentido da metáfora acima: assim como a observação das variações na luminosidade de planetas e estrelas permite a observação dos trânsitos planetários, pois o movimento dos planetas é provado pela variação da luminosidade, é viável identificar o funcionamento do pré-construído “como fato que aponta para o fora da língua [*hors langue*] do sujeito da enunciação – que não é um sujeito pragmático, dotado de representações lógicas. Daí o caráter indireto de toda observação do pré-construído”.⁵⁰

Tomemos como primeiro exemplo o caso das orações subordinadas adjetivas determinativas e explicativas. Trata-se de um “exemplo de uma regularidade dos dados da língua suficientemente estável para ser registrada na gramática, mas que, no entanto, encontra as limitações dos próprios conceitos da linguística, particularmente a autonomia da língua”,⁵¹ isto é, quando se colocam frente a frente as duas formas de subordinadas adjetivas, a produção de sentido pode vir a repousar na dimensão da história e do discurso, revelando “a incompletude do campo da sintaxe, [...] que permite definir a existência de um sujeito da enunciação heterogêneo e singular recorrendo ao fora da língua [*hors-langue*]: a historicidade”.⁵²

Para ilustrar seu funcionamento, no enunciado *O homem que é racional é livre* [*L'homme qui est raisonnable est libre*], há uma oração subordinada adjetiva. Sua classificação, no entanto, pode vir a ser objeto de controvérsia, pois, como coloca M. Pêcheux,

para o sujeito falante que produz esse enunciado filosófico, não há, em princípio, ambiguidade: em geral, ‘sabe-se o que se diz’, falamos da evidência da ideologia. Mas para aquele que escuta essa frase ‘fora de contexto’, o problema se coloca

⁴⁶ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 385, tradução nossa.

⁴⁷ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97, tradução nossa.

⁴⁸ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97, tradução nossa.

⁴⁹ Henry, *Constructions relatives et articulations discursives*, p. 97, tradução nossa.

⁵⁰ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 393-394, tradução nossa.

⁵¹ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 384, tradução nossa.

⁵² Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 437, tradução nossa.

diferentemente, mesmo se ele não suspeita explicitamente que uma tal relativa [subordinada adjetiva] pode funcionar sob a modalidade da determinação [restritiva], ou como apositiva [explicativa]. Linguista ou não, pergunta-se a questão: a frase III significa:

a) 'Todo homem, sendo racional, é consequentemente livre' (a razão é apresentada em todo ser humano: função de evocação [*rappel*], apositiva);

Ou b) 'Somente os homens racionais são livres' (há homens que são afetados pela propriedade 'racional', e outros que, por diversas razões, não o são: traço de uma fronteira, determinativa)?

A escolha entre as duas interpretações não é evidentemente de natureza linguística.⁵³

Quando se esmiúça o funcionamento sintático das orações subordinadas adjetivas, observa-se que se trata de um encadeamento entre uma proposição principal (e.g. *o homem é livre* [*l'homme est libre*]) e uma proposição subordinada (e.g. *o homem é racional* [*l'homme est raisonnable*]), na qual a subordinada emerge para qualificar um termo antecedente. Em outras palavras, a oração subordinada é aglutinada à principal, permitindo que se recupere, *a priori* sob as modalidades de restrição ou de explicação, um sentido que não pode ser definido, assertado ou explicado no âmbito da sintaxe da língua exclusivamente. É precisamente nesse contexto que o *hors-langue*, que o sujeito da enunciação encontra – sob a tutela da evidência *sempre-já-lá* do interdiscurso –, faz emergir modalidades de identificação ao 'sujeito universal' "enquanto sujeito que não pode deixar de saber".⁵⁴ No caso do enunciado *O homem que é racional é livre*, o sentido não é dado pela estrutura da língua, mas reenvia a um exterior que a afeta e que se apresenta ao sujeito como natural e transparente.

O segundo modelo de forma linguística com o qual se operará encontra-se nas nominalizações,⁵⁵ cujo ordenamento repousa na "transformação de um enunciado verbal em SN [sintagma nominal]".⁵⁶ Ocorrências comuns da estrutura de nominalização podem ser encontradas em um enunciado ordinário, como "eu esperava encontrar uma expressão de surpresa à sua porta, até mesmo um abraço e uma recepção calorosa".⁵⁷ Nesse caso, está-se frente a quatro nominalizações distintas: 'expressão', 'surpresa', 'abraço' e 'recepção', as quais podem ser associadas, respectivamente, às seguintes estruturas: '[um sujeito] expressa [algo]', '[um sujeito] surpreende [alguém]', '[um sujeito] abraça [algo/alguém]' e '[um sujeito] recebe [alguém]'. No âmbito do pré-construído, o problema-chave dessa forma linguística pode ser encontrado no fato de que a nominalização pode emergir em uma modalidade [pseudo]anafórica, visto que "o enunciado nominalizado é *pré-construído*, isto é, ele não é assumido [*pris en charge*] pelo enunciador, mas se encontra como um objeto do mundo 'já-lá', preexistente ao discurso, que vai servir para instanciar um lugar na relação: suas condições de produção foram apagadas".⁵⁸

Em sua análise do discurso médico, N. Marignier demonstra eficazmente como o procedimento de exame da nominalização pode desnudar a presença de pré-construídos, cuja remissão ao interdiscurso se infere pelo enunciado, mas não é necessariamente

⁵³ Pêcheux, *Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français*, p. 275, tradução nossa.

⁵⁴ Henry, *A ferramenta imperfeita*, p. 197.

⁵⁵ Cf. Dumoulin 2022, pp. 440–442, Marignier 2016, pp. 197–199, Sitri 1996, §22–26 e Sériot 1986.

⁵⁶ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique*, p. 24, tradução nossa.

⁵⁷ Aciman, *Variações Enigma*, p. 88.

⁵⁸ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique*, p. 24, tradução nossa.

sustentada pela intenção do sujeito da enunciação. Veja-se a seguinte frase: '*A ablação da gônada em desacordo com o sexo designado levará à criação no sexo feminino*' [*L'ablation de la gonade discordant avec le sexe assigné conduira à l'élevage dans le sexe féminin*], para a qual

podemos determinar os proto-enunciados seguintes:

Pe1: os cirurgiões removem as gônadas discordantes

(Pe1': os cirurgiões devem remover as gônadas discordantes)

Pe2: os pais/os responsáveis/a família/o entorno cria as crianças em um sexo.⁵⁹

Vê-se, portanto, a nominalização emergir no fio do enunciado/intradiscurso como portadora de pré-construídos, cujo discurso de origem não é necessariamente assumido pelo sujeito da enunciação. No caso desse modelo de análise específico,

todos esses proto-enunciados 'não existem realmente', no sentido de que não foram efetivamente realizados: tentar restabelecê-los como eu o fiz é, portanto, uma abordagem arriscada [*hasardeuse*] e tem apenas um valor ilustrativo aqui. Mas isso permite exibir o 'inaceitável' evocado por Sériot: castrar, remover uma gônada são ações sem dúvida muito violentas para que a realização por um agente seja marcada no nível sintático. Esses proto-enunciados permanecem então nos limbos do discurso, que eles tornam possíveis sem nunca serem atualizados. Isso também produz, mais uma vez, o efeito de que as coisas se realizam por si mesmas, são executadas sem agentes, correspondem à ordem das coisas.⁶⁰

Aqui, é necessário realçar alguns pontos. De início, o pré-construído, como efeito da estrutura sintática da língua, não é intrinsecamente inscrito na dimensão do interdiscurso. Basta, por exemplo, analisar um enunciado como *O médico que veio esta manhã é muito simpático* [*"Le médecin qui est venu ce matin est fort sympa"*],⁶¹ no qual há indubitavelmente um pré-construído, mas que não parece ser remetido ao assujeitamento ideológico. Nesse sentido, o trabalho do analista do discurso passa pela identificação e pela interpretação dos enunciados, recuperando "a recorrência e os cruzamentos [*recoupements*] de um conjunto de pré-construídos dentro de um discurso, em comparação com outros discursos, em relação a certas condições históricas, etc., que tornam possível a interpretação deste como [...] realizando a interpelação ideológica dos sujeitos do discurso".⁶²

2. Fundamentos epistemológicos de uma teoria não-subjetivista da enunciação: Jacqueline Authier-Revuz e as formas (meta-)enunciativas

Na continuidade de uma "corrente 'enunciativa em sentido estrito', 'neoestruturalista', partindo – nesse campo heterogêneo onde se encontram a língua e

⁵⁹ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, pp. 198-199, tradução nossa.

⁶⁰ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, p. 199, tradução nossa.

⁶¹ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 447, tradução nossa.

⁶² Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, pp. 446-447, tradução nossa.

seus exteriores – das formas linguísticas (marcadas pelos nomes de Bally, Benveniste, Culioli)",⁶³ a teoria de Jacqueline Authier-Revuz avança naquilo que a linguística do final do século XX fracassou, ao demonstrar que "trabalhar no campo enunciativo não é sinônimo de se inscrever na corrente pragmática e não impõe tal regressão – dada como avanço – que consiste a encobrir 'essa alguma coisa da linguagem abaixo da evidência do sentido'".⁶⁴ Nesse contexto, J. Authier-Revuz desvela "seu trabalho de construção de uma teorização não-subjetivista da enunciação",⁶⁵ que, a partir de seus exteriores que são "a teoria lacaniana do sujeito e a análise do discurso no sentido de Pêcheux em seus últimos desenvolvimentos, em oposição aos exteriores antagonistas que teorizam um sujeito pleno",⁶⁶ visa a esmiuçar "a configuração enunciativa que se vale da reflexividade meta-enunciativa – a 'modalização autonímica' da enunciação atravessada pela sua autorrepresentação opacificante",⁶⁷ com o objetivo de "identificar, inventariar, classificar e descrever as formas – linguísticas ou discursivas – por meio das quais se realiza o desdobramento meta-enunciativo próprio dessa configuração".⁶⁸

Em termos macroestruturais, essa teoria enunciativa se engendra em diálogo com três tradições epistemológicas distintas e caras à linguística francesa. De início, depara-se com uma inegociável adesão à tradição saussuriana e à AD de M. Pêcheux, para as quais "a palavra emprestada não conta mais como tal, assim que é estudada dentro do sistema; ela existe apenas por sua relação e sua oposição com as palavras a ela associada".⁶⁹ Na sequência, identifica-se a ancoragem aos postulados do Círculo de Bakhtin, sobretudo no reconhecimento de que "o outro do dialogismo de Bakhtin não é nem o objeto exterior do discurso (falar do discurso do outro), nem o duplo, igualmente exterior, do locutor: ele é a condição do discurso, e é uma fronteira interior que marca, no discurso, a relação constitutiva com o outro".⁷⁰ A terceira acostagem epistemológica é "a questão do sujeito na sua relação à linguagem segundo a psicanálise, mais precisamente na leitura que Lacan faz de Freud",⁷¹ na qual se articula a inevitável relação com o Outro, enquanto tesouro do significante e lugar de constituição da subjetividade. Assim, o pano de fundo por excelência da teoria das *não-coincidências do dizer* é o sujeito constituído na sua relação com a língua, cuja contraditoriedade se exprime nas palavras angustiantes de J.-P. Lebrun: se "o que eu [sujeito] tenho de mais singular, minhas palavras, que é também o que eu tenho de mais íntimo [...], no entanto, nunca é construído senão no material do Outro",⁷² "como o 'singular' de um sujeito pode se constituir a partir do 'comum'

⁶³ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 241, tradução nossa.

⁶⁴ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 55, tradução nossa.

⁶⁵ Bres; Rosier, *Réfractions : polyphonie et dialogisme*, s. p., tradução nossa.

⁶⁶ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 59, tradução nossa.

⁶⁷ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 240, tradução nossa.

⁶⁸ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 240, tradução nossa.

⁶⁹ Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 29, tradução nossa.

⁷⁰ Authier-Revuz, *Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive*, p. 121, tradução nossa.

⁷¹ Bres; Rosier, *Réfractions*, s/p., tradução nossa.

⁷² Lebrun, *La perversion ordinaire*, apud Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 518, tradução nossa.

que vem inteiramente do Outro? Sob quais condições [...]? Porque ele não permanece alienado no Outro?".⁷³

Nesse fundo conceitual, é impossível não reconhecer a destreza do movimento teórico de J. Authier-Revuz, sobretudo com relação à complexa interação do dialogismo com a psicanálise – e, em extensão dessa última, com a AD de M. Pêcheux. Ela não visa a conciliar essas teorias lá onde há incomensurabilidade,⁷⁴ mas desvelar que, entre dissensos e oposições, elas se tocam em um mesmo ponto: “não há metalinguagem, mas uma camada metalingueira inerente à enunciação”.⁷⁵ Por conseguinte, J. Authier-Revuz enxerga a “reflexividade da linguagem” como um ponto de convergência entre seus múltiplos referenciais teóricos, abrindo uma possibilidade para “abordar a autorrepresentação da enunciação” e colocar “a capacidade da linguagem de ser a sua própria metalinguagem”⁷⁶ como centro do aparato analítico discursivo. Trata-se, em última instância, de uma articulação teórica cujo eixo nodal se calca na singularidade da linguagem humana, que figura como “o único sistema cuja significação se articula assim sobre duas dimensões. Os outros sistemas têm uma significação unidimensional”,⁷⁷ o que confere à língua “o privilégio [...] de comportar tanto a significação dos signos quanto da enunciação. Daí vem seu maior poder, o de criar um segundo nível de enunciação, que torna possível sustentar proposições significantes sobre a significação”.⁷⁸

Seguir o fio dessa teoria da enunciação deságua na relação contraditória entre sujeito e língua de que se tratou anteriormente, pois, não obstante a inexistência “de lugar, exterior à linguagem de onde poderíamos tomar essa última e o sentido e a enunciação por objeto, há esta camada metalingueira na qual se inscreve o movimento reflexivo, [...] essa então do dizer retornando sob suas palavras via outras palavras ainda”.⁷⁹ Uma tal posição teórica remete à perspectiva lacaniana da linguagem:

partamos da concepção do Outro como lugar do significante. Todo enunciado de autoridade não tem outra garantia senão sua enunciação mesma, pois é em vão que ele a procure em outro significante, o qual não poderia de forma alguma aparecer fora desse lugar. O que formulamos ao dizer que não há metalinguagem que possa ser falar, mais aforisticamente: não há Outro do Outro. É como impostor que se apresenta para supri-lo, o Legislador (aquele que pretende erigir a Lei).⁸⁰

Ao passo que implica uma leitura dialógica do discurso:

graças a essa aptidão de uma linguagem que representa um outro de ressoar simultaneamente fora dela e nela, de falar sobre ela, enquanto fala como ela e com ela, e, por outro lado, à aptidão da linguagem representada de servir simultaneamente

⁷³ Lebrun, *La perversion ordinaire*, apud Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 518, tradução nossa.

⁷⁴ Para apontamentos sobre as relações entre dialogismo, psicanálise e AD a partir da articulação de J. Authier-Revuz, cf. Authier-Revuz (1995; 2020, pp. 399-400), Bres; Rosier (2008, 4.2), Sitri (2015, pp. 41-45).

⁷⁵ Faucher; Jean, *Entretien avec Jacqueline Authier-Revuz*, p. 89, tradução nossa.

⁷⁶ Hartmann, *L'imaginaire, c'est le sens*, p. 182, tradução nossa.

⁷⁷ Benveniste, *Sémiologie de la langue*, p. 65, tradução nossa.

⁷⁸ Benveniste, *Sémiologie de la langue*, p. 65, tradução nossa.

⁷⁹ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 85, tradução nossa.

⁸⁰ Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, p. 813, tradução nossa.

de objeto de representação e de falar por si mesma, é possível criar imagens de linguagens especificamente romanesca.⁸¹

Partir dessa reflexividade da língua reenvia, na dimensão prático-analítica, ao conceito de “autonomização, que assegura, em todo sistema de signos de língua natural, a possibilidade de referir a esses signos mesmos, [e que] aparece como a pedra angular e um ‘universal’ das línguas”.⁸² Nesse contexto, há uma escala cujo ponto de partida é o uso ordinário do signo, passando pelo signo autonímico e desembocando na ‘modalização autonímica’, essa última situada na camada enunciativa do texto. Vejam-se as frases a seguir como exemplo:

- (a) C’est quelqu’un qui **surname** en toute circonstance [é alguém que resiste em toda circunstância];
- (b) **Surnage** fait une rime à ‘rivage’ [‘Surnage’ faz uma rima com ‘rivage’];
- (c) Une seule scène **surname**, si l’on ose écrire, celle de la piscine [Uma única cena emerge, se ousarmos escrever, a da piscina].⁸³

Tome-se como ponto de partida a ocorrência (a) da palavra ‘*surnage*’ [resistir]. Trata-se de um uso ordinário do signo, no qual a palavra aparece no contexto da sua relação ao referente, podendo ser, inclusive, substituída por um sinônimo, como ‘*subsiste*’, sem prejuízos à significação do texto. Avançando ao segundo exemplo, vê-se a palavra ‘*surnage*’ como signo autonímico, isto é, não mais em sua transparência relacional com um referente, mas o próprio signo linguístico figura como objeto referencial. Nessa dimensão, falar em autonímia permite ver com clareza a propriedade metalinguageira já referida, na qualidade de “possibilidade de utilizar os signos para reenviar a eles mesmos e de se referir à forma significante do dizer e não somente ao seu conteúdo”,⁸⁴ o que, no exemplo (b), confirma-se quando é interditada a possibilidade de substituir ‘*surnage*’ por um sinônimo, como ‘*résister*’. O exemplo (c), por sua vez, soergue-se na escala de forma a transcender o uso autonímico do signo e instaurar, “no nível da enunciação, um desdobramento – o de um dizer que, ao falar sobre o fato de *surnager*, se desdobra em uma representação desse dizer em que se fala da palavra”.⁸⁵ Em outras palavras, trata-se não somente da autonímia como possibilidade de tomar os signos da língua como objeto de representação, mas justamente de uma interrupção no eixo da enunciação, em que retorna sobre si mesma, permitindo a “autorrepresentação do dizer se fazendo no momento”.⁸⁶

No tocante ao exame das ‘modalizações autonímicas’, cabe ressaltar que J. Authier-Revuz se afasta de psicologismos ou de abordagens teleológicas da enunciação, orientando seu trabalho pela identificação e recorrência de formas meta-enunciativas, cuja presença pode ser apontada a partir de formas linguísticas. É no interior desse paradigma, portanto, que se põe em evidência como a teoria das *não-coincidências do dizer* culmina “na construção de uma *teoria da enunciação não subjetiva*”⁸⁷, justificando sua infusão ao presente dispositivo de análise – sobretudo em função de seu alicerce em

⁸¹ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, p. 175, tradução nossa.

⁸² Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 248, tradução nossa.

⁸³ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, pp. 248-249, tradução nossa.

⁸⁴ Hartmann, *L’imaginaire, c’est le sens*, p. 183, tradução nossa.

⁸⁵ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 249, tradução nossa.

⁸⁶ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 249, tradução nossa.

⁸⁷ Bres; Rosier, *Réfractations*, s/p., tradução nossa.

um estudo da língua de filiação saussuriana e nas formulações finais da AD de M. Pêcheux, cujos escritos indicavam uma necessidade de estudar “essas cotidianidades enunciativas que transbordam o Estado e seus aparelhos”.⁸⁸ Assim, entre os elementos da teoria de J. Authier Revuz, encontra-se, em 1995, o trabalho de inventariar e descrever as formas de modalização autonímica, a partir de formas linguísticas recorrentes e recuperáveis. São as formas meta-enunciativas que se apresentam a seguir.

2.1 As não-coincidências do dizer

Sob o título de *Ces mots qui ne vont pas de soi: Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, J. Authier-Revuz propõe uma espécie de gramática de formas meta-enunciativas, na qual figuram quatro grandes tipos de retorno reflexivo, cada qual correspondendo a um conjunto de formas recorrentes e linguisticamente atestáveis. Ao passo que todos os retornos pressupõem o mesmo fundo epistemológico, a saber o sujeito psicanalítico dividido pelo seu inconsciente, pode-se distinguir duas modalidades de *não-coincidências* do dizer. De um lado, as duas primeiras se referem a fatos propriamente discursivos e “são concebíveis no âmbito do ‘dialogismo’ bakhtiniano”,⁸⁹ revelando tanto uma *não-coincidência interlocutiva* quanto uma *não-coincidência do discurso consigo mesmo* – essa última convocando paralelamente o interdiscurso de M. Pêcheux. Do outro lado, as demais duas reenviam a *não-coincidências* “próprias ao real da língua – como forma por um lado, como espaço de equívoco, por outro lado”:⁹⁰ a *não-coincidência da palavra com a coisa*, ou seja, o (des)encontro “fundamental entre duas ordens heterogêneas: a da língua e a do real”,⁹¹ e a *não-coincidência da palavra consigo mesma*, isto é, o (des)encontro do “um da associação, no dizer de uma unidade, de um significante e de um significado”.⁹²

2.1.1 Não-coincidência interlocutiva e Não-coincidência do discurso consigo mesmo

Para J. Authier-Revuz, a *não-coincidência interlocutiva* se refere às formas que “constituem outro ‘aspecto’ [‘volet’] da função fática, visando a assegurar ‘condições’ de outro tipo: as do compartilhamento, pelos co-enunciadores, das maneiras de dizer e de seu sentido”,⁹³ em um movimento que pode ser duplo: é possível tanto “conjurar o fato de que uma maneira de dizer ou um sentido não são de imediato, ou nunca, ‘compartilhados’, por meio de estratégias diversas [...], isto é, tentar restaurar o UM da co-enunciação onde ele parece ameaçado”⁹⁴ quanto “aceitar [prendre acte], nesse ponto, o não-um, indicando

⁸⁸ Pêcheux, *Le structuralisme brûle-t-il?*, (texto inédito) apud, Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 337, tradução nossa.

⁸⁹ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 248, tradução nossa.

⁹⁰ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 248, tradução nossa.

⁹¹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 507, tradução nossa.

⁹² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 713, tradução nossa.

⁹³ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 181, tradução nossa.

⁹⁴ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 247, tradução nossa.

que 'as palavras que eu digo não são as suas'".⁹⁵ Entre as formas mais comuns desse tipo de *não-coincidência do dizer*, estão: "X, perdoe-me a expressão; se você entende o que quero dizer; acho que você não gosta da palavra; X, entenda Y; como você acabou de dizer; o que você chama de X".⁹⁶

Já a *não-coincidência do discurso consigo mesmo*, "relativamente ao 'vai de si' [va de soi] da transparência, [...] diz que, no discurso proferido *hic* e *nunc*, tais palavras 'suas' não são, de fato, 'de si', mas 'do outro', ou seja, manifesta o encontro, pelo enunciador, nas palavras de seu discurso, de palavras que vêm de outro lugar".⁹⁷ Interessam, para o reconhecimento dessa *não-coincidência do dizer*, as "formas de modalização autonímica [...] que caracterizam palavras das quais o enunciador faz uso, como emprestadas de outro discurso".⁹⁸ Assim, é possível indicar: "X, tomo este termo de...; para retomar a palavra de...; o que l chama de...; o, l diria..."⁹⁹ como algumas de suas formas mais recorrentes.

2.1.2 Não-coincidência da palavra com a coisa e Não-coincidência da palavra consigo mesma

Não mais se tratando das *não-coincidências* de dimensão dialógica, nas quais está em jogo a relação entre os interlocutores e as palavras de outrem, nestas modalidades de *não-coincidência*, "da[s] qua[is] não se pode dar conta senão pela introdução dos parâmetros da língua e do inconsciente",¹⁰⁰ "a dimensão do não-um é colocada pelo locutor – sem a mediação de um outro discurso, sem que venham em suas palavras interpor-se palavras 'que não são suas' – diretamente, entre suas palavras e o que elas nomeiam, em seu processo de nomeação".¹⁰¹ Pode-se, nesse movimento, "por meio de três grandes tipos de comentário reflexivo [...]: (1) afirmar a coincidência, o UM da nomeação, (2) dizer o trabalho em direção à coincidência, a busca pelo UM, (3) denunciar a não coincidência, a falha da nomeação".¹⁰² Nessa dimensão, reconhecem-se, entre as formas mais comuns da *não-coincidência da palavra com a coisa*: "X, é a palavra; a palavra é fraca; por assim dizer; é muito dizer; o que talvez poderíamos chamar de X".¹⁰³

Na sequência, depara-se com aquilo que J. Authier-Revuz nomeia *não-coincidência da palavra consigo mesma*, cuja ocorrência é "consustancial ao jogo do que Lacan chama de *Lalangue*, na língua, condenando fundamentalmente o sistema linguístico de unidades distintas e os enunciados à equivocidade de uma homonímia generalizada, aquela onde se enraízam a poesia e a prática psicanalítica".¹⁰⁴ Assim, operando no espaço em que se desvinculam significantes e significados, essa forma de *não-coincidência do dizer* acaba por evocar a existência de "dois planos nos quais [...] se inscrevem, explicitamente, as diversas figuras do 'tratamento' reflexivo do não-um (da palavra, do

⁹⁵ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 247, tradução nossa.

⁹⁶ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 292, tradução nossa.

⁹⁷ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 235, tradução nossa.

⁹⁸ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 235, tradução nossa.

⁹⁹ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 292, tradução nossa.

¹⁰⁰ Bres; Rosier, *Réfractions*, s. p., tradução nossa.

¹⁰¹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 507, tradução nossa.

¹⁰² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 548, tradução nossa.

¹⁰³ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 292, tradução nossa.

¹⁰⁴ Authier-Revuz, *Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique*, p. 249, tradução nossa.

sentido) na palavra [...]: o do sentido da unidade X, *hic et nunc* no enunciado [...]; [e] o do modo do dizer, no qual o enunciador 'faz (ou não) um com seu dizer'.¹⁰⁵ São encontradas, portanto, formas como "X, no sentido próprio; nos dois sentidos da palavra; em todo os sentidos da palavra; sem (com) jogo de palavra; é o caso de dizê-lo"¹⁰⁶ nesse tipo de *não-coincidência do dizer*.

3. Análise dos relatos de si

3.1 Caracterização do *corpus* de análise

Com relação à constituição e à organização do *corpus* de análise, foi realizada uma seleção de relatos em primeira pessoa de indivíduos que vivenciaram um processo psicoterapêutico de reorientação sexual, seguindo os procedimentos teórico-metodológicos delineados por F. Sitri.¹⁰⁷ Nesse panorama, foi conduzida uma pesquisa em fontes públicas, tais quais podcasts e programas de televisão, a fim de identificar relatos que atendessem aos critérios de gênero textual estabelecidos, notadamente aos seguintes: o indivíduo deve ter vivenciado uma terapia de reorientação sexual, o relato deve ser conduzido na primeira pessoa e estruturado a partir de um modelo de depoimento semidirigido. Foram utilizados os relatos de cinco pessoas anglófonas, todas de cultura estadunidense, conforme a tabela abaixo.

Tabela 1 : organização dos relatos¹⁰⁸

	Duração em minutos	Fonte e ano	Visualizações
Justin Utley	12:45	Rex (2022)	5 998
Kevin Martin	46:18	Mad Christianity (2022)	197
Larry Jamison	25:37	Kort (2020)	295
Matt Hancock	43:42	Chavez (2019)	68 633
Nate Winterton	22:47	Dehlin (2022)	2 944

Na sequência, procedeu-se à transcrição desses relatos, conforme as normas da Convenção ICOR da ENS Lyon para anotação de fenômenos verbais e paraverbais. Para referenciar de forma precisa todo excerto no interior do *corpus*,¹⁰⁹ a citação apresentará o nome do sujeito, o turno de fala e a linha do trecho no *corpus*. Por exemplo, a inscrição 'MAT 3 – 45' indica que se trata de uma fala retirada do relato de Matt, localizada no seu terceiro turno de fala e na quadragésima quinta linha da transcrição.

¹⁰⁵ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 729, tradução nossa.

¹⁰⁶ Authier-Revuz, *La représentation du discours autre*, p. 293, tradução nossa.

¹⁰⁷ Sitri, 'Genre de discours' et/ou 'formation discursive'.

¹⁰⁸ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 116, tradução nossa

¹⁰⁹ Cf. Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, vol. II, para consulta às transcrições completas em livre acesso.

3.2 Estudo de pré-construídos

Retomando o pressuposto de que é “fundamentalmente em negativo que um saber sobre o discurso pode ser articulado a partir da língua”,¹¹⁰ a abordagem do analista frente ao *corpus* de estudo é “de focalizar-se, graças ao pré-construído, nos pontos singulares em que o discurso tropeça, isto é, recorre a um inassertado que o faz funcionar”¹¹¹ e cuja interpretação pode eventualmente ser remetida a um pano de fundo histórico-ideológico. Nesse sentido, este trabalho se ancora em uma leitura qualitativa do texto a partir da qual se elaborou uma espécie de cartografia de ocorrências de orações relativas adjetivas, das quais se isolaram ocorrências com relação à temática da *same-sex attraction* [atração pelo mesmo sexo],¹¹² cujo exame revelou, em negativo, um ponto de ancoragem ideológica. Examine-se um exemplo:

MAT 3 – 45 i've got some kind of sin inside me that makes me impu- x makes me impure	MAT 3 – 45 (tradução livre) eu tenho algum tipo de pecado dentro de mim que me torna impu- x me torna impuro

Neste enunciado, identificam-se duas orações, cada qual centrada em um verbo distinto, a saber '[have]'ve got' e 'makes'. A primeira, na qualidade de oração principal, pode ser extraída em sua totalidade ('i've got some kind of sin inside me'), enquanto a segunda, desempenhando a função de oração adjetiva, pode ser reformulada da seguinte maneira: 'this kind of sin makes me impure'. Emerge da análise dessa frase uma indagação pertinente: trata-se de uma oração adjetiva explicativa ou restritiva? Se for considerada como adjetiva explicativa, estar-se-ia frente a uma formulação de caráter aditivo, isto é, Matt possui um tipo de pecado dentro dele, e isso o faz impuro. Todavia, quando se tensionam as estruturas da língua, surge outra possibilidade interpretativa, dado que, ao entender a oração acima como adjetiva restritiva, o trecho 'makes me impure' se torna uma característica que restringe e qualifica o tipo de pecado ('sin') que Matt possui. Nessa segunda interpretação, reconhece-se que existem vários pecados ('sin') no mundo, mas tornar impuro ('makes me impure') é uma característica inerente e exclusiva do tipo específico de pecado que Matt tem.

Em relação a esse enunciado, reconhece-se, de início, que a interpretação como adjetiva explicativa ou adjetiva restritiva dá-se na camada do discurso, não sendo inteiramente delimitada pela estrutura sintática. Na sequência, admitindo a possibilidade da restritiva, ilustra-se precisamente como o seu conteúdo “é propriamente *inassertado*.”¹¹³ O efeito de simulação reside no fato de que, para as restritivas, 'o interdiscurso aparece como o puro 'já-dito' do intradiscurso, no qual ele se articula por 'correferência', enquanto precisamente o conteúdo da restritiva nunca foi assertado’”;¹¹⁴ ou seja, trata-se de uma relação “que se pode caracterizar dizendo que 'o inassertado

¹¹⁰ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 385, tradução nossa

¹¹¹ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 437, tradução nossa

¹¹² *Same-sex attraction* é um termo corrente para se referir à homossexualidade nos relatos em questão. Trata-se de um termo bastante comum no discurso religioso e no discurso científico.

¹¹³ A palavra *inasserté* não possui tradução literal em português. Proceder-se-á à sua tradução como 'inassertado'.

¹¹⁴ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 427, tradução nossa.

precede e domina o assertado".¹¹⁵ Nesse contexto, é necessário, para ratificar a oração acima como restritiva e a interpretação do pré-construído como oriundo do assujeitamento ideológico, recuperar o estatuto interdiscursivo desse elemento no interior de um *corpus* determinado. Assim, partindo desse primeiro exemplo, no qual se encontra um possível inassertado segundo o qual a *same-sex attraction* torna o sujeito impuro, foram encontradas, no interior do *corpus* em análise outras ocorrências de orações adjetivas cuja tensão entre restritiva e explicativa apontava para o mesmo tipo de inassertado. A seguir, registram-se dois exemplos pertinentes:

KEV 16 – 325 i should be able to overcome this / +thing \ that is viewed as sin	KEV 16 – 325 (tradução livre) eu deveria ser capaz de superar essa / +coisa \ que é vista como pecado
LAR 14 – 142 a lot of leaders would keep a certain distance painful distance from me as if i had a disease that they didn't wanna catch&	LAR 14 – 142 (tradução livre) muitos líderes mantinham uma certa distância dolorosa de mim como se eu tivesse uma doença que eles não quisessem pegar&

Em ambos os enunciados, identifica-se uma tensão significativa pertinente. No exemplo de Larry, a estrutura linguística permite duas interpretações conflituosas: pensar a oração adjetiva como explicativa reenvia à adição de informação, isto é, ao fato de que 'as if i had a disease' e que 'they didn't wanna catch a disease'. O inassertado, contudo, entra em jogo quando se passa a interpretá-la como restritiva e vê-se delinear um outro estatuto para o termo *disease*, segundo o qual, entre as várias doenças existentes e pelas quais 'they' não se importariam em ser contaminados, o que singulariza a *same-sex attraction* é o fato de esses líderes não desejarem estar em contato e serem contaminados. Dessa forma, vê-se que o sentido desse inassertado aponta à mesma direção da frase anterior, na medida que se singulariza a atração pelo mesmo sexo como algo que contamina, no mesmo sentido que uma impureza contamina, no sentido religioso.

Já no exemplo de Kevin, para que a frase tenha sentido, é preciso estar, segundo M. Pêcheux, "em relação a algo externo, que constitui seu contexto, seu espaço de referência".¹¹⁶ De outra forma, é necessário situar-se no âmbito do discurso religioso para determinar que 'this thing' [atração pelo mesmo sexo] seja 'viewed as sin', visto que, em outros contextos, essa afirmação não se sustentaria. Logo, uma vez inseridos nesse campo, a interpretação desse enunciado desencadeia alguns questionamentos, pois a subordinada adjetiva 'that is viewed as sin' pode ser lida de duas maneiras: de um lado, como explicativa, estipula-se uma relação aditiva na qual Kevin deve superar 'this thing', que, por acaso, é vista como pecado; de outro, como restritiva, limita-se o entendimento de 'this thing' como sendo, por essência, 'viewed as sin', sugerindo, assim, que há outras 'things' que não são vistas dessa forma.

Essa diferença gera, portanto, não uma relação de adição, mas introduz uma restrição de causa: é precisamente porque 'this thing' é vista como pecado que ela pode ser superada, o que a coloca em contraste com as coisas que não são – nem pecado, nem passíveis de superação. Encontra-se em jogo, na interpretação deste enunciado, um inassertado quanto ao estatuto da atração pelo mesmo sexo, que pode nunca ter sido

¹¹⁵ Fuchs; Pêcheux, *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, p. 22, tradução nossa.

¹¹⁶ Pêcheux, *Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français*, p. 275 tradução nossa.

reconhecido ou assumido pelo sujeito da enunciação, que, no contexto do relato, fala justamente sobre abandonar as terapias de reorientação sexual. Neste trabalho, interessa a recorrência desses pré-construídos derivados da tensão existente na estrutura das orações adjetivas, pois desvelam inassertados que sustentam a hipótese de que há um estatuto particular para atração pelo mesmo sexo em relação a outros comportamentos.¹¹⁷

Para mais, vê-se como o possível inassertado de um pré-construído não é entregue de bandeja ao analista, mas flutua no espaço interdiscursivo, sendo ratificado inconsciente e espontaneamente pelos sujeitos enunciadoreis. No caso dos relatos que se analisam, interessa reconhecer como esses inassertados desvelam contraditoriedades entre a posição discursiva desses sujeitos e os enunciados que eles enunciam 'proposital' e 'conscientemente' – sob efeito da "subordinação-assujeitamento [que] se realiza [...] *sob a forma da autonomia*".¹¹⁸ Outros achados, inclusive, apontam para a mesma direção uma vez que se avança à interrogação da estrutura de nominalização da língua. Toma-se a palavra *attraction* como exemplo:

JUS 13 he's like well but- but tell her that you have same-sex attraction or same gender attraction / not that you're gay	JUS 13 (tradução livre) ele está tipo bem mas- mas diga a ela que você tem atração pelo mesmo sexo ou atração pelo mesmo gênero / não que você é gay
KEV 20 that's the conclusion i've come to in that god isn't against / same-sex attractions / you know as long as they are / again monogamous	KEV 20 (tradução livre) essa é a conclusão a que cheguei, que deus não é contra / as atrações pelo mesmo sexo / sabe desde que sejam / novamente monogâmicas
LAR 5 &and yeah so they- they attribute / you know they attribute to your core wounds a disease which they call \ homosexuality or unwanted same-sex attraction	LAR 5 (tradução livre) e <i>eh</i> então eles- eles atribuem / sabe eles atribuem aos seus ferimentos profundos uma doença que eles chamam de \ homossexualidade ou atração pelo mesmo sexo indesejada
MAT 10 on xanga for people with same-sex attraction \ so i started getting involved online and like talking to other people	MAT 10 (tradução livre) no xanga para pessoas com atração pelo mesmo sexo \ então eu comecei a me envolver online e a falar com outras pessoas
NAT 12 your bishop told me your situation and how you deal with same-sex attraction (.) gave me a little bit of his backstory	NAT 12 seu bispo me contou sobre sua situação e como você lida com a atração pelo mesmo sexo (.) ele me deu um pouco de sua história

As ocorrências da nominalização *attraction* no *corpus* analisado são, sem dúvida, surpreendentes, dado seu caráter difuso e recorrente no interior dos relatos examinados. Inicialmente, compete registrar que *attraction* surge como substantivo nominalizado, derivado do verbo *to attract*. Nesse contexto, aproxima-se do modelo que N. Marignier identificou e analisou no seu estudo do discurso médico, permitindo, inclusive, designar a essa estrutura de nominalização protoenunciados como: '*i am attracted to the same sex*' [eu sou atraído pelo mesmo sexo] ou '*the same sex attracts me*' [o mesmo sexo me atrai],

¹¹⁷ Outros exemplos no *corpus* avançam na mesma direção: "(JUS 12 – 110) there's shenanigans going on **that you're not supposed to do** / while you're attending this group therapy"; "(NAT 40 – 428) and it's all because i was (*se racle la gorge*) raised by a religion **that doesn't accept it**"; "(JUS 13 – 186) you just don't have the male bonding **that you needed** growing up".

¹¹⁸ Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, p. 147, tradução nossa.

nas vozes passiva e ativa, respectivamente. Essa nominalização interessa na medida em que ela “dissimula e mascara o fato de que, em última instância, uma atração pressupõe que alguém realmente está ‘*attracted*’”;¹¹⁹ em outras palavras, o sujeito do verbo nominalizado é apagado e, como consequência, elimina-se da estrutura linguística a própria instância que sente uma atração pelo mesmo sexo, criando um efeito de que “as coisas se realizam por si mesmas, são executadas sem agentes, correspondem à ordem das coisas”.¹²⁰ Opera-se, portanto, um recorte entre o sujeito do desejo e o seu próprio desejo, como se fossem instâncias dissociáveis e independentes.

Um tal efeito de sentido com relação à atração pelo mesmo sexo pode ser confrontado às análises das orações adjetivas: é justamente ao se criar, no interior do interdiscurso, um efeito de cisão entre o sujeito e seu próprio desejo que se torna possível tomar esse último por objeto discursivo e conferir-lhe um estatuto de desvio religioso e de comportamento pecaminoso. Se o sujeito fosse ‘ontologicamente’ afetado por uma atração pelo mesmo sexo, o discurso religioso de cura e de salvação perderia seu efeito, pois a cura e a salvação são, por definição, efeitos de um retorno à condição anterior de plenitude e não degradação. Para mais, avançar na leitura das nominalizações faz emergir outros exemplos em que a instância do sujeito sofre de um mesmo apagamento:

LAR 53 – 530 yeah it's- it's so heavy especially when you've had trauma i've had (.) sexual abuse and stuff like that	LAR 53 – 530 (tradução livre) eh é- é tão pesado especialmente quando você teve trauma eu tive (.) abuso sexual e coisas assim
JUS 15 – 227 and so they had a discussion at the group therapy about (.) trauma childhood trauma and stuff	JUS 15 – 227 (tradução livre) e então eles tiveram uma discussão na terapia em grupo sobre (.) trauma trauma de infância e coisa

Entre outros, esses exemplos foram selecionados justamente pelo efeito de apagamento das instâncias de sujeito e de complemento do verbo no procedimento de nominalização. O que interessa, entretanto, é o fato de que, nessa conversão gramatical – como no caso do verbo *to abuse*, que se transforma no substantivo nominalizado *abuse* –, o sujeito e o complemento do verbo não são efetivamente eliminados. Pelo contrário, figuram no espaço interdiscursivo como pseudo-anáforas (P. Sériot), o que permite identificar tanto um referente que não parece “*nunca ter sido sustentado pelo sujeito da enunciação*”¹²¹ quanto o fato de que “o não-dito neste caso é o nunca-dito, o nunca assumido, o indizível”.¹²²

3.3 Estudo de modalizações autonímicas

Avançar ao estudo das ‘modalizações autonímicas’ neste *corpus* implica temporariamente abandonar a camada do pré-construído e do assujeitamento ao interdiscurso para adentrar a dimensão meta-enunciativa do texto, visando a examinar a

¹¹⁹ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, pp. 172-173, tradução nossa.

¹²⁰ Marignier, *Les matérialités discursives du sexe*, p. 199, tradução nossa.

¹²¹ Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique*, p. 31, tradução nossa.

¹²² Sériot, *Langue russe et discours politique soviétique*, p. 31, tradução nossa.

forma como sujeitos executam um sistema linguístico afetado pelos seus exteriores histórico-discursivos. Para iniciar, considerem-se os seguintes exemplos:

KEV 11 – 225 and \ the people that are willing to meet you (2 sec) i hate to say it like this because it's such a christian thing to say \ not that i'm not christian but it's such a churchy thing to say people that are there to meet you in your mess (2 sec) \ you know	KEV 11 – 225 (tradução livre) e \ as pessoas que estão dispostas a te encontrar (2 sec) eu odeio dizer isso assim porque é tão uma coisa cristã de se dizer \ não que eu não seja cristão mas é tão uma coisa de igreja de se dizer pessoas que estão lá para te encontrar na sua bagunça (2 sec) \ sabe
KEV 8 – 212 so yeah i- i felt \ at the time i felt it was easy (2 sec) to (2 sec) i hate to say it like this i felt it was easy to be straight (<i>petit rire</i>)	KEV 8 – 212 (tradução livre) então <i>eh</i> eu- eu senti \ na época eu senti que era fácil (2 sec) de (2 sec) eu odeio dizer dessa forma eu senti que era fácil ser hétero (<i>petit rire</i>)

As duas ocorrências em questão revelam a presença de *não-coincidências entre as palavras e as coisas*. A primeira oferece um caso intrigante: a meta-enunciação desvelada em '(2 sec) *i hate to say it like this because it's such a christian thing to say*' configura um caso de "dizer em que a palavra certa faz falta",¹²³ no qual "as predicacões negativas explicitando o fracasso do dizer, podem questionar explicitamente [...] a falha do enunciador em utilizar os recursos da língua".¹²⁴ Entretanto, a presença da palavra '*christian*' em '*it's such a christian thing to say*' leva Kevin a se retificar ('*not that i'm not a christian*') e desencadeia uma segunda modalização do dizer : '*it's such a churchy thing to say*', revelando o jogo de *não-coincidências* fundamentais entre as palavras do dizer e as coisas elas nominam. Quanto ao segundo exemplo, o gesto de *não-co incidência* segue um movimento distinto, "cumulando o sim e o não, realizada através de uma negação do dizer (o que, em si, versaria a representação do lado da não-coincidência), mas acompanhada de um comentário indo em sentido inverso, até 'quase' anular a negação".¹²⁵ Frente a um entrave em termos de nominação, o enunciador se desdobra do fio de sua própria enunciação para indicar que, entre a palavra e a coisa, a nominação cumula o sim e o não, isto é, "*eu não digo X, mas quase*".¹²⁶

Nessa mesma dinâmica, apresentam-se os seguintes exemplos:

JUS 15 – 252 it's just this piecing together random memories and trying to build this narrative that satisfied this- this euh psychological idea that they had bound by / church social science that molested kids end up gay so \ suddenly i was put into that boat and they ran with it	JUS 15 – 252 (tradução livre) é só essa junção de memórias aleatórias e tentando construir essa narrativa que satisfaz essa- essa euh ideia psicológica que eles tinham ligada a / ciência social da igreja que crianças molestadas acabam gays então \ de repente eu fui colocado nesse barco e eles seguiram com isso
MAT 15 – 350 (.) i related to a lot of the theories that they were putting out about why you might be broken (.) yeah it really did make sense to me logically i mean as logical as that can be euh	MAT 15 – 350 (tradução livre) (.) eu identifiquei com muitas das teorias que eles estavam apresentando sobre porque você pode estar quebrado (.) <i>eh</i> isso realmente fazia sentido para mim logicamente quer dizer tão lógico quanto isso pode ser euh

¹²³ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 639, tradução nossa.

¹²⁴ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 640, tradução nossa.

¹²⁵ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 604, tradução nossa.

¹²⁶ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 603, tradução nossa.

Nestes dois exemplos, está-se frente a duas ocorrências explícitas de *não-coincidências entre as palavras e as coisas*, nas quais é afirmada a falha do processo de nominação. No caso de Justin, vê-se um fato de meta-enunciação, marcado pela hesitação expressa na repetição e na interjeição '*this- this euh*', no qual é colocada em causa a relação entre o termo '*psychological idea*' e o referente que se nomina. Nessa esteira, observa-se um comentário reflexivo – '*that they had bound by / church social science*' – em um movimento de "retorno ao 'quadro referencial' do referente *i*: X é colocado em questão não como nomeação de um referente explicitamente descrito, mas como nomeação de um referente explicitamente relacionado a outro referente",¹²⁷ sendo, inclusive, na mudança de entonação – marcada pela barra '/' – que se encontra reforçado esse defeito da nominação. Já na fala de Matt, ilustra-se um movimento similar: frente ao emprego da palavra '*logically*' em '*really did make sense to me logically*', o enunciador se desdobra no fio da enunciação, em um gesto "dizendo o 'excesso' da palavra":¹²⁸ '*i mean as logical as that can be*'.

Os próximos exemplos se referem à *não-coincidência das palavras consigo mesmas*, isto é, uma não-coincidência "atravessada por outros significados, outros significantes, é o um da associação, no dizer de uma unidade, de um significante e um significado, cujo 'vai de si' [*qui va de soi*] se encontra suspenso com a transparência da enunciação".¹²⁹

KEV 8 – 197 as long as i (1 sec) stayed faithful with god and read my bible and prayed (.) as i should that i could (<i>geste des guillemets avec les doigts</i>) manage (2 sec) the homosexual urges (.)	KEV 8 – 197 (tradução livre) desde que eu (1 sec) permanecesse fiel a deus e lesse minha bíblia e orasse (.) como deveria que eu poderia (<i>gesto das aspas com os dedos</i>) controlar (2 sec) os impulsos homossexuais (.)
JOE 31 – 499 &ended up having to help him recover from the hor- the trauma that the therapy did itself /&	JOE 31 – 499 (tradução livre) &acabou tendo que o ajudar a se recuperar do hor- do trauma que a terapia em si fez /&

Extraído do relato de Kevin, o primeiro exemplo se vale do uso das aspas, em particular de um caso de aspas realizadas com os dedos. Esse gesto multissemiótico faz parte de uma gama de "sinais [...] abrindo todas as possibilidades de interpretação de reação ao 'a mais' assim colocado em questão em X",¹³⁰ que indicam a potencialidade de se obter um "outro sentido [...] associado a um significante estável".¹³¹ Nesse caso preciso, é a transparência entre o significante e o significado que se rompe, permitindo inferir, em vez da literalidade, um outro sentido à palavra '*manage*'. O segundo exemplo, por sua vez, coloca em evidência "um acoplamento X-Y tal que Y, dado como substituto de X (X, *ou melhor*, Y; X, *quero dizer* Y) não se opõe, na verdade, no não-um de X, exceto ao fazer jogar, em um dos sentidos de X que aparece em excesso na intenção do enunciador, associando-se ao contrário a outro sentido, implicitamente mantido".¹³² Nesse contexto, pode-se identificar uma dupla X-Y no enunciado de Larry: "*hor-[or] – trauma*", cujo

¹²⁷ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 660, tradução nossa.

¹²⁸ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 667, tradução nossa.

¹²⁹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 713, tradução nossa.

¹³⁰ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 794, tradução nossa.

¹³¹ Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 794, tradução nossa.

¹³² Authier-Revuz, *Ces mots qui ne vont pas de soi*, p. 749, tradução nossa.

funcionamento revela que “um dos sentidos do não-um da palavra ‘hor-[or]’ parece excessivo aos olhos do enunciador, enquanto a palavra ‘trauma’ intervém precisamente para reter o sentido do primeiro termo que deve ser mantido”.¹³³

Nessa mesma linha de ocorrência (X-Y), há outro exemplo pertinente.

NAT 11 – 139 and there's this gentleman that was gay- was same-sex attracted	NAT 11 – 139 (tradução livre) e há esse senhor que era gay- era atraído pelo mesmo sexo

A tensão no processo de nominação, no qual a palavra *gay*, na pluralidade de eventuais relações entre significante e significado(s), passa a ser objeto de uma retificação, permitindo que a expressão *same-sex attracted* intervenha a título de indicação do sentido que deve ser conservado da palavra *gay*. No entanto, é preciso discutir um segundo exemplo colocando em jogo esse mesmo par de termos, cuja pertinência deve ser indicada:

NAT 6 – 103 there's this gentleman who used to be gay himself and was able to work through that well he said same-sex attracted i just don't like using that (.)	NAT 6 – 103 (tradução livre) tem esse cavalheiro que costumava ser gay ele mesmo e conseguiu superar isso bem ele disse atraído pelo mesmo sexo eu só não gosto de usar isso (.)

Nesta segunda ocorrência do par ‘*gay*’/‘*same-sex attracted*’, não se está mais frente a um caso de *não-coincidência da palavra consigo mesmo*, mas de uma *não-coincidência do discurso consigo mesmo*, na qual o interesse tomba sob os meios pelos quais as palavras de outrem emergem dialogicamente no fio do discurso de um sujeito – garantido pelo *moi-imaginário*. Nesta fala, vê-se que Nate, “após usar a palavra ‘gay’, volta sobre seu dizer e se corrige, afirmando que o qualificativo usado por seu interlocutor era ‘*same-sex attracted*’. Assim, a modalização autonímica ocorre quando ele retoma esse termo e revela sua opacidade como signo linguístico”,¹³⁴ em um movimento de sobre-elevação revelado por meio do enunciado ‘*i just don't like using that*’. Trata-se, em última análise, de um sujeito que se desvencilha de uma nominação que, apesar de vinda de outrem, tenta se passar como natural ou apropriada para ele. No caso desse exemplo, sua importância será revelada mais adiante.

3.4 Balanço dos resultados

No fio deste percurso tecido entre a AD de M. Pêcheux e a linguística enunciativa de J. Authier-Revuz, buscou-se teorizar e efetivar uma análise não-subjetivista da subjetividade. A abordagem situou-se em dois planos distintos: de um lado, há inassertados que, emergindo por meio “das formas de língua pertencentes à gama linguística do pré-construído”,¹³⁵ atestam a presença do interdiscurso nos relatos desses cinco sujeitos que vivenciaram terapias de conversão; de outro lado, há retornos reflexivos, que atestaram, na camada enunciativa do texto, o movimento desses mesmos

¹³³ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 197, tradução nossa.

¹³⁴ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, p. 188, tradução nossa.

¹³⁵ Dumoulin, *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault*, p. 446, tradução nossa.

sujeitos, que tentaram lidar com nomações e palavras que, sob um regime de evidência e naturalidade, 'não vão de si'. Desse percurso analítico, extrai-se como principal constatação o reconhecimento de que o sentido desvelado pelo estudo dos pré-construídos reenvia a um mesmo dispositivo de assujeitamento histórico-ideológico, o qual não foi refutado pelos sujeitos na camada enunciativa do texto. Em outras palavras, verificaram-se vestígios da existência de uma mesma rede interdiscursiva inconsciente que afeta a subjetividade desses sujeitos e que continua cravada em seus discursos mesmo após eles recusarem e se afastarem das terapias de reorientação sexual.

É pertinente, nessa seara, detalhar os resultados encontrados neste estudo. Em primeiro lugar, no que toca precisamente ao exame de pré-construídos, verificaram-se os principais pontos de ancoragem do discurso sobre as terapias de reorientação sexual: "(1) uma suposta cientificidade na abordagem das terapias de conversão, afetada por (2) uma forte e persistente ancoragem religiosa, cujo principal efeito era gerar (3) uma separação entre a atração pelo mesmo sexo e o sujeito de onde emana esse desejo".¹³⁶ Tais conclusões, por sua vez, não emergem de um estudo psicologista do texto, mas derivam efetivamente de um conjunto de inassertados que emanam dos enunciados presentes nos relatos e que apontam para uma cisão entre o sujeito do desejo e o seu próprio desejo. Aliás, é como objeto do discurso, dado ao sujeito por meio do seu assujeitamento ao interdiscurso, que se confere ao desejo pelo mesmo sexo um estatuto de impureza e de tabu, distinguindo-o de outros comportamentos julgados como inapropriados pelo aparelho ideológico religioso.

Em segundo lugar, encontra-se o reconhecimento de que esse processo de assujeitamento ao interdiscurso não é perfeito, trata-se, na verdade, de uma interpelação defeituosa, falha e lassa, por vezes apenas tateando seu alvo. Esse último ponto, aliás, pôde ser exemplificado no último excerto citado do relato de Nate: tratando-se de uma *não-coincidência do discurso consigo mesmo*, assiste-se não a um sujeito que espontaneamente recusa a significação ideológica de um pré-construído nominalizado (*same-sex attracted*), mas a um momento em que a interpelação é estremecida, tensionada, em que esse próprio sujeito – desagenciado do seu próprio desejo na estrutura de nominalização – reage à estranheza desse 'algo' de sentido vindo de alhures. É possível dizer que esse movimento, apesar de involuntário e aéreo ao controle do sujeito, emerge como efeito contraditório do assujeitamento à linguagem e ao simbólico, ou como formularia J. Lacan:

o que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que tenho, justamente na medida em que minha língua é comum a outros sujeitos, ou seja, onde essa língua existe, de usá-la para significar algo completamente diferente do que ela diz. Uma função mais digna de ser destacada na fala do que a de disfarçar o pensamento (na maioria das vezes indefinível) do sujeito: a saber, a de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade.¹³⁷

Ou ainda:

assim, a inversão goethiana de sua presença nas origens: 'no começo estava a ação', se inverte por sua vez: foi de fato o verbo que estava no começo, e vivemos em sua

¹³⁶ Bibiano, *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique*, pp. 200-201, tradução nossa.

¹³⁷ Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, p. 505, tradução nossa.

criação, mas é a ação de nosso espírito que continua essa criação, renovando-a sempre. E não podemos nos voltar sobre essa ação senão nos deixando empurrar cada vez mais adiante por ela.¹³⁸

Da mesma forma que o sujeito é ontológica e simbolicamente castrado, sendo fadado a existir em meio a sistemas de símbolos que o antecedem, estar na linguagem implica constantemente efetuar operações languageiras inéditas. É no interior desse espaço dialético e contraditório que se enquadra a presente proposta de análise não-subjetivista da subjetividade: partindo do *a priori* que se articula a partir do exame do pré-construído, encontra-se, em um primeiro momento, a ancoragem dos sujeitos a dispositivos sócio-históricos que lhes munem de evidências da sua subjetividade – que raramente são questionadas. Em um segundo momento, esse estudo se choca às ocorrências de formas de modalização autonímica, que põem à vista o movimento enunciativo desses mesmos sujeitos de colocar os dizeres que lhes são dados em mediação, desencadeando significações e sentidos que até então eram inéditos. No caso do *corpus* analisado, há uma ancoragem subjetiva similar no discurso dos cinco sujeitos, porém cada um deles se confronta ao discurso de outrem por meio de enunciações singulares.

No bojo desta proposta de análise não-subjetivista da subjetividade, o conjunto de formas que compõe a gramática das *não-coincidências do dizer* se inocula ao dispositivo teórico na condição de corolário positivo do pré-construído. Isto é, àquele saber que se infere em negativo através da estrutura sintática da língua, confronta-se o positivo que surge *a posteriori* por meio da interpretação das formas meta-enunciativas. Esse gesto teórico, por sua vez, visa tanto a apreender não-subjetivamente os rastros do caminhar de um sujeito condenado a viver na linguagem e a repetir significados oriundos do interdiscurso, quanto a vislumbrar o movimento enunciativo que coloca esse mesmo sujeito no centro de um processo incessante e contraditório, no qual, ao espichar significações *sempre-já-lá*, abre-se “o discurso à sua exterioridade interna, a nomeação à sua perda relativa à coisa, a cadeia ao excesso de sua ‘significação’, a comunicação à lacuna intersubjetiva – nas quais, longe da fixidez do signo, se faz o sentido”.¹³⁹ Em outras palavras, é na enunciação do sempre-já-sabido que o não-sabido faz ruptura e emerge.

5. Conclusão

Neste trabalho, propôs-se e explorou-se a possibilidade de realizar uma análise não-subjetivista da subjetividade, examinando a arquitetura que posiciona o sujeito e o dizer à luz de duas teorias distintas: a AD de M. Pêcheux e a linguística enunciativa de J. Authier-Revuz. A escolha dessas duas teorias não é aleatória; pelo contrário, trata-se de uma opção teórico-metodológica visando a rejeitar psicologismos e subjetivismos por meio da adoção de procedimentos analíticos calcados nas formas da língua, ou seja, de colocar no centro da análise a contraditoriedade do sujeito ontologicamente dividido. Nesse contexto, o discurso de indivíduos que vivenciaram uma terapia de reorientação sexual revela, por um lado, ser permeado de pré-construídos que remetem à dissociação

¹³⁸ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage*, p. 271, tradução nossa.

¹³⁹ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 99, tradução nossa.

entre o sujeito do desejo e o desejo em si. Por outro lado, esse mesmo discurso não pode se exercer senão negociando constantemente novos sentidos, que, em decorrência, recusam e afirmam nomeações que, inegavelmente, 'não vão de si'.

É nesta nota que se encerra este artigo, anuindo à afirmação de que a língua e a linguagem em que o sujeito está imerso são espaços multifacetados. Assim, lançar-se "na busca da verdade" (J. Lacan) implica, por definição, colocar em movimento significações e sentidos que atestam anterioridade e que, até então, tinham algo a dizer do sujeito. Porém, é igualmente impossível ativar essas figuras sem desencadear novas associações, sem provocar confrontos com o inédito, com o não-sabido e com o não-vivido. Desse processo, não emerge um sujeito com estatuto de proprietário do sentido e do dizer, cuja autonomia o isentaria de prestar contas à linguagem, que é o próprio tecido que, em última ordem, o constitui. Em vez disso, depara-se com os "'grãos', asperezas, irregularidades, cicatrizes sob a pele, [com a] superfície do dizer como uma manifestação privilegiada"¹⁴⁰ de um sujeito que, das bordas das suas capacidades ontológicas, é ponto de desencadeamento de novos enlaces significativos. Não é de modo algum um gesto de emancipação ou de transcendência, mas um efeito do próprio potencial criativo da condição humana de linguagem.

¹⁴⁰ Authier-Revuz, *La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire*, p. 99, tradução nossa.

Referências

- ACIMAN, André. *Variações enigma*. Trad. Alessandra Esteche. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). In: ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 263-306, [1970] 1995.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Ces mots qui ne vont pas de soi*. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire. Paris: Larousse, 1995. t. I et II.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours. *Documentation et Recherche en Linguistique Allemande Contemporain*, Vincennes, n. 26, pp. 91-151, 1982.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *La représentation du discours autre* : principes pour une description. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. v. 5.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. La strate méta-énonciative, lieu d'inscription du sujet dans son dire : enjeux théoriques et descriptifs d'une approche littérale. L'exemple des modalités irréalisantes du dire. *Marges linguistiques*, n. 7, pp. 85-99, 2004.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Les non-coïncidences du dire et leur représentation méta-énonciative. Etude linguistique et discursive de la modalisation autonymique. *Linguisticae Investigationes*, v. 17, n. 1, pp. 239-252, 1993.
- BAKHTINE, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman*. Trad. du russe par Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1976.
- BENVENISTE, Émile. Sémiologie de la langue. In: BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, pp. 67-78, [1969] 1974.
- BIBIANO, Ricardo. *Mise en mots d'une intervention thérapeutique et idéologique : de l'analyse discursive des récits de thérapie de réorientation sexuelle à une réflexion sur le sujet en analyse du discours*. Dissertação de mestrado, Université de Franche-Comté, 2024. v. I e II.
- BRES, Jacques; ROSIER, Laurence. Réfractions : polyphonie et dialogisme, deux exemples de reconfigurations théoriques dans les sciences du langage francophones. *Slavica Occitania*, v. 25, n. 25, pp. 238-251, 2008.
- CAN god change sexual orientation? A conversation with a gay christian. Mad Christianity. 2022. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1yk7Ly8JF8g&t=1043s>. Acesso em: 19 abr. 2024.
- COURTINE, Jean-Jacques. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages*, 15^e année, n. 62, pp. 19-32, 1981.

DUMOULIN, Hugo. *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault à la lumière du concept d'énonciation*. Philosophie. Paris: Université de Nanterre, 2022.

FAUCHER, Jean Marc; JEAN, Thierry. Entretien avec Jacqueline Authier-Revuz. *Journal français de psychiatrie*, v. 46, n. 2, pp. 87-100, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/jfp.046.0087>. Acesso em: 04 out. 2024.

FUCHS, Catherine; PÊCHEUX, Michel. Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours. *Langages*, nº 37, pp. 81-98, 1975.

GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

GILLOT, Pascale. Pour une théorie non subjectiviste de la subjectivité : Jacques Lacan relu par Michel Pêcheux. *Savoirs et clinique*, v. 2013/1, n. 16, pp. 36-46, 2013.

GOING through conversion therapy as a gay man. Jimmy Rex. [vídeo]. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sTGVuZu_3tk&t=64s. Acesso em: 19 abr. 2024.

GUILHAUMOU, Jacques. Où va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive. *Revue Texto*, n. 2, 2004.

HAROCHE, Claudine; HENRY, Paul; PÊCHEUX Michel. La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours. *Langages*, n. 24, pp. 93-106, 1971.

HARTMANN, Fernando. L'imaginaire, c'est le sens. Quelques remarques sur la théorie de Jacqueline Authier-Revuz. *La Revue Lacanienne*, v. 3, n. 11, pp. 181-186, 2011.

HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992.

HENRY, Paul. Constructions relatives et articulations discursives. *Langages*, nº 37, pp. 81-98, 1975.

HENRY, Paul. *Le mauvais outil*. Paris: Klincksieck, 1977.

LACAN, Jacques. Fonction et champ de la parole et du langage. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 237-322, [1953] 1966.

LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'inconscient. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 493-530, [1957] 1966.

LACAN, Jacques. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 793-828, [1960] 1966.

LEGRAND, Stéphane; SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Introduction générale: vers le matérialisme. *Groupe de Recherches Matérialiste*, Paris, 2007.

MACHEREY, Pierre. Idéologie: le mot, l'idée, la chose (11). Langue, discours, idéologie, sujet, sens : de Thomas Hebert à Michel Pêcheux. *Groupe d'études « La philosophie au Sens Large »*, 2007.

MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, 1990.

MAN describes what conversion therapy is like. Jordan Chavez. 9NEWS. 2019. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SjmVVg0UwCE&t=422s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

MARIGNIER, Noémie. *Les matérialités discursives du sexe*. La construction et la déstabilisation des évidences du genre dans les discours sur les sexes atypiques. 2016. Thèse (Doctorat en sciences du langage) - Université Paris 13 Sorbonne, Paris, 2016.

MILNER, Jean-Claude. *L'amour de la langue*. Paris: Seuil, 1978.

PAVEAU, Marie-Anne. Discours et matérialisme. Quelques points d'articulation entre la pensée althusserienne et l'analyse du discours dite "française". *Groupe de Recherches Matérialiste*, Paris, 2007.

PAVEAU, Marie-Anne. L'éthique des paradigmes : Mémoire et démemoire scientifique. La rhétorique de la critique dans le discours universitaire. *Conflits, Polémiques, Controverses*, Varsovie, 2009.

PÊCHEUX, Michel. Effets discursifs liés au fonctionnement des relatives en français. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 273-280, [1979] 1990b.

PÊCHEUX, Michel. Il n'y a de cause que de ce qui cloche. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 261-272, [1978] 1990a.

PÊCHEUX, Michel. Lecture et mémoire : projet de recherche. In: MALDIDIER, Denise. *L'inquiétude du discours*. Paris: Ed. des Cendres, pp. 285-293, [1983] 1990c.

PÊCHEUX, Michel. *Les vérités de La Palice*: linguistique, sémantique, philosophie. Paris: F. Maspero, 1975.

RICŒUR, Paul. Existence et herméneutique. In: RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, pp. 23-50, [1965] 1969.

SAUSSURE, Ferdinand (ed.). *Cours de linguistique générale*. Geneva: Arbre d'or, [1916] 2015.

SÉRIOT, Patrick. Langue russe et discours politique soviétique : analyse des nominalisations. *Langages*, 21^e année, n. 81, pp. 11-41, 1986.

SITRI, Frédérique. 'Genre de discours' et/ou 'formation discursive' : quelle articulation ? In: *Congrès mondial de linguistique française - CMFL*, Orléans, 2022.

SITRI, Frédérique. *Enjeux d'une approche matérialiste du langage en analyse du discours*. 2025. No prelo.

SITRI, Frédérique. Interdiscours et construction de l'objet de discours. *Linx*, n. 8, 1996.

SITRI, Frédérique. *Parcours en analyse du discours* : enjeux et méthode. Autour d'écrits professionnels. Linguistique. Université Sorbonne nouvelle-Paris3. (tel-01660298), 2015.

SMART Sex, Smart Love – L.A. Jamison on reparative therapy – Sexual conversion attempts. Joe Kort. Dr. Joe Kort. 2020. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sol3ZZbkZiQ&t=3s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

SURVIVING LDS electroshock conversion therapy – Nate Winterton. John Dehlin. Understanding Mormonism with Dr. John Dehlin, 2022. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V6YMsxnan8s&t=663s>. Acesso em: 19 abr. 2024.

SOBRE O AUTOR

Ricardo Bibiano

Doutorando em *Sciences du langage* na Université Paris-Est Créteil e na Université Paris Nanterre, associado aos laboratórios Céditec e MoDyCo, bem como à EUR FRAPP. Suas pesquisas recentes investigam relatos de terapias de conversão e as relações entre sexualidade e discurso. *E-mail:* ricardobibiano5@gmail.com.



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

CRIMEN ORGANIZADO Y CAPITALISMO: UN PROBLEMA SISTÉMICO

Sergio Lomelí  

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos, México

Resumen

El objetivo del presente estudio es proponer que es posible pensar el fenómeno contemporáneo del crimen organizado como una forma constitutiva del momento actual de acumulación de capital global, y no meramente un fenómeno contingente del modo de producción, una forma corrupta o una desviación particularmente severa con tintes regionales, locales o incluso culturales. Para fundamentar esta hipótesis, este texto avanza desde los aspectos más generales y aparentes del problema del 'crimen organizado' hacia los momentos menos evidentes, con el propósito de esclarecer cómo la transformación de las relaciones sociales subyace en lo que se denomina 'crimen organizado'. La investigación se presenta como una colección de fragmentos. El primer apartado presenta el planteamiento del problema y sirve de introducción; el segundo apartado explora el término criminalización; el tercer apartado analiza el problema de la hegemonía de la legalidad y su construcción; el cuarto apartado estudia la actualidad de la llamada acumulación originaria y el giro hacia la financiarización del capital. El texto concluye con una sección sintomatológica, es decir, una revisión periodística que pretende mostrar los aspectos relevantes para plantear la presente hipótesis.

Palabras clave

Crimen organizado, capitalismo, acumulación originaria, financiarización.

ORGANIZED CRIME AND CAPITALISM: A SYSTEMIC PROBLEM

Abstract

The objective of this paper is to posit that it is possible to think the contemporary phenomenon of organized crime as a constitutive form of the current moment of global capital accumulation, and not merely a contingent phenomenon of the mode of production, or a corrupt form or a particularly severe deviation with regional/local or even cultural overtones of it. In order to set the hypothesis, this text advances from the most general and apparent aspects of the 'organized crime' problem to the less obvious moments that aim to shed light on what lies behind 'organized crime', that is, the transformation of social relationships. This research is presented as a collection of fragments. The first section presents the problem and serves as an introduction, the second section explores the term 'criminalization', the third analyses the problem of the hegemony of legality and its construction, the fourth explores the relevance of the so-called primitive accumulation and the turn towards the financialization of capital. The text closes with a symptomatological section, that is, a journalistic review that aims to highlight the aspects to which attention is paid in order to hold the present hypothesis.

Keywords

Organized crime, capitalism, primitive accumulation, financialization.

Submetido em: 11/12/2024

Aceito em: 28/01/2025

Publicado em: 02/04/2025

Como citar: LOMELÍ, Sergio. Crimen organizado y capitalismo: un problema sistémico. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56463, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Planteamiento del problema

La relación entre el crimen y el capitalismo ha sido objeto de análisis desde hace tiempo y desde diversas perspectivas¹. Sin embargo, la mayoría de los enfoques de los estudios llevados a cabo hace 60 y hasta 40 años se centraban en formas particulares de negocios criminales en territorialidades específicas, abordadas como anomalías o desviaciones del sistema legal y 'normal' del capitalismo². No obstante, la extensión geográfica y la intensidad del fenómeno del crimen organizado actual requieren un enfoque más amplio, que estudie sus fundamentos y la relación de estos con el sistema capitalista en su conjunto. Según el *Índice Global de Crimen Organizado* (IGCO) nos enfrentamos a un fenómeno global y cotidiano, dado que, para 2023, el 83% de la población mundial vive en países con altos niveles de criminalidad³. El presente escrito pretende proponer una hipótesis que desafíe el enfoque convencional: el crimen organizado no es una desviación de la 'norma' sino una forma constitutiva de un nuevo modelo de acumulación del capitalismo del siglo XXI.

Para iniciar el análisis, es imperativo establecer una definición precisa del fenómeno. ¿Qué se entiende por crimen organizado? ¿Cómo se delimita el fenómeno que nos compete? Sin una determinación clara, se puede perder la especificidad necesaria, dado que crimen, en general, siempre ha existido. En este sentido, se entiende por "crimen" toda acción que transgrede no sólo la norma o ley vigente, sino que se desarrolla específicamente en contra de dicha normativa. Según Marx, el delito no es más que la expresión de la lucha individual contra las condiciones materiales de la sociedad: "Y, lo mismo que el derecho, tampoco el delito, es decir, la lucha del individuo aislado contra las condiciones dominantes, brota del libre arbitrio. Responde, por el contrario, a las mismas condiciones que aquella dominación."⁴ Este texto no se centra en el fenómeno del crimen en general. Aborda el crimen específicamente capitalista. En la persecución de este fenómeno se han formulado aseveraciones excesivas. Por ejemplo, recientemente, Ciafardini sostuvo que:

[...] el fenómeno del delito y el control, como par indisoluble, tiene aparición histórica en un momento determinado del desarrollo humano y este es el comienzo de la modernidad capitalista en 1300 (circa), y mientras que esta misma edad histórica va sufriendo profundos cambios estructurales internos, a medida del devenir histórico de su propio proceso, junto con los grandes cambios políticos, económicos, culturales y sociales, se modifican las formas de expresión del fenómeno delito y control, así como también las teorías que en cada etapa histórica intentan explicarlo.⁵

Con ello, Ciafardini restringe el fenómeno "crimen-control", al periodo histórico del capitalismo. El binomio conceptual "crimen control" resulta relevante en la medida en que sólo una legislación que pretende controlar un cierto tipo de actividad, produce el acto criminal. Previo al esfuerzo de control o castigo, un acto cualquiera sólo es un acto, sólo

¹ Cfr. Reuter, *Disorganized crime*, y Adler, *Wheeling and Dealing*.

² Cfr. Landesco, *Organised crime in Chicago*; Levi, *The Phantom Capitalists*.

³ Global Initiative Against Transnational Organized Crime, *The Global Organized Crime Index (IGCO) 2023*, p. 11.

⁴ Marx, *La ideología alemana*, p. 387.

⁵ Ciafardini, *Capitalismo y criminalidad*, p. 28.

en determinadas relaciones jurídicas o normativas, respaldadas por un Estado o un poder político con la capacidad y la tarea de controlar los actos señalados como prohibidos, es que éste se convierte en un crimen. Ciafardini enuncia que "No hubo en los imperios asiáticos, ni en los esclavistas grecorromanos, ni en el feudalismo occidental europeo de la Antigüedad, una agenda de inseguridad ni una problemática de inseguridad, ni algo que se les parezca, como sí fue ya paradigmática para el Estado moderno, desde sus comienzos."⁶ Sin embargo, la afirmación de Ciafardini no está respaldada por fundamentación histórica real. En efecto, define el fenómeno como una relación dialéctica entre delito y control, y con ello pretende determinarlo, por su definición misma, como un fenómeno relacionado al Estado moderno y por ello específicamente capitalista. Es preciso señalar que, además que la ausencia de una agenda de inseguridad en periodos previos al capitalismo, no implica la ausencia del fenómeno "delito control". Este texto no suscribe dicha aseveración, pues de ello resultaría que no podemos llamar delito o crimen a acciones que contravienen las normas aceptadas en otros períodos históricos como la Edad media, del cual hay muchos estudios.⁷ Ya Sófocles da cuenta de la relación delito-control en *Edipo Rey*. En su versión, la tragedia de Edipo Rey comienza cuando Creonte le informa a Edipo que según el oráculo de Febo el asesino de Layo camina impune en Tebas y ello causa las desgracias de la ciudad. La tragedia de esa primera novela policiaca gira en torno a cómo Edipo, asumiendo el rol de detective y sin ser consciente de ello, se embarca en la búsqueda de pistas que lo conducen a sí mismo, para castigar el delito cometido.⁸

En este texto no se sostiene que toda forma de criminalidad sea específicamente capitalista, sino que hay una especificidad capitalista del crimen. Lo que ello implica es que la acción que sucede en contra de la norma o ley, tiene por objetivo y/o efecto la producción de capital.

En la literatura introductoria al problema se pueden encontrar tres tipos de aproximaciones a la definición de 'crimen organizado'. En primer lugar, un tipo de aproximaciones tiene que ver con la que estudia la 'colectividad criminal' que distingue al crimen común del llamado crimen organizado. Es decir, esa aproximación sostiene que de hecho hay una organización más o menos compleja y particular que realiza la acción⁹. Dichas aproximaciones parecen insuficientes pues ha habido crímenes de bandas criminales en diversos periodos históricos. Otra aproximación tiene que ver con el estudio del 'crimen organizado' en su relación con el poder. El crimen organizado puede ser entendido como una acumulación y uso de un poder semejante al poder del Estado. Por ejemplo, recientemente, el Capitán Insurgente Marcos sostuvo que:

Mienten quienes dicen que hay una alianza entre los gobiernos y el crimen organizado. Así como no hay alianza entre una empresa y sus clientes. Lo que hay es una simple -aunque costosa- operación mercantil: el Estado ofrece una ausencia y el cártel en cuestión "compra" esa ausencia y suple la presencia del Estado en una localidad, región, zona, país. La ganancia es mutua entre vendedor y comprador, la pérdida es para quienes sobreviven en esos lugares. "Quien paga o presta, manda", es el ajeño aforismo que "olvidan" los analistas y los "científicos sociales".¹⁰

⁶ Ciafardini, *Capitalismo y criminalidad*, p. 44.

⁷ Cfr. Shoemaker, *Sanctuary and crime in the Middle Ages*, y Johnson *The Civilization of Crime*.

⁸ Cfr. Sófocles, *Edipo Rey*, versos 90-147.

⁹ Antonopoulos; Papanicolaou, *Organized Crime*, p. 4.

¹⁰ Capitán Insurgente Marcos, *Adagios*, s/n.

Esta ruta resulta mucho más prolífica, ya que el Estado constituye una forma política específica de nuestros tiempos. Además, abre una ruta de reflexión que habría que explorar en algún momento, sobre el rol del crimen organizado en su gestión, administración y gobierno de territorios. Resulta aún más particular cuando se le cruza con el carácter inminentemente capitalista que ha sido una tercera ruta de aproximación:

Un rasgo esencial del crimen organizado; sin embargo, es que involucra la extracción de ganancia financiera de la actividad ilícita particular, o del rango de actividades ilícitas. Desde este ángulo, el crimen organizado puede entenderse fundamentalmente como un negocio criminal, en donde los involucrados aprovechan la oportunidad de participar en un mercado ilícito, por medio de la producción o suplementación de bienes o servicios ilícitos.¹¹

El *Índice Global de Crimen Organizado* (IGCO), lidia específicamente los problemas de definir el fenómeno: "el crimen organizado es algo muy difícil de definir. Si bien se nota que el fenómeno existe en todas partes, el crimen adopta diversas formas y lo propician distintos actores que fluctúan y se adaptan a varios entornos"¹². Sin embargo, sintomáticamente también define el tipo de criminalidad que estudia, como crimen específicamente capitalista. Si bien, no lo hace intencionalmente, lo que resulta relevante es que *lo supone*. La definición explícita abarca dos de las rutas de definición, el hecho de que los criminales estén organizados, y la extracción de ganancia:

A los efectos del *Índice global de crimen organizado*, 'crimen organizado' se define como las actividades ilegales llevadas a cabo por grupos o redes que actúan de manera concertada, mediante la participación en actos de violencia, corrupción o actividades relacionadas con el fin de obtener, directa o indirectamente, un beneficio financiero o material. Estas actividades pueden llevarse a cabo tanto dentro de un país como a nivel transnacional.¹³

Mientras que en 2023 afirma:

Los términos «organización criminal» y «delito grave», descritos en la Convención, brindan las condiciones básicas para que una actividad se considere crimen organizado y la flexibilidad para abordar la mayor variedad posible de problemas. Por ejemplo, una organización criminal puede hacer referencia a una amplia gama de asociaciones criminales, desde estructuras jerárquicas hasta redes bastante flexibles. Asimismo, el enfoque de la Convención en el término «delito grave» garantiza que exista una distinción entre la criminalidad de bajo nivel y la actividad criminal organizada. Además, la Convención se refiere específicamente a actividades con fines de lucro, de modo que en las políticas y las respuestas se pueda distinguir el crimen organizado de acciones emprendidas con motivaciones exclusivamente políticas, como el terrorismo.¹⁴

Para este texto, lo relevante de dicha definición no es que *actúen de manera concertada*, ni sólo, por supuesto, que su actividad sea ilícita o grave; sino que tienen por fin el lucro. El Índice explora una serie de actividades y actores ilícitos e intenta lidiar con

¹¹ Antonopoulos; Papanicolaou, *Organized Crime*, pp. 4-5.

¹² IGCO 2023, p. 196.

¹³ IGCO 2021, p. 2.

¹⁴ IGCO 2023, p. 196.

las dificultades metodológicas para la obtención de información. En el desarrollo de dichas definiciones vuelve a presentarse el síntoma de su definición:

A efectos del Índice, a través de mercados y actores criminales se puede clasificar y medir la criminalidad de un país. Los mercados criminales son sistemas políticos, sociales y económicos que rodean todas las etapas del comercio ilícito y/o la explotación de mercancías o de personas; por ejemplo, el tráfico de armas. Los actores criminales son las personas y/o los colectivos que realizan las actividades de comercio ilícito de los mercados criminales. El Índice establece cuatro tipos de actores criminales: grupos de tipo mafioso, redes criminales, actores integrados en el Estado y actores criminales extranjeros.¹⁵

Aquí, se define el mercado criminal como un sistema político, social y económico que implica el comercio ilícito o la explotación de mercancías o personas. Lo cual es una característica específicamente capitalista. Además, resulta particularmente notable que el tipo de mercado criminal más generalizado en el mundo detectado en el *Índice Global de Crimen Organizado* en 2021, haya sido la trata de personas. Precisamente, un crimen que tiene que ver con una transformación perversa, en el sentido contrario a la moral que había sido dominante, de las relaciones de producción.

Es igualmente alarmante considerar que la explotación de personas, en la forma de trata de personas, se ha convertido en la economía criminal más generalizada del mundo, un hecho que sirve como amargo recordatorio del impacto deshumanizador del crimen organizado.¹⁶

Mientras el Índice 2021 examinó diez categorías de acción criminal, que incluían la trata de personas, el tráfico de armas y personas, el comercio de cannabis, cocaína, heroína y drogas sintéticas, delitos contra la flora, fauna y recursos no renovables; el *Índice Global* 2023 incluyó cinco tipos de acciones criminales más, entre ellas los delitos financieros. Este último demostró ser la economía ilícita más predominante en el mundo. Los delitos financieros incluyen una amplia gama de acciones que van desde el fraude hasta la malversación de fondos. El índice 2023 nota que, si bien los delitos financieros desplazaron a la trata de personas como la economía ilícita predominante en el 2022, ello no significa que la trata haya disminuido; de hecho, siguió incrementándose.¹⁷ Nuevamente, el dato resulta particularmente relevante: la preeminencia de la actividad financiera en el crimen sólo refuerza la hipótesis de la especificidad capitalista del crimen organizado. El Índice no incluye el lavado de dinero como parte de los delitos financieros como medida para no duplicar datos.

Otra característica del mercado de los delitos financieros es que excluye el lavado de dinero. Esto se debe a que el lavado de dinero se considera un delito secundario, vinculado a las ganancias ilícitas de un delito principal. Como el delito principal ya figura dentro de los distintos mercados criminales, el delito secundario (el lavado de dinero) no se incluye en el mercado de delitos financieros, sino solo en el mercado primario. Se hace una excepción cuando el lavado de dinero se produce como consecuencia de un fraude o de otro delito que en este Índice se clasifica como delito financiero.¹⁸

¹⁵ Noriega, *Cuaderno de trabajo: Índice Global de Crimen Organizado 2021*, p. 5.

¹⁶ *IGCO 2021*, p. 4.

¹⁷ *IGCO 2023*, p. 24.

¹⁸ *IGCO 2023*, p. 54.

Si se sumaran los delitos específicamente financieros, es decir los que tienen su origen directamente en los mercados financieros y el delito de lavado de dinero, podríamos tener una idea del volumen de capital criminal que se mueve en dichos mercados que, hoy por hoy, constituyen un espacio más predominante en la acumulación del capital que el universo productivo. Ello se debe a la tendencia general hacia la financiarización, un tema que será abordado con mayor profundidad más adelante.

Parece que en nuestros tiempos el capitalismo como sistema, de forma global, transnacional, se está *criminalizando*, está deviniendo criminal. Es decir, que las relaciones jurídicas empiezan a estorbar las capacidades y potencias para acumular capital. Habría que entender relaciones jurídicas en un sentido superestructural amplio: las expresadas en leyes, las expresadas en funciones o tareas del Estado, pero también las morales, expresadas en códigos de lo aceptado y lo no aceptado, porque tal como sostiene Lomnitz, "Para operar en la esfera productiva que ha escogido, el crimen organizado requiere crear una nueva moralidad, radicalmente contraria a la moralidad dominante".¹⁹ Debido a dinámicas propias e internas, el capitalismo ha estado en crisis y para seguir acumulando, ha tenido que criminalizarse.

Tal vez una de las primeras reflexiones sobre el proceso por medio del cual el capital deviene criminal sea un texto zapatista, publicado hace ya 27 años, en 1997, cuyo título es "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial". En ese texto, el Subcomandante Marcos afirmó que:

Los medios masivos de comunicación nos regalan una imagen de los dirigentes de la delincuencia mundial: hombres y mujeres vulgares, vestidos estrafalariamente, viviendo en mansiones ridículas o tras los barrotes de una cárcel. Pero esa imagen oculta más de lo que muestra: ni los verdaderos jefes de las mafias modernas, ni su organización, ni sus influencias reales en los terrenos económicos y políticos son divulgados públicamente. Si usted piensa que el mundo de la delincuencia es sinónimo de ultratumba y oscuridad, está equivocado. Durante el período de la llamada «Guerra Fría», el crimen organizado fue adquiriendo una imagen más respetable y no sólo empezó a funcionar como cualquier empresa moderna, también fue penetrando profundamente en los sistemas políticos y económicos de los Estados nacionales. Con el inicio de la IV Guerra Mundial, la implantación del «nuevo orden mundial», y su consiguiente apertura de mercados, privatizaciones, la desregulación del comercio y las finanzas internacionales, el crimen organizado «globalizó» sus actividades.²⁰

Así los zapatistas sugirieron un marco histórico referencial para estudiar el ascenso de la criminalidad sistémica: el proceso de la Guerra Fría. De ese periodo me interesa poner atención en particular a la relación que se puede observar entre dos procesos generales y simultáneos, característicos de la neoliberalización de la economía: por un lado, el giro hacia la financiarización del capitalismo al que regresaré más adelante; por otro lado, el proceso por el cual éste deviene criminal, podríamos decir, el proceso por medio del cual el capitalismo se criminaliza.

La ahora ya vieja afirmación de los zapatistas es confirmada por el ICGO (2021, 2023), que afirma que:

¹⁹ Lomnitz, *Para una teología política del crimen organizado*, p. 75.

²⁰ Subcomandante Insurgente Marcos, *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*, s/n.

Los actores integrados en el Estado son el tipo de actor criminal más dominante en el mundo. El grado en que la criminalidad se extiende en las instituciones estatales varía desde una corrupción de bajo nivel hasta la captura total del Estado, pero en todo el espectro, esta participación tiene implicaciones en la capacidad de los países para responder al crimen organizado.²¹

El Índice define de forma específica a dichos 'actores integrados en el Estado', como "aquellos actores criminales que están integrados en el aparato del Estado y actúan desde su interior, incluidos los funcionarios de instituciones estatales, como los cuerpos de seguridad y el Poder Judicial."²²

Lo que el Índice no hace, porque no lo tiene por propósito, y tal vez por sus evidentes sesgos ideológicos, es reconstruir históricamente la relación entre los actores estatales y el proceso de su criminalización. Lo cual, es una tarea investigativa pendiente. Sin embargo, no es descabellado proponer que al mismo tiempo, la descentralización de los estados del bloque capitalista durante el neoliberalismo, así como la burocratización del aparato estatal en el bloque del este, empujaron a que cada vez más los actores estatales participaran de una economía ilícita mostrando así la ineficiencia de la forma estatal para lidiar con los nuevos procesos de acumulación de las sociedades globalizadas.

Sobre el término criminalización

Hay un problema importante que habría que disipar cuando se sugiere una *criminalización del capitalismo*. El término "criminalización" se puede prestar a un equívoco. Está conformado por la aplicación de dos sufijos distintos sobre el lexema "criminal". El primer sufijo es "izar". La función de éste es convertir en verbo o acción el significado del lexema de la palabra. Por ejemplo, cuando uno dice "comercializar", donde "comercial" se convierte en una acción, denotando la acción de convertir algo en objeto de comercio. "Criminalizar" denota la acción de convertir algo en criminal. En segundo lugar, se suma el sufijo "ción", conocido como el sufijo sustantival, cuya función es la de nominalizar el lexema de la palabra. Por ejemplo, "acción" incluye el sufijo sustantival sobre el lexema de la palabra acto. *Criminalización* nombra, pues, el efecto, como sustantivo, de convertir en acción criminal algo.

Este término, que se utiliza corrientemente en la criminología, deviene de la sociología y estudia los procesos por medio de los cuales un grupo social, un tipo de acción social o individuo se llega a considerar "criminal": "Criminalización puede ser concebida como el proceso por el cual cierto tipo de conducta es incluida en una lista de actos criminales; o sea, el proceso por el cual surge una ley que describe la conducta que se considera posible de pena."²³ El término se extiende para describir cómo, el poder o la clase dominante, *criminaliza* o construye criminales de aquellos a quienes domina o quiere dominar: "Estas posiciones muy arraigadas en la actualidad nos mencionan el proceso de criminalización como elaboración de grupos poderosos, los cuales establecen

²¹ IGCO 2021, p. 17.

²² IGCO 2021, p. 23.

²³ Gicovate, *Los procesos de decriminalización*, p. 28.

delitos que el más poderoso prohíbe ejecutar y cuya realización conmina penas.”²⁴ Así se ha hablado de dos tipos distintos, o distintas acepciones de la palabra criminalizar. La “criminalización *creada*”, en la que “participan los diversos agentes del sistema penal en una especie de complicidad represiva [...]”.²⁵ Por otro lado, una “criminalización *real*”, por carecer de una mejor palabra para ella. Ésta implicaría el proceso por medio del cual deviene criminal alguien por medio de juzgar sus acciones y encontrarle responsable de delito.

Para evitar los equívocos, en este texto se hace referencia al segundo tipo: el proceso por medio del cual el modo de producción capitalista *deviene realmente criminal*. Mientras diversas instancias del poder pretenden criminalizar formas de vida, formas de protesta y resistencia, identidades políticas y sociales a partir de complicidades represivas; lo que este texto pretende reflexionar es en qué sentido el capital ha devenido criminal.

Alguien podría estar tentado a argumentar que el capitalismo siempre ha sido criminal. En todo caso, es posible que siempre haya habido capitalistas criminales. Sin embargo, sería excesivo suponer que el sistema capitalista siempre ha sido homogéneamente un sistema criminal: su efectividad se juega en gran medida en su capacidad para producir su propia legalidad y justicia. El problema entonces se presenta como algo particularmente difícil, cómo es posible sostener que el capitalismo deviene criminal si éste produce su propia legalidad y, por tanto, produce lo que se determina como criminal. Además, habría que notar que el conjunto de lo que se considera criminal no es en ningún sentido estable, sino que puede variar según intereses financieros y políticos del momento. Por tanto, cuando se sostiene que el capitalismo deviene criminal, se tiene que apelar a ciertas estructuras fundamentales del modo de producción capitalista, estructuras que sí son estables, porque determinan sus relaciones de producción básicas. Por ejemplo, la relación de propiedad privada, y la relación trabajo asalariado – capital. El hecho de que el capitalismo devenga criminal quiere decir aquí que está en proceso de transformar sus relaciones de producción básicas.

Se puede constatar, de manera general, que el capitalismo ha sido profundamente violento y criminal en sus diversos momentos de origen, y durante los periodos de guerra y crisis, en resumen, “cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria [...]”.²⁶ Sin embargo, ha habido periodos y geografías capitalistas donde ha imperado, de manera *hegemónica*, la legalidad construida. Precisamente, que haya sido hegemónico implica que, si bien puede haber conflicto y oposición o divergencia, el dominio se ejercía sin la necesidad del uso permanente de la coacción física o la criminalidad. Por ejemplo, el fordismo convivió con el prohibicionismo en EEUU durante la tercera década del siglo XX. La consecuencia más notable del segundo es la producción de una de las formas clásicas del crimen organizado capitalista: las mafias norteamericanas de Al Capone, ‘Bugsy’ Siegel entre otros. Si bien el crimen organizado del periodo tuvo una presencia notable para la sociedad norteamericana, es el fordismo, con su andamiaje superestructural, el que imprime su sello de época. Tal vez ello se deba a que, mientras la edad de oro de los gánsteres norteamericanos pasó de largo con el fin de la prohibición,

²⁴ Gadea Nieto, *El Proceso de criminalización y su incidencia en Costa Rica*, p. 14.

²⁵ Gadea Nieto, *El Proceso de criminalización y su incidencia en Costa Rica*, p. 15.

²⁶ Federici, *Calibán y la bruja*, pp. 26-27.

el fordismo le sobrevivió. Gramsci, reflexionando sobre el prohibicionismo, afirma que: "El prohibicionismo, que en los Estados Unidos era una condición necesaria para desarrollar al nuevo tipo de trabajador conforme a una industria 'fordizada', cayó debido a la oposición de fuerzas marginales todavía atrasadas y no ciertamente por la oposición de los industriales o de los obreros".²⁷ Al capital le resultaba necesaria una clase obrera sobria, para poder lidiar con la precisión maquinal de la producción fordista, que era el objetivo del prohibicionismo; sin embargo, según Gramsci por factores externos a la dinámica específica del capitalismo, el prohibicionismo cayó. Lo que el ejemplo ilustra es la contemporaneidad de un proceso capitalista legal con un proceso capitalista criminal, que, sin embargo; no resultó dominante, porque la legislación cesó en sus intenciones prohibicionistas, retirando así el fundamento de la criminalidad. El esfuerzo no está en establecer que el crimen se limita a momentos históricos específicos; sino más bien en notar que hay procesos en los que la criminalidad capitalista no es hegemónica.

Hegemonía de la legalidad

Si pretendemos reflexionar sobre el crimen, tendríamos que preguntarnos por el marco referencial que hace, por su desacato, que una acción sea clasificada como criminal: es decir, por la legalidad. El tema es particularmente notable para la historia de la teoría crítica sobre el capitalismo. Habría que recordar que cuando Marx publicó *El capital*, toda la teoría estaba diseñada para criticar un modelo de capitalismo hegemónicamente legal, construido sobre una relación funcional entre el Estado nacional y capitalismo. Vamos a decir, en su forma clásica, el análisis crítico del capital inaugurado por Marx, parte de que el modo de producción capitalista no sólo no necesita ser ilegal para valorizar el valor; sino incluso, se supone que el modo de producción capitalista produce su propia forma jurídica-política de existencia: el Estado nacional.

El fundamento de esta tesis se puede encontrar de forma explícita en uno de los textos más citados y peor leídos de Marx, el famoso "Prólogo a la Contribución de la Economía Política" de 1859. En ese texto, Marx se esfuerza por exponer de manera general el concepto fundamental de la tesis del materialismo histórico, que sostiene que la estructura económica de la sociedad condiciona, es decir, limita, a la superestructura jurídica, política, moral, e ideológica que se alza sobre ella. Para sostener eso también tiene que proponer una relación interesante que deviene históricamente: las relaciones de producción (cuyo conjunto conforma la estructura económica de la sociedad), están relacionadas con el desarrollo de las fuerzas productivas materiales. Al principio de esa relación, ciertas relaciones productivas favorecen el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, como todo, desde el punto de vista dialéctico esa relación se transforma. Así, lo que en un principio permitió el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, a la larga empieza a estorbar²⁸. Durante el periodo de contradicción, se pone en estado de apertura un estado de cosas que permite una subversión entre lo que hasta entonces se había considerado hegemónico.

Marx expuso que, en términos generales, cuando las relaciones de producción, cuyo relato superestructural son las relaciones de propiedad, empiezan a estorbar al

²⁷ Gramsci, *Obras de Gramsci*, 281.

²⁸ Cfr. Marx, *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, p. 343.

desarrollo de las fuerzas productivas materiales, se abre un proceso de revolución social y la sociedad se transforma: "De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones (de producción) se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella".²⁹ Es una tesis general en la medida en la que pretende ser común a todo proceso histórico.

Sin embargo, dicha tesis está ejemplificada en el capítulo XXIV de la obra *El capital*, que aborda un proceso de transformación de las relaciones sociales de producción en Inglaterra. Muestra cómo las relaciones de producción agrícolas del feudalismo, fueron violentamente transformadas: tierras de siembra se convirtieron en tierras de pastura, al tiempo que miles de campesinos fueron expulsados de sus casas y desplazados a las ciudades, despojados de sus tierras y medios de producción, en una palabra: proletarizados. Marx estudia cómo las trabas al 'libre trabajo' y a la explotación directa del hombre por el hombre son deshechas a través de la famosa escisión de los trabajadores directos de los medios de producción. El capítulo sobre "La llamada acumulación originaria" también aborda de forma interesante el problema de la legalidad e ilegalidad implicado en ese complicado proceso.

Se evidencia algo muy notable en esa transición: que es una especie de *interregno* jurídico. Las formas productivas proto capitalistas empiezan a actuar sobre el mundo, cuando lo que rige todavía es el marco jurídico del feudalismo. Vamos a decir con la terminología del *Prólogo*: fuerzas de producción capitalistas empiezan a actuar sobre la realidad social cuando todavía es hegemónica la superestructura jurídica, política y moral del feudalismo y, por lo tanto, todavía son hegemónicas las relaciones de producción del mismo. En otras palabras, la legalidad está en proceso de transformación porque las relaciones sociales de producción están cambiando.

En consecuencia, lo que Marx observa es que, en un inicio, frente a los despojos masivos de tierra de los siglos XV y principios del XVI, la monarquía inglesa lo que hace es promulgar leyes que protegen la propiedad feudal de la tierra.

Una ley de Enrique VII, 1489, c. 19, prohibió que se demoliera toda casa campesina a la que correspondieran por lo menos 20 acres de terreno. En una ley 25, Enrique VIII, se confirma la disposición legal anteriormente mencionada. Se dice allí, entre otras cosas, que "muchas fincas arrendadas y grandes rebaños de ganado, especialmente de ovejas, se concentran en pocas manos, con lo cual han aumentado considerablemente las rentas de la tierra y disminuido mucho los cultivos (tillage), se han arrasado iglesias y casas, y cantidades asombrosas de hombres han quedado incapacitados de ganarse el sustento para sí y sus familias".³⁰

Más adelante Marx afirma: "Por eso la ley ordena la reconstrucción de las casas rústicas derruidas, determina cuál debe ser la proporción entre la tierra cerealera y la de pastos, etc. Una ley de 1533 se queja de que no pocos propietarios poseen 24.000 ovejas, y restringe el número de éstas a 2.000. Las quejas populares y la legislación que desde Enrique VII y durante 150 años condenó la expropiación de los pequeños arrendatarios y campesinos, resultaron estériles por igual."³¹

²⁹ Marx, *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, p. 343.

³⁰ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 899.

³¹ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, pp. 899-900.

Finalmente, afirma que ni las quejas de los campesinos, ni la legislación prohibitiva fueron eficientes porque representaban precisamente lo contrario de lo que exigía para instalarse el modo de producción capitalista.

Así, en el reinado de Enrique VIII, se empieza a dejar ver una contradicción, si por un lado se intenta proteger la propiedad feudal de la tierra y el modo de vida campesino feudal; también se empieza a legislar en contra del recién creado proletariado por los propios actos de despojo que intenta prevenir. Marx entonces compila las leyes contra la vagancia, legislación pro capitalista, de Enrique VIII, Eduardo VI, Elizabeth I y Jacobo I. En todos esos reinados que van de mediados del XVI a principios del XVII hay un acuerdo: al proletariado que se encuentre en la calle, sin trabajar, hay que golpearlo, hacer que de su cuerpo mane la sangre, mutilarlo y en algunos casos si hay reincidencia, esclavizarlo o matarlo. Lo notable es que la vagancia es producida por los actos de despojo que la ley de Enrique VIII deseaba prevenir. Por poner algunos ejemplos: "*Eduardo VI*: una ley del primer año de su reinado, 1547, dispone que si alguien rehusa trabajar se lo debe condenar a ser esclavo de la persona que lo denunció como vago [...] Tiene derecho de obligarlo –látigo y cadenas mediante– a efectuar cualquier trabajo, por repugnante que sea".³² Mientras que una ley de su hermanastra Isabel I establece que:

a los mendigos sin licencia, mayores de 14 años, se los azotará con todo rigor y serán marcados con hierro candente en la oreja izquierda *en caso de que nadie quiera tomarlos a su servicio por el término de dos años*; en caso de reincidencia, si son mayores de 18 años, deben ser... ajusticiados, *salvo que alguien los quiera tomar por dos años a su servicio*; a la segunda reincidencia, se los ejecutará sin merced, como reos de alta traición.³³

Más allá de los conflictos derivados de las diferencias confesionales entre protestantes y católicos, lo que permaneció en todos estos reinados fue el objetivo de dicha legislación: el disciplinamiento del recientemente aparecido proletariado: "De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado."³⁴ Una vez instalada la relación productiva de forma *hegemónica*, el capitalismo requiere un grado menor de violencia y criminalidad, ni el capitalista necesita robar tierra porque se legalizan procesos de despojo, ni se necesita obligar al proletariado a asalariarse a punta de golpes y tortura: "[...] la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente."³⁵ Marx observa que mientras en Inglaterra sucede eso, en el mundo, la violencia cristiana era mucho peor: "El trato dado a los aborígenes alcanzaba los niveles más vesánicos, desde luego, en las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al saqueo y el cuchillo, como México y las Indias Orientales."³⁶ Si bien Marx, apenas da cuenta del proceso de despojo de tierras fuera de Europa, es un

³² Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 919.

³³ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 920.

³⁴ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 922.

³⁵ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 922.

³⁶ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 942.

hecho histórico que sin el mismo proceso sucediendo en América, África, el capitalismo no habría despegado:

El mayor proceso de privatización y cercamiento de tierras tuvo lugar en el continente americano, donde a comienzos del siglo XVII los españoles se habían apropiado de un tercio de las tierras comunales indígenas bajo el sistema de *encomienda*. La caza de esclavos en África trajo como consecuencia la pérdida de tierras porque privó muchas comunidades de sus mejores jóvenes.³⁷

Por ello, Marx, retomando las palabras de Augier, afirma que el capitalismo emergió al mundo "chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies".³⁸ Y en otro lugar dice: "Y, abandonando ahora el campo del delito privado, ¿acaso sin los delitos nacionales, habría llegado a crearse nunca el mercado mundial? Más aún, ¿existirían siquiera naciones? ¿Y no es el árbol del pecado, al mismo tiempo y desde Adán, el árbol del conocimiento?"³⁹ Así pues, la violencia y ruptura de una forma legalidad es lo que da inicio a una nueva era.

Lo que interesa de ese periodo de *interregno*, es decir del periodo de transición de la hegemonía entre la superestructura feudal y la capitalista, es esa penumbra en la que el capital actúa ilegalmente. El periodo en el que las fuerzas productivas nacientes ya encuentran las relaciones jurídicas de propiedad del feudalismo estrechas y pugnan por transformarlas. Lo que me interesa proponer es que la ilegalidad y violencia de la que somos testigos no es una anomalía, que convive con la legalidad hegemónica del capitalismo, sino que se ejerce en un periodo de contradicción dentro del capitalismo entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que hasta ahora les habían permitido su desarrollo, y que lo que estamos atestiguando es un proceso de transformación del modo de producción capitalista. Esto no quiere decir en ningún sentido que, asumiendo una cierta teleología histórica, las formas de ilegalidad actuales vayan a ser incorporadas a nuevas formas de legalidad futura. Lo único que se propone es que estamos atestiguando una contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas que hasta ahora habían imperado; y que esa contradicción produce un estado de ilegalidad-criminalidad del sistema.

La actualidad de la acumulación originaria

al parecer, una de las cabezas de la Hidra (¿la cabeza madre?) se está rehaciendo volviendo a su historia primigenia: el despojo violento. Como si la Hidra dijera "no completé el trabajo inicial debo regresar a terminarlo". Como si el capitalismo intentara algo que parece imposible: regresar el reloj de la historia. Volver al punto cuando, como sistema, nació "rezumando sangre y lodo".

³⁷ Federici, *Calibán y la bruja*, p. 121.

³⁸ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 950.

³⁹ Marx, *Elogio del crimen*, p. 32.

Subcomandante Insurgente Galeano, "La genealogía del Crimen"

Se tiende a pensar que "acumulación originaria" es un asunto del pasado, situado en la transición del feudalismo al capitalismo. Sobre ello, en *Calibán y la Bruja*, Silvia Federici tiene interesantes reflexiones:

Marx introdujo el concepto de "acumulación primitiva" al final del Tomo I de *El capital* para describir la reestructuración social y económica iniciada por la clase dominante europea en respuesta a su crisis de acumulación y para establecer (en polémica con Adam Smith) que: i) el capitalismo no podría haberse desarrollado sin una concentración previa de capital y trabajo; y que ii) la separación de los trabajadores de los medios de producción, y no la abstinencia de los ricos, es la fuente de la riqueza capitalista. La acumulación primitiva es, entonces, un concepto útil, pues conecta la "reacción feudal" con el desarrollo de una economía capitalista e identifica las condiciones históricas y lógicas para el desarrollo del sistema capitalista, en el que "primitiva" ("originaria") indica tanto una precondition para la existencia de relaciones capitalistas como un hecho temporal específico."⁴⁰

La lectura dominante sobre la forma en que Marx expone el problema de la acumulación originaria supone que Marx lo concibió así, como un problema del pasado, en los albores del capitalismo. Aquí se propone otra lectura posible. El capítulo XXIV de *El Capital*, sí revisa material histórico que se inicia en el siglo XV, como se ha mencionado anteriormente, por ejemplo, referente a la legislación inglesa. Sin embargo, la evidencia que Marx presenta va hasta los 'clearing of estates' de la segunda década del siglo XIX en Escocia:

Con todo el 'clearing of estates' propiamente dicho, se distingue por el carácter más sistemático, la magnitud de la escala en que se practica la operación de una sola vez (en Escocia en áreas tan grandes principados alemanes) y por la forma peculiar de la propiedad del suelo que, con tanta violencia se transforma en propiedad privada [...] Como ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX, baste mencionar aquí los 'despejamientos' de la *duquesa de Sutherland* [...] Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar.⁴¹

Muestra con ello un proceso continuo e ininterrumpido a través del cual se desatan procesos de acumulación del capital que son contemporáneos a la vida de Marx. La definición técnica del término 'acumulación originaria', describe un proceso por medio del cual se escinde a los trabajadores directos de los medios de producción:

La relación del capital presupone la *escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo*. Una vez establecida la producción capitalista [*una vez que se torna hegemónica*], la misma no sólo mantiene esa división, sino que la *reproduce en escala cada vez mayor*. El proceso que crea la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por una parte, *transforma en capital* los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los

⁴⁰ Federici, *Calibán y la bruja*, p. 109.

⁴¹ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, pp. 912-913.

productores directos en *asalariados*. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que *el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como 'originaria' porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo.⁴²

Al igual que con el problema de la acumulación, donde la relación social del capital no sólo reproduce la relación social sino la amplía ("[...] la *reproducción en escala ampliada, o sea la acumulación*, reproduce la *relación capitalista en escala ampliada* [...] "⁴³); lo que hace el capitalismo ya siendo hegemónico no es sólo reproducir la escisión del trabajador directo con los medios de producción, sino *multiplicarla y extenderla*. También es importante destacar, que Marx afirma que *aparece* como originaria, porque configura la prehistoria del capital. A través de una lectura dialéctica, se debe sospechar de todo lo que sea descrito como que 'aparece' de cierta forma. Desde Hegel se sabe que ello se debe entender como que 'se presenta, en su primera manifestación', como originaria, pero su historia no termina ahí. En el párrafo inmediato siguiente se afirma:

A primera vista se advierte que este proceso de escisión incluye toda una serie de procesos históricos, una serie que, precisamente, es de carácter dual: por una parte, disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que éstos se han apropiado, y por otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción. *El proceso de escisión, pues, abarca en realidad toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa*, historia que no ofrecería dificultad alguna si los historiadores burgueses no hubieran presentado la disolución del modo feudal de producción exclusivamente bajo el *clair-obscur* [claroscuro] de la emancipación del trabajador, en vez de presentarla a la vez como transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación.⁴⁴

En el texto citado previamente queda claro que acumulación 'originaria' está presente en toda la historia del capitalismo, porque refiere al proceso de capitalización de procesos productivos que aún no habían sido capitalizados.

Así pues, se evidencia la presencia de una problemática que puede ser abordada desde dos distintos niveles. En primer lugar, cuando de forma masiva y a escala planetaria, es decir, en una escala suficientemente grande como para subvertir de forma hegemónica el modo de producción en general, se escinde a los trabajadores directos de los medios de producción. En el periodo de transición del feudalismo al capitalismo ello sucede con procesos como la conquista de América, el robo de personas en África, y en Europa, con procesos semejantes a los descritos en el capítulo XXIV. Un segundo nivel se advierte en todo momento, en el cual el capitalismo ya siendo hegemónico en el mundo, y moviéndose por sus propios pies, lo reproduce a una escala cada vez mayor. Es decir, cada vez que despoja a un trabajador directo de sus medios de producción para desencadenar un proceso de capitalización en un nicho de alteridad o resistencia. Como ejemplo de ello dan cuenta los famosos artículos de los tempranos años 40 (s. XIX) de la Gaceta Renana en que Marx reflexiona sobre las leyes de privatización de la leña, que constituyen un proceso de escisión de los trabajadores directos de sus medios de producción. Lo interesante de esos artículos es que Marx explora un proceso de

⁴² Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 893.

⁴³ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 761.

⁴⁴ Marx, *El capital*, Tomo I, v. 3, p. 893. Las cursivas son mías.

acumulación originaria por vía legal. Marx crítica al Estado en su proceso de producción de la legalidad que criminaliza un acto. Después de comentar algunas declaraciones de los diputados presentes en la sesión sobre el robo de leña y la diferencia entre hurto [*pilfering*] y robo [*theft*], Marx afirma:

Desde el punto de vista mencionado anteriormente, que confunde la transformación de un ciudadano en ladrón por una mera negligencia en formulación y rechaza toda oposición a ella como purismo gramatical, es obvio que incluso el *hurto de madera caída* o la recolección de madera seca se incluye en el rubro de robo y se sanciona tan severamente como el robo de madera viva.⁴⁵

Es cierto; sin embargo, que la exposición de Marx permite lecturas equívocas, cuando afirma que 'aparece como originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo'. En este punto, como se ha mencionado anteriormente, la noción de 'hegemonía' resulta fructífera. Se puede pensar que el devenir hegemónico del capital estuvo habilitado por un proceso masivo de acumulación originaria, pero que sigue habiendo procesos de acumulación originaria cada vez que el capital expande sus fronteras.

Rosa Luxemburg, hace más de 100 años, en su *Acumulación del capital*, mostró cómo el problema general de la acumulación originaria y el problema general de la acumulación ampliada, no son dos cosas distintas, sino dos momentos de un proceso más complejo. Luxemburg concluye, a partir de una lectura crítica del esquema de reproducción ampliada publicado en el Tomo II de *El Capital*, que Marx presenta un supuesto insalvable: que el capitalismo se expande como sistema armónico y autónomo. Es sabido, por supuesto, que el Tomo II no fue terminado ni revisado por Marx, y que a la hora de publicarse, no se cuidó la concordancia con el análisis implicado en la reproducción simple, por ejemplo; sin embargo, es patente que entre los supuestos principales y errados del esquema del Tomo II, se encuentran los siguientes: 1) que las únicas clases sociales que participan de la acumulación / consumo son los capitalistas y la clase trabajadora; 2) que la composición orgánica del capital permanece inalterada entre los ciclos reproductivos (lo cual es inconsistente con el análisis sobre la tasa decreciente de la ganancia); 3) que el capital no muestra una contradicción entre la ilimitada capacidad de incrementar la producción y la limitada capacidad de consumo de las clases trabajadoras.⁴⁶ Después de un análisis exhaustivo del esquema, Luxemburg afirma: "El axioma es una estratagema teórica –la vida real jamás ha conocido una sociedad capitalista autosuficiente bajo el exclusivo dominio del modo de producción capitalista."⁴⁷ Ello se debe a una situación que en su forma más simple es de fácil explicación: la clase capitalista y la clase trabajadora no pueden consumir la totalidad del plusproducto producido: si los capitalistas lo consumieran, entonces no se generaría plusvalor, sino que debería ser contado como gasto en forma de rédito; mientras que a los trabajadores no les alcanza para consumirlo porque son *explotados*, es decir, producen más valor, y su equivalente en plusproducto, del que reciben en forma de salario. A pesar de la hegemonía del modo de producción capitalista, éste en la compleja realidad, siempre ha convivido con producción no capitalista, por ello Luxemburg afirma que:

⁴⁵ Marx, *Debates on the law on thefts of wood*, p. 225. La traducción es mía.

⁴⁶ Cfr. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, pp. 209 –227.

⁴⁷ Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 328. La traducción es mía.

Después de muchos siglos de desarrollo, el modo de producción capitalista sigue siendo sólo un fragmento de la producción mundial total. Inclusive en el pequeño continente Europeo, donde ahora prevalece predominantemente, aún no ha logrado dominar ramas enteras de la producción, tales como la producción campesina y la artesanía independiente; lo mismo resulta verdadero, aún más, para grandes partes de Norte América y para un número de regiones en otros continentes.⁴⁸

La tesis se puede resumir así: el capitalismo, para acumular de forma ampliada, necesita del consumo de 'estratos' y países no completamente capitalistas, y por ello requiere capitalizar espacios aún no capitalizados: las sociedades de economía campesina, la industria militar, y los países no-capitalistas por ejemplo. Por ello afirma que:

Como hemos visto, el capitalismo en su plena madurez también depende en todos los aspectos de estratos y organizaciones sociales no capitalistas que existen al lado de él [...] Las interrelaciones entre el capital en proceso de acumulación y las formas de producción no capitalistas se extienden tanto a los valores como a las condiciones materiales, tanto para el capital constante como para el capital variable y la plusvalía. El modo de producción no capitalista es el escenario histórico dado para este proceso. Dado que la acumulación de capital se torna imposible desde todas las perspectivas sin el entorno no-capitalista, no podemos adquirir una verdadera imagen del proceso si asumimos el dominio absoluto y exclusivo del modo de producción capitalista.⁴⁹

Esta aproximación al problema general de la "llamada acumulación originaria" se puede encontrar en desarrollos teóricos más contemporáneos. Un ejemplo famoso fue Harvey, quien con el término 'acumulación por desposesión' se esforzó por exponer la contemporaneidad de la tesis de Luxemburg. En un pasaje de su texto afirma cómo una revisión cercana del problema referido como 'acumulación originaria' [*primitive accumulation*] incluye una amplia gama de procesos entre los que se encuentran la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas; la transformación de diversas formas de propiedad, como la colectiva, la común y la estatal, en propiedad privada; además de la supresión de formas indígenas [*indigenous*] de producción y consumo entre otras.⁵⁰ También, Baran y Sweezy han trabajado en ese sentido. Afirman, por ejemplo: "Como Marx mostró tan convincentemente en el último capítulo del primer volumen de *El capital*, la primera acumulación de capital se logró mediante la violencia y el saqueo, y continúan usándose los mismos métodos diariamente en las colonias y semicolonias que dependen del capitalismo."⁵¹ Magdoff también aborda lo complejo del tema y recuerda lo problemático de la traducción: "Pasando a la cuestión de la acumulación primitiva [*primitive* según su versión en inglés], permítanme ante todo aclarar que el término "primitivo" es una mala traducción. El original alemán es *ursprünglich Akkumulation*, que en realidad significa, en todo caso, "aquello de lo que proviene" o "primario". Por lo tanto, la palabra "primitivo" aquí es engañosa. Es cierto que hubo un período en el que "primitivo" tenía un uso similar a "primario", pero el desarrollo del campo de la antropología ha cambiado el uso del

⁴⁸ Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 339.

⁴⁹ Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 345.

⁵⁰ Harvey, *The New Imperialism*, p. 145.

⁵¹ Baran; Sweezy, *El capital monopolista*, p. 266.

término.”⁵² Magdoff está interesado en recalcar que uno de los aspectos fundamentales que a Marx le interesa de la acumulación que permite el desarrollo capitalista es la construcción de un nuevo tipo de clase trabajadora, por ello, se puede pensar el problema en su continuidad y desarrollo histórico.⁵³

Para todo país periférico, la actualidad de los procesos de acumulación originaria es una dolorosa realidad que no requiere justificación teórica; sin embargo, resulta relevante defender dicha lectura frente a las lecturas dominantes que parecen hacer caso omiso de la realidad global.

Si los elementos expuestos hasta acá proponen algo, es que el capitalismo realiza procesos de acumulación originaria permanentemente en las periferias, o bien, internamente cuando se encuentra en crisis y si tomamos en serio la afirmación de Harvey, estos pueden ocurrir de forma tanto legal como ilegal.⁵⁴ La hipótesis que se propone aquí tiene dos caras: la crisis del capitalismo en los centros, y los procesos de acumulación originaria en las periferias dan paso al proceso de criminalización del capital.

Estancamiento y financiarización

Hacia la década de los 70 del siglo pasado, un grupo de economistas marxistas empezó a publicar material muy interesante en torno a la fase específica en la que se encontraba el modo de producción capitalista norteamericano a tres décadas de comienzo de la Guerra Fría, y a veinte años de la década de bonanza posterior a la Segunda Guerra Mundial. Baran y Sweezy publicaron un agudo texto titulado *El capital monopolista*, donde sugerían que había una tendencia al estancamiento económico en las sociedades industrializadas avanzadas. Ello era consecuencia de que, en condiciones de un capitalismo monopolístico, los excedentes o ganancias en manos de los monopolistas crecían mucho, pero no encontraban rutas provechosas para reinvertirlos, y por lo tanto la economía se estancaba. Prueba de ello serían tanto el desempleo como la producción industrial por debajo de su capacidad instalada. Su estudio se basaba en la incorporación de ciertos elementos de la economía clásica, en particular de Keynes, a elementos clásicos de la teoría marxiana.

Keynes y sus seguidores, incluido el propio Kaldor, han dejado claro que los excedentes que no se invierten ni se consumen no son beneficios en absoluto. Puede ser legítimo hablar de ganancias potenciales que serían cosechadas si hubiera más inversión y consumo de los capitalistas, pero tales ganancias potenciales no pueden rastrearse en el registro estadístico – o más bien dejan sus huellas en el registro estadístico en la forma paradójica del desempleo y del exceso de capacidad.⁵⁵

Una ruta para lidiar con la acumulación de excedentes, según estos autores, es el militarismo imperialista. Según Baran y Sweezy, el militarismo es capaz de absorber parte de los excedentes del capitalismo monopolista. En su texto afirman que el objetivo del militarismo norteamericano de los años 60 era detener la expansión del socialismo a

⁵² Magdoff, *Primitive Accumulation and Imperialism*, p. 15.

⁵³ Magdoff, *Primitive Accumulation and Imperialism*, p. 16.

⁵⁴ Harvey, *The New Imperialism*, p. 152.

⁵⁵ Baran; Sweezy, *El capital monopolista*, p. 76.

escala internacional.⁵⁶ En ello, hay ecos del análisis de Luxemburg, quien había sostenido que entre las funciones del militarismo había estado la de conquista en el proceso de acumulación originaria, la de sujetar las colonias modernas y destruir las organizaciones sociales de las sociedades no capitalistas para poderse apropiar de sus medios de producción y para imponer economías mercantiles en los espacios en donde las estructuras sociales se habían resistido a ello.⁵⁷ Aún más, Luxemburg había afirmado que el militarismo podía funcionar como una provincia para la realización del plusvalor y por tanto para la acumulación. La tesis de Baran y Sweezy difería de la de Luxemburg en el sentido de que, aunque hubiese acumulación en escala ampliada por el militarismo, este sólo intentaba paliar el estancamiento como una forma de absorción de excedentes.

La tesis sobre el estancamiento sería más tarde profundizada por los textos de Sweezy y Magdoff, publicados en el *Monthly Review* durante la década de los años 80, por ejemplo "Estancamiento y explosión financiera". Ahí sostienen que una de las formas en las que el capitalismo lidió con la tendencia inherente hacia el estancamiento, fue un viraje hacia la financiarización del sistema:

Debería ser obvio que los capitalistas no invertirán en capacidad adicional cuando sus fábricas y minas ya son capaces de producir más de lo que el mercado puede absorber. El exceso de capacidad surgió en una industria tras otra mucho antes del extraordinario aumento de la especulación y las finanzas en la década de 1970, y esto fue cierto no sólo en Estados Unidos sino en todo el mundo capitalista avanzado. El cambio de énfasis de las actividades industriales a las pecuniarias tiene un alcance igualmente internacional.⁵⁸

Por financiarización, los autores se refieren a una tendencia cada vez mayor a que el centro de gravedad de la economía capitalista esté en la deuda y la especulación, más que en el capital productivo. En un texto más reciente, Foster y Magdoff muestran cómo, durante los últimos 50 años, la deuda ha crecido hasta representar el 250% del PIB de EE.UU. (con respecto a la deuda de 1959), mientras que la producción de bienes ha caído constantemente durante el mismo periodo hasta representar apenas arriba del 50%.⁵⁹ De esa deuda, una tercera parte la deben las instituciones financieras (el sector más endeudado). El objetivo de ese crecimiento en el endeudamiento por parte de las instituciones financieras es el de hacer más dinero, pedir prestado para especular con ese dinero. Dicho objetivo es conseguido con creces: mientras en 1960 las ganancias del sector financiero representaban apenas el 15% del total de ganancias domésticas (mientras que en el mismo año las del sector manufacturero representaban el 50%); para el 2004, las ganancias del sector financiero llegaban al 40% (mientras que las del manufacturero apenas al 15%).⁶⁰ La creciente financiarización del sistema capitalista en el centro, cada vez más asume la forma de burbujas que revientan cada vez con mayor violencia, y resultan en una profundización del estancamiento:

El hecho de que tal financiarización del capital parezca estar tomando la forma de burbujas cada vez más grandes que estallan con mayor frecuencia y con efectos más devastadores, amenazando cada vez con una profundización del estancamiento –es

⁵⁶ Baran; Sweezy, *El capital monopolista*, pp. 186 y ss.

⁵⁷ Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 434.

⁵⁸ Magdoff; Sweezy, *Stagnation and the Financial Explosion*, p. 21. La traducción es mía.

⁵⁹ Foster; Magdoff, *The great financial crisis*, p. 20. La traducción es mía.

⁶⁰ Foster; Magdoff, *The great financial crisis*, p. 55.

decir, la condición endémica del capitalismo maduro de crecimiento lento, y el aumento del exceso de capacidad y del desempleo/subempleo es, por tanto, un acontecimiento de gran importancia.⁶¹

Si bien la teoría de estos economistas está respaldada por estudios empíricos poderosos, la imagen de un capitalismo con una tendencia inherente al estancamiento parece padecer de una carencia semejante a la del esquema de reproducción ampliada del segundo tomo de *El Capital* de Marx: supone que el capitalismo monopolista no está relacionado con los capitalismos subdesarrollados o incluso con economías no capitalistas. De ello se encuentran síntomas en algunos otros textos. Así, por ejemplo, cuando Sweezy analiza el problema de la globalización, en "More (or less) on globalization", sostiene que es un fenómeno permanente e intrínseco al modo de producción capitalista. Sin embargo, según Sweezy, Marx no se preguntó nunca qué pasaría si el capitalismo se queda sin un lugar hacia dónde crecer: "Pero Marx nunca planteó la cuestión de si sería viable un capitalismo plenamente globalizado, es decir, sin más espacio no capitalista donde moverse."⁶² Después de revisar el análisis de Luxemburg sobre la acumulación, Sweezy concluye que el capitalismo se hizo verdaderamente global durante y después de "La Guerra Fría", que duró casi toda la segunda mitad del siglo XX, y que terminó con la restauración y el triunfo del capitalismo a una escala verdaderamente global.⁶³ Ello parece dar cuenta de un síntoma en la teoría, la suposición de que no hay un afuera al capital, que no existen espacios, materiales o productivos, a los que el capitalismo se pueda expandir, en una palabra, parece no ser consciente de *los límites* del capital y su papel en los procesos continuados de acumulación originaria. Las observaciones críticas de Katz son particularmente pertinentes en este sentido, señala cómo la dinámica centro periferia está errada en el análisis de Sweezy:

Sweezy acertó en señalar que la fractura entre países avanzados y retrasados constituye un rasgo central del capitalismo contemporáneo y que el imperialismo representa un obstáculo para el desarrollo de los países periféricos. Pero se equivocó en atribuir el retroceso de la periferia al estancamiento de las economías centrales. A la ingenua creencia neoliberal ("el desenvolvimiento de los países desarrollados arrastrará a los sub-desarrollados") le opone una tesis exactamente inversa ("la falta de crecimiento en el centro se extiende en forma agravada hacia el resto del mundo") y esta caracterización es equivocada. No es el freno de la acumulación en el epicentro del capitalismo lo que asfixia a las economías dependientes, sino la simple continuidad de ese crecimiento. El desarrollo se nutre del subdesarrollo y el avance de un polo de la economía mundial se apoya en el retroceso de la otra.⁶⁴

Para la hipótesis aquí propuesta es importante recuperar el análisis de la dinámica centro-periferia: mientras el capitalismo en los centros se financiariza, en las periferias recurre a procesos de acumulación originaria; sin embargo, la crisis es de tal magnitud que, tanto en los centros como en las periferias, el capitalismo se criminaliza⁶⁵.

⁶¹ Foster; Magdoff, *The great financial crisis*, p. 93.

⁶² Sweezy, *More (or less) on globalization*, s/n. La traducción es mía.

⁶³ Sweezy, *More (or less) on globalization*, s/n.

⁶⁴ Katz, Sweezy, p. 14.

⁶⁵ Como ha señalado Paulo Arantes, las estrategias de financiarización y acumulación por desposesión son dos de las que echa mano el capital contemporáneo para evadir la necesidad del trabajo como fuente de generación de valor. Cfr. Arantes, *O novo tempo do mundo*, p. 314: "[...]

Algunos síntomas: financiarización y acumulación originaria

a) La sospechosa relación entre financiarización y crimen

El esfuerzo de este apartado es el de presentar *síntomas*, a partir de trabajos periodísticos, que permitan aventurarnos en la elaboración teórica. En diciembre del 2023 Le Monde publicó un artículo sobre la participación del Cartel de Sinaloa en el mercado financiero de Dubai. El reportaje de Bertrand Monnet se titula "From Mexico's Sinaloa to the skyscrapers of Dubai, the art of laundering fentanyl money" (De la Sinaloa mexicana a los rascacielos de Dubai, el arte del lavado de dinero de fentanilo).

¡Dubai es un paraíso para nosotros!" En el corazón de Business Bay, el distrito financiero del Emirato, Eduardo, un "narco" mexicano, interrumpe su sesión de selfies frente a la torre Burj Khalifa, el rascacielos más alto del mundo, para explicarme cómo los distintos clanes del cartel de Sinaloa vienen aquí a lavar decenas de millones de dólares.⁶⁶

El reportaje de Monnet se centra en la sencillez con la que el dinero del Cartel de Sinaloa se lava a través de los mercados financieros. El primer paso es la distribución del efectivo en miles de cuentas bancarias. Para hacerlo, "los cárteles inyectan el dinero en las tesorías de los cientos de empresas y negocios que controlan o lo depositan directamente en sucursales bancarias a cuyos empleados sobornan para que no informen sobre estos depósitos como sospechosos."⁶⁷ El testigo de Monnet afirma que dichos métodos son conocidos por las fuerzas policíacas de todo el mundo. El segundo paso es sacar el dinero del alcance de las investigaciones: "La idea es poner el dinero fuera del alcance de posibles investigaciones girándolo a través de miles de otras cuentas, utilizando *trusts* [fideicomisos] (empresas cuya identidad de los beneficiarios reales es prácticamente inaccesible para los investigadores) y colocando el dinero en paraísos fiscales." Una vez ahí, los millones son invertidos en distintos países, lo que implica el paso final: "el cartel inyecta miles de millones de dólares lavados en la economía legal."⁶⁸

El asunto no llega como noticias inéditas. El 20 de septiembre de 2020 la BBC había publicado un artículo que comentaba las filtraciones que fueron conocidas como los FinCEN Files. Miles de documentos que exponían cómo los grandes bancos facilitan el lavado de miles de millones de dólares.⁶⁹ El artículo afirma que los archivos "[...] dan cuenta de transacciones que suman unos \$2 mil millones de dólares [*billion dollars*],

el dominio financiero en el régimen de acumulación, a través del cual el capital tiende a volverse autónomo en su proceso de valorización interminable, pero ficticia [...] Una segunda dimensión de esta misma estrategia de escape cuyo objetivo es valorarse a sí mismo desechando el trabajo se encuentra en los mecanismos formas renovadas de Acumulación Primitiva, apropiación directa a través del despojo, como David Harvey calificó las nuevas oleadas de privatización apoyadas por enajenación financiera consentida del Estado". La traducción es mía.

⁶⁶ Monnet, *From Mexico's Sinaloa to the skyscrapers of Dubai, the art of laundering fentanyl money*, s/n. La traducción es mía.

⁶⁷ Monnet, *From Mexico's Sinaloa to the skyscrapers of Dubai, the art of laundering fentanyl money*, s/n.

⁶⁸ Monnet, *From Mexico's Sinaloa to the skyscrapers of Dubai, the art of laundering fentanyl money*, s/n.

⁶⁹ FinCEN Files, s/n.

revelan cómo algunos de los bancos más grandes del mundo han permitido que delincuentes y políticos corruptos muevan dinero sucio por todo el mundo.”⁷⁰ La nota presenta un color periodístico de las oportunidades: desde un traficante de drogas de Rhode Island, EE.UU., hasta un laboratorio químico en Wuhan, China; saqueadores de tumbas con reliquias budistas que se vendieron a las galerías de Nueva York; magnates venezolanos que desviaron dinero de viviendas públicas y hospitales; operaciones sospechosas de lavado de dinero de organizaciones delictivas como el cártel de los Zetas y Rafael Caro Quintero del cártel de Guadalajara; la conexión mexicana en un programa secreto de misiles en Irán; las operaciones financieras en Suiza de un encumbrado funcionario del gobierno de Enrique Peña Nieto y también la triangulación de fondos, desde México, a una compañía de casinos en Las Vegas, de un empresario que ha financiado la carrera política de Trump. El artículo afirma: “Si alguien planea sacar provecho de una empresa criminal debe encontrar una forma para lavar el dinero. El lavado de dinero es el proceso de tomar dinero sucio –producto de delitos como el tráfico de drogas o la corrupción– y ponerlo en una cuenta en un banco respetado donde no estará vinculado con el delito.”⁷¹

No sorprende pues que el *IGCO* 2023 haya encontrado que el delito financiero sea el más lucrativo del mundo actualmente. El tren del argumento sigue la siguiente lógica: el capital productivo está estancado, entonces se financiariza buscando, a través de la deuda y la especulación, encontrar rutas para absorber inversiones de excedentes. A la par, empresas criminales participan de los mercados financieros a sus anchas. El proceso de lavado de dinero implica que los miles de millones de dólares que entran a los mercados financieros se inviertan en una diversidad de países.

b) Acumulación originaria en el siglo XXI y la perversa transformación de las relaciones de producción

Mientras tanto, en el territorio mexicano, se publican a menudo notas sobre procesos de acumulación originaria contemporáneos, que dotan a los *clearing of estates* de una actualidad increíble. Por ejemplo, en julio de 2019 se dio seguimiento a un caso en la comunidad Rebollero y Río Minas, del núcleo agrario San Pablo Cuatro Venados, Zaachila, Oaxaca, donde un grupo armado con armas de asalto llegó a balear y prender fuego a una comunidad para desplazar a 90 familias de un territorio que tiene planes mineros:

Noventa comuneros con sus familias cumplen 40 días viviendo y durmiendo a la intemperie, con la zozobra de que en cualquier momento pueden ser objeto de una agresión armada. En plena canícula, soportan los rayos del sol y las lluvias nocturnas apenas con lonas de plástico como única protección. Alrededor de 50 menores de edad no tienen más que sufrir con sus padres el drama de ocultarse en el monte, entre la maleza y los árboles, atentos a los comandos armados que merodean por el territorio [...] Uno de los representantes de la comunidad, Galdino Reyes Hernández, asegura a *Contralínea* que se contaban por cientos las personas que ingresaron intempestivamente a esta comunidad binnizá en la madrugada de aquel viernes. Accionaron armas de fuego de uso exclusivo de las Fuerzas Armadas: fusiles de asalto R15 y AK47 y pistolas escuadra 9 milímetros. [...] Tan impune se saben estos integrantes del grupo paramilitar que, para magnificar el terror causado, subieron a

⁷⁰ FinCEN Files, s/n.

⁷¹ FinCEN Files, s/n.

las redes sociales videos con las casas en llamas y se captaron ellos mismos ingresando por decenas, corriendo y disparando sus armas de fuego. Los videos siguen circulando por Facebook.⁷²

Los agresores quemaron casas, así como los sembradíos y los granos almacenados: "Se contabilizaron 24 casas derribadas y quemadas. El maíz, frijol y otros granos que se almacenaban para las siembras también fueron prendidos fuego. Ropa, camas, zapatos se encontraban regados por doquier. Quebraron las únicas dos celdas solares de donde obtenían su energía los habitantes de esta comunidad. También les robaron sus vacas, dos plantas generadoras de energía y una bomba de agua, todo lo que pudieron."⁷³ El territorio de Cuatro Venados está en conflicto porque hay concesiones mineras para las cuales no se consultó a la comunidad, y los comuneros resisten y se niegan a abandonar la zona:

Las concesiones son la 217590, expedida en el año 2012, la cual abarca un área de 132 hectáreas y está ubicada en el lote de Cuatro Venados. También está la concesión 246664, expedida en el año 2013 con una extensión de 1,400 hectáreas. Hasta estas fechas las dos concesiones pertenecían a la empresa Canadiense Arco Resources Corp. En este mismo territorio existe el área de ampliación de las dos concesiones que podrían ser parte de un mismo proyecto, ya que los estudios de la empresa de capital canadiense sostienen que la veta más importante se encuentra en un polígono de 3,631 hectáreas que cubren cinco kilómetros de longitud de una veta de cuarzo mesotérmica con oro, con calidades de hasta 12.6 g / t de oro.⁷⁴

San Pablo Cuatro Venados siguió bajo hostigamiento y ataques varios años después. Una nota de febrero del 2021 reportó "Aproximadamente a las 2 de la tarde de este 9 de febrero, unas 20 personas quienes portan armas de fuego de uso exclusivo del ejército volvieron atacar a los vecinos de la comunidad San Pablo Cuatro Venados, específicamente en los parajes "El Rebollero", "Los Arquitos" y "Río Minas", ubicados a tan solo 45 minutos de la ciudad de Oaxaca."⁷⁵ En junio de 2022, una nota más del periódico Desinformémonos reportó que "El grupo armado que el pasado 28 de mayo atacó los parajes de El Rebollero, Los Arquitos y Río Minas, de San Pablo Cuatro Venados, Oaxaca, reingresó al territorio e intimidó a la población con las detonaciones de armas, denunciaron comuneros."⁷⁶

Mientras la comunidad zapoteca de San Pablo Cuatro Venados resiste a los ataques armados que quieren despojarles de su territorio, la minería presenta una oportunidad para el crimen en otras partes del territorio. Por ejemplo, en la sierra norte del Estado de Oaxaca, "Autoridades de la comunidad zapoteca de Capulálpam de Méndez, en la Sierra Norte de Oaxaca, confiscaron en la madrugada del 31 de agosto, minerales extraídos clandestinamente por la minera Natividad y Anexas S.A. de C.V., filial de la canadiense Fortuna Silver Mines, pese al cierre de la mina por las autoridades ambientales federales, el 5 de agosto de 2024, informaron las autoridades de

⁷² Camacho, *Cuatro Venados*/n.

⁷³ Navarro, *Atacan y derriban casas de indígenas zapotecos, los acusan de usurpar sus propias tierras*, s/n.

⁷⁴ Navarro, *Atacan y derriban casas de indígenas zapotecos, los acusan de usurpar sus propias tierras*, s/n.

⁷⁵ Pinto, *Urgente: Atacan nuevamente con armas de fuego a comuneros de Cuatro Venados, Oaxaca*, s/n.

⁷⁶ Desinformémonos, *Reingresa grupo armado a comunidad de Cuatro Venados en Oaxaca*, s/n.

la comunidad en sus redes sociales.”⁷⁷ Por otro lado, en Colima y Michoacán, comuneros han denunciado la relación de una empresa minera con grupos del crimen organizado. Un reportaje sobre un par de ambientalistas defensores del territorio en Michoacán, informa que:

Otro de los posibles actores responsables en la desaparición es la empresa minera Ternium, quien ha sido señalada, en ocasiones anteriores, por otros comuneros, por tener vínculos con las organizaciones criminales que han operado en la región de la sierra-costa michoacana. Primero con Caballeros Templarios (entre 2012 y 2014 aproximadamente) y actualmente con Cártel Jalisco Nueva Generación (desde 2021), según una entrevista realizada con algunos miembros de la comunidad indígena de Aquila, ha permanecido en silencio y operando normalmente. Para Ternium es necesario expandir el territorio de explotación para poder aumentar sus ganancias económicas en la extracción de hierro, sin embargo ha encontrado diversas resistencias en las comunidades que colindan con sus instalaciones: al norte con la comunidad nahua de Huizontla, municipio de Chinicuila, y al sur con la comunidad nahua de Santa María Ostula y con una fracción importante de la comunidad nahua de San Miguel Aquila.⁷⁸

La relación entre minería y crimen organizado es señalada una y otra vez por periódicos mexicanos. Uno de los casos más terribles y notables al respecto es el de los 43 estudiantes desaparecidos y 3 asesinados de la escuela normal rural Isidro Burgos de Ayotzinapa la noche del 26 de septiembre de 2014. La relación entre la minería y el crimen en ese caso está sugerida pero no demostrada. Sin embargo, varios han señalado la contigüidad del caso con conflictos mineros en la zona. En un estudio de Ximena Santaolalla, “Extraction and Cartels. The Meaning of Mining in Guerrero, Mexico” además de señalar la probable relación en el caso Ayotzinapa, sostiene que los cárteles colaboran con la minería en al menos dos formas documentadas, por un lado, *despejando* el territorio, por otro lado, el asesinato o desaparición de activistas y luchadores/as sociales en contra de la minería: “El crimen organizado desplaza a comunidades enteras de zonas donde las empresas mineras quieren explorar. De lo contrario, desplazar comunidades sería más costoso y llevaría mucho más tiempo. Los cárteles tienen su propia manera de “despejar” la tierra [...] Guerrero es el segundo estado con mayor número de desplazamientos forzados en el país, con alrededor de seis episodios de desplazamientos forzados masivos (al menos 50 personas) al año.”⁷⁹ Y más adelante sostiene: “El crimen organizado también apoya a la minería brindándose el servicio de amenazar, desaparecer y asesinar a activistas ambientales que luchan contra la minería, las concesiones y la Ley Minera.”⁸⁰

Otro caso notable es el reportado por Analí Nuño para *Pie de Página*, donde hace un recuento de la historia de la Sierra de Manatlán en la frontera entre Jalisco y Colima. La historia se repite una y otra vez: se hace una concesión minera sobre un territorio ocupado por una comunidad campesina. Como la comunidad campesina defiende la tierra y no se mueve, hay hostigamiento de grupos criminales, desapariciones y asesinato de líderes comunitarios. En la Sierra de Manatlán, en octubre de 2012, desaparecieron a

⁷⁷ Frabes, *Oaxaca: Zapotecos denuncian que minera continúa extracción ilegal de minerales*, s/n.

⁷⁸ Paredes, *A un año de la desaparición de Ricardo Lagunes y Antonio Díaz, las autoridades han obstaculizado la investigación*, s/n.

⁷⁹ Santaolalla, *State Crime, Extraction and Cartels. The Meaning of Mining in Guerrero, Mexico*, s/n.

⁸⁰ Santaolalla, *State Crime, Extraction and Cartels. The Meaning of Mining in Guerrero, Mexico*, s/n.

Caledonio Monroy, uno de los líderes más visibles en la defensa de la comunidad de Ayotitlán en contra de la tala ilegal de monte y en contra de la minería: "Para este trabajo periodístico, GeoComunes [...] realizó mapas que muestran las concesiones mineras que el Estado mexicano ha entregado en la región. En ellos se puede observar que casi todas las tierras del ejido Ayotitlán han sido concesionadas para la minería. Las trasnacionales accionistas del Consorcio Minero Benito Juárez Peña Colorada han manifestado su interés por ampliar las operaciones de la mina Peña Colorada."⁸¹ Sin embargo, la minería concesionada que recurre al uso de la violencia ilegal, no es el único problema de la zona. Nuño también documenta la presencia de una industria minera criminal:

Hace una década, la periodista Alejandra Guillén documentó que en la región, así como en el estado de Michoacán, el crimen organizado realiza minería ilegal de hierro. Pobladores señalan que la minería ilegal se realiza en, por lo menos, diez lugares de la sierra: Roble Ancho, Cañada Verde, Las Pesadas, La Astilla, La Mochuta, Piedra Imán, Las Marías, Champerico, Los Juanes, Llano Grande, Las Palmas, Chanquihuilt y Las Parejitas. Durante una visita a la zona realizada en septiembre de 2022, este equipo periodístico corroboró la existencia de una de esas minas. "Son varias minas las que están operando. Antes, cuando se metía una mina así, Peña Colorada luego, luego los sacaba y reportaba, ahora no hace nada", dice uno de los pobladores entrevistados. En su informe de 2022, la organización *Global Witness* advierte que en la Sierra de Manantlán "el Cártel de Jalisco Nueva Generación ha establecido un interés en la minería ilegal. El grupo ilícito impone sus condiciones y violencia contra la comunidad indígena con total impunidad y sin una respuesta adecuada del Estado mexicano".⁸²

El fenómeno no sólo ocurre en México. De hecho, está tan ampliamente documentado a nivel mundial que en 2019, el Consejo Económico y Social de la ONU (ECOSOC, por sus siglas en inglés), adoptó la resolución 2019/23 titulada "Lucha contra la delincuencia organizada transnacional y sus vínculos con el tráfico ilícito de metales preciosos y la minería ilegal, en particular mejorando la seguridad de las cadenas de suministro de metales preciosos". La página web dedicada a ello informa que: "La resolución planteó preocupación por la creciente participación de grupos criminales organizados en el tráfico ilícito de metales preciosos y el aumento sustancial en el volumen y la variedad de delitos penales transnacionales asociados con el tráfico de metales preciosos y la minería ilegal."⁸³ La Global Initiative Against Organized Crime, publicó en 2016 un informe sobre la minería ilegal de oro en América Latina. Ahí, en el esfuerzo de distinguir entre la minería informal y la minería ilegal, se sostiene que:

En términos generales, la minería ilegal se lleva a cabo en flagrante violación de la ley. En los casos en que las minas operen en áreas protegidas y/o incumplen la legislación ambiental, tributaria y laboral, pueden ser catalogadas como minas ilegales. La participación de grupos criminales en la minería también puede considerarse minería ilegal, o incluso criminal. Generalmente carecen de permisos, no pagan impuestos, carecen de análisis de impacto ambiental y tienen estándares laborales más bajos. Las minas ilegales no son necesariamente pequeñas y pueden operar con capital internacional, con ganancias que puede ascender a cientos de millones.⁸⁴

⁸¹ Nuño, *Sierra de Manantlán*, s/n.

⁸² Nuño, *Sierra de Manantlán*, s/n.

⁸³ *Illegal mining and trafficking in precious metals*, s/n.

⁸⁴ *Organized Crime and Illegally Mines Gold in Latin America*, p. 5.

Lo que resulta relevante de ello, en el sentido que aquí interesa, es precisamente la criminalidad de la empresa capitalista, que se funda específicamente en la explotación laboral, aunque el informe utilice el eufemismo 'estándares laborales más bajos', en una industria del sector secundario, que puede operar con capital internacional y generar cientos de millones.

En este conjunto de notas se asoma el síntoma de los procesos de acumulación originaria por despojo, escisión de los trabajadores directos de sus medios de producción a partir de métodos ilegales como los *clearing of estates* del siglo XIX en Escocia. Pero también se asoma otro síntoma, la alianza y colaboración entre capitales legales e ilegales con la evidente meta de aumentar el valor.

Otra serie de síntomas tiene que ver con el incremento descomunal de los crímenes del tráfico y la trata de personas. El diario de Xalapa informó recientemente cifras referentes a la trata de personas en el estado de Veracruz:

Entre enero y agosto de 2024, Veracruz registró 16 mujeres víctimas de trata de personas, según el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP), lo que ubica al estado, junto con Zacatecas, en el sexto lugar nacional en víctimas femeninas de este delito. De 2019 a agosto de 2024, se han abierto 47 carpetas de investigación por trata de personas en Veracruz, un número que revela la persistencia del problema en la entidad.⁸⁵

La nota ofrece ciertos datos relevantes para entender la magnitud de dicho delito: "En una entrevista realizada a Salvador Guerrero Chiprés, quien se desempeñó hasta el pasado viernes como presidente del Consejo Ciudadano para la Seguridad y Justicia de la Ciudad de México, detalló que el 54% de las víctimas en Veracruz son explotadas sexualmente, el 31% son sometidas a explotación laboral y el 15% han sido víctimas de adopción ilegal de menores."⁸⁶ En enero del mismo 2024, una nota del portal Expok, reportaba números internacionales. Estados Unidos es el país con el primer lugar en trata de personas a nivel mundial con más de la mitad de las víctimas totales (52%). Del total de víctimas, el 84% eran mujeres y el delito estaba relacionado con explotación sexual, mientras que el 15% son hombres y el 1% restante son transgénero. Las mujeres, en ese mercado, tienden a ser víctimas de explotación sexual, mientras que los varones tienden a serlo por explotación laboral. Si bien, la tendencia de los últimos años a nivel mundial ha cerrado la diferencia en volumen entre trata de mujeres y hombres; ello no obsta para que esa tendencia no se conserve ni por grupo etario ni por región. Entre menores de edad, las niñas padecen ese suplicio en mayoría; mientras que, en Asia y América, las mujeres frente a los hombres.

Aproximadamente, una quinta parte de todas las víctimas son niños, siendo las niñas el 56% y los niños el 44%. Mientras que, en un cambio significativo a lo largo del tiempo, se ha identificado un porcentaje más alto de víctimas masculinas de trata. En África, por ejemplo, las víctimas traficadas se distribuyen casi en igual proporción entre hombres y mujeres, con más de la mitad siendo niños. Europa, por su parte,

⁸⁵ González, *Veracruz, sexto lugar en trata de personas; colombianas rescatadas evidencia el problema*, s/n.

⁸⁶ González, *Veracruz, sexto lugar en trata de personas; colombianas rescatadas evidencia el problema*, s/n.

presenta una mayoría de víctimas adultas, con una proporción ligeramente superior traficada con fines laborales en comparación con la explotación sexual.⁸⁷

El portal *The Counter Trafficking Data Collaborative* (CTDC), publica datos más precisos: "El 76% de las víctimas de trata registradas son adultos y el resto (24%) son niños (menores de 18 años). Entre los adultos, las víctimas femeninas (47%) predominan en los grupos de edad de entre 18 y 29 años, mientras que las víctimas masculinas (46%) tienden a tener 30 años o más. No hay diferencias significativas en la distribución por sexo de las víctimas infantiles."⁸⁸ El portal también compara los objetivos de la trata, entre explotación sexual y trabajo forzoso. Históricamente, la trata ha estado asociada a una abrumadora mayoría de trabajo sexual frente a los casos relacionados con el trabajo forzoso. Durante los últimos años se observa un cierto cambio de la tendencia, lo que no arroja datos concluyentes al respecto: "En los últimos diez años, se han registrado cada vez más casos de trabajo forzoso, lo que sugiere una mayor incidencia del trabajo forzoso o la ampliación de los esfuerzos de identificación más allá de la explotación sexual como principal propósito de la trata."⁸⁹ Es particularmente perturbador que la explotación sexual sea una empresa capitalista criminal tan extendida en el mundo.

Una nota reciente reportó el caso del desmantelamiento de una red de trata de personas operada por una familia en el Reino Unido: "Una red de trata de personas operada por una familia checa que forzaba a ciudadanos vulnerables a trabajar bajo condiciones de esclavitud en una sucursal de McDonald's y en una fábrica de pan en el Reino Unido fue desmantelada, según informó un reportaje de la BBC. La explotación de estos trabajadores duró más de cuatro años, durante los cuales se registraron múltiples señales de advertencia que fueron pasadas por alto tanto por las empresas como por las autoridades."⁹⁰ La nota da cuenta de trabajo impago, esclavo, de 16 personas en condiciones deplorables de vida, para la franquicia de un restaurante conocido mundialmente. El caso, no es ni por mucho excepcional. Como se anunció más arriba, el IGCO estudia la preeminencia de dicho crimen, tan sólo por debajo de los delitos financieros; sin embargo, para el periodo 2021-2023 fue el tipo de acción criminal que más extendió su omnipresencia: "Todos los mercados criminales del Índice del 2021 aumentaron su omnipresencia a nivel mundial en este período: la que más se incrementó fue la puntuación mundial para el tráfico de personas (+0,39), seguida del comercio de drogas sintéticas (+0,33) y el comercio de cocaína (+0,30)."⁹¹

La trata de personas pone en entredicho la relación productiva hegemónica (trabajo asalariado - capital) en el modo de producción capitalista. Lo que representa, evidentemente, un rasgo significativo de un proceso que aquí se pretende señalar como criminalización del capital.

⁸⁷ García, *10 países con mayor trata de personas*, s/n.

⁸⁸ CTDC, *Edad de las víctimas: niños y adultos*, s/n.

⁸⁹ CTDC, *Comparación entre el trabajo forzoso y la explotación sexual*, s/n.

⁹⁰ Sol de María, *Reino Unido desmanteló una banda checa que operaba una red de trata de personas*, s/n.

⁹¹ IGCO 2023, p. 51.

Conclusión

A la luz de lo expuesto hasta ahora, las sospechas que siguen, parecen resultar justificadas: en su crisis de acumulación, el capital, en una especie de *conatus* perverso, ha desplegado diversas estrategias de supervivencia y transformación. Se ha criminalizado en sus formas de despojo, en su interminable guerra en contra de las economías campesinas que restan en el mundo; en su forma de trastocar la relación productiva fundamental recurriendo a la trata de personas y por medio de incorporar empresas criminales como la explotación sexual a los procesos de valorización del valor; finalmente, en su forma de lidiar con el estancamiento productivo recurriendo a empresas criminales de todo tipo y en la alianza entre el proceso de financiarización y el blanqueamiento de capitales ilícitos.

Referencias

- ADLER, Patricia. *Wheeling and Dealing*. New York: Columbia University Press, 1985.
- ANTONOPOULOS, Georgius; PAPANICOLAOU, G. *Organized Crime: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- BARAN, Paul; SWEEZY, P. *El capital monopolista*. México: Siglo XXI, 1975.
- CAMACHO, Zósimo. Cuatro Venados: una tragedia anunciada. *Contralínea*, México, 12 jul. 2019. Disponible en: <https://contralinea.com.mx/opinion/cuatro-venados-una-tragedia-anunciada/>. Acceso en: 9 oct. 2024.
- CAPITÁN Insurgente Marcos. Adagios. *Enlace Zapatista*, 15 ago. 2024. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2024/08/15/adagios/>. Acceso en: 15 ago. 2024.
- ClAFARDINI, Mariano. *Capitalismo y criminalidad: una visión criminológica desde el materialismo histórico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Didot, 2021.
- CTDC – The Counter Trafficking Data Collaborative. Comparación entre el trabajo forzoso y la explotación sexual. Disponible en: <https://www.ctdatacollaborative.org/story/comparing-forced-labour-and-sexual-exploitation>. Acceso en: 10 oct. 2024.
- CTDC – The Counter Trafficking Data Collaborative. Edad de las víctimas: niños y adultos. Disponible en: <https://www.ctdatacollaborative.org/story/age-victims-children-and-adults-0>. Acceso en: 10 oct. 2024.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban y la bruja*. Argentina: Tinta Limón, 2015.
- FinCEN Files: la filtración de miles de documentos que expone cómo los grandes bancos facilitaron el lavado de billones de dólares en todo el mundo. *BBC News*, 20 set. 2020. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-54227348>. Acceso en: 1 jul. 2024.
- FOSTER, John Bellamy; MAGDOFF, F. *The great financial crisis*. New York: Monthly Review Press, 2009.
- FRABES, Sare. Oaxaca: Zapotecos denuncian que minera continúa extracción ilegal de minerales. *Avispa Midia*, México, 2 set. 2024. Disponible en: <https://avispa.org/oaxaca-zapotecos-denuncian-que-minera-continua-extraccion-ilegal-de-minerales/>. Acceso en: 9 oct. 2024.
- GADEA NIETO, Daniel. El Proceso de criminalización y su incidencia en Costa Rica. *Revista de Ciencias Jurídicas*, n. 54, dez. 1985. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/juridicas/article/view/17484>. Acceso en: 2 feb. 2024.

GARCÍA, Rosa María. 10 países con mayor trata de personas. *Expoknews*. México, 9 ene. 2024. Disponible en: <https://www.expoknews.com/10-paises-con-mayor-trata-de-personas/>. Acceso en: 10 oct. 2024.

GICOVATE, Miriam. *Los procesos de decriminalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 1982.

GLOBAL INITIATIVE AGAINST TRANSNATIONAL ORGANIZED CRIME. *Índice Global de Crimen Organizado 2021*. Geneva, 28 sep. 2021. Disponible en: <https://globalinitiative.net/analysis/ocindex-2021/>. Acceso en: 09 sep. 2022.

GLOBAL INITIATIVE AGAINST TRANSNATIONAL ORGANIZED CRIME. *Índice Global de Crimen Organizado 2023*. Geneva, 26 sep. 2023. Disponible en: <https://globalinitiative.net/analysis/ocindex-2023/>. Acceso en: 01 ene. 2024.

GONZÁLEZ, Fabiola. Veracruz, sexto lugar en trata de personas; colombianas rescatadas evidencia el problema. *Diario de Xalapa*. México, 6 oct. 2024. Disponible en: <https://www.diariodexalapa.com.mx/local/trata-de-personas-en-veracruz-cuantos-casos-se-han-registrado-en-2024-12663615.html>. Acceso en: 10 oct. 2024.

GRAMSCI, Antonio. *Obras de Gramsci: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos, 1975.

HARVEY, David. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ILLEGAL mining and trafficking in precious metals. United Nations. Disponible en: <https://www.unodc.org/unodc/en/environment-climate/illegal-mining.html>. Acceso en: 11 oct. 2024.

JOHNSON, Eric. (ed.). *The Civilization of Crime: Violence in Town and Country since the Middle Ages*. Chicago: University of Illinois Press, 1996.

KATZ, Claudio. Sweezy: Los Problemas del Estancamiento. *Taller: revista de sociedad, cultura y política*, n. 15, vol. 5, abril 2001. Disponible en https://www.academia.edu/41347222/Katz_Claudio_Sweezy_los_problemas_del_estancacionismo_Revista_Taller_Revista_de_Sociedad_Cultura_y_Pol%C3%ADtica_Vol_5_N_15_Abril_2001. Acceso en: 16 jun. 2024.

LANDESCO, John. *Organised crime in Chicago*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1968.

LEVI, Michael. *The Phantom Capitalists*. Aldershot: Gower, 1981.

LOMNITZ, Claudio. *Para una teología política del crimen organizado*. Ciudad de México: Ediciones Era/El Colegio Nacional, 2023.

LUXEMBURG, Rosa. *The Accumulation of Capital*. New York: Routledge, 2003.

MAGDOFF, Harry; SWEEZY, P. M. *Stagnation and the Financial Explosion*. New York: Monthly Review Press, 1987.

MAGDOFF, Harry. Primitive Accumulation and Imperialism. *Monthly Review*, Monthly Review Press, v. 65, n. 05, oct. 2013.

MARX, Carlos; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1973.

MARX, Carlos. Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política. In: MARX, Carlos; ENGELS, F. *Obras escogidas en dos tomos*. Tomo I. Moscú: Progreso, 1955.

MARX, Karl. "Concepción apologética de la productividad de todas las profesiones" o "Elogio del crimen". In: MARX, Karl. *Elogio del crimen*. Madrid: Sequitur, 2010.

MARX, Karl. Debates on the law on thefts of wood. In: MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Collected Works*. Electric book: Lawrence and Wishart, 2010. (v. 1, Marx: 1835-1843).

MARX, Karl. *El capital*: Crítica de la economía política. Tomo I, v. 3. México: Siglo XXI, 2000.

MONNET, Bertrand. From Mexico's Sinaloa to the skyscrapers of Dubai, the art of laundering fentanyl money. *Le Monde*, 08 dec. 2023. Disponible en: https://www.lemonde.fr/en/international/article/2023/12/08/from-mexico-s-sinaloa-to-the-skyscrapers-of-dubai-the-art-of-laundering-fentanyl-money_6323478_4.html. Acceso en: 01 jul. 2024.

NAVARRO, Santiago. Atacan y derriban casas de indígenas zapotecos, los acusan de usurpar sus propias tierras. *Avispa Midia*, 2 jun. 2019. Disponible en: <https://avispa.org/atacan-y-derriban-casas-de-indigenas-zapotecos-los-acusan-de-usurpar-sus-propias-tierras/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

NORIEGA, Liza. *Cuaderno de trabajo. Índice global de crimen organizado 2021*. Geneva: Global Initiative Against Organized Crime, 2022. Disponible en: <https://globalinitiative.net/analysis/cuaderno-trabajo-indice-global/>. Acceso en: 9 sep. 2022.

NUÑO, Anay. Sierra de Manantlán: territorio indígena marcado por la minería de hierro y el narcotráfico. *Pie de Página*, 4 oct. 2023. Disponible en: <https://piedepagina.mx/sierra-de-manantlan-territorio-indigena-marcado-por-la-mineria-de-hierro-y-el-narcotrafico/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

ORGANIZED Crime and Illegally Mines Gold in Latin America. *Global Initiative against Transnational Organized Crime*, 2016. Disponible en: <https://globalinitiative.net/analysis/organized-crime-and-illegally-mined-gold-in-latin-america/>. Acceso en: 20 jun. 2024.

PAREDES, Heriberto. A un año de la desaparición de Ricardo Lagunes y Antonio Díaz, las autoridades han obstaculizado la investigación. *Pie de Página*, 15 ene. 2024. Disponible en: <https://piedepagina.mx/a-un-ano-de-la-desaparicion-de-ricardo-lagunes-y-antonio-diaz-las-autoridades-han-obstaculizado-la-investigacion/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

PINTO, Nani. Urgente: Atacan nuevamente con armas de fuego a comuneros de Cuatro Venados, Oaxaca. *Avispa Midia*, 9 feb. 2021. Disponible en: <https://avispa.org/urgente-atacan-nuevamente-con-armas-de-fuego-a-comuneros-de-cuatro-venados-oaxaca/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

REINGRESA grupo armado a comunidad de Cuatro Venados en Oaxaca. *Desinformémonos*, 17 jun. 2022. Disponible en: <https://desinformemonos.org/reingresa-grupo-armado-a-comunidad-de-cuatro-venados-en-oaxaca/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

REUTER, Peter. *Disorganized crime*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

SANTAOLALLA, Ximena. State Crime, Extraction and Cartels. The Meaning of Mining in Guerrero, Mexico. *ReVista, Harvard Review of Latin America*, 26 jul. 2023. Disponible en: <https://revista.drclas.harvard.edu/state-crime-extraction-and-cartels-the-meaning-of-mining-in-guerrero-mexico/>. Acceso en: 9 oct. 2024.

SHOEMAKER, Karl. *Sanctuary and crime in the Middle Ages*. New York: Forham University Press, 2011.

SOFOCLES. *Edipo Rey*. In: SOFOCLES. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000.

SOL de María. Reino Unido dismantló una banda checa que operaba una red de trata de personas. *Infobae*, 2 oct. 2024. Disponible en: <https://www.infobae.com/america/mundo/2024/10/02/reino-unido-desmantelo-una-banda-checa-que-operaba-una-red-de-trata-de-personas/>. Acceso en: 10 oct. 2024.

SUBCOMANDANTE Insurgente Marcos. 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. *Enlace zapatista*, 20 jun. 1997. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>. Acceso en: 10 sep. 2022.

SWEETZY, Paul. More (or less) on Globalization. *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, sep. 1997.

SOBRE EL AUTOR

Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa

Es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son el marxismo crítico; la relación entre religión y política; y la relación entre violencia, crimen y capitalismo. *E-mail:* sergio.lomeli@uaem.mx.



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

THE LONELINESS OF THE LONG DISTANCE RUNNER: A MEDITATION ON DESTITUENT POWER

Jenny Doussan 

Goldsmiths, University of London, London, United Kingdom

Abstract

This short essay ponders themes of Giorgio Agamben's corpus through the story of Colin Smith, the protagonist of the short story *The Loneliness of the Long Distance Runner* (1962) by Alan Sillitoe and the film of the same name by Tony Richardson. The essay considers how Smith's infamous refusal to cross the finish line is paradigmatic of Agamben's destituent power. The essay, as a sort of love letter to Smith, further engages questions of thought and feeling in the face of the contemporary apparatuses with which, as Agamben phrases it, we are in hand-to-hand combat.

Keywords

Giorgio Agamben, destituent power, Alan Sillitoe.

LA SOLEDAD DEL CORREDOR DE FONDO: UNA MEDITACIÓN SOBRE EL PODER DESTITUYENTE

Resumen

Este breve ensayo reflexiona sobre los temas del corpus de Giorgio Agamben a través de la historia de Colin Smith, protagonista del cuento La soledad del corredor de fondo (1959) de Alan Sillitoe y de la película homónima de Tony Richardson (1962). El ensayo analiza cómo la infame negativa de Smith a cruzar la línea de meta es paradigmática del poder destituyente de Agamben. El ensayo, como una especie de carta de amor a Smith, aborda cuestiones de pensamiento y sentimiento frente a los aparatos contemporáneos con los que, como dice Agamben, estamos en combate cuerpo a cuerpo.

Palabras clave

Giorgio Agamben, poder destituyente, Alan Sillitoe.

Submetido em: 10/02/2025
Aceito em: 09/06/2025
Publicado em: 23/07/2025

Como citar: DOUSSAN, Jenny. *The Loneliness of the Long Distance Runner: a meditation on destituent power. (des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57394, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

"Just as a mother is seen to begin to live in the fullness of her power only when the circle of her children, inspired by the feeling of her proximity, closes around her, so do ideas come to life only when extremes are assembled around them."¹

1. My body is mine alone and my mind is my body

I am angry and he is angry, so very angry. And so goes the genre. But being claimed by a genre is something that Colin would never stand for. I love Colin as written, and Tom Courtenay as Colin in the film. The image of Colin. I recognize his anger in me, but not his will. I am not so strong. Colin—we know his name only from the film—will not be cowed, neither by defeat nor by appeasement.

It is a story that I come back to. The boy who wins the race by not winning. Alan Sillitoe's text and the film for which he wrote the screenplay. Colin tells us his story. How he robs a bakery with his friend and then is caught and sent to borstal. There, they give him a number and call him 'Smith'. There, he attracts the governor's attention for running fast, a skill that served him well in eluding the authorities but not so well that he eluded their capture. There, Colin is charged with competing in a long-distance race in order to win a cup that would glorify the borstal. And, there, he does win, but, as he says, "honestly." He reaches the finish line first but does not cross it. His defiance thus denies the possibility of an absolute victory to anyone. Every time I read the words or see him standing before the raving and bewildered crowd, my heart surges at the face of the truth that his gesture reveals.

Colin's action, or his revocation of action, is exemplary of destituent power. He depotentiates the competition by confounding the order upon which a result relies, thus nullifying it. The possibility of quantifying the value of him, of the other boys, and in relation to one another, is gone. He renders inoperative the power that the governor is exerting over him, to follow his rules, to recognize his authority. There can be no doubt that Colin has won the race, and yet the governor is unable to exercise his authority to declare this to be so. Because his authority to do so is only ever a mirage anyway. This is what Colin means when he speaks of honesty.

Colin is not a revolutionary. His honest victory does not institute a new order. The rules of the race will remain. And he would rather remain as he is than take the whip-hand himself. He tells us, "Maybe as soon as you get the whip-hand over somebody you do go dead...it's true, now I think of it again, and has always been true, and always will be true, and I'm surer of it every time I see the governor open that door and say Goodmorning lads."² Colin is just as certain that he will be punished severely for his honest victory, that the governor must overpower him with more force to counter the injury that his gesture has inflicted. And this, too, is honesty. The revelation that the governor's power is only ever maintained through the exercise of force. The softness of his moral instruction conceals a knife. Borstal, clink, rope; reform, imprisonment, execution.

¹ Benjamin, *The Origin of German tragic drama*, p. 35

² Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, pp. 8-9.

They allow him out on his own at daybreak every morning, trusting him to train unsupervised, unshackled. When he runs, Colin is nothing but alive, sensing and thinking. The countryside is quiet and frozen, dormant. He feels like the first man on Earth and the last man on Earth both at once. As the first man, he emerges from the sleeping barracks and into the frosty twilight, when even the birds have not yet begun to sing. "Everything's dead, but good, because it's dead before coming alive, not dead after being alive."³ To be dead before coming alive. What is the nature of this potentiality? The brittle branches, the roots concealed in the cold ground. This life conserves its energy in advance of its fulfilment, only to die and be born again as the seasons pass.

But what does it mean to be *with* this death, as Colin is, Colin who is alive? Are we to think of Colin as harbouring a dormant potential? To emerge from borstal having learned a lesson, possessing a newfound desire to contribute as a productive member of society, to have a family, to become a brilliant writer? No, Colin insists otherwise. The happy ending that results from his disenchantment of the powers that oppress him is neither a telos nor a resolution. His vengeful desire to feast on the bones of the governor as the borstal burns shall never be realized; he admits to us that "this story's like the race and once again I won't bring off a winner..."⁴ In the end, it is the exposure, if only a glimpse, of the anarchy of power.

The death before being alive is not the anticipation of life but the infancy that we cannot transcend, the emptiness: "I'm empty, as empty as I was before I was born, and I don't let myself go, I suppose because whatever it is that's farthest down inside me don't want me to die..."⁵ The death after being alive is what is disconcerting to Colin, death not as the cessation of physical life but the death one experiences while remaining alive. The three hundred boys with whom Colin shares his life in the borstal. He fears they are asleep and will never wake up. They are dead just as the governor is dead, captured in the same machine, the articulation of life in the sovereign ban. Colin wants to live.

The governor regards him as a race horse. Colin tells us this in the very first pages of his story and he reminds us of this many times: "They give us a bit of blue ribbon and a cup for a prize after we've shagged ourselves out running or jumping, like race horses, only we don't get so well looked-after as race horses, that's the only thing."⁶ The governor thus privileges Colin's body while nonetheless restricting it, a restriction that extends beyond the confinement of the borstal. His body is always subject to the violence of the police. Expendable. Even the governor's attempt to entice Colin with the prospect of representing his country at the Olympic Games is a ruse for the expropriation of his body, old age at thirty-two. Colin delights in turning the governor's claim upon his body against him. Let him stake all of his great wealth on the sure thing of Colin's victory, his obeisance. We know how this will end. Colin tells us that he will instead live to ninety.

"I'm not a race horse at all," Colin insists. "I'm a human being and I've got thoughts and secrets and bloody life inside me that he doesn't know is there, and he'll never know what is there because he's stupid."⁷ The governor will never know and can never know because he must persist in believing in his own power. The authority he was given by some other governor, who was given his authority by some other governor, who was given his

³ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 11.

⁴ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 46.

⁵ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 19.

⁶ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 14.

⁷ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 13.

authority by some other governor, and so forth. Colin is not the governor's race horse, but he is an animal all the same, an animal freed of the lure of the toy rabbit dangled in front of him, freed of the brutality of the collier's cosh behind him.⁸ His body in space; it is in the running that the narrative takes place. And Colin's prose is filled with the feeling of his body, his feeling of running.

Colin's life and his body are his own. In winning the race by not winning, he disarticulates the link between *zoē* and *bios*. Running. "Having the time of his life." Not just the first and last, but the only man on Earth, caring neither for good nor for bad.⁹ When Colin runs, he is no more the governor's race horse than he is a ward of the state. He is alone and unrestrained and yet not so naïve to think that his material circumstances are any different running through the wood than they are penned up with the other boys; the borstal, the factory, the prison, the army. There is no novelty in suggesting that one's thoughts are their own, and yet this is a truth that is easily forgotten. "They can't make an X-Ray of our guts to find out what we're telling ourselves."¹⁰ The freedom that Colin experiences as he runs is the experience of contemplation. He is a form-of-life, free to think, and this they can neither foreclose nor abide.

2. We are together, but I am not one of you

Colin's mother is exhausted. You can see it as she fights herself to get food on the plates of all of those children, Colin's younger siblings, who are all clamoring for her attention. The noise is unrelenting. And her husband is dying in the next room. Colin, who held his father back when he tried to beat her during their rows, sees it all. Colin's father was a union man and gave his life to his factory and comrades. For this, the factory has awarded him £500, paid out upon his death. The family spend the money on new clothes and a television. Colin burns the note that his mother gives him; it means nothing to him. "No, thanks," Colin says when the factory manager offers him a job.

Colin does not want his father's life and he does not want another father, in spite of the men who try to assume this role. His mother's fancy-man, the analyst resident at the borstal, the governor. He resists their advances. Their filial gestures are not reciprocated. The reconciliation they expect, feel they are owed, does not materialize. Colin does not break from one familial order to be reconstituted within another, whether it be the brotherhood of the union or the brotherhood of the army. Colin will not play husband either. One night, Audrey, his girlfriend, asks if he will get a job as they stand in front of an illuminated shop selling furniture.¹¹ They are in love. But the bourgeois domesticity that she dreams of is just an artifice. The transparency of the glass, the dream feels within touch, as if they are already inside of it. But this is an illusion, a product in the shop window, and they are on the outside, in the shadows. Simply playing at being adults. "What do you want to do, Col?" Audrey asks again. Not knowing where to start in a world in which the workers have no share in the profits, Colin wants only to live.

⁸ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 43.

⁹ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, pp. 46-7.

¹⁰ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 10.

¹¹ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

When Colin is running, as the first man on Earth, it is a feeling of unity, a form-of-life within life and living life; as the last man, it is a feeling of separation. A form-of-life emerges as the biological and social conditions that determine that life are rendered destitute.¹² When Colin runs, he is empty and his body is released from its instrumentalization in the governor's purview. When Colin runs, and he is the only man, he is freed of his social position: "It's a treat being a long-distance runner, out in the world by yourself with not a soul to make you bad-tempered or tell you what to do or that there's a shop to break and enter a bit back from the next street."¹³ No authorities, no parents, no friends.

The fraternity that Colin feels with the boys in the borstal is disjointed in the race. They are together but they are not unified, unified but not together. As he stood before the finish line, the boys, Colin tells us, "were shouting themselves blue in the face telling me to get a move on, waving their arms, standing up and making as if to run at that rope themselves because they were only a few yards to the side of it. You cranky lot, I thought, stuck at that winning post...." The boys urge him to win, for their borstal to be the best, and wish to win themselves, to be the ones running, and the best, to break free of the position of the spectator.

But Colin knows better. He knows better what the best is, in winning honestly, and he knows that this is all, anyway, a pantomime. The boys are not spectators watching him, but actors like him: "... I knew they didn't mean what they were shouting, were really on my side and always would be, not able to keep their maulers to themselves, in and out of cop-shops and the clink. And there they were now having the time of their lives letting themselves go in cheering me which made the governor think they were heart and soul on his side when he wouldn't have thought any such thing if he'd had a grain of sense."¹⁴ The boys cheer wildly. Unruly. They cheer Colin for winning and not-losing simultaneously. They are on his side, of his class, but their orientation is indiscernible in this anarchic moment. Their kinship is oblique; misapprehension indistinguishable from mockery.

The borstal boys, like Colin, are Out-laws. There are In-laws and there are Out-laws, he tells us.¹⁵ The In-laws are in good standing with the law, and the Out-laws are those that the law is unfavorable towards, whether they be breaking or obeying the law at any particular moment. Colin and his kind can only ever be Out-laws; this is the common condition with which he feels a solidarity. Not class or blood, but the outlaw relation. His father is an Out-law for refusing palliative care as he died of throat cancer. His mother is an Out-law for her demeanor, her refusal to not be angry, her unrelenting affection for her criminal son, her unflagging fidelity to motherhood whose moral conventions she cannot obey. The In-laws are always at the ready to give away an Out-law, to hang onto every righteous penny, to let the bullets fly. And yet, according to Colin's construction of this social order, despite their opposition, In-law and Out-law cannot but coincide, revealing their identity: "In-law blokes like you and them, all on the watch for Out-law blokes like me and us...." As I read, I wonder if I am 'you' or I am 'us'? I am both with Colin and without Colin. What is inescapable, as Colin's hyphenation discloses, is being in relation to the law.

This point is staged slightly differently in the film. In the film, Colin's borstal competes not against other borstals for the long distance cup as in the short story, but

¹² Agamben, *The Use of bodies*, p. 277.

¹³ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 11.

¹⁴ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 52.

¹⁵ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 10.

against a public school. It is thus class warfare beyond the ruled and the rulers, but among the ruled themselves, the boys. In the changing room before the race, the boys compare their situations. The Ranley School boys speak the Queen's English, and with a distinctly different accent.. They use different words for cigarettes. The borstal boys are allowed to smoke but the Ranley School boys are not. You mean your parents pay the schoolmasters to beat you? "We do have a lot in common, don't we?" Living under the stick. "Yes, we ought to get together and join forces." "Yeah, that's an idea. Bit of a revolution."¹⁶

This race, the pitting of lower-class boys against upper-class boys, is one that the governor is especially invested in. "You are here for us to try and make something of you, to turn you into industrious and honest citizens. Well, as we see it, that shouldn't be too difficult."¹⁷ For Colin to win would affirm the transformative capacity of discipline. Bad boys turned good, good enough to compete with the best boys and good enough to best them, thanks to the governor's good stewardship and moral instruction. But Colin knows that the real enemy is not class but authority. He will not vindicate his class to vindicate the governor's authority. No matter the class of the boys, no matter their privilege, Out-laws or In-laws, they are still captured in their relation to the law, and subject to its violence.

How can one think togetherness without relation? A proximity; a contact? A sort of immanence, to be sure; a spatial rather than temporal configuration. Coextensive but not coincident. There is no before and no after to be thought with the with and without. A prismatic superimposition in which layers combine yet do not touch. Blurred vision. The need to strike an image; thought by this means becomes more convoluted, more abstruse. How often I have pondered this construction, seen only its impossibility yet felt it to be true. To be together without relation. In contact with no relation. The mother. He is not her and he is of her. The children are of her but they are not her. I love Colin, but Colin is, of course, just an idea. How is it to care for an idea but feel indifference towards the person? There is no interest, none to be conflicted, no dividends due and none received.

3. Nothing works anyway

If you play ball with us, we'll play ball with you. Keep quiet, get on with it. Accept as natural everything that is not. This little machine I'm typing on. The hours of the day. The march of progress. There is no alternative. It has already been decided. And yet, there is only ever misunderstanding. Truth and misunderstanding. Colin's strength is in his awareness of this. Not only that the game really is a game and not just a figure of speech, but also that there is only ever a game, only figures of speech. That freedom is to be found within the game, and not without. The key is recognizing the rules, or recognizing the absence of rules.

"If you play ball with us, we'll play ball with you," says the governor.¹⁸ The games that Colin is so expert at playing are not what he had in mind. "What is your name?" "Smith." "Say 'Sir' when you answer the governor." "Sir Smith," Colin says.¹⁹ A matter-of-fact look, specious passivity, inscrutable defiance. An easy gag that never fails to get a laugh. Yet

¹⁶ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

¹⁷ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

¹⁸ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 9.

¹⁹ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

with his playful use of language, Colin is so easily able to defuse the power that he is confronted with. Colin's relationship with authority is thus. He neither opposes authority nor does he fall in line. His transgression is something else. His feigned compliance exposes their impotence without deposing them. The emptiness of a word that signifies not merely an individual but an entire socio-political formation and its vast history.

So goes his discourse with the police interrogating him. Did you rob the bakery? Where is the money? Day after day, he is asked *ad nauseam*. But Colin never tires of this casual conversation. Not exactly repartee, but nonetheless betraying a quick wit. The kind that enrages the parents, the teachers, the police. Tiresome, banal, ordinary talk. Always plausibly genuine, the sarcasm so deeply concealed, so plain to see. It is effortless for Colin. He taunts his inquisitor. Do you mean the bakery where I buy Mam's bread? The few bob that I was saving for a pack of fags? That Mam took to work to buy her tea at the canteen? Colin will not acquiesce, not for the promise of a lighter sentence, for the promise of a lighter beating. He will play, though. Play the game that lies beneath the game that the men in the heavy boots play: "It's all very well, us talking like this, it's like a game almost, but I wish you'd tell me what it's all about, because honest-to-God I've just got out of bed and here you are at the door talking about me having pinched a lot of money, money that I don't know anything about."²⁰ Colin plays as if his words matter, when he and the copper both know that they do not. Colin knows that they cannot force him to say the words that they want him to say or say them when they want him to say them. He knows that his profession of innocence is as genuine as the copper's authority. Colin knows that he is winning and that he will always win.

Colin. Colin sets the terms of the game that he plays. Honest rules. The therapeutic complex that is there to supply the truth to him about himself. Another game of "newfangled theories" that the governor is dubious of. What is wrong with good honest competition? "Do your worst," the governor tells him.²¹ The "four-eyed, white-smocked bloke with the notebook."²² We are both new here at the borstal, the analyst says to Colin, "Perhaps we can help one another." The analyst's methods may be different, but the game is nonetheless the same. It is a game of exchange in which what is due can never be paid out. The stream of questions, pressing for an admission of guilt, pressing for an admission of feeling. What were you thinking when you broke into that bakery? How did you feel? He is asked *ad nauseam*. Free association to turn the screw? The analyst offers to demonstrate: "Say a word to me," he says to Colin. "Tape Recorder," Colin replies, his eyes on the device whirring on the table. Colin knows that this therapeutic exercise is a disciplinary exercise; he knows that the analyst is surveilling him. That he is a subject.

Colin's play with authority is not merely antagonistic but can also bring joy. A Tory Minister blathers on the television, promises of good government, good life, in exchange for votes. Another bad-faith bargain. Colin does not turn the television off; he turns down the sound. The man's face remains on the screen, moving, mute, cartoonishly miming expressions. Big gob opening and closing "like a goldfish or a mackerel or a minnow." Choosing not to shut him down, Colin instead transforms the vacuous moralistic prattle into the puppet show that it really is, "slack chops rolling, opening and bumbling, hands lifting to twitch moustaches...."²³ The paternalistic message a mere image, devoid of

²⁰ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 33.

²¹ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

²² Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 26.

²³ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 22.

meaning, but now honestly so. This is a favorite game of Colin's; the whole family raucous and laughing. Even the mother is delighted. In this moment, they are happy, together.

This is but one moment in a life, however. One moment, a cessation of work, the joyful sight of power made inoperative. The love that can be and is not torn apart by circumstances. Circumstances that are not changed. A government that continues to govern. Colin and Audrey are on the beach. He has been there once before. As a young child. Before his mother was tired and his father was broken. When things were good and there was enough money. The way it should always be. Colin ran away that day and was found hours later, still happy. "I was always trying to get lost when I was a kid. I soon found out that you can't get lost though."²⁴

What is victory really? In a game that cannot be won or lost, that cannot end? Colin doubts. Maybe they have been in his head all along; maybe the pain that is inside of him was put there by them from the beginning, as now, in the space of contemplation, the painful images appear in his mind's eye like magic-lantern slides. "I'm not so sure I like to think and that it's such a good thing after all."²⁵ The doubt, he beats it back. He must run, and in his runner's stride he can still feel empty. The magic-lantern dims and he is empty, Colin tells us, empty when he runs. And this is "the most wonderful minute because there's not one thought or word or picture or anything" in his head. Yet, every run is a life, a little life, "a life full of misery and happiness and things happening as you can ever get really around yourself."²⁶ Not fate, but immanence. A contraction of time, a life in all its fullness.

Colin knows that there is no end to the race and that we are all alone, alone together, together alone. Feet on the ground and gangly arms and bags full of nails rattling in our guts. The governor, he is empty too, "hollow like an empty petrol drum." Colin knows that the governor needs him, boys like him, "to give him glory, to put in him blood and throbbing veins he never had..."²⁷ Colin must show us this. He must show us the impotence of the governor's will: "to show how—if I can—his races are never won even though some bloke always unknowingly comes in first."²⁸ This is the final blow, how Colin gets them beat at last, even though the race is unceasing and even though he is never really free. Colin allows us to glimpse, if not seize, the anarchy that "becomes thinkable only at the point where we grasp and render destitute the anarchy of power."²⁹ Colin lives.

²⁴ *The Loneliness of the long distance runner*. Tony Richardson.

²⁵ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 48.

²⁶ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 19.

²⁷ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 49.

²⁸ Sillitoe, *The Loneliness of the long distance runner*, p. 46.

²⁹ Agamben, *The Use of bodies*, p. 275.

References

AGAMBEN, Giorgio. *The Use of Bodies*. Trans. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2016.

BENJAMIN, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Trans. George Steiner. London and New York: Verso, 1998.

SILLITOE, Alan. *The Loneliness of the Long Distance Runner*. London: Harper Perennial, 2007.

THE LONELINESS of the Long Distance Runner. Director: Tony Richardson. Production: Tony Richardson. London: Woodfall Film Productions, 1962. DVD (99 min), sound, black and white.

ABOUT THE AUTHOR

Jenny Doussan

Jenny Doussan is a Lecturer in Visual Cultures at Goldsmiths, University of London. She is the author of *Time, Language and Visuality in Agamben's Philosophy* (2013). E-mail: jenny.doussan@gmail.com; j.doussan@gold.ac.uk



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

UMA IDEIA DE GIORGIO AGAMBEN

Tradução por Andityas Soares de Moura Costa Matos  

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Entrevista por Adriano Sofri publicada em *Reporter*, 09/10 de novembro de 1985, pp. 32-33.

Como citar: Uma ideia de Giorgio Agamben [Entrevista]. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57201, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Conversa com um filósofo filopoeta, satisfeito com o lançamento de seu novo livro, *Ideia da prosa*

Giorgio Agamben nasceu em Roma em 1942. Filólogo erudito, no entanto, não conseguiu resolver o problema da origem de seu sobrenome. Talvez a Armênia, sugeriu uma vez Gianfranco Contini. Quando jovem, ia ao cinema com frequência, até duas vezes ao dia. Seu pai era proprietário de salas de cinema, sua mãe era química. Em casa havia livros, inclusive alguns de filosofia. Na época da universidade, já possuía preferências literárias e filosóficas marcadas, por isso se matriculou em Direito, que para ele não valia nada. Ao menos conseguiu escrever seu trabalho de final de curso sobre Simone Weil e a noção de pessoa. Tinha lido com proveito o ensaio de Mauss sobre a pessoa e a máscara, um pequeno modelo de história das categorias fundamentais da cultura ocidental. Mas eram apenas os primeiros passos. O verdadeiro encontro com a filosofia ocorreu em 1966, em Le Thor, na Provença. Ali perto morava René Char, e naquele verão Heidegger tinha decidido encontrá-lo. E, para não ficar de braços cruzados, ministrou um seminário de um mês no hotel da pequena cidade. Agamben fora avisado por um aluno de Char, seu amigo. Assim, uniu-se aos outros participantes, cinco no total. Tinha 24 anos e algumas boas leituras; o seminário era sobre Heráclito. Mas mais do que o que foi dito, Agamben aproveitou o encontro com quem o dizia e com a paisagem da Provença. "Voltei lá este ano, sabendo que veria uma cidade tornada irreconhecível pelo turismo, mas encontrei o mesmo hotel, completamente abandonado, invadido pela grama e com as janelas escancaradas, como se tivesse permanecido lá esperando por mim durante vinte anos. Em 1968 aconteceu, no mesmo lugar, um seminário sobre Hegel. Desta vez éramos uma dezena, entre poetas e filósofos. Vivia-se de forma comunitária, o seminário era ao ar livre pela manhã, as refeições eram feitas conjuntamente e dávamos longos passeios pelo campo. O seminário era absolutamente desprovido de qualquer formalidade e se baseava na leitura atenta dos textos. Heidegger lembrava no início que, em um seminário, não pode haver outra autoridade senão o próprio seminário. Às vezes, a lentidão do trabalho seminarial me impacientava, e eu tentava compensar durante as refeições em comum, perguntando a Heidegger sobre tudo o que me interessava. Entre os participantes estava também Jean Beaufret, destinatário da *Carta sobre o humanismo*, um conversador incansável, que Heidegger apresentava como "um filósofo francês que não tem noção do tempo". Às vezes, íamos à casa de Char em L'Isle-Sur-Sorgue, onde uma vez discutimos longamente sobre uma frase de Rimbaud que fascinava Heidegger como um enigma: "a poesia não ritmará mais a ação, ela estará à frente" [*"la poésie ne rythmera plus l'action, elle sera en avance"*].

– Você teve mestres, grandes velhos amados?

– É estranho você me perguntar, pois estava pensando exatamente nisso nesses dias, após o retorno a Le Thor. Heidegger, claro. Mas foi igualmente decisivo, a partir de 1967 e até a sua morte há dois anos, o encontro com José Bergamin e a Espanha. Claro, ambos eram muito mais velhos que eu, mas especialmente no caso de Bergamin, eu os senti sobretudo como exemplos e como amigos. Só após a morte comecei a senti-los como mestres. A relação com os mortos é muito difícil, tema sobre o qual Kierkegaard escreveu páginas belíssimas. Os mortos são ao mesmo tempo os seres mais impotentes

e mais potentes, os mais indiferentes e os mais amáveis. Nesse sentido, o encontro com Benjamin também foi decisivo para mim, embora tenha ocorrido apenas nos livros.

– Quando você conheceu Benjamin?

– Li-o pela primeira vez nos anos 60, na edição italiana de *Angelus novus* organizada por Renato Solmi. Tive uma impressão muito forte imediatamente: com nenhum outro autor senti uma afinidade tão inquietante. Acontecia comigo o que Benjamin conta sobre seu encontro com o *Paysan de Paris* de Aragon, dado que após um instante tinha que fechar o livro devido à palpitação. Há alguns anos fui visitar em Roma um homem, Herbert Blumenthal, que fora amigo íntimo de Benjamin na juventude, nos anos em que ele era o “líder” do Movimento da Juventude Berlimense. Você pode imaginar minha surpresa quando Blumenthal, assim que começamos a conversar, demonstrou um rancor incontrolável contra o amigo morto há quase 40 anos, dizendo que ele tinha errado em tudo, que não quis seguir os conselhos dos amigos e que era totalmente responsável por seu trágico fim. Não demorou muito para perceber que por trás dessas acusações havia a ferida de um amor extraordinário. Blumenthal havia guardado por 60 anos todas as cartas de Benjamin, e até dois manuscritos da única versão existente. Através dele, sentia Benjamin vivo e próximo, como se o tivesse diante dos meus olhos. Depois conheci muitos outros que haviam sido amigos dele, Gershom Scholem, Gisele Freund, Pierre Klossowski, Jean Seltz, mas nenhum deles repetiu a impressão que tive de Blumenthal.

– Você nunca se tornou acadêmico, e talvez não se tornará agora, com os concursos que estão aí. O que você fez nos anos após a formatura?

– Em 1965 fui pela primeira vez a Paris com uma bolsa de estudos. Voltei em 1970 para ficar três anos como leitor de italiano. Depois fui para Londres, talvez em busca do ideal nietzschiano do “bom europeu”. Italo Calvino me apresentou a Frances Yates, que me introduziu ao Warburg Institute e à sua maravilhosa biblioteca, onde passei um ano de pesquisa filológica inesquecível e intensa. A biblioteca de Warburg era organizada segundo o que ele chamava de “lei do bom vizinho”, de modo que quem ia pegar um livro descobria que o livro que realmente lhe interessava era o que estava ao lado, e assim praticamente sem fim, até que se percorresse toda a biblioteca. Na época, em 74, a fama de Warburg na Itália ainda não havia começado: quando comecei a escrever sobre ele, me dei conta que só existia o velho e belo ensaio de Pasquali e um artigo de Carlo Ginzburg sobre os diretores do Instituto. Quando em 75 voltei para a Itália, a universidade havia se tornado uma corporação fechada, que pouco tinha a ver com a cultura. Fiz um concurso, mas me explicaram que o cargo deveria ser dado a uma senhora do Partido Comunista. Desde então as coisas não mudaram.

– E em 68?

– Em 1968 não me senti completamente à vontade. Naqueles anos eu lia Hannah Arendt, uma autora que meus amigos da esquerda consideravam reacionária, sobre a qual não se podia falar de jeito nenhum... Um dos meus ensaios sobre os limites da violência, que lidava com o pensamento de Arendt, foi rejeitado por uma revista do movimento e teve que ser publicado em uma revista literária. Não escondo que, agora, diante das celebrações e eventos acadêmicos sobre Arendt, sinto um certo desconforto, e não por ciúmes de quem vê uma autora íntima lhe ser subtraída, mas devido a uma sensação de irreparável atraso, de encontro histórico perdido. Pode acontecer que, em momentos de

aceleração e de revolução, um livro lido por poucos chegue a muitos por um curto-circuito e atue como detonador histórico. Pode não acontecer, como aconteceu em 1968 com Arendt. Mas essa inércia histórica, pela qual as ideias se disseminam apenas quando passou a ocasião de seu uso real e não meramente acadêmico, é uma das experiências mais humilhantes que a história nos reserva.

– Vamos falar agora sobre o seu último livro, *Ideia da prosa*. O que levou você a preferir uma escrita aforística?

– Para mim, a reflexão sobre a forma do pensamento sempre foi central, e nunca acreditei que um pensamento responsável pudesse eludir esse problema, como se pensar significasse simplesmente expressar opiniões mais ou menos corretas sobre certo assunto. É exatamente essa centralidade da forma que funda a proximidade entre poesia e filosofia. Sempre pensei que o que Nietzsche diz sobre a arte, ou seja, que não se é artista a não ser que aquilo que os não artistas chamam de forma se torne o único conteúdo, é igualmente verdadeiro para o pensamento. Neste último livro, o problema decisivo é precisamente a “apreensão” do pensamento. Por isso tentei ressuscitar os recursos do que Jolles chama de “formas simples”: o apólogo, o aforisma, o conto breve, o enigma, a fábula. São formas que não buscam expor teorias mais ou menos convincentes, e sim fazer viver uma experiência, sair do engano, despertar. Por isso me fascinam os doxógrafos, os compiladores de anedotas e de pequenos fatos aparentemente insignificantes, que mastigam a memória social até reduzi-la a um cristal de pura transmissibilidade em que já não há distinção entre o que se transmite e o ato de transmissão. Esses cristais são as pequenas peças no piso da memória social nas quais o historiador pode tropeçar e, ao fazê-lo, ver vacilar as suas categorias temporais. Além disso, eu me preocupava com o problema da brevidade, da braquilogia como forma filosófica, aquela brevidade que Benjamin recomenda por antífrase em seus “princípios para escrever tijolos”. E Platão também, na *Carta sétima*, um texto no qual trabalho há algum tempo, diz que na filosofia está em questão algo tão breve que não se pode, de maneira nenhuma, esquecê-lo.

– Por isso no livro você se propôs a abrir mão das notas?

– Considerando que a poesia, como a filosofia, é essencialmente uma experiência de linguagem, ou melhor, uma experiência *da* linguagem enquanto tal, do que está em questão no homem pelo simples fato de falar, o lugar onde se situa o sujeito que fala deve ser extremamente claro. As notas, as aspas, as referências bibliográficas, o “cf.”, remetem a um sujeito do saber entrincheirado como um ventríloquo atrás do sujeito falante, como se fosse possível falar de dois lugares ao mesmo tempo. Por isso a prosa acadêmica corrente é tão frequentemente infeliz, dividida entre uma experiência autêntica da palavra, que não pode dizer nada antes de se medir com a palavra, e o entrincheiramento em uma posição de saber. E por isso a poesia não tem notas (ainda que de Montale em diante ela tenha adotado um uso particular das notas no final do volumes em um sentido completamente diferente).

– Qual foi o seu primeiro livro?

– *O homem sem conteúdo*, publicado em 1970 pela Rizzoli. A necessidade de uma experiência diferente da arte, fora da esfera tradicional da estética, era mais ou menos o fio de Ariadne do livro, que reconstruía a cisão entre artistas e espectadores e os destinos

da obra de arte no mundo moderno, desde sua secularização até o seu auto-aniquilamento. Mas no centro do livro estava uma leitura cruzada de Heidegger, Marx e Arendt à procura de um novo estatuto do "fazer" e da produção humana, cujo sentido, depois de sua determinação moderna como "trabalho", se transformou completamente, embora nos faltem categorias adequadas para pensá-lo. Nesse sentido, o livro já continha todos os temas do livro seguinte. De certa forma, meus livros são, na verdade, um único livro que, por sua vez, é apenas uma espécie de prólogo de um livro nunca escrito e inescrivível. Justamente agora, as últimas cópias de *O homem sem conteúdo* estão indo para o descarte. De qualquer forma, foi graças a esse livro que conheci Italo Calvino em Paris, que o tinha lido.

– O segundo livro?

– Foi publicado em 1977 pela Einaudi, com o título *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Foi o fruto de um imenso trabalho de pesquisa nas bibliotecas de Paris, Londres e Roma com base em textos de todo tipo, desde os pais da Igreja até o catálogo da Exposição Universal de Londres. Um grande esforço, mas também uma grande diversão. Foi naqueles anos que me aproximei mais de uma prática filológica em sentido estrito, mas também foi nesse período que comecei a medir seus limites. Há, em todo trabalho filológico original, um elemento mágico (Benjamin fala disso em sua correspondência com Adorno). Como todo autêntico filólogo sabe, sua interpenetração é tal que, a certo ponto, torna-se impossível distinguir um do outro. E essa interpenetração é o fascínio da pesquisa, mas também o risco que ela contém. Por isso o filólogo que realmente foi ao fundo de sua prática precisa da filosofia, deve, em certo ponto (a experiência de Nietzsche nos ensina isso), se tornar filósofo.

– Vamos continuar com a história da sua carreira. Você trabalhou na Einaudi.

– Sim, por um tempo, como consultor. Com Calvino e Claudio Rugafiori, também organizamos um projeto para uma revista, que publiquei como anexo ao meu terceiro livro, *Infância e história*. Era uma tentativa de identificar algumas categorias fundamentais da cultura italiana, como "arquitetura-vagueza", "tragédia-comédia" ou "filologia-direito". O livro seguinte, *A linguagem e a morte*, publicado pela Einaudi em 1982, foi a reelaboração de um seminário sobre o lugar da negatividade realizado com alguns jovens filósofos napolitanos entre 1979 e 1980. Partíamos da definição do homem como dotado da capacidade de falar e de morrer. Nos encontrávamos em Roma, Siena, Capri. Sem o pano de fundo da universidade, a relação de estudo era menos ambígua, mais abertamente de amizade.

– Voltemos a Benjamin. Você edita suas obras para a Einaudi.

– Foram publicados três volumes na coleção *Literatura*, em ordem cronológica; agora está sendo publicado o quarto, que cronologicamente é o décimo primeiro, que inclui a obra póstuma, um imenso corpo de fragmentos. Como se sabe, as *Passagens* foram compostas como uma "montagem". Houve uma confusão ao se tomar o material acumulado da *Forschungsweise*, a pesquisa, como sendo o da *Darstellungweise*, a exposição. É muito provável que o manuscrito principal tenha se perdido durante a fuga pelos Pirineus. Na edição alemã, que tivemos que seguir pelo menos em parte, não foram diferenciados os fragmentos relativos à obra sobre Baudelaire.

– **Você encontrou manuscritos importantes de Benjamin em Paris. Como foi isso?**

– Eu estava procurando por vestígios de Benjamin na correspondência com Bataille, e me deparei com uma carta de Bataille para um amigo, conservador da Biblioteca Nacional, pedindo que recuperasse um envelope com manuscritos de Benjamin deixados em depósito durante a guerra. Manuscritos depositados por Bataille já haviam sido retirados e entregues a Adorno muito antes da data daquela carta, que, portanto, deveria se referir a outros. Perguntei, mas ninguém, nem mesmo o destinatário, agora aposentado, sabia me dizer nada; só depois de um mês de pesquisas apareceram dois grandes envelopes que estavam em depósito privado com a esposa de Bataille, após sua morte. Você pode imaginar com que emoção abri aqueles pacotes. Havia alguns sonetos escritos após a morte do amigo de juventude e poeta Heinle; e depois uma grande quantidade de textos dos anos 30. Fiz um levantamento provisório, mas a primeira publicação ainda não foi feita por questões de direitos autorais da editora Suhrkamp. Não faltaram, na história da publicação de Benjamin, algumas invejas nacionais e professorais. Ainda em Paris, mas em circunstâncias diferentes, também encontrei o datiloscrito original das *Teses sobre o conceito de história*.

– **Qual foi a sua formação clássica como filólogo?**

– Nenhuma, academicamente. Para o latim e o grego, tive um ótimo ensino no colégio, e depois uma retomada mais tardia como autodidata. Segui mais organicamente estudos de linguística geral, como os de Benveniste e Meillet.

– **Esboçamos uma biografia decididamente dedicada aos livros. Alguma coisa em sua vida deve ter acontecido. Para nos limitar discretamente aos fatos públicos, você tem no seu currículo uma participação no *Evangelho* de Pasolini.**

– Sim, fui o apóstolo Filipe. Conheci Pasolini através de Elsa Morante... Trabalhar no filme não me agradou muito. Não estava completamente convencido daquele Evangelho, da figura de Cristo. Além disso, havia aqueles tempos mortos, as horas de espera próprias do cinema, especialmente aquele, que era bastante desorganizado.

– **É a segunda vez que você fala de uma insatisfação com a lentidão. E, ainda assim, você não parece ser uma pessoa com ritmos apressados...**

– É verdade. De resto, meu lema predileto é "*Festina lente*" ("Apressa-te devagar"), paciência e impaciência juntas. Daí a imagem na contracapa do meu último livro. E, mesmo no filme, já que Cristo parecia rapidíssimo.

– **Você acredita na excepcionalidade do ser humano como animal falante.**

– Sim, mas apenas em certo sentido. A linguagem humana, em comparação com a dos outros animais, não está inteiramente inscrita no código genético, mas está ligada a uma tradição exossomática. A linguagem se dá para o infante a partir do exterior, historicamente, e se ele não for exposto à linguagem até certa idade, perde para sempre a possibilidade de falar. Mas por isso a linguagem também antecipa o falante, privando-o, por assim dizer, de sua própria voz (a linguagem humana nunca é voz, como a dos animais) e pode se tornar sua prisão em uma medida desconhecida pelas espécies animais. Contudo, é também sua única possibilidade de liberdade. Para retomar a imagem de Wittgenstein, o homem está na linguagem como uma mosca presa na garrafa: o que ele não pode ver é justamente aquilo por meio do qual ele vê o mundo. No entanto, a

filosofia consiste justamente no esforço de ajudar a mosca a sair da garrafa ou, ao menos, a tomar consciência disso.

– **Existe uma relação entre essa pesquisa sobre a linguagem e a política?**

– Uma relação muito forte: a linguagem é o comum que liga os homens. Se esse comum é concebido como um pressuposto, se torna algo irreal e inatingível, que o indivíduo nunca pode superar, seja concebido como nação, língua ou raça. Algo que *já foi* [*è gia stato*] e, como tal, só pode existir sob a forma de um Estado. A única experiência política autêntica seria, ao invés disso, a de uma comunidade sem pressupostos, que nunca pode decair em um Estado. Não é fácil pensá-la, mas podemos pensar, em certos aspectos, na comunidade cristã primitiva, que só depois de cerca de dois séculos, quando se deu conta do atraso irremediável da *parousía*, criou o cânon neotestamentário como um "depósito" a ser transmitido. As tradições sempre funcionam como pressupostos do que é transmitido. Verdadeiramente humano e fecundo seria, ao contrário, superar esse pressuposto.

SOBRE O TRADUTOR

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

CV: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>.

E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br.



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

IL PENSIERO / O PENSAMENTO

Giorgio Agamben

Tradução por Andityas Soares de Moura Costa Matos  
Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Fonte:

AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni*: Vol. I: 1972-1981. Macerata: Quodlibet, 2024. p. 390.

Como citar: AGAMBEN, Giorgio. Il pensiero / O pensamento. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e58736, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Il pensiero

*A sera cammini nel bosco: nel folto
a un tratto tu senti frusciare una bestia,
la senti che palpita immota
oltre i cespi di more, tra i piccoli
cerri intricati. Siete vicini: ma tu
non la vedi; tu senti soltanto
il suo cuore che trema nel folto.
Ed essa non vede: ma ode, al sentiero,
il tuo passo esitante e non sente
che preghi, che implori che avvenga
l'incontro del vostro tremare. Così
trascorre il pensiero: sentire, parlando,
l'ignota bestiola che fruscia;
pregare, ascoltando, che avvenga
al linguaggio il suo cuore, che
colmi una bestia impaurita
l'attesa delle parole.*

O pensamento

*À noite caminhas na floresta: na espessura,
de repente, ouves o farfalhar de um animal,
o sentes palpitando imóvel
para lá dos arbustos de amoras, entre os pequenos
carvalhos entrelaçados. Estais próximos, mas tu
não o vês; tu só escutas
seu coração tremendo na espessura.
E ele não vê: mas ouve, no caminho,
o teu passo hesitante, não escutando
que rezas, implorando que advenha
o encontro do vosso tremer. Assim
transcorre o pensamento: ouvir, falando,
o animalzinho secreto que farfalha;
rezar, escutando, para que advenha
à linguagem o seu coração, para que
um animal com medo arremate
a espera das palavras.*

SOBRE O AUTOR

Giorgio Agamben

Um dos filósofos mais influentes da contemporaneidade, conhecido por articular estética, política e linguagem em obras de grande impacto. Formado em Direito pela Universidade de Roma, participou dos seminários de Martin Heidegger e trabalhou no Warburg Institute, em Londres. Lecionou em instituições como a Università IUAV de Veneza, o Collège International de Philosophie (Paris) e diversas universidades europeias e norte-americanas. É autor de uma vasta produção que inclui o projeto *Homo Sacer* (1995–2015) — homenageado nesta edição do periódico —, referência mundial sobre temas como estado de exceção, soberania e vida nua, além de obras dedicadas ao estudo da poesia e da estética, como *Estâncias* e *O fim do poema*.

SOBRE O TRADUTOR

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015–2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021–2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

CV: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>.

E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br.



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

AGAMBEN AND GODARD:

THE MESSIANIC TASK OF CINEMA*

Ricardo Evandro Santos Martins  

Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Abstract

This is an essay originally published in Portuguese in the week of the death of French filmmaker Jean-Luc Godard, in September 2022. Using an analogue methodology, this general objective of this text is to draw a parallel between Godard's short film, called *Je vous salue, Sarajevo* (1993), and the concept of a state of exception developed by Giorgio Agamben, based on his project *Homo sacer* (1994-2014). The civil war between Serbs, Bosnians and Croats, in the territory of the former Yugoslavia, in the 1990's, was a contemporary theme both for the Godard's film and for the publication of the first volume of Agamben's *Homo sacer* series, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (1994), which celebrated 30 years of its first publication. Thus, considering this striking geopolitical fact in the period after the end of the Soviet Union, this text seeks to answer the question of whether there would be any other relationship between the works of Agamben and Godard. The hypothesis is that Godard and Agamben, through an aesthetic-cinematic form and through a theological-political arguments, developed truth essays on the relationship between exception and rule, in addition to developing, based on Walter Benjamin, the concept of "Messianic task of cinema".

Keywords

Agamben, Godard, Cinema, Exception.

AGAMBEN Y GODARD: LA TAREA MESIÁNICA DEL CINE

Resumen

Se trata de un ensayo publicado originalmente en portugués en la semana de la muerte del cineasta francés Jean-Luc Godard, en septiembre de 2022. Utilizando una metodología analógica, el objetivo general de este texto es establecer un paralelo entre el cortometraje de Godard, llamado *Je vous salue, Sarajevo* (1993), y el concepto de estado de excepción desarrollado por el italiano Giorgio Agamben, a partir de su proyecto *Homo sacer* (1994-2014). La guerra civil entre serbios, bosnios y croatas, en el territorio de la antigua Yugoslavia, en los años 1990, fue un tema contemporáneo tanto para la película de Godard como para la publicación del primer volumen de la serie *Homo sacer* de Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (1994), que celebró su aniversario en filosofía. 30 años de publicación. Así, considerando este sorprendente hecho geopolítico en el período posterior al fin de la Unión Soviética, este texto busca responder a la pregunta de si habría alguna otra relación entre las obras de Agamben y Godard. La hipótesis es que Godard, a través de la forma estético-cinematográfica, y Agamben, a través de argumentos filosóficos y teológico-políticos, desarrollaron verdaderos ensayos sobre la relación entre excepción y regla, además de desarrollar, a partir de Walter Benjamin, el concepto de "tarea mesiánica del cine".

Palabras clave

Agamben, Godard, Cinema, Excepción.

Submetido em: 15/02/2025

Publicado em: 16/05/2025

Como citar: MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Agamben and Godard: the messianic task of cinema. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57580, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* This essay was originally published in Portuguese by the portal *A Terra é Redonda*. Available at: <https://aterraeredonda.com.br/jean-luc-godard-e-giorgio-agamben/>.

1. Jean-Luc Godard

An image shows two soldiers in olive camouflage combat uniforms. They wear black watch caps. Their eyes are fixed on the horizon. One of them looks apprehensive, while the other seems calm, as if they were feeling on the control of the situation. The soundtrack swells in the form of grieving strings, creating expectation for something to happen. Maybe this same expectation is felt by the soldiers. The music¹ oscillates between anxiety and serenity, as if it is itself caught between expecting an attack and in a dominating position over something or someone.

This is how Jean-Luc Godard's very short film *Je vous salue, Sarajevo* (1993) begins. As the title already makes it clear, the time and space relevant to this image is easy to determine: the war between Croats, Serbians and Bosnians in the former Yugoslavian territory, more specifically, the battle in Sarajevo, the Bosnian capital. After fighting in the October Revolution and both World Wars, General Tito gained enough popularity to unify these different ethnicities in the wake of the failed Nazi invasion. However, with his death and the collapse of the Soviet Union, the early 1990's saw the Balkans engulfed in a violent civil war — or *stasis*, as it was said in Ancient Greece.²

Godard's film consists of slowly revealing and showing different pieces of a single photo, taken in 1992 by Ron Haviv³ — a photojournalist who witnessed the war in Sarajevo. We learn gradually through off-camera narration by Godard himself about the meaning of this apparent serenity in the midst of the soldiers' apprehension. His hoarse voice speaks of how fear is, "in a sense", "the daughter of God". Fear is the mocked, cursed and ugly daughter that is "redeemed on Good Friday night". As he finishes to paint his portrait of fear as a character, the music stops as if Godard is interrupting the viewer to make a disclaimer: "but don't be mistaken, she watches over all mortal agony, she intercedes for mankind."⁴

This observation is accompanied by the reveal of a different section of the photograph, which is in turn followed by further explanation: "for there is a rule and an exception". In this new image, we see a third soldier. In his left hand, a lit cigarette. From this point on, the narration goes on about the opposition between the "rule" and the "exception". Still over the image of the hand holding the cigarette, we hear in Godard's voice: "culture is the rule..." The next shot then frames the right hand of the soldier, in which he holds a firearm pointing downwards, as the narrator concludes: "...and art is the exception". The complete quote by Jean-Luc Godard is: "Culture is the rule and art is the exception".⁵

We then cut back to the third soldiers' left hand, with the cigarette. In this part, Godard lists examples of this relation between rule and exception: "Everybody speaks the rule; cigarette, computer, t-shirt, television, tourism, war." As he mentions "war", the music cuts again. The image of the right hand holding the rifle is repeated in the same instant as he utters: "nobody speaks the exception."⁶

¹ Song by Arvo Pärt, *Silouans' Song*.

² Agamben, *Stasis*, p. 04.

³ This picture is disponible in: <https://www.ronhaviv.com/blood-and-honey>

⁴ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*.

⁵ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*.

⁶ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*.

Godard follows this affirmation with another list of examples, this time concerning what he calls the "exception". This narration happens over a detail of the photo not yet shown in the movie. At this moment, he then reveals what this third soldiers' gun is pointed at: three civilians lying on a sidewalk, their faces hidden by their hands. In the background, the narration states: "It [the exception] isn't spoken, it is written... Flaubert, Dostoyevsky. It is composed... Gershwin, Mozart. It is painted... Cézanne, Vermeer. It is filmed... Antonioni, Vigo. Or it is lived, then it is the art of living... Srebrenica, Mostar, Sarajevo."⁷

Why is Sarajevo mentioned as an example of the "exception", more specifically a lived exception? Godard doesn't seem interested in explaining it any further. He just says, right after, the phrase that marks a shift in the film. It is finally revealed that these three soldiers are all in the same static photograph. The whole picture shows the first two gazing at the same distant direction while the third has his right hand pointing a gun at the bodies on the floor and his left holding a lit cigarette. Godard then introduces Europe to this relation between rule and exception, in the context of art, war and death: "The rule is to want the death of the exception. So, the rule for cultural Europe is to organise the death of the art of living, which still flourishes."⁸

The soundtrack is swelling again. The off-camera narration stops. The photograph zooms out, allowing it to be taken in its entirety. We are then shown the last sordid detail: the third soldier, who seems to carry some kind of rocket launcher on his back, is just about to kick one of the fallen civilians directly on the head. This could be an image of this very relation between exception and rule. The war — the rule — wants death for Sarajevo, its citizens, its form of living — the exception.

Picture 1: Three soldiers with three hostages in the Balkans.



Source: Haviv, *Blood and Honey*.

⁷ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*.

⁸ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*.

2. Agamben

In the first volume of the *Homo sacer* series, *Sovereign power and bare life* (1995), the Italian philosopher Giorgio Agamben reminds us that the war in Bosnia and in the former Yugoslavia in general was a moment rule and exception became confused in "the state of exception as the permanent structure".⁹ Therefore, the philosopher argues that the events that took place in Sarajevo were "premonitory": "like bloody masses, announcing the new nomos of the earth, which (...) will soon extend itself over the entire planet."¹⁰

In the first part of the second volume, *The state of exception [Iustitium]* (2003), Agamben develops this idea further. The exception becomes confused with the rule in an analogous manner to how the Law is confused with life. This state of things means that the confusion between rule and exception will not be resolved by the "resumption" or "return" to the rule of Law?, in which rule and exception, norm and anomy, Law and life would be supposedly well distinguished and defined. Agamben seems more inclined to show that, if one aims to halt the legal-political machine of the state of exception which enforces itself as the rule, the true path is in identifying the void of substance that lies beneath this confusion, the lack of grounding of the bond between violence and law, life and juridical norm, rule and exception. This also reveals two opposite movements: one seeks to maintain these fictitious relations through the continuation of the confusion between its two terms, while the other tries to rip them apart, as they are "violently linked".¹¹

Thus, says Agamben, "in the field of tension of our culture, two opposite forces act, one that institutes and makes, and one that deactivates and deposes.", and what he calls the "state of exception", which has become the rule, "is (...) the point of their maximum tension". Then, living under this state of exception "means to experience both of these possibilities and yet, by always separating the two forces, ceaselessly to try to interrupt the working of the machine that is leading the West toward global civil war".¹²

In another text, when writing specifically about the French director in a short text called *Cinema and history: on Jean-Luc Godard* (2014), Agamben tries to demonstrate some hypotheses about his cinematographic work in film, which can be summarised as such: Godard's films are essentially about "the constitutive link between history and cinema"; the meaning of history, as far as this parallel to cinema goes, would be messianic instead of chronological, "a history that has to do with salvation", "something must be saved"; that which has to be saved is the image itself — "the image will come at the time of the Resurrection",¹³ as Godard himself said, in some way echoing St. Paul; and, quoting Serge Daney, Agamben agrees that the Messianic power of the image lies in an essential element of cinema: the *montage* and its two conditions of possibility, repetition and stoppage.

About these two conditions that form "a system in the cinema", Agamben also states that "together they realise the messianic task of the cinema". Still in the same work, he explains that repetition was already thought by philosophers like Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Deleuze, and it is based on these concepts of repetition that Agamben gives his concept of cinema: "the memory of that which was not". Here, the

⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 28.

¹⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 28.

¹¹ Agamben, *State of exception*, p. 87.

¹² Agamben, *State of exception*, p. 87.

¹³ Agamben, *Cinema and history*, p. 40.

meaning given to the concepts of repetition and cinema refers to the notion that “repetition is not the return of the same but the return of the possibility of what was. What returns returns as possible”. Agamben then compares this to memory, stating also that “repetition, for its part, is the memory of that which was not”.¹⁴

Through Agamben’s interpretation of Godard, one can then infer that cinema is the memory that returns as a possibility yet to be fulfilled. In turn, that definition strongly alludes to a notion very present in the thought of late German philosopher Walter Benjamin, especially in his famous theses *On the concept of History* (1942) —the latest original manuscript, which Agamben found in the French National Library and is still in his possession. About this return of something repressed in the historic memory, the Benjaminian Thesis VI says: “in every era the attempt must be made anew to wrest tradition away from a conformism that is about to overpower it. The Messiah comes not only as the redeemer, he comes as the subduer of Antichrist”, and this “subduing” of the Antichrist comes through “the gift fanning the spark of hope in the past”, for “even the dead will not be safe from the enemy if he wins. And this enemy has not ceased to be victorious.”¹⁵

This enigmatic passage shows Benjamin’s theological-political view on the role of the materialist historian: that of perceiving memory as a possibility of resurfacing that which is possible, but unfulfilled. Doing so also demands victory against the ones who insist on preventing the liberation of tradition from conformism. And the enemy, or the “adversary” as per the New Testament, the Antichrist, has not ceased to be victorious over the forces of liberation of dormant past possibilities against the historical violence of the ruling class.

It’s through these concepts of memory and repetition that Agamben reads Godard’s work, as a way of revealing the messianic task of cinema. For Agamben, Godard unveils “the cinema by the cinema”: not unlike the task of the materialist historian, the messianic task of cinema, of the film-maker, the director, is to take hold of a remembrance, of a memory still not realised, and brandish it in the struggle against the dominant classes and their looting, their culture goods, and also against all forms of fascism, all forms of subjugation over the living and the memory of the dead.

And so, we must address the second condition of possibility of the system of cinema. Other than repetition, there is the stoppage of images. Still in *Cinema and history*, Agamben seeks to further clarify his attempt at explaining the link between history and cinema through the concept of “messianic task of cinema”. The Italian philosopher even posits the stoppage of the image and the proletarian revolution as synonyms. As he says, the stoppage concerns the “‘revolutionary interruption’ of which Walter Benjamin spoke.”¹⁶

The messianic task of cinema is not only realised in the repetition of what is yet to happen, the unfulfilled promises of the oppressed classes, but also by the power of the revolution to interrupt the course of a history of victories of the ruling class; this historical-political process that made the state of exception — which suspends rights and guarantees — the rule, in the name of progress and development at any cost. In the *Paralipomena to “On the concept of History”* (1940), Benjamin offers an alternative reading of Marxism that differs from the mainstream Marxists of his time: “Marx says that revolutions are the

¹⁴ Agamben, *Cinema and history: on Jean-Luc Godard*, p. 40.

¹⁵ Benjamin, *On the concept of History*, online.

¹⁶ Agamben, *Cinema and history: on Jean-Luc Godard*, p. 41.

locomotive of world history. But perhaps it is quite otherwise. Perhaps revolutions are an attempt by the passengers on this train — namely, the human race — to activate the emergency brake.”¹⁷

In this sense, the stoppage in cinema is analogous to revolutionary power. A power that not only “repeats”, in the sense of only resuming the historical promises that went unfulfilled, but also that “stops” or interrupts bourgeois history, the history of the victors, who bequeathed us cultural goods which are, simultaneously, “documents of barbarism”, as Benjamin writes in Thesis VII.¹⁸

And so, for Agamben, the messianic task of cinema and history is not only creating the new, but also “unmaking” as Deleuze puts it, perhaps in the same sense as the negative force Agamben described in *State of exception*: the “deactivation” of the violent entanglement of law and life, *nomos* and *anomy*, rule and exception. Only this way could the image of cinema appear in this salvific time of redemption of that which was not, through the interruption of the course of history which threatens us both here in the present and in the past — threatens both the living and the dead.

Final considerations

Returning to the photograph in *Je vous salue, Sarajevo*, that of the three soldiers murdering civilians during a civil war which employed, as we now, a genocidal strategy of “ethnic cleansing”, Godard finishes the film with a final pause in the narration, now for a longer time; a few more seconds. The soundtrack of the film swells one last time. Each section of the image is slowly revisited, until we are shown the Ron Haviv’s full shot. Godard’s narration offers his closing words, which may seem initially disconnected from the central theme of the film. They are not about fear nor war, but about life and death. This last section seems as if the narrator is bidding farewell. The closing of a book. Maybe of a life.

Jean-Luc Godard passed away on the 13th of September, 2022, at the age of 91 years old. In the final sentence of *Je vous salue, Sarajevo*, his voice sounds in peace about his own finitude. The peace of someone who made his art an art of living, or maybe a “form-of-life”. Godard singularized himself before the “rules”, and did so in these times of fear we have been living on — fear of imminent environmental catastrophe, of the many forms of neofascism of our current times, of neoliberal economic crisis, of the refugee crisis in Europe, of the still ongoing Cold War and its ever present threat of nuclear apocalypse; fear of the civil war that has been increasingly and paradoxically becoming a “global civil war”, fear of the permanent state of exception, Jean-Luc Godard bids his farewell from the film and from life, which made him a true exception in this world full of so many rules: “When it’s time to close the book, I have no regrets. I’ve seen so many people live so badly, and so many die so well.”.¹⁹

¹⁷ Benjamin, *Paralipomena to “On the concept of History”*, p. 402.

¹⁸ Benjamin, *On the concept of History*, online.

¹⁹ Godard, *Je vous salue, Sarajevo*. Online.

References

- AGAMBEN, Giorgio. Cinema and history: on Jean-Luc Godard. In: GUSTAFSSON, Henrik; GRØNSTAD, Asbjørn (org.). *Cinema and Agamben: ethics, biopolitics and the moving image*. London: Bloomsbury Publishing, 2014. E-book Kindle.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: civil war as a political paradigm*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *On the concept of history*. Trad. Dennis Redmond. Marxists.org, 2005. Available at: <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>. Accessed on: feb. 2025.
- BENJAMIN, Walter. Paralipomena to "On the concept of history". In: BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. v. 4, 1938–1940. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- HAVIV, Ron. *Blood and Honey: A Balkan War Journal*. Bijeljina: Ron Haviv, 1993. Available at: <https://www.ronhaviv.com/blood-and-honey>. Accessed on: feb. 2025.
- JE VOUS SALUE, Sarajevo. Direção e produção: Jean-Luc Godard. Paris: 1993. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=WKbfu8rRrho>. Accessed on: feb. 2025.
- PÄRT, Arvo. *Silouan's Song*. Writer: St. Silouan. Rättvik: [s.n.], 1991. 1 song (aprox. 9 min).

ABOUT THE AUTHOR

Ricardo Evandro Santos Martins

Professor of Legal Theory and History of Law at Federal University of Pará (UFPA, Amazon), Brazil. Author of 4 books: Legal Science as Human Science (2016); Legal Science and Hermeneutics (2018); Six essays on Agamben (2020); Law, Cinema and Biopolitics (2022). *E-mail:* ricardoevandromartins@gmail.com.



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

A (IM)POTÊNCIA DO DIREITO

EM GIORGIO AGAMBEN*

Vanja Grujić 

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Resumo

Situado entre os poderes constituinte e constituído, o *homo sacer* revela o estado de exceção, que, por decisão soberana, é mantido dentro e fora da ordem jurídica. Os escritos políticos e filosóficos posteriores de Agamben fundamentam-se nesse conceito. Como vítima da soberania, o *homo sacer* expõe o paradoxo do poder soberano, critica seus alicerces e revela o vazio da lei. Contudo, para compreender a ideia de potência – um conceito central no pensamento de Agamben – é necessário olhar não apenas para além da soberania e do poder soberano, mas também para fora do próprio *homo sacer*. Este artigo propõe-se a investigar esse espaço, onde as potências tornam possível a implementação da lei, com o objetivo de alcançar condições de justiça e felicidade.

Palavras-chave

Homo sacer, potência, estado de exceção, vida feliz.

AGAMBEN: (IM)POTENTIALITY OF LAW AND POLITICS

Abstract

Placed between constituent and constituted power, *homo sacer* reveals the state of exception, which through sovereign ban, is kept both inside and outside the law. Agamben's latest political and legal philosophy is based upon this concept. As the victim of sovereignty, *homo sacer* unfolds the paradox of sovereign power, criticizing its fundamentals and showing the emptiness of law. However, for potentiality which is at the centre of Agamben's argument, we need to look not only outside sovereignty and sovereign power, but also outside *homo sacer*. This article aims to examine such space, arguing that through absolute potentiality, the fulfilment of law is possible with the content to be focused on reaching conditions of justice and happy life.

Keywords

Homo sacer, potentiality, state of exception, happy life.

Submetido em: 26/03/2025
Publicado em: 14/05/2025

Como citar: GRUJIĆ, Vanja. A (im)potência do direito em Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e58353, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Artigo originalmente publicado em 2019: Grujić, Vanja. Agamben: (Im)potentiality of law and politics. *Revista de Direito Constitucional e Econômico*, v. 1, n. 1, pp. 248-270. Tradução para o português de responsabilidade da autora.

Introdução

Em ensaio "Sobre a potência", Giorgio Agamben escreve: "Posso declarar que o tema do meu trabalho é uma tentativa de entender o significado do verbo poder [*potere*]. O que quero dizer quando afirmo: 'Eu posso, eu não posso'?"¹² Ter o poder de ser, de fazer, de agir de uma determinada maneira é inseparável do poder de não-ser e de não-fazer, e esse poder é próprio dos seres humanos. Embora o conceito de potência não esteja no centro do livro *Homo sacer. Poder soberano e a vida nua*, ele é crucial para entender a possibilidade de um outro conceito agambeniano – a "lei pura".

Em seu processo de compreensão da potência, Agamben se move lentamente da tábua de escrever de Aristóteles para qualquer particularidade em que o Deus de Leibniz parece entender muito bem Bartleby, o escriba jurídico que parou de escrever, para finalmente chegar ao anjo de asa negra, Gabriel, que equilibra o direito do mundo real ao não-ser com o direito de ser de todos os outros mundos impossíveis. Consequentemente, a história da potência é a história dos mundos existentes e não existentes, do Ser e do não-ser, do abismo da potência onde o que não aconteceu tem o direito de existir. Nesse caminho cheio de deuses, escribas, penas e anjos, podemos encontrar vislumbres de mundos possíveis que existem em sua impotência, escondidos no labirinto do Palácio do Destino. Da mesma forma, de outra liberdade construída sobre sua possibilidade e impossibilidade, onde o contingente é possível quando sua impossibilidade têm acesso à existência. Finalmente, de uma comunidade vindoura e de um novo homem, um ser humano diferente que pede uma liberação da "velhice da letra", ou seja, um ser humano diferente que pede uma nova Lei e uma nova racionalidade.

Outro conceito central para esse filósofo é a vida, pois o que acaba mantendo o *homo sacer* como uma exceção na discussão biopolítica é a diferenciação entre *zoe* e *bios*. Somente o *bios* pode ser considerado a base para uma nova política. Seguindo a crítica de Derrida, pretendo mostrar que essa distinção, no mínimo, não é completamente justificada, como Agamben a apresenta. Os problemas do antigo e do moderno, do "primeiro" e do "limiar", que Derrida traça em *Homo sacer*, estão ligados à exceção com a qual Agamben às vezes parece não saber como lidar: *zoon politikon*. Entretanto, ao entrar nos trabalhos de Agamben sobre potência, a impotência do *homo sacer* em alcançar uma vida feliz se torna o ponto em que podemos criticar a soberania. Em outras palavras, a potência da lei é preservada no *homo sacer*. Ele – ou ela – é a vítima da soberania, que está localizada no espaço entre o poder constituinte e o poder constituído. Entretanto, a soberania – que garante o estado de exceção – não é capaz de alcançar sua potência pura. O poder da liberdade e da política humana só é possível quando abandonamos a soberania. É somente a partir dessa perspectiva que o capítulo "A lei como soberania" no *Homo sacer* deve ser entendido.

Por fim, em sua filosofia política e jurídica, Agamben também se concentra no estado de exceção, o limite entre o direito e a política no qual Carl Schmitt baseou suas reflexões sobre a soberania. Um limite, um limiar, que Derrida critica em tantas frentes. Portanto, outro objetivo deste artigo é mostrar que o estado de exceção [*Ausnahmezustand*] na teoria política e jurídica de Agamben está intimamente ligado à

¹ Todas as traduções em português neste texto são de minha autoria.

² Agamben, *Potentialities*, p. 177.

sua teoria do poder. Em contraste com Carl Schmitt, cujo pensamento sobre *Ausnahmezustand* leva à radicalização da soberania, Agamben tem como objetivo radicalizar o direito e a política. Embora ele siga a definição de Schmitt do estado de exceção, situando o *homo sacer* entre o político e o jurídico, é precisamente nos traços de sua impotência que podemos começar a esboçar uma forma do novo direito. Finalmente, o novo direito, na realidade, não é nada novo se não for observado de uma maneira diferente, carregado de outro significado e outro uso, um uso em busca da ideia de uma vida feliz e de justiça.

Este artigo começa com essa base, examinando o conceito de potência como Agamben o entende. Da potência, passo ao conceito de vida feliz que permite a Agamben radicalizar a vida nua como portadora da política moderna na qual estamos aprisionados. Em seguida, o *homo sacer* pode aparecer como uma exceção que revela o vazio da lei, que está em vigor sem significado. Somente anunciando essa característica do direito, podemos abandoná-lo e dar-lhe um novo uso e um novo significado. Portanto, na última parte deste artigo, busco retornar às reflexões de Agamben sobre o "jogo estudioso", no qual brincar com a lei emerge como uma possibilidade para a comunidade futura.

Poder e potência

Agamben entende a potência com base no conceito de *dynamis* de Aristóteles, que significa não apenas o potencial de fazer algo, mas também o poder de não fazer, ou seja, de não converter a potência em realidade. A "potência do não-ser" de Aristóteles [*dynamis me einai*] é o motor da transição da potência para o ato, do comum para o particular. De modo semelhante, a filosofia aristotélica nos mostra como o intelecto tem a potência do pensamento, mas que, antes de pensar, ele é o nada absoluto, e é nesse nada que Agamben encontra a potência pura. Embora o filósofo grego antigo esteja na origem de seu pensamento sobre a potência, a abertura de Agamben para a possibilidade de incorporar a impotência, que nunca ocorreu na compreensão moderna do mundo, vai muito além da compreensão aristotélica da potência.

Refletindo sobre a linguagem, Agamben aponta que qualquer noção geral, "enquanto permanecer impensada, nada mais é do que *factum loquendi*, a pura existência da linguagem apreendida como uma essência linguística universal".³ O ato linguístico puro está, portanto, sempre fora do discurso e não é determinado por ele, mas, de fato, é livre dele. O "esquecido", o "indizível", o impensado, todos dependem exclusivamente da voz; e Agamben foi levado por sua força desde suas primeiras obras, como *Infância e história: ensaios sobre a destruição da experiência* (publicado pela primeira vez em 1978) ou *Ideia de prosa* (publicado pela primeira vez em 1985). A passagem da potência para o ato é semelhante à passagem da linguagem pura para o discurso, o que torna possível distinguir a potência pura de outras, ou a potência do não-ser da potência do ser. No caso desta última, a potência do não-ser é a potência do ser. No caso da última, a potência está centrada em um determinado ato e em uma determinada atividade que deve ser realizada para o "ser-em-ato". Em contraste, a potência do não-ser não se concentra na passagem "*de potentia ad actum*": "isto é, ela é uma potência que tem por objeto a própria potência,

³ Agamben, *Potentialities*, p. 73.

uma *potentia potentiae*".⁴ Em seu poder de não pensar, de ser "o nada", o pensamento pode refletir sobre si mesmo e pensar a si mesmo em sua especulação, representando a potência pura e divina. Dessa forma, o intelecto humano não pertence à realidade, mas ao poder que nunca é totalmente compreendido em sua própria experiência de ser e fazer.

Para ilustrar melhor isso, Agamben analisa a relação entre o pensamento e o ato de escrever pensamentos, usando o exemplo de Aristóteles da tábua vazia que representa o poder do intelecto. Essa tábua pode estar cheia de símbolos escritos, mas também pode estar vazia e ainda assim permanecer em potencial. A partir de uma reflexão mais aprofundada sobre o que podemos chamar de *tabula rasa* (que Agamben prefere chamar de *rasura tabulae*, em que as finas camadas de cera representam *rasum tabulae*, o próprio intelecto), o ato de escrever pode ser visto como o ato de inteligência. Da mesma forma, na tradição árabe, a criação do mundo está sempre ligada à escrita, e aquele que torna possível a passagem da potência para o ato é o anjo chamado *Qalam*, que significa pen. Portanto, a potência humana é definida em sua relação com sua própria impotência [*adynamia*], e a essência da potência está em sua relação com ela. Outros seres vivos são capazes apenas de sua potência específica; eles só podem fazer isso ou aquilo. Em contraste, os seres humanos são os animais capazes de sua própria impotência: "A grandeza da potência humana é medida pelo abismo da impotência humana".⁵ Ser capaz de impotência, de acordo com Agamben, não se limita a uma consciência da potência do não-fazer ou do não-ser, que desaparece quando a potência do ser ou do fazer é realizada. Pelo contrário, a preservação do conceito de potência humana, conforme definido acima, significa que tanto a potência quanto a impotência passam totalmente para a realidade quando um ato é realizado, e ambas são preservadas no ato *em si*.

A passividade fundamental de Bartleby

No ato de preservar a impotência, a potência "se entrega", deixando de lado sua impotência para permitir que um ato aconteça. Consequentemente, *dynamis* (potência), por meio de sua conexão com *adynamia* (impotência), sempre acolhe um não-Ser, e esse acolhimento (que é potência) é o que Agamben chama de "passividade fundamental".⁶ Acolhimento, porque permite uma relação entre Ser e não-Ser, definida pela ontologia da potência, segundo a qual toda potência humana depende de sua privação. Agamben encontra essa relação no escriba que prefere não escrever. Ao perceber sua impotência, Bartleby se torna "uma figura absoluta do Nada, do qual deriva toda a criação; e, ao mesmo tempo, ele constitui a mais implacável reivindicação desse Nada como potência pura e absoluta".⁷

Em outras palavras, ao habitar o abismo da potência, Bartleby abre a porta do não-ser para a realidade, superando as barreiras da *razão* que promete a supremacia do Ser sobre o não-ser. Assim, Bartleby não é apenas um Deus de pura potência, mas também um anjo, um arauto de tal potência que finalmente guia Agamben pelo labirinto da *potência* humana. Não há racionalidade que possa ser usada para explicar as ações de Bartleby.

⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 40.

⁵ Agamben, *Potentialities*, p. 182.

⁶ Agamben, *Potentialities*, p. 182.

⁷ Agamben, *Potentialities*, p. 253.

Seu exemplo está, de acordo com Agamben, acima do niilismo e do positivismo, e anuncia a potência de "experimentar a possibilidade impotente que excede ambos [o Ser e o Nada]".⁸ Assim, Bartleby nos mostra como a relação entre Ser e não-Ser não precisa corresponder aos significados opostos dados pela linguagem. Ele representa o Ser de potência que se liberta de toda racionalidade, qualquer que seja o Ser, porque "qualquer é o ser que pode não ser, pode a própria impotência".⁹

No mesmo abismo de potência, também podemos procurar a liberdade, que não apenas representa a potência do livre-arbítrio, mas que é capaz de alcançar sua própria impotência onde abraça seu não-Ser. A experiência da liberdade é a experiência da impotência, da capacidade de experimentar as próprias incapacidades; e somente por meio de sua impotência a liberdade pode se tornar o próprio Ser. Bartleby não quer escrever (Bartleby não *quer* escrever?), ele *prefere* não escrever. Essas duas palavras distinguem seus atos de sua vontade, ou, como diz Agamben, distinguem entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Sobre as palavras "preferiria não escrever", Agamben diz:

Existe apenas um 'mais-bom' completamente liberado de toda *razão*, uma preferência e uma potência que não servem mais para garantir a supremacia do Ser sobre o Nada, mas existem, sem razão, na indiferença entre o Ser e o Nada.¹⁰

Portanto, somente quando colocado diante da liberdade, Bartleby se torna um mensageiro, um "copiador de leis" que se torna um intermediário entre o Ser e o Nada, expondo o *pathos* sem sua opinião, sem acrescentar nada. Sua liberdade não é um livre-arbítrio particular, mas um momento em que seus pensamentos se tornam livres de toda racionalidade, conhecimento ou intencionalidade, quando existem apenas como uma potência pura, como o próprio Ser. Dessa forma, "a potência (...) se liberta do princípio da razão. Ao se emancipar tanto do Ser quanto do não-Ser, a potência cria, assim, sua própria ontologia".¹¹ Portanto, o ato de liberdade de Bartleby começa na linguagem, na frase mencionada anteriormente "*I would rather not*".

Outro meio de comunicação é a política, e é aqui que Bartleby se depara com a filosofia política de Agamben. Os atos do escriba se refletem na recusa em agir e são realizados na frente do "homem da lei" e, portanto, o "julgamento de Bartleby é a provação mais extrema que uma criatura pode suportar".¹² Além disso, Bartleby é um escriba que copia a lei, e sua recusa em agir pode ser entendida como uma liberação da "antiguidade da letra" que, de acordo com Agamben, São Paulo em *Romanos* queria substituir pela "novidade do espírito".¹³ Para Deleuze, Bartleby é o Original, pertencente ao mundo primordial, à Natureza primária, mas ele precisa estar em contato com a Natureza secundária representada pelo narrador da história, o advogado. Em seu relacionamento, a figura do Original mostra o vazio do mundo secundário, de sua racionalidade e de suas leis, revelando "o mundo como máscara".¹⁴ O homem de a lei, por um lado, tem o papel de um profeta "que pode reconhecer o rastro que os originais deixam no mundo, e a indescritível confusão e perturbação que eles causam nele" (*ibid.*). Entretanto, seguindo

⁸ Agamben, *Potentialities*, p. 258.

⁹ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 39.

¹⁰ Agamben, *Potentialities*, pp. 258-259.

¹¹ Agamben, *Potentialities*, p. 259.

¹² Agamben, *Potentialities*, p. 259.

¹³ Agamben, *Potentialities*, p. 274.

¹⁴ Deleuze, *Essays critical and clinical*, p. 83.

Deleuze, o homem da lei trai “o novo Cristo” e rejeita a crítica oferecida por Bartleby. O advogado decide seguir a lei positiva, em vez da lei divina que consiste em “algo inexprimível e insondável” (*ibid.*) que poderia preencher o mundo normativo vazio.

Para Agamben, por outro lado, Bartleby não é um Messias “que vem para trazer uma nova tabela de leis” ou “para redimir o que era, mas para salvar o que não era”.¹⁵ Seus atos não são de criação, mas “de uma decretação na qual o que aconteceu e o que não aconteceu retornam à sua unidade original na mente de Deus, enquanto o que não poderia ter sido, mas foi, torna-se indistinguível do que poderia ter sido, mas não foi”.¹⁶ Em outras palavras, ao revelar a cópia do mundo, seu vazio baseado em leis, ao colocá-los na realidade, Bartleby fala em nome de lutas, leis, lugares e pessoas esquecidas: o tempo esquecido. Como uma figura messiânica, ele rompe com a linearidade do tempo e da soberania, porque “a vocação messiânica não é um direito, nem fornece uma identidade; ao contrário, é uma potência genérica [*potenza*] que pode ser usada sem nunca ser possuída”.¹⁷

A leitura de Agamben sobre Bartleby oferece um terreno fértil para múltiplas direções interpretativas. Em uma delas, a interpretação messiânica e cabalística do escriba se entrelaça com o *Angelus novus* de Walter Benjamin e o anjo Gabriel de asas negras. Em outra, podemos retornar à ideia de *Dasein* de Heidegger, pensando-a junto com Bartleby, na busca pela liberdade. Outra direção possível seria revisitar a “Carta aos Romanos” de São Paulo, que Agamben lê atentamente em *O tempo que resta*, para explorar a potencialidade das ideias cristãs e, com Paulo filósofo, buscar uma justiça fora da lei. Finalmente, uma leitura de *Homo sacer* e *Estado de exceção* pode nos conduzir a um ponto de reflexão sobre o direito e a política como potências, capazes de pensar tanto a realidade quanto a potência sem que estejam previamente atreladas ao Ser, abraçando o que ainda não foi.

Em *Homo sacer*, Agamben reflete sobre o problema do poder constituinte e constituído, mas sempre à luz da noção de vida nua, que representa a própria exceção. O *homo sacer*, como um conceito limítrofe entre o direito e a política, refere-se tanto ao Ser e o não-Ser, estando fora da lei, mas sendo incorporado a ela por meio de uma decisão soberana e uma proibição soberana. De maneira análoga, Bartleby, como figura extrema, também se opõe à soberania e à proibição soberana, desafiando sua racionalidade e, por consequência, desafiando a própria lei. A “política do futuro” que Agamben sugere se entrelaça com esse caminho da lei, pois tanto no caso do *homo sacer* quanto na nova política, o que está em jogo é a busca por uma vida feliz – uma vida livre de destino, discurso e identidade, a verdadeira “singularidade” que Bartleby, em suas ações, alcança. No entanto, antes de adentrarmos os portões do estado de exceção e do *homo sacer*, é necessário compreender o que, para Agamben, constitui uma vida humana “adequada” ou feliz.

¹⁵ Agamben, *Potentialities*, p. 270.

¹⁶ Agamben, *Potentialities*, p. 270.

¹⁷ Agamben, *The time that remains*, p. 26.

A problematização da vida

Na filosofia política de Agamben, há dois processos principais: uma distinção entre a vida nua e a vida feliz, e o processo em que a exceção se torna a regra. Eles são sempre definidos com adjetivos modernos ou antigos, o que desafia a definição de modernidade e biopolítica de Foucault, tornando Agamben “o primeiro a dizer que Foucault foi quase o primeiro a dizer que o que parece ser moderno (...) é, na verdade, imemorial”.¹⁸ De acordo com o historicismo de Agamben, o que é excluído ao longo da história ocidental é a vida nua, e o *homo sacer* representa seu arquétipo e a prova de sua antiguidade. Para entender o caráter antigo, mas moderno, do *homo sacer*, precisamos usar duas outras palavras: *zoe* e *bios*, porque o que é verdadeiramente antigo é a “exclusão inclusiva” da *zoe* na *polis*.

A antípoda da vida feliz e da política é a vida nua, e cada um desses dois tipos de vida possuía uma palavra específica no grego antigo, um fenômeno que não encontramos em nenhuma outra língua. *Bios* designa uma vida oposta à vida animal, um modo ou tipo específico de vida. Por exemplo, há seres humanos cujas vidas estão centradas na pesquisa teórica, como as vidas dos filósofos que viveram na Grécia Antiga. Esse tipo de vida, para os gregos era chamado de *bios theoretikos*, que pode ser traduzido como “vida contemplativa”. Por outro lado, o *bios politikos* referia-se a uma vida dedicada à participação nos assuntos públicos e nas instituições políticas. Assim, enquanto o *bios theoretikos* é uma vida voltada para o pensamento e a reflexão, o *bios politikos* se relaciona com a ação e a participação pública, duas dimensões fundamentais da vida humana para os gregos antigos, e que Agamben revisita ao discutir a distinção entre diferentes modos de existência.

Zoe também significa vida, mas mais especificamente vida entendida como uma propriedade que caracteriza a existência de seres vivos guiados por seus movimentos autônomos, sem influências externas: crescer, mover-se, reproduzir-se sem a necessidade de algo externo ao nosso corpo. Para ser mais preciso, com *zoe* os gregos se referiam “a vitalidade física dos seres orgânicos, animais, humanos e plantas. A vida é entendida não como uma coisa, mas como vitalidade, como a natureza ou o modo que caracteriza todos os seres vivos como tais”.¹⁹

Entretanto, quando se trata do uso dessa palavra, há pelo menos duas exceções. Em primeiro lugar, na filosofia cristã, *zoe* define um *nous divino* como uma vida nobre e eterna [*zoe artiste kai aidios*]. Em conexão com essa leitura, no relatório do Vaticano que põe fim ao estado de limbo para bebês não batizados e lhes dá a possibilidade de entrar no céu, está escrito: “A alegria da verdadeira vida (*zoe* e não *bios*) corresponde à natureza humana e é possuída de acordo com o grau em que a virtude foi praticada”.²⁰

Agamben reconhece essa exceção, mas o que é mais complicado de abordar, e onde se situa o cerne da crítica de Derrida, respeito ao *zoon politikon* de Aristóteles. Logo no início de *Homo sacer*, Agamben afirma que a palavra *politikon* pode ser lida como “uma diferença específica que determina o gênero *zoon*” e não como “o atributo do ser vivo como tal”.²¹ Para Derrida, não há absolutamente nenhuma diferença entre “uma diferença

¹⁸ Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 317.

¹⁹ Bultmann, *Theology of the New Testament*, pp. 832–833.

²⁰ Comissão Teológica Internacional, *A esperança de salvação para crianças que morrem sem batismo*, parágrafo 12.

²¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 2.

específica" e "um atributo". Portanto, Derrida é da opinião de que Agamben simplesmente se recusa a "admitir (...) que Aristóteles já tinha em vista (...) a possibilidade de que a política, a politicidade, poderia, em certos casos (...) qualificar ou mesmo assumir a vida nua (*zoe*)".²²

Além disso, apenas algumas páginas depois de fazer uma distinção entre "uma diferença específica" e "o atributo", Agamben cita a interpretação de Foucault do *zoon politikon*, como um "ser vivo com a capacidade adicional de existência política".²³ Entretanto, ao problematizar a existência política dos seres humanos, é necessário enfocar o ato de excluir inclusivamente a *zoe* da *polis*, onde a primeira se torna a portadora da política moderna, "como se a política fosse o lugar onde a vida tivesse que ser transformada em vida boa e onde o que tivesse que ser politizado já fosse sempre a vida nua" (*ibid.*). Portanto, não é surpreendente que, algumas páginas após essa citação, Agamben defina sua abordagem como uma correção ou complemento da tese de Foucault, à qual retornarei em breve.

Outro ponto importante na crítica de Derrida²⁴ está relacionado ao fato de que, ao desenvolver o conceito de vida como uma função, Agamben não emprega a problematização e a discussão de Heidegger sobre *bios* e *logos*, sobre a essência humana. De acordo com Derrida, isso mostra ainda mais a fixação de Agamben na distinção absoluta e clara entre dois tipos de vida, uma distinção sem a qual toda a sua filosofia política poderia entrar em colapso. As dúvidas de Heidegger se concentram principalmente na definição de Aristóteles do homem como *zôon logon ekhon* [*animale reasonne*], um ser vivo dotado de razão. Em relação a isso, Derrida (2011) escreve:

A questão aqui é como esse *logos* determinado e definido se separa do Ser, tornando-se uma razão, uma lógica? Em outras palavras, Heidegger fala de "uma soberania violentamente imposta do *logos* como razão, compreensão, lógica: trata-se realmente de uma força da razão que supera [*a raison de*] outra interpretação ou várias outras interpretações ou formas de ouvir *logos*, a palavra ou vocabulário, o sentido de *legein*, *logos*; trata-se realmente de uma espécie de guerra e conflito de forças em que a razão vence pela força, e junto com a razão (...) o racionalismo do que virá mais tarde (...) para se inscrever no conceito de *reasonne animal* ou *zôon logon ekhon*."²⁵

Agamben não se concentra nessa violência que dá poder ao argumento mais forte. Além disso, ao discutir a relação entre o nazismo e Heidegger, ele diz que essa relação adquire seu significado "somente quando é colocada na perspectiva da biopolítica moderna"²⁶ e, algumas páginas depois, ele segue o pensamento de Levinas de que o nazismo encontrou sua possibilidade na ontologia de Heidegger.²⁷ Por outro lado, o pensamento de Heidegger sobre o *zôon logon ekhon*, de acordo com Derrida, representa uma crítica ao biologismo e, portanto, uma crítica a pelo menos algumas ideias do nazismo. Heidegger diz que há algo mais além da animalidade em nossa essência humana,

²² Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 327.

²³ Agamben, *Homo sacer*, p. 7.

²⁴ No artigo "Erasing Differences between Derrida and Agamben" ("Apagando diferenças entre Derrida e Agamben"), Luke Donahue argumenta que Derrida submete o *Homo Sacer* à crítica, e não à desconstrução, e, portanto, não consegue compreender a historicidade da diferença na obra de Agamben. See

²⁵ Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 318.

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, p. 150.

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 152.

algo acima da interpretação zoológica do homem que vem da interpretação *zôon politikon* de Aristóteles. Para Derrida: "Isso indica, acima de tudo, que Heidegger, cuja falta de interesse nos recursos e regras da língua grega dificilmente pode ser suspeitada, não situa entre *bios* e *zoe* a fronteira hermética ao longo da qual Agamben constrói todo o seu discurso."²⁸

Por fim, na abertura de *Homo sacer*, Agamben admite que a entrada da *zoé* na *polis* é "o evento decisivo da modernidade" e que nossas sociedades estão em crise "porque a política não conseguiu levar em conta esse evento fundamental da modernidade".²⁹ Derrida vê isso como um paradoxo da tese de Agamben; um paradoxo no qual o poder antigo, o poder da *zoé* entrando na *polis*, foi primeiramente esquecido e depois reconhecido novamente na modernidade, onde representa o momento decisivo, um limiar para o colapso da política moderna. Embora Agamben, sem dúvida, situe o nascimento da biopolítica no início da política, ligando-a à soberania, ele defende o despertar da política nesse "momento decisivo da modernidade".

Já foi dito que Agamben quer corrigir ou complementar as ideias de Foucault, diferenciando sua tese sobre a política moderna da de Foucault. A esse respeito, ele escreve:

O que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis* – que é, em si mesma, absolutamente antiga – nem simplesmente o fato de que a vida como tal se torna um objeto principal das projeções e cálculos do poder estatal. O fato decisivo é, antes, que, junto com o processo pelo qual a exceção se torna a regra em toda parte, o reino da vida nua (...) começa gradualmente a coincidir com o reino político, e exclusão e inclusão, fora e dentro, *bios* e *zoe*, direito e fato, entram em uma zona de indistinção irreduzível.³⁰

As dúvidas de Derrida sobre essa afirmação se concentram na "ideia de uma entrada (...) em uma zona de indiferenciação irreduzível [de *bios* e *zoe*], quando a diferenciação nunca foi certa".³¹ Além disso, uma distinção entre *zoe* e *bios*, que é (como dito acima) pelo menos não tão clara, centraliza todos os outros conceitos nela, deixando a tese da potência à sombra dessa dicotomia da vida. Finalmente, a vida nua, de acordo com Agamben, não é um fato natural, mas um produto do poder político que revela a relação mais sagrada entre o político e o natural. É com o *homo sacer* que a distinção entre *zoe* e *bios* desaparece, revelando uma vida que não pertence nem à *la nuda vita* nem à vida feliz, mas que existe na esfera da exceção. Portanto, de acordo com Agamben, não há possibilidade de que o *bios* seja um sujeito da política. Da mesma forma, a colonização de vida nua pelo poder político é um conceito antigo e histórico em que, em algum momento, a vida nua e a ordem política coincidem e se tornam indistinguíveis.

O estado da exceção

A Teologia Política de Schmitt inicia com um exame da situação em que o "não direito" é inserido no espaço do "direito": o estado de exceção. Para ele, o mais importante

²⁸ Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 321.

²⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 4.

³⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 9.

³¹ Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 316.

exemplo de estado de exceção, tanto legal quanto histórico, foi o artigo 48 da Constituição de Weimar. E, como Agamben ressalta, sem compreender o significado desse artigo, é impossível entender a ascensão de Hitler na Alemanha do século XX. Concentrando-se em sua reivindicação normativa, Schmitt desconstrói o conceito de estado de exceção a partir da definição da situação jurídica "normal," que, por sua vez, é definida em relação à exceção. Se o estado de exceção é integrado em forma constituinte ao corpo constitucional, as condições que permitem tal situação são enumeradas por lei. Entretanto, essas condições estão, ao mesmo tempo, fora da lei, no sentido de que não pertencem à situação "normal" e, portanto, não podem ser tratadas por instrumentos legais "normais". De forma mais precisa, elas não podem ser tratadas por nenhum instrumento legal.

Além de sua reivindicação normativa, Schmitt observa outra característica da exceção, o fato de que ela está fora da norma, mas ao mesmo tempo a define. Agamben chama esse paradoxo de "zona de indiferença",³² que também pode ser entendido como um tipo de resistência. Nessa "zona", a constituição representa a esfera jurídica, e o ato de resistência representa a esfera sociopolítica. A relação entre essas esferas é um jogo de exclusão e inclusão. Além disso, a jurisprudência não pode lidar com os casos extremos porque não há nenhuma regra que governe o caos. Contudo, como Schmitt aponta, o estado de exceção não é equivalente ao caos ou à anarquia, e por isso ele possui uma ordem – embora não uma ordem legal.³³ A forma como Schmitt define o estado de exceção (que também pode ser visto como um produto de crises políticas) e as medidas excepcionais (que são um produto da atividade política) revela a cerne do paradoxo político e jurídico moderno.

Da mesma forma, para Agamben, as medidas excepcionais "encontram-se na posição paradoxal de serem medidas jurídicas que não podem ser compreendidas em termos jurídicos, e o estado de exceção aparece como a forma jurídica do que não pode ter forma jurídica".³⁴ Em outras palavras, a definição de Schmitt do caráter jurídico do estado de exceção revela o "paradoxo da soberania",³⁵ em que o direito pode se apresentar fora de si mesmo. Assim como o homem no campo da parábola de Kafka, Diante da Lei, não consegue passar pela porta aberta da lei, permanecendo para sempre fora e dentro dela.

A exceção também revela a essência da autoridade estatal, capturada na decisão soberana. Schmitt afirma, com razão, que "nessa situação, a decisão se afasta da norma jurídica e (para formulá-la paradoxalmente) a autoridade demonstra que, para produzir direito, ela não precisa se basear no direito".³⁶ Essa colocação é particularmente interessante, pois acrescenta algo à peculiaridade absoluta do direito em sua relação com a justiça. Se a lei não precisa ser lei ou mesmo estar dentro do direito para acrescentar algo a si mesma, ela está se preservando sem se manter. Ele está revelando o vazio de seu significado que pode ser preenchido pela decisão soberana, e essa característica do direito – sua impotência – é preservada na ordem jurídica. Sob essas premissas, como observa Schmitt, a exceção "desafia a codificação geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento especificamente jurídico: a decisão em absoluta pureza" (ibid.).

³² Agamben, *State of exception*, p. 23.

³³ Schmitt, *Political theology*, p. 12.

³⁴ Agamben, *State of exception*, p. 1.

³⁵ Agamben, *Potentialities*, p. 89.

³⁶ Schmitt, *Political theology*, p. 13.

Pode-se observar que, no caso de Schmitt, o sujeito do estado de exceção é sempre a soberania, mais precisamente, a decisão soberana que, em última instância, torna a política possível. Assim, "o soberano é aquele que decide sobre a exceção".³⁷ Agamben, por sua vez, concentra-se no *homo sacer*, uma pessoa sem significado político, sem uma vida boa. O termo *sacer* denota alguém que não pode ser tocado por nenhum indivíduo comum. É um termo contraditório porque, ao mesmo tempo em que torna uma pessoa sagrada e intocável, também torna possível matá-la. O paradoxo é ainda mais complexo, pois embora qualquer pessoa possa matar o *homo sacer* impunemente, ele não pode ser sacrificado em um ritual, o que o exclui até mesmo do mundo divino. "Essa violência – o homicídio não sancionável (...) – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como exceção à sentença de morte nem como sacrilégio"³⁸ Portanto, o *homo sacer*, definido no direito romano primitivo pela pena do *sacer esto*,³⁹ permanece fora da esfera política e jurídica, à qual ele não tem direitos ou reivindicações, e o soberano o mantém dentro da lei.

Portanto, a única esfera em que um ser humano pode ser morto sem cometer assassinato ou celebrar um sacrifício é a soberania. Aquele que pode ser morto, mas não sacrificado, tem uma vida que é capturada nesta esfera. Consequentemente, para Agamben, um estado soberano é o estado no qual todos os seres humanos são potencialmente *homo sacer*, capazes de ver sua vida despojada até o nível de uma vida nua. Da mesma forma, ele observa como o direito no estado de exceção se tornou a norma, "despojado de autoridade transcendente e sem reivindicações substanciais de legitimidade".⁴⁰ A concepção vazia das leis se revela na exceção, e somente com sua revelação e reconhecimento podemos abandoná-la e depositá-la.

Esse é o ponto em que o poder encontra o direito na filosofia de Agamben: ao preservar a exceção como uma possibilidade apreendida na potência do não-direito na ordem jurídica, a impotência do direito também é preservada. Na tese de Schmitt, essa preservação ocorre na decisão soberana. Para Agamben, por outro lado, é importante que o direito, ao praticar sua potência de não-ser, de estar fora, mas ao mesmo tempo ter a potência de ser, preserve sua impotência na realidade.

Foi mostrado acima como *Bartleby*, o escrivão jurídico, não contribui com nada de novo para a definição da lei, nem acrescenta nada a ela, nem a anula. Sua potência se encontra no limite extremo, onde *Bartleby* não apenas revela, como Deleuze nos mostra, o vazio do direito, mas, o que é mais importante, em seus atos de pura potência, ele

³⁷ Schmitt, *Political theology*, p. 1.

³⁸ Agamben, *Homo sacer*, p. 82.

³⁹ Nas Doze Tábuas da antiga lei romana, *sacer esto* é definido da seguinte forma: "Nas *leges regiae* e nas Leis das Doze Tábuas, encontramos três casos de erros cometidos contra um ser humano que levaram à punição religiosa: a mulher que maltrata seus sogros, o empregador que viola os direitos de seus clientes ou vice-versa e a pessoa que remove um monte de pedras. Parece que todos esses casos tratam de uma violação da confiança que ameaçava a sociedade, ou melhor, a sobrevivência do povo romano. Aqueles que quebram essa confiança incorrem na penalidade de ser *sacer*". A partir dessas três situações descritas pelo direito romano primitivo, podemos ver que elas sempre envolvem a quebra de relações de confiança entre os sujeitos envolvidos. O "amaldiçoado" traiu a confiança de seu próprio povo, e não há mais lugar para ele entre os cidadãos. Os deuses são aqueles que decidem sobre seu possível destino, mas para o mundo humano, sua vida não tem sentido e, portanto, sua abolição não tem consequência. Além disso, o *homo sacer* eleva seu status como indivíduo a tal ponto que nem mesmo sua morte pode ter qualquer significado: ele não pode ser sacrificado.

⁴⁰ Whyte, *I would prefer not to*, p. 312.

abandona este direito. De fato, a potência pura do direito é além da aplicação de uma regra, algo que Agamben, ao emprestar o termo de Jean-Luc Nancy, chama de "abandono".⁴¹ Após o abandono do direito, seu vazio se torna completamente aparente, e a possibilidade de seu cumprimento se torna acessível. Uma possibilidade que o homo sacer não pode alcançar.

Direito como a possibilidade de justiça

Ao abandonar o niilismo imperfeito de Schmitt "que anula a lei, mas mantém o Nada em um estado de validade perpétuo e infinitamente adiado",⁴² Agamben se move em direção a "um niilismo perfeito que nem mesmo deixa a validade sobreviver além de seu significado, mas, como Benjamin escreve sobre Kafka, 'consegue encontrar redenção na derrubada do Nada'" (*ibid.*). Dessa forma, Agamben vai além do foco de Schmitt na soberania e nas decisões, demonstrando a contingência de uma abertura para a possibilidade de justiça fora da lei. No contexto do estado de exceção, o direito se vincula à violência da esfera política, perdendo assim sua essência, que está sempre associada à justiça, e "nesse sentido, o direito e a soberania se tornariam, por assim dizer, uma forma vazia, que privaria a essência e, portanto, colocaria em questão sua própria potência".⁴³ Entretanto, seguindo a definição de Aristóteles de potência como a potência para o não-ser e guiado pelo exemplo de Bartleby, Agamben concebe a perda da essência e a desconexão da justiça como potência para o cumprimento da lei.

Para compreender melhor este argumento, é necessário refletir sobre a leitura que Agamben faz de São Paulo, inserida no pensamento de uma justiça fora da lei que parece possível com a radicalização do estado de exceção. Para Benjamin, o novo conhecimento gerado pelo fascismo certamente provocou um "espanto", mas esse espanto não é filosófico e não suportaria nenhuma forma de autorreflexão. No entanto, na Tese VIII da História, Benjamin também clama pelo "verdadeiro estado de exceção" [*wirklicher Ausnahmezustand*], que é necessário para derrubar o fascismo que venceu porque se apresentou como uma norma histórica.⁴⁴ Para Agamben, o verdadeiro estado de exceção não está na radicalização do ato político ou em um ato performativo de crítica radical, como no caso de Benjamin, mas na possibilidade de alcançar o paradoxo absoluto

Pelo qual a lei é aplicada por meio da desaprovação, ela não tem mais um interior ou um exterior. Com relação a essa lei que é aplicada por meio da desaplicação de si mesma, produz-se um gesto de fé correspondente, que é aplicado por meio da desaplicação de si mesma, tornando a lei inoperante e, ao mesmo tempo, levando-a ao seu cumprimento.⁴⁵

⁴¹ Whyte, *I would prefer not to*, p. 312.

⁴² Agamben, *Potentialities*, p. 171.

⁴³ Schmidt, *Der Terminus "Ausnahmezustand" nach Carl Schmitt in der Konzeption Giorgio Agambens*, p. 15.

⁴⁴ Benjamin, *Illuminations*, p. 257.

⁴⁵ Agamben, *State of exception*, pp. 106-107.

A inoperância da lei torna possível a potência do direito, e somente em sua impotência podemos buscar sua realização. Da mesma forma, o passado só pode ser cumprido no futuro que ele prevê, no que Benjamin chama de "tempo-agora" [*Jetztzeit*].⁴⁶

Da mesma forma, de acordo com Agamben, temos que permitir que "outro mundo e outro tempo se tornem presentes neste mundo e neste tempo".⁴⁷ A potencialidade do tempo messiânico, de acordo com a leitura que Agamben faz de São Paulo, como tempo operativo que "implica uma transformação real da experiência do tempo que pode até interromper o tempo secular aqui e agora".⁴⁸ O tempo messiânico é diferente do tempo histórico, e nosso objetivo é possibilitar sua existência sem separar os mundos referidos como "este mundo/o outro mundo". Como destaca Whyte "[a] modalidade messiânica, que Agamben encontra em Bartleby, é, portanto, aquela em que a potência não precede a realidade, mas a segue, restaurando-a à contingência e permitindo que o esquecido atue no presente".⁴⁹ Assim, a busca pelo paradoxo radical — em que algo é preservado e desativado, sem ser adicionado ou destruído — consiste em buscar a pura potência.

Para Agamben, a "lei da fé" de Paulo é o exemplo de tal paradoxo e nos permite pensar sobre a potência da lei, afastando-nos da dialética do poder constituinte e constituído. Seguindo essa ideia, "a justiça sem lei não é a negação da lei, mas a realização e o cumprimento, o *pleroma*, da lei".⁵⁰ A tese de Agamben, portanto, seguindo o tempo verbal operativo de Paulo, supera a busca benjaminiana pela violência divina. Paulo nos confronta com outro paradoxo: Para Paulo, "o fim da lei é Cristo [*telos nomou Khristos*]" (Romanos, 10.4), mas o amor é "o cumprimento da lei [*pleroma nomou he agape*]" (Romanos, 13.10). Para Badiou, este paradoxo pode ser entendido como uma condição para o amor que representa "uma lei não literal, que dá consistência ao sujeito fiel e impõe a verdade pós-eventual no mundo".⁵¹ Para Milovic, isso é uma abertura para a "possibilidade da justiça",⁵² para pensar o direito como um lugar de justiça, capaz de reconhecer o amor e o cuidado pelo Outro como uma força afirmativa e universal: o amor como abertura para uma verdade que abole a distinção entre os mundos. A abertura pura para o Outro, o cuidado e o amor pelo outro, como as únicas reivindicações que podemos fazer sobre a justiça.⁵³ Dessa maneira, a teoria da potência, junto com entendimento dele de "jogo estudioso", pode ser compreendida como tentativa de Agamben de se distanciar do niilismo messiânico, ao mesmo tempo em que rejeita qualquer forma de violência.

Nesse ponto, devemos lembrar que para Agamben, não houve uma primeira vida como o fato natural existente no estado de anomia, do qual o direito derivou naturalmente. A vida nua não é uma situação natural, de fato, ela é um produto de uma máquina biopolítica que primeiro permitiu a separação entre vida e lei, um processo que é ao mesmo tempo antigo, mas decisivamente moderno, como mostrei acima, usando a crítica de Derrida. No entanto, depois de superar o problema da distinção entre *zoe* e *bios*, é necessário retornar a "qualquer particularidade" que seja capaz de criar uma emergência real, quebrando a máquina que quer cancelar a particularidade e, portanto, uma vida feliz.

⁴⁶ Benjamin, *Illuminations*, pp. 261-263.

⁴⁷ Agamben, *Potentialities*, p. 168.

⁴⁸ Agamben, *The time that remains*, p. 73.

⁴⁹ Whyte, *I would prefer not to*, p. 319).

⁵⁰ Agamben, *The time that remains*, p. 107.

⁵¹ Badiou, *Saint Paul*, p. 87.

⁵² Milovic, *Direito como potência*, p. 37)

⁵³ Grujić, *Law as affirmation of love and freedom*.

Bartleby defende "qualquer particularidade" que não demonstre poder para uma identidade conjunta, nem mesmo para "qualquer identidade", em torno da qual construiria seus valores e interesses comuns na forma do que normalmente chamamos de sociedade. Pois, sempre que nos colocamos em uma identidade, independentemente de seus pressupostos, o Estado pode reagir permitindo ou rejeitando essa identidade, promovendo-a ou rejeitando-a.

Agamben observa corretamente que para o Estado "relevante não é jamais a singularidade como tal, mas apenas sua inclusão em uma identidade qualquer".⁵⁴ É por isso que, por exemplo, o terrorismo representa um grande obstáculo para os Estados-nação, pelo simples fato de que, muitas vezes, simplesmente porque os atos terroristas são produto de singularidades que não se enquadram em nenhuma identidade, por exemplo, um grupo religioso, um Estado-nação ou uma organização que se tornaria uma figura aparente do inimigo. Agamben, portanto, propõe uma nova política que vai além da dicotomia schmittiana entre inimigos e amigos da política; no caso da "política do futuro", essa dicotomia se dissolve na rejeição da identidade como pura expressão de nossa potência humana: "Pois o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle de Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal."⁵⁵

Em relação à identidade ontológico-linguística na qual todos pertencem sem qualquer reivindicação de pertencimento, quando "[a] coisa do pensamento não é a identidade, mas a coisa *mesma*",⁵⁶ o direito e a justiça também devem existir sem qualquer particularidade, referindo-se a "qualquer singularidade" em sua potência livre de não-ser-alguma-coisa-particular. Em outras palavras, no caminho em direção à nova forma de política, precisamos interromper a organização soberana da potência por meio da criação de uma vida na qual a potência não possa ser isolada da realidade, uma "vida feliz" na qual "não estou mais sempre e somente em ato, mas sim entregue a uma possibilidade e a um poder",⁵⁷ uma vida que é necessariamente potencial.

Brincando com direito

Em um dos seus primeiros livros, *Infancia e historia* (1978), Agamben se concentra na noção de "jogo estudioso". Para ele, o jogo é "a experiência do ser pré-discursivo que ele chama de *infância*",⁵⁸ assim como a linguagem que Bartleby possui, livre de todo discurso e, portanto, de toda racionalidade. Para produzir a "lei pura", uma nova ação política precisa alcançar essa "linguagem pura", abrangendo "uma palavra que não obriga, que não comanda nem proíbe nada, mas que diz a si mesma".⁵⁹ Depois de revelar o vazio da lei, podemos observá-la "como um objeto em desuso", um objeto vazio com o qual não podemos mais brincar. Portanto, precisamos encontrar um novo uso para o direito, que deve estar do lado da justiça, pois qual seria o propósito dele se não a

⁵⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 79.

⁵⁵ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 78.

⁵⁶ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 90.

⁵⁷ Whyte, *I would prefer not to*, p. 321.

⁵⁸ Mills, *Playing with law*, p. 16.

⁵⁹ Agamben, *State of exception*, p. 88.

plausibilidade da justiça? Se existe a possibilidade de uma lei fora da lei, como a possibilidade do Ser no Nada, então temos que pensar na possibilidade de uma justiça fora da lei. Com relação a isso, Catherine Mills pergunta: "O que, por exemplo, está envolvido em brincar com a lei, e de que forma isso pode levar a humanidade a uma condição de justiça após a lei? Qual é a natureza dessa justiça pós-jurídica, e qual é sua relação com a 'vida feliz'?"⁶⁰

Assim, para entender a possibilidade de brincar com o direito, é necessário, antes de tudo, desativá-lo, porque a liberdade, a interminabilidade e a não-instrumentalidade são as condições básicas para um jogo. No estado de exceção, onde as possibilidades de ser e não ser do direito se tornam indistinguíveis da realidade, como o personagem de Kafka, temos que "tentar, cada um seguindo sua própria estratégia, "estudá-lo" e desativá-lo [o estado de exceção], "brincar" com ele".⁶¹ Somente dessa forma podemos pensar sobre direito como uma porta de entrada para a justiça, que não é mais praticado, mas estudado. A justiça não pode ser vista apenas como um uso adequado das leis, mas deve estar intimamente relacionada à noção de "vida feliz". Além disso, ela não pode ser deixada para o projeto interminável de desconstrução que nunca chega ao fundo da vida porque a mantém sempre conectada ao direito. Somente excepcionalmente podemos ver sua separação dele, e brincando com ela, podemos dar-lhe um novo uso. Agamben, na mesma linha de Bartleby, não quer apagar alguma lei para criar uma nova, mas quer buscar uma nova possibilidade dentro do direito, um novo uso para ele. É por isso que, em *Profanações*, Agamben pergunta: "o que significa para uma vida se colocar – ou ser colocada em jogo?"⁶² Se escolhermos nos colocar em jogo, podemos rejeitar qualquer racionalidade, ser mal compreendidos e irracionais. Podemos rejeitar o mundo como ele nos é dado, sem destruí-lo.

Além disso, a passagem do sagrado para o profano é possível no jogo. A maioria dos jogos que conhecemos é baseada em rituais sagrados e atos religiosos. Seguindo o linguista estrutural Émile Benveniste, Agamben concorda que jogo não apenas deriva do sagrado, mas também é capaz de romper a conjunção de mito e revolta, uma conjunção que garante o poder do ato sagrado: "Isso significa que o jogo libera e distrai a humanidade da esfera do sagrado, sem simplesmente aboli-la".⁶³ No jogo, podemos desativar a racionalidade e o significado do direito e da política e dar-lhes outro significado, um outro uso. Em outras palavras, podemos nos referir à potência do direito e da política, sem destruí-las. Ao fazer isso, orientamos nossas ações para o profano, rompendo com o mito e a violência mitológica, "abrindo as portas para uma nova felicidade" (*ibid.*), para a justiça.

De fato, somente brincando podemos usar objetos que pertencem ao direito, à política ou à religião e dar-lhes um novo uso, transformando-os em brinquedos. De acordo com Agamben, é somente em relação a esse aspecto do jogo que podemos entender a lei de Benjamin como a porta de entrada para a justiça. Por meio da brincadeira, os objetos que se tornam brinquedos não são negligenciados, mas recebem "uma nova dimensão de uso, que as crianças e os filósofos dão à humanidade" (*ibid.*). Por fim, tanto a felicidade quanto a infelicidade vêm do mesmo mundo. "O justo não vive em um outro mundo" e "[o] que muda não são as coisas, mas os seus limites".⁶⁴ É por isso que "a vida que começa

⁶⁰ Mills, *Playing with law*, p. 16.

⁶¹ Agamben, *State of exception*, p. 64.

⁶² Agamben, *Profanations*, p. 68.

⁶³ Agamben, *Profanations*, p. 76.

⁶⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 85.

sobre a terra depois do último dia é simplesmente a vida humana".⁶⁵ Velho mundo com uma pequena diferença, onde a auréola que permite "o tornar-se singular do que é perfeito"⁶⁶ é "uma zona na qual possibilidade e realidade, potência e ato se tornam indistinguíveis".⁶⁷ Em outras palavras, em vez de reproduzir o mesmo mundo repetidas vezes, em vez de copiar e reinterpretar seu conteúdo, precisamos brincar com ele e dar-lhe outro significado por meio do jogo.

Conclusão

Ao longo deste artigo, foi demonstrado que, situado entre o poder constituinte e o poder constituído, o *homo sacer* não é simplesmente uma vítima da soberania, pois não compreende o poder do não status imposto que, em sua impotência, pode abrir a possibilidade de uma vida feliz. Ele não abandona o direito vazio. É tanto a lei sagrada quanto a profana que o abandonam. Bartleby, por outro lado, como também foi mostrado neste artigo, vê sua potência absoluta realizada no ato de abandono. Seu "*I would rather not*" refere-se à linguagem pura que nos diz algo sobre o mundo primordial em que a lei e a vida não estavam separadas. Além disso, seus atos devem estar ligados à liberdade que abrange tanto o não-ser quanto o ser, uma liberdade que não vem para destruir e trazer algo novo, mas para revelar a verdade e salvar o que não existia. Mostrar que o mundo em que vivemos é apenas um dos mundos possíveis que surgiram, e que há muitos outros mundos impossíveis cujo lugar na realidade é exigente. Esses mundos representam o direito do mundo real ao não-ser e seu direito à existência.

⁶⁵ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 15.

⁶⁶ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 53.

⁶⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 54.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanations*. New York: Zone Books, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *State of exception*. Chicago: University of Chicago, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains: a commentary on the letter to the Romans*. Stanford: Stanford University, 2005.
- BADIOU, Alain. *Saint Paul: the foundation of universalism*. Stanford: Stanford University, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 2007.
- BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament: v. 2*. Waco: Baylor University, 2007.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança de salvação para crianças que morrem sem batismo*. Città del Vaticano: Santa Sé, 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html.
- DELEUZE, Gilles. *Essays critical and clinical*. London: Verso, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *The beast and the Sovereign: v. 2*. Chicago: University of Chicago, 2011.
- DONAHUE, Luke. Erasing differences between Derrida and Agamben. *Oxford Literary Review*, Oxford, v. 35, n. 1, pp. 25–45, 2013.
- GRUJIC, Vanja. Law as affirmation of love and freedom. *Ágoras: Revista Científica do G-Teia*, v. 2, n. 1, pp. 64–72, 2022.
- MILLS, Catherine. Playing with law: Agamben and Derrida on postjuridical justice. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 107, n. 1, pp. 15–36, 2008.
- MILOVIC, Miroslav. *Direito como potência*. São Paulo: Editora Metrics, 2023.
- SCHMIDT, Philipp. *Der Terminus "Ausnahmezustand" nach Carl Schmitt in der Konzeption Giorgio Agambens: eine vergleichende Analyse*. München: GRIN Verlag, 2004/2005.
- SCHMITT, Carl. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago, 2005.
- WHYTE, Jessica. "I would prefer not to": Giorgio Agamben, Bartleby and the potentiality of the law. *Law and Critique*, v. 20, pp. 309–324, 2009.

SOBRE A AUTORA

Vanja Grujić

Vanja Grujić é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Concluiu seu doutorado e pós-doutorado na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Parte de seus estudos de doutorado foi realizada no Centro de Direito e Política Europeia (ZERP), na Universidade de Bremen. Atuou como pesquisadora visitante na Faculdade de Direito da Universidade Autônoma de Madri e no Instituto para Filosofia e Pesquisa Social (IFDT) em Belgrado. É também mestre pela Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Belgrado. Sua tese de doutorado foi publicada com o título *Balkan Pathologies of Modernity: The National Question Between Conflict and Consensus* (2018) pela Nomos Verlag. Seu interesse de pesquisa atual concentra-se na teoria política e jurídica, com ênfase nas inter-relações entre violência, políticas públicas e direitos humanos, a partir da perspectiva da teoria crítica do direito. É líder do Grupo de Pesquisa CNPq "Miroslav Milovic". E-mail: vanja.grujic@ufpe.br.



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

A SABEDORIA POR MEIO DA EXPERIÊNCIA: RESENHA DE *INTRODUZIONE A GIORGIO AGAMBEN* DE CARLO SALZANI E ERMANO CASTANÒ

Andityas Soares de Moura Costa Matos  

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil

Resenha de:

CASTANÒ, Ermanno; SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2024.

Como citar: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermanno Castanò. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Não obstante o fato de Giorgio Agamben ser um filósofo ainda “novo” – visto que está vivo –, é impressionante a quantidade de artigos e trabalhos interpretativos dedicados à sua obra, entre os quais se destacam as leituras extensivas que pretendem dar um sentido unívoco à totalidade de sua produção. Trata-se de uma empresa das mais arriscadas, seja porque o autor continua produzindo seus textos e, dessa forma, nenhuma leitura pode se pretender “final” ou completa, seja porque a fragmentariedade, a alta indisciplinaridade e certo solipsismo erudito integram a expressão filosófica de Agamben.

Sobre esses livros de natureza mais geral que pretendem dar conta de Agamben no cenário da filosofia contemporânea e no contexto mais específico de sua própria obra, me parece necessário fazer constar que quase nenhuma delas está traduzida em português, caso se excetue o estudo pioneiro de Edgardo Castro – *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* – que, mesmo que bastante útil para leitores iniciais, está hoje superado, além de conter vários equívocos teóricos. Nesse sentido, seria mais do que conveniente a tradução de *Introduzione a Giorgio Agamben* (Genova: Il Melangolo, 2024, 320 p.) de Carlo Salzani e Ermano Castanò, pois entre os muitos livros dedicados a compreender o sentido total da obra de Agamben que li – a maioria em inglês –, este é sem dúvida o melhor.

Ainda que os capítulos da obra de Salzani e Castanò sejam forçosamente esquemáticos ao tentar decifrar em um espaço limitado as teses muitas vezes esotéricas que compõem em toda a produção de Agamben, tal defeito verdadeiramente inevitável nesse tipo de obra geral é largamente compensado pela linguagem clara, quase didática, em que o livro é escrito, preocupando-se os autores em demonstrar como, apesar da diversidade de termos, estilos e temas que atravessa a obra agambeniana, ela constitui um todo unitário coerente, não podendo ser reduzida, como fazem muitos intérpretes, às discussões políticas contidas na série *Homo sacer*. Com efeito, desde o primeiro capítulo, Salzani e Castanò frisam que, apesar de sua forma bastante diversa daquela que se espera de uma “filosofia” oficial, a escrita de Agamben parte de uma densa crítica à ontologia ocidental, na linha daquela proposta por Heidegger e, ao fazer confluir linguagem, tempo e história – elemento inexistente em Heidegger e que Agamben aprendeu a valorizar graças a Benjamin –, acaba por levar a filosofia a seus limites, gerando esse sentimento de estranheza e deslumbramento que sempre, em graus variáveis, se apossa de nós quando estamos diante de um texto de Agamben, cujo estilo é tão inconfundível que poderia inclusive abrir mão da assinatura, dado que, jogando um pouco com os conceitos do filósofo italiano, seu estilo é sua própria assinatura.

Entre os grandes méritos da obra de Salzani e Castanò, já o disse, está a preocupação dos autores em demonstrar a continuidade presente no pensamento de Agamben, e uma maneira de fazê-lo consiste em indicar que alguns termos praticamente incompreensíveis por ele utilizados podem ser melhor entendidos caso sejam aproximados de outros conceitos agambenianos que, sem deixar de ser crípticos, são, contudo, mais articulados ao longo de sua obra. Dessa feita, por exemplo, a pouquíssimo explicada ideia de *ética* em Agamben se esclarece quando se aproxima da noção de *uso*, assim como a *in-fância* não passa de uma maneira inicial do filósofo italiano indicar, nas obras dos anos 70 e 80, a *(im)potência*. O misterioso *irreparável/insalvável* pode ser lido como uma forma de *imanência absoluta*, ou seja, um *ser assim*, dessa maneira e não de outra, enquanto a expressão *que vem*, tornada quase canônica por Agamben – mas originalmente proposta por Benjamin em 1918 no ensaio *Sobre o programa da filosofia que vem* – pode ser compreendida como uma dimensão do *tempo messiânico*, ou seja, não

como um tempo futuro, e sim um tempo presente, que já está acontecendo e que, portanto, vem (no presente do indicativo).

Outro ponto forte do livro reside no "novo uso" que os autores dão aos famosos microtextos precedidos de *alephs* que Agamben usa em muitos de suas obras para comentar, como se fossem breves *excursus*, temas importantes mas que não se relacionam tão diretamente aos problemas que ele expõe no livro em questão. Pois bem, ao final da análise de quase todos os livros de Agamben, os autores inserem alguns textos precedidos de *alephs* que, para mim, são o que há de mais precioso no volume, dado que esclarecem os bastidores do laboratório filosófico de Agamben, instauram discussões com especialistas na sua obra, apresentam Agamben em diálogo com outros filósofos e intelectuais (Kafka, Debord, Derrida etc.), narram anedotas de sua vida particular – como o jovem Giorgio, em um tempo sem *internet*, conseguiu o endereço de Hannah Arendt para remeter-lhe o artigo *Sobre os limites da violência?* –, esclarecem termos-chave do pensamento agambeniano – v.g., sacralidade, vida nua, forma-de-vida – de maneira rápida e confiável e, enfim, expõem as peculiaridades que não poderiam faltar em um filósofo tão singular quanto Agamben, tal como o hábito de não citar ou citar muito pouco as suas fontes, desconsiderando as convenções acadêmicas e se entrincheirando ao lado de Benjamin, cuja ambição "metodológica" seria desenvolver uma arte das citações sem aspas.

É claro que, agindo assim, Agamben se expõe à desconfiança e mesmo ao desprezo dos acadêmicos – em especial os do Norte global –, o que parece não lhe importar muito, dado que, segundo entendo, na linha do que afirma Nietzsche no § 381 da *Gaia ciência*,¹ o seu estilo de escrita pretende selecionar certo tipo de leitor que não apenas seja culto o bastante para saber onde começa e onde termina a "citação sem aspas" dos filósofos, escritores e artistas com que Agamben trabalha, mas também seja suficientemente maduro para abandonar os protocolos com os quais a academia submergiu a filosofia e a transformou em uma amorfa disciplina. Com isso Agamben parece indicar que o gesto de escrever e de pensar nada tem a ver com a paranoia universitária que determina a insistente delimitação do campo do pensamento por meio do dispositivo da autoria, a ser constantemente repetido e reafirmado por meio de infinitas notas e referências. Além disso, da mesma maneira que desconsidera as regras da "boa educação acadêmica" ao deixar de citar de maneira "correta", Agamben pouco se importa com os dogmas da originalidade ou do ineditismo, pois retoma em muitos de seus textos não somente ideias já expressas em escritos mais antigos, mas parágrafos e mesmo páginas inteiras, que ele reestrutura e insere no novo texto. Hoje, se fosse professor universitário – algo que ele não pôde suportar, com toda razão, desde 2009, tendo abandonado a academia para se colocar em um espaço de "exílio" que recorda tanto o fracasso benjaminiano quanto o isolamento voluntário debordiano –, certamente Agamben seria acusado de autoplágio, conceito, convenhamos, dos mais ridículos, pois

¹ "A questão da compreensibilidade. — Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor — ele não *queria* ser compreendido por 'uma pessoa'. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra 'os outros'. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem 'a entrada', a compreensão, como disse — enquanto abrem os ouvidos aqueles que nos são aparentados pelo ouvido".

torna o pensamento tão privado que sequer suporta a sua repetição por parte da mesma entidade "autoral" que o criou, exigindo, no mais puro estilo neoliberal, a contínua produção do novo, do inédito e do surpreendente que, no final das contas, não diz nada. As repetições de Agamben, ao contrário, mesmo que literais, funcionam como uma colagem dadaísta, sempre revelando algo verdadeiramente novo, inédito e surpreendente.

A obra de Salzani e Castanò analisa os livros de Agamben um a um, inicialmente adotando o critério cronológico, o qual, contudo, é abandonado em nome de um critério sistemático-teórico quando chega o momento de ler o projeto *Homo sacer*, o que me parece uma boa estratégia, tendo em vista a dificuldade, a extensão e os fortes vínculos existentes não só entre as nove obras canônicas que compõem o projeto, mas também com livros que, tal como *O aberto*, *O tempo que resta* e *Signatura rerum*, são indispensáveis para compreendê-lo. É claro que em um livro que pretende oferecer uma visão de conjunto de uma obra tão variada e complexa como a de Agamben, há pontos positivos e negativos que traduzem as contínuas escolhas que os autores forçosamente devem fazer.

No que diz respeito a elementos que poderiam ter sido trabalhados com mais cuidado, entendo que faltou uma discussão sobre a diferença entre genealogia e arqueologia, a qual, aliás, como toda discussão de método, facilitaria muito a leitura se fosse colocada já no início do volume, e não em seu exato meio, como fizeram os autores ao comentar *Signatura rerum* e outros textos "metodológicos". É claro que, contra esta objeção, eles poderiam responder que, para Agamben, o método não antecede a pesquisa, sendo antes um seu resultado. De qualquer forma, o filósofo italiano parece confundir os dois termos – que mesmo em Foucault, diga-se de passagem, não são diferenciados de maneira clara – ao usá-los indistintamente. Assim, em *O reino e a glória* Agamben diz estar fazendo uma "genealogia do governo e da economia", enquanto em *O sacramento da linguagem* ele nos oferece uma "arqueologia do juramento". Seria interessante, em um livro já tão didático e claro, enfrentar essa discussão, mesmo porque Agamben nunca apresentou uma definição de genealogia tão filosoficamente desenvolvida como a de arqueologia.

Todavia, ao apresentar a diferença entre o arquivo e o testemunho, os autores apontam, de maneira totalmente despretensiosa e muito rápida, para uma importante diferença entre Foucault e Agamben que pode ajudar a entender a especificidade dos campos da genealogia e da arqueologia. Com efeito, se o arquivo compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem, o testemunho vai além na medida em que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro e fora da língua, buscando aquilo que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer (Agamben, 1998: 134-135). Nesse sentido, sustento que a arqueologia começa onde termina a genealogia. De fato, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, torna-se necessário interrogar os pontos de insurgência (*Entstehung*) que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Overbeck e de franja de ultra-história de Dumézil, articulam o dizível e o indizível para dar lugar, a cada vez, a um (des)sujeito que não é mero vazio ou função como propunha Foucault, mas o terreno sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ética e a política.

Entre os elementos positivos do livro – muito superiores às suas pequenas lacunas – está a rápida – mas informadíssima – discussão sobre o tema do animal em

Agamben, tema que inclusive constitui uma das especialidades de ambos os autores. Em poucas linhas eles apresentam uma boa literatura crítica sobre essa importante temática, indicando que, apesar de seus esforços, Agamben – e, de certa forma, seu mestre sombrio Heidegger – permanece preso à máquina antropológica que separa o ser humano e o animal, sem conseguir efetivamente abrir mão das categorias antropológicas que nos impedem de “ver” o animal como animal e não um simples resto do humano.

Outro ponto que merece destaque é a discussão, igualmente breve mas certa, sobre o caráter supostamente místico do pensamento de Agamben. Longe de tomar essa qualificação enquanto algo pejorativo, como fazem muitos críticos do filósofo italiano, Salzani e Castanò buscam no próprio *corpus* de sua obra o sentido profundo do misticismo, que nada tem a ver com religiosidade ou irracionalismo, mas com a própria estrutura dual do objeto que o filósofo enfrenta sob várias formas ao longo de seus livros e que, articulando díades como *langue* e *parole*, norma e exceção, semiótico e semântico, filosofia e poesia, ato e potência, tragédia e comédia, ameaça sempre naufragar no silêncio do indizível. Dessa feita, a mística, entendida no sentido original grego que Agamben apresenta em um belíssimo livro ainda não traduzido no Brasil – *A moça indizível: mito e mistério de Koré* – corresponde exatamente a possibilidade não de dizer o indizível, e sim de *experimentá-lo* lá onde as fronteiras entre o antes e o depois do humano, entre o animal e o deus se encontram, dando a entender que a obra de Agamben, muito mais do que uma série acadêmica de argumentações e demonstrações feitas sob a óptica da filosofia reduzida à disciplina universitária, pretende ser algo muito diverso, apontando para outra versão da filosofia que hoje se perdeu, qual seja, a filosofia como experiência, como estilo ou, melhor, como forma-de-vida, dimensão em que, mais uma vez, o filósofo italiano se aproxima do último Foucault. Segundo Agamben, “os gregos tinham acesso tanto à animalidade quanto à divindade, mas não ao humano enquanto esfera autônoma. Cristo nos separou tanto do animal como do deus e nos condenou ao humano. Nos mistérios, os gregos experienciavam os extremos da condição humana, sem as quais tal condição era impensável para eles: o deus e o animal” (2010: 29).

Nessa perspectiva, muitas das críticas que se fazem a Agamben – e que os autores conscienciosamente apresentam e, na medida do possível, discutem – simplesmente não fazem sentido. Com efeito, Agamben trabalha com um ponto de vista arqueológico e ontológico que parece não ser entendido por aqueles que, por exemplo, o acusam de não considerar o “corpo feminino”, como se o paradigma do *homo sacer* fosse “masculino”, exigindo assim um pensar dedicado à *femina sacra*, o que me parece absurdo. Outra crítica comum e facilmente superável para quem conhece a proposta de Agamben é aquela que sustenta que ele não se importa com a “História”, sempre subentendida por esses críticos como um conjunto objetivo de fatos e documentos, algo que um filósofo-arqueólogo jamais poderia aceitar. Mas há muito mais, pois me referi rapidamente apenas a algumas críticas mais ou menos sérias e descartei aquelas que, verdadeiramente desonestas, tratam aquele que talvez seja o maior filósofo vivo em um tempo não filosófico – quando, evidentemente, é muito mais difícil filosofar do que em outras épocas – como se ele não passasse de um neoliberal enrustido, um negacionista senil, um complotista enlouquecido, um religioso obscurantista. Na realidade, como parece restar claro após a leitura do belo esforço de reconstrução que seus compatriotas Salzani e Castanò dedicam à obra de Giorgio Agamben, nem mesmo a compreensão de suas intenções arqueontológicas apimentadas com *Destruktion* heideggeriana e messianismo benjaminiano parece ser suficiente para entendê-lo, sendo necessário um enorme

esforço para, escapando das correntes que a filosofia universitária nos impõe, perceber que Agamben vê na filosofia uma prática vivente e, portanto, uma ética, ou seja, um modo de ser feliz, algo de que os professores universitários e *scholars* já se esqueceram há muito tempo, se é que em algum momento o souberam. Por isso, a obra de Agamben – difícil, exigente, idiossincrática em altíssimo grau, revoltante em alguns momentos, sempre angustiantemente bela – constitui não um conjunto de ideias, mas uma experiência que, nos fazendo sofrer, nos abre a possibilidade ao mesmo tempo trágica e cômica de um conhecimento in-fantil: *páthei máthos*.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *La ragazza indicibile: mito e mistero di Kore*. Ilustrações de Monica Ferrando. Firenze: Electa, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998.

CASTANÒ, Ermanno; SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2024.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOBRE O AUTOR

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

CV: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>.

E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br.



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

INSTITUIÇÕES, SOCIEDADE E POLÍTICAS DA VIDA: RESENHA DE *INSTITUIÇÃO* DE ROBERTO ESPOSITO

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky  

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

Nesta resenha, analiso o livro *Instituição* de Roberto Esposito. O ato de instituir e a consolidação de instituições são os pontos de partida para um exame histórico que percorrerá diferentes áreas de conhecimento e os debates que tiveram consequências políticas e sociais para o mundo contemporâneo. Se de um lado, o ato de instituir é visto como a fundamental produção da novidade, do começo, toda instituição, por outro, resiste à mudança. Biopolítica, ação, poder e transformação estão em jogo nesse curto, porém relevante, livro. Se as instituições têm o potencial de confinar a vida e impedir a transformação, quais são os possíveis caminhos para rediscutirmos a essência do processo de instituir novas formas de vida e, portanto, novas relações políticas?

Palavras-chave

Instituições, biopolítica, imunização.

INSTITUTIONS, SOCIETY, AND POLITICS OF LIFE

Abstract

In this review, I analyze the book *Instituição* by Roberto Esposito. The act of establishing and consolidating institutions are the starting points for a historical examination that will cover different areas of knowledge and the debates that have had political and social consequences for the contemporary world. If, on the one hand, the act of establishing is seen as the fundamental production of novelty, the beginning, every institution, on the other, resists change. Biopolitics, action, power and transformation are at stake in this short but relevant book. If institutions have the potential to confine life and prevent transformation, what are the possible paths for us to re-discuss the essence of the process of instituting new forms of life and, therefore, new political relationships?

Keywords

Institutions, biopolitics, immunization.

Como citar: RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Instituições, sociedade e políticas da vida: resenha de *Instituição* de Roberto Esposito. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57430, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

É provável que nunca como durante o período da pandemia de COVID-19 o problema da imunização da vida contra os perigos da própria *bios* tenha sido tão intenso. Em livro escrito durante a pandemia, Roberto Esposito, filósofo italiano, debruça-se sobre o tema das instituições e em especial sobre a necessidade, a partir desse contexto político e sanitário, de instituir uma nova (forma de) vida. Em *Instituição*, lançado em português no Brasil em 2023, o autor evoca o quanto todos sentimos a simultânea urgência de defender a vida contra a ameaça de morte e a emergente gestão política que dividiu as opiniões políticas, separou as pessoas e criou sistemas de isolamento e quarentena.

Pensar as instituições durante a emergência sanitária é para Esposito (2023) questionar como teríamos vivido ou resistido sem que as instituições não tivessem guiado nossos comportamentos; como sobreviveríamos ao vírus sem o aparato institucional que enfrentou o problema? As instituições, nesse sentido, tiveram papel crucial, embora tenhamos presenciado de maneira impressionante a escalada conflitiva e biopolítica de uma sociedade global em que convivem a medicalização da política e a politização da medicina (e o Brasil parece ter sido um caso emblemático para uma reflexão dessa intersecção). Apesar, assim, das diversas menções ao evento pandêmico, o livro nada mais é do que um mote para o autor refletir em poucas páginas sobre o problema das instituições e como ele perpassa a história ocidental, bem como particularmente qual desenvolvimento assume a reflexão sobre elas nas distintas áreas de conhecimento, tais como a sociologia, o direito, a ciência política e, evidentemente, a filosofia.

Uma das perguntas persistentes do livro é sobre a relação entre as instituições e o ato de instituir. Por quê? Para Esposito, o que temos visto desde há muito tempo é um desequilíbrio de uma relação que para o filósofo deve ser sempre entendida como de copresença. Se de um lado, o ato de instituir é visto como a fundamental produção da novidade, o começo, de outro, toda instituição resiste à mudança; todo processo que institucionaliza comportamentos ou quadros jurídico-políticos quer permanecer. Afinal, a questão gira em torno do "polo institucionalizado": ao que parece o pensamento ocidental foi marcado pelo sentido do permanecer, das instituições que se tornam armaduras constitutivas de nossas vidas e que conformam um panorama social e político que impede a mudança. Como ele afirma em um ponto do livro, a instituição deve ser pensada pelo negativo, por aquilo que tem o potencial de romper sua cristalização. Isto porque a práxis instituinte implica tensão contínua entre o que quer permanecer e o que não está institucionalizado e, portanto, desafia as próprias instituições. Retornarei a esse tema adiante.

Esse ponto de vista acaba por destacar que as instituições na vida humana são eixo que se interpõem entre a vida e a norma, consistindo num elo que evita que venhamos a viver na pura violência ou sob o controle absoluto da vida. Por isso as instituições estão no centro de uma relação entre *bíos* e *nomos*, representando espaços e procedimentos nos quais há uma incessante relação entre os movimentos da sociedade, o poder e o conflito. Em *Bios* (2010), o foco era a imunização estar como resguardo entre a vida e a norma, o que agora percebemos ser uma continuidade da reflexão, haja vista que ambas – instituições e imunização – são formas de pensar a política democrática e a preservação da vida, ainda que sempre podendo gerar paradoxos e problemas, tema também explorado por Nalli, em *Communitas/Immunitas* (2013). Uma das inspirações marcantes para o autor italiano quanto a isso é Maquiavel na fundação do pensamento político moderno, pois para este o conflito é originário da sociedade, sendo absolutamente contingente. O conflito político é imediato nas relações sociais; não sendo fundado por nada anterior, ele

próprio conduz à possibilidade da sociedade, que é imediatamente dividida e construída no antagonismo. As instituições tem a função essencial de manter interesses contrapostos e divididos em interação, em conflito, evitando a violência extrema.

Recuperemos um ponto antecedente. Se uma das motivações para Esposito se dedicar ao tema é a relação difícil entre o processo de instituir e a cristalização das instituições é porque a história mostra como ênfases distintas foram dadas por intelectuais ou por tradições de pensamento e tiveram consequências profundas. Na Roma antiga, mostra o autor, instituir a vida coletiva, ou seja, o ato fundacional mesmo, é sempre passo prioritário, isto é, instituir como um processo que estabelece situações, organiza e cria artificialmente estados ou circunstâncias conforme as exigências históricas. Essa dimensão operativa do direito romano atuava até mesmo quanto à noção de natureza: comentando o trabalho de Yan Thomas, não é a natureza que condiciona, ela é condicionada de acordo com as instituições.

Já para o cristianismo dos séculos seguintes outra compreensão aparece: todas as instituições se conformam à natureza, que se torna dada. O poder de fato para instituir é de Deus, não dos humanos – estes não têm o direito ou condições de instituir a vida. Ele é dado pelo criador à criatura e então a natureza é, assim, obra unicamente de Deus. Observe-se o quanto a perspectiva da autoridade perpassa esse paradigma e marcará o conceito de instituição. Mesmo na versão secularizada, conforme o autor, emerge o problema de um poder que estabelece as coisas de uma vez por todas. A noção de instituição se torna enrijecida, subtraída da história que a constituiu e da memória do feito instituinte. Até mesmo em Hobbes se constata esse tom, pois será o soberano que guardará o que foi instituído, e dessa forma Esposito sugere que o embate crucial entre ambas as potencialidades (o ato de instituir e o instituído) marcará o debate político até os dias atuais: de um lado o poder opressivo das instituições que confinam a vida e retêm a mudança, de outro uma opção messiânica que deseja destruir aquilo que nos aprisiona.

Ainda assim, antes de chegar aos dilemas mais atuais, vale a pena observar uma outra sequência de proposições também explorada por Esposito e que tem como ponto de partida não o direito, o Estado ou a política, mas a efervescência da vida social. As instituições como tema da sociologia fazem jus a forças impessoais que são anteriores aos indivíduos¹. Nessa reorientação do pensamento institucional no início do século XX com os primeiros sociólogos na França se modifica substancialmente o eixo de análise: não se trata mais de partir das leis ou do problema da soberania para compreender as vicissitudes e dificuldades da mudança das instituições. E não se trata de partir do soberano que funda a política e a sociedade. Antes o privilégio da sociologia é dado à sociedade e sua capacidade de instituir: as leis estão no interior de um quadro social e, apesar de isso parecer básico em ciências sociais, o exame de Esposito das relações entre as diferentes instituições e as suas histórias (instituições que geram outras num processo inventivo dinâmico) é instigante, especialmente no contraste que ele estabelece com correntes do direito em que o sentido do entendimento é inverso.

Voltando à filosofia, também no início e em meados do século XX, é curioso ver que o autor procurará na fenomenologia elementos para pensar instituições, talvez uma

¹ O problema do impessoal na filosofia e no direito aparecerão adiante no livro com questões que advêm do pensamento de Simone Weil e Gilles Deleuze entre outros. Despersonificar o direito e ao mesmo tempo escapar do constrangimento dicotômicos entre o privatismo e o coletivismo. Alguns dos temas já apareceram em Esposito, *Terza persona* (2007). Um balanço também pode ser encontrado em Radomsky, *Roberto Esposito*.

das correntes mais afastadas dessa reflexão. Pois para Esposito a fenomenologia equipou expressivamente o pensamento filosófico com a problemática da horizontalidade da relação, da prática, do estar no mundo e assim novamente pode-se entender ali a produtividade da práxis instituinte com, por exemplo, o conceito de emergência. O autor vai mais longe, mostrando que particularmente em Merleau-Ponty se viu não apenas o efeito do sujeito sobre as instituições mas o ato de instituir é também transformador do eu. Essa dupla relação remete à subjetivação e necessariamente ao corpo. Novamente, o contraponto está em correntes do direito que partem da premissa do sujeito enquanto constituído no ato instituinte – o legislador cria um novo marco institucional e ele próprio não é problematizado enquanto sujeito histórico –, numa espécie de entendimento artificial da subjetividade na qual ela não é alterada nos processos moventes da vida política.

Dessa maneira assim exposta, o texto de Esposito pode ser compreendido como sendo um elogio ao infindável processo de inovação institucional. Se é possível ver essa potência como fundamental, uma menção de passagem a Arnold Gehlen esclarecerá que a vida seria muito difícil sem que houvesse a cristalização das instituições. Estaríamos todos num ambiente altamente oneroso para a ação com as pulsões não selecionadas e tampouco reguladas pela vida social. A antropologia filosófica de Gehlen (que vale a pena dizer Esposito é bastante crítico do seu tom conservador) tem para Esposito o mérito de pelo menos ser atenta ao modo como cada ser humano não precisa criar tudo novamente a cada vida vivida, ou seja, como é custoso o processo social e histórico de institucionalização do modo de viver. Avançando, um dos autores convocados para a crítica ao conservadorismo de Gehlen é Gilles Deleuze ao afirmar num texto dos anos 1950 que entre a lei e a instituição pende para a última o poder funcional de implementação – são as instituições que perfazem uma plasticidade que as torna capazes de serem organizadas ao que a sociedade necessita. Cabe um destaque para essa reflexão deleuziana em que aparece um debate com Hume,² pois Esposito volta ao tema da proeminência da sociedade frente à lei ao insistir que até mesmo no utilitarismo filosófico a sociedade está sempre em existência antecedendo, quando se supõe, o contrato social.³

Passo central da obra está na relação dialógica e em tensão que o autor estabelece entre Michel Foucault e Hannah Arendt. Como já demarcado anteriormente em seu percurso intelectual,⁴ Esposito reafirma sua posição a respeito de Foucault, agora buscando ressaltar elementos para uma análise das instituições. Se é inescapável a importância do filósofo francês, há também uma distância que Esposito quer demarcar

² A originalidade com que Deleuze enfrenta a antiga relação entre natureza e cultura nas obras publicadas posteriormente já é esboçada nesse momento. As instituições não são natureza, mas desta emergência. Trata-se de uma margem entre natureza e cultura que une e divide ao mesmo tempo. Se instituições nascem dos contatos com a natureza, sua relação não é de identificação. Afirma Esposito que entre ambas percorre um diafragma e, ainda que sutil, as mantém separadas.

³ É preciso reconhecer, portanto, que Esposito aborda na obra diferentes ângulos e matizes sobre as instituições, tais como o neoinstitucionalismo econômico. Não vou me deter nisso, porém cabe a menção de que para um autor que dedicou muito ao tema do Estado é um eixo fértil de argumentação para entendermos como operam instituições para além do prisma estatal. Do ponto de vista sociológico sobre o mesmo problema, além da escola sociológica francesa, ele analisa outras diferentes contribuições, tais como as derivadas do pensamento de Niklas Luhmann.

⁴ Esposito, *Bios*; Esposito, *Immunitas*.

entre ambos, particularmente ao afirmar que quando Foucault⁵ (em sua fase dos anos 1970) mostrou o esgotamento do regime soberano e a emergência do biopoder para atuar sobre os seres vivos, a substituição da lei pelas normas manteria o caráter de controle sobre o corpo social. A transformação em si interessa a Esposito, já que um conjunto de aparelhos reguladores da sociedade (administrativos, governamentais, biomédicos) se instituem, porém na leitura de Foucault enquanto poderes definitivamente normalizadores. Sob esse ponto de vista que o autor italiano se aparta do francês, não aceitando que para as instituições caiba apenas capturar a vida e esta esteja a todo o custo evitando vínculos formais por ser intolerante a qualquer forma de poder.

Já Arendt, na ótica de Roberto Esposito, seria uma autora a resguardar perspectiva distinta, porque para ela não se trata de ver como vida biológica se torna sempre objeto da política; quando a vida entra nessa seara a política já não é exercida em plena potência, dirá o autor italiano sobre Arendt. Categoria amplamente trabalhada pela autora, é a ação que vem a ser a mais fundamental para organizar novas instituições. Efetivamente, com a categoria de ação estamos novamente dando foco ao ato instituinte e, portanto, às mudanças e à criação. Então, vida biológica e política não parecem habitar o mesmo terreno. A política é, nesse prisma, uma atividade humana em que as necessidades mais urgentes da vida (a sobrevivência mesma) não podem estar presentes. Estaríamos aqui diante da concepção clássica de política que bem mostrou Rancière⁶ ser fundada na separação de quem pode, tem parte e dispõe de condições para exercício político na pólis?

Brevemente, em parágrafos anteriores, abordei como para Esposito existem duas linhas copresentes no entendimento das instituições, o ato de instituir e a consolidação das instituições que permanecem. A ênfase em um dos aspectos é o que conduz a problemas relativos a movimentos da sociedade anárquicos e anti-institucionais messiânicos ou a autoritarismo e captura da dinâmica da vida em estruturas políticas avessas a qualquer mudança. Uma das formas de recuperar essa dupla capacidade em equilíbrio está no que o autor denomina de produtividade do negativo. As instituições guardariam uma intrínseca armação que contém em si forças que estão o tempo todo desafiando e potencialmente desconstruindo seus desenhos. O fundo institucional dos embates políticos são centrais, uma vez que sem ele o "cara a cara", como afirma o autor, degenera usualmente em violência. Para além da conciliação forçada, a instituição mantém a tensão entre o interior e o exterior e, reconhecendo que o conflito é irreduzível, não corremos o risco inverso, isto é, de nos deixar seduzir por ideias ingênuas de pacifismo absoluto.

Ao final, a questão é que para Esposito a vida sem instituições parece ter o risco de implodir pelo excesso de imanência. Para ele, o que temos testemunhado quanto ao racismo é justamente uma vida esmagada por atributos corpóreos e de cor; guerras e colonialismo, poderíamos pensar igualmente, como conquista em nome da vida (em detrimento e morte de outras); destruição ambiental em favor da vida humana e consequente sacrifício do mundo. A vida sem instituições, afirma o autor, é a aproximação da morte. Nesse eixo que o problema do negativo reaparece, pois, recuperando aquele

⁵ Em sua fase dos anos 1970, compreendendo *Vigiar e Punir* e alguns de seus cursos da época, ou seja, momentos em que Foucault se voltou mais às instituições repressivas. Esposito, ao final do livro, tece elogios ao último Foucault que, segundo ele, entendeu perfeitamente a potencialidade de desejar e instituir as formas ética e estética de vida.

⁶ Rancière, *O desentendimento*.

mesmo Deleuze dos anos 1950 já mencionado, a afirmação da vida sem o negativo que lhe é constitutiva pode derivar na sua destruição.

Pode-se entender que para o autor o pensamento sobre a biopolítica entrou em uma crise que não consegue sair, entre o absoluto poder sobre a vida e a vida sem qualquer forma de poder. Por essa razão sua insistência em um tipo afirmativo de política da vida, mas que saiba o lugar do negativo, do que se constitui como um anteparo ao desejo infinito da vida se expandir e coincidir consigo mesma. Para Esposito a política é sempre divisão da sociedade e são as instituições na sua multiplicidade que asseguram o exercício do antagonismo democrático em sua melhor forma.

Entretanto, é de se admirar como o autor se obstina com o modelo jurídico-político romano do ato de instituir e simultaneamente o seu receio frente aos movimentos anti-institucionais e anarquistas. Permaneceria a pergunta se justamente no panorama da crise de mudança e o consequente imobilismo dos sistemas político e econômico que vivemos não se requer justamente forças mais eficazes de transformação. Sua ojeriza às potências que podem destituir as instituições é tamanha que mesmo no modo como examina a emergência sanitária da COVID-19 o autor não se deixa contaminar pela produtividade conceitual da ideia de estado de exceção – certamente um aceno crítico e sutil a outros filósofos contemporâneos, demarcando, assim, disputas intelectuais no cenário europeu.

Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que eventualmente ao longo das páginas Esposito se deixa aproximar da ideia de que a excepcionalidade se tornou um tipo corriqueiro de governo para logo em seguida recusar a interpretação, já que as soluções por essa via seriam perigosas. Mas permanece o ponto: o poder realmente transformador seria aquele que se colocasse no exterior das instituições cristalizadas que retêm a mudança? Quem sabe formas de alterar essa “sociedade da insatisfação administrada” como escreveu Safatle.⁷ Ou talvez, mesmo que o autor não seja simpático, movimentos que oportunizassem a emergência de um poder da inoperatividade, haja vista que as variadas transformações testemunhadas por nós ao longo dos anos não parecem representar mudança alguma. No entanto, afora a licença para especulações que o autor não aprovaria, Esposito acaba por reconhecer que precisamos alterar de fato nossas instituições e a compreensão a respeito delas. Pois quando as instituições se tornam blocos de repressão e confinamento das vidas humanas não parece haver alternativa além da apresentação de soluções messiânicas para sua destituição.

⁷ SAFATLE, *Cinismo e falência da crítica*.

Referências

- ESPOSITO, Roberto. *Terza persona*. Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino: Einaudi, 2007.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios*: biopolítica e filosofia. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas*: the protection and negation of life. Trad. Zakiya Hanafi. Cambridge; Malden: Polity Press, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. *Instituição*. Tradução e apresentação Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. (Coleção Filô).
- NALLI, Marcos. Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 5, n. 37, p. 79-105, jul./dez. 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento*: política e filosofia. Trad. Angela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RADOMSKY, Guilherme F.W. Roberto Esposito: comunidade, biopolítica e imunização. *Política & Sociedade*, v. 17, n. 35, p. 459-73, 2017.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SOBRE O AUTOR

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky

Professor do departamento e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). *E-mail:* guilherme.radomsky@ufrgs.br.



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

DIREITO BIOGRÁFICO: UM MANIFESTO

Daniel J. García López  
Universidad de Granada, Granada, Espanha

Como citar: GARCÍA LÓPEZ, Daniel J. Direito biográfico: um manifesto. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e55978, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1.- A *exceptio* é a *arché* do direito

1.1.- Primeiro sentido de *arché*: aquilo que é originário, não no sentido de anterior no tempo, antigo ou remoto, mas aquilo que, precisamente neste presente, em todos os presentes, é constantemente replicado.

1.2 - Segundo sentido de *arché*: ordem, ordenação, ordenamento.

1.3.- A exceção é a estrutura fundamental da ordem jurídico-política ocidental, cujo princípio é a divisão.

1.4.- No início, encontramos um ato violento (juridicamente infundado) que funda o direito; o direito instituído exclui toda violência externa; mas essa exclusão só é possível por meio de uma violência posterior que já não é instituinte, mas conservadora do poder estabelecido.

1.5 - Violência originária e origem violenta. A violência ordena o direito, o direito só existe na condição de produzir uma ordenação da violência. A violência é a origem do direito. É o que o ameaça e o que o constitui.

1.6 - O direito como violência à violência pelo controle e ordenamento da violência.

1.7 - A estrutura da exceção é a estrutura da *arché* da vida ocidental.

2. - O direito protege e prolonga a vida somente sob a condição de sua captura e negação

2.1. O direito protege e prolonga a vida não de uma forma direta e afirmativa, mas de uma forma indireta, desviante e perversa.

2.2.- O perigo pelo qual o direito protege a vida em comum é a própria relação que constitui a vida em comum como tal.

2.3 - A aporia do direito: ele protege a vida negando-a.

2.4.- O direito preserva a vida em comum por sua destituição. Ao torná-la cada vez mais própria, ela também a torna cada vez menos comum.

2.5.- O direito desativa a obrigação de compartilhar, que é o que torna comum a comunidade.

3.- O direito e a comunidade são articuladas por meio de um *proprium* que exclui

3.1.- O direito nega o que é comum à comunidade e protege o que lhe é próprio.

3.2.- A comunidade é constituída por meio do pertencimento e da propriedade. Pertence-se à comunidade na medida em que se é proprietário. Exclui-se da comunidade na medida em que se carece de propriedade.

3.3.- Toda comunidade em que o direito intervém é uma comunidade excludente, violentamente excludente.

3.4.- O *proprium* desdobra seus efeitos sobre pessoas e coisas.

4.- A biologização do direito é o efeito de seu caráter imunitário

4.1.- A biologização do direito é precedida por uma juridificação da vida que estabelece um valor diferente para vidas diferentes.

4.2.- Historicamente, tem havido formas de (exclusão de) acesso a garantias na forma de direitos por meio da exigência de características biológicas: desde a pigmentação da pele até o formato dos órgãos genitais.

4.3.- O direito mistifica a pessoa (e.g. *ius sanguinis*), o que justifica a separação entre os que merecem e os que não merecem proteção legal com base em uma leitura biológico-normativa.

4.4.- O paradigma imunitário, indissoluvelmente ligado à comunidade, constitui-se em um dispositivo defensivo e ofensivo ao mesmo tempo, pois atua, rejeitando e destruindo, contra aquilo que não reconhece como próprio.

5.- A máquina proprietária do direito é construída de forma imunitária

5.1.- A máquina proprietária funciona em um mundo unidimensional: ela reduz todas as relações sociais à economia.

5.2.- A máquina proprietária é baseada na exclusão e se representa em termos de liberdade.

5.3.- O modelo proprietário acabou incorporando a forma mais intensa de proteção legal. A proteção dos direitos é plena na esfera econômica, uma vez que a propriedade é constituída como um poder absoluto destinado a limitar o poder soberano como o outro absoluto.

5.4.- O direito exclusivo e excludente à propriedade muda o próprio significado de igualdade: a igualdade na posse se torna o fator decisivo para superar a disparidade. Assim, constitucionaliza-se a desigualdade. A cidadania concentra-se na propriedade.

6.- Saindo do direito, retornando à vida

6.1.- O que é comum a todos os seres vivos é a vulnerabilidade, ou seja, a necessidade do outro.

6.2.- É necessário um direito que coloque no centro as condições materiais para a sustentabilidade das vidas, com base na autonomia relacional e na interseccionalidade.

6.3.- A lógica imunitária da máquina proprietária deve dar lugar à lógica da cooperação por meio do uso dos bens comuns.

6.4.- A democracia já não é o governo do povo, mas o poder sem fundamento.

7.- Situando o direito *na/da* vida, atravessando a si mesmo

7.1.- Primeiro direito biográfico: o direito de (co)aparecer.

7.2.- Transformação radical da forma jurídica: a norma já não pode ser geral e abstrata, mas deve seguir a contingência da vida. Essa é a práxis instituinte do direito biográfico.

7.3 - A ferida como fonte de direito. Dessa forma, passamos de um direito que se apropria da vida, que a captura e a separa, para um direito *na* vida.

7.4. - O direito biográfico não tem ossos, onde a vida é distorcida, o direito biográfico é distorcido porque é um direito que segue o impessoal e, ao mesmo tempo, singular da carne, e não tanto o pessoal e proprietário da língua nacional.

8.- A vida do biográfico desativa a violência do jurídico

9.- Este manifesto também é construído de forma biográfica, *através do [...]*

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: Edizione integrale 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 179-203.
- BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?*. London: Verso Books, 2010.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, pp. 1241-1299, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas*: Origine e destino della comunità. Torino: Einaudi, 1998.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas*: Protezione e negazione della vita. Torino: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, Roberto. *Vitam instituere*: Genealogia dell'istituzione. Torino: Einaudi, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard, 2008.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, pp. 575-599, 1988.
- LUGONES, María. *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- MATOS, Andréia Soares Miranda Castro. *A an-arquía que vem*: Fragmentos de um dicionário de política radical. Belo Horizonte: Sobinfluencia, 2022.
- RESTA, Eligio. *Diritto vivente*. Bari: Laterza, 2008.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- RODOTÀ, Stefano. *Il terribile diritto*: Studi sulla proprietà privata e i beni comuni. Bologna: Il Mulino, 2013.
- ZAMBRANO, María. *La tumba de Antígona*. Madrid: Alianza, 2019.

SOBRE O AUTOR

Daniel J. García López

Professor titular do Departamento de Filosofia do Direito da Universidade de Granada. Doutor e licenciado em Direito pela Universidade de Almería (Espanha). Desenvolve pesquisas na área da filosofia do direito, com ênfase em biopolítica, teologia política e pensamento jurídico contemporâneo. Últimos livros publicados: *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory* (Agamben, Esposito, Rodotà, Resta), Editorial Tirant lo Blanch, 2023; *Gobernar los cuerpos. La biopolítica como caja de herramientas*, Editorial Tirant lo Blanch, 2023. E-mail: danieljgl@ugr.es.



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

30 ANOS DE AGAMBEN (...)

HOMO SACER DAS RUAS AO MUSEU

Elizabeth Medeiros Pacheco  

Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Resumo

Através da narrativa de uma experiência fortíssima vivida em três diferentes regimes: uma circunstância produzida num encontro de rua; uma experiência de visita a uma instalação artística; uma memória de forte impacto com um documentário assistido há uma década, este texto procura trazer para o plano implicado da experiência da vida quotidiana a dimensão estética e ético-política de um conceito, o de *Homo Sacer*, com o qual Agamben dispõe o sentido de violência que assola nosso contemporâneo, fazendo do Estado de Exceção a norma da governabilidade.

Palavras-chave

Acontecimento, arte, vida, violência.

30 YEARS OF AGAMBEN (...) *HOMO SACER* FROM THE STREETS TO THE MUSEUM

Abstract

Through the narrative of a very powerful experience lived in three different regimes: a circumstance produced in a street encounter; an experience of visiting an artistic installation; a memory of strong impact with a documentary watched a decade ago, this text seeks to bring to the implicate plane of the experience of everyday life the aesthetic and ethical-political dimension of a concept, that of *Homo Sacer*, with which Agamben provides the meaning of violence that plagues our contemporary world, making the State of Exception the norm of governability.

Keywords

Event, art, life, violence.

Como citar: PACHECO, Elizabeth Medeiros. 30 anos de Agamben (...) *Homo Sacer* das ruas ao museu. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56533, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

"Ninguém nasce pessoa, alguns podem se tornar, mas somente na condição de forçar outros à condição de coisa". (Roberto Esposito)

Paris, setembro de 2009

Chegar a uma cidade com a necessidade de constituir território por 12 meses de moradia em espaço estudantil para escrever tese com prazo institucional bem-marcado, elimina a expectativa ilusória de qualquer turismo. Além do valor da bolsa exigir um domínio da diferença entre custos e gastos, nada ilusório.

O entusiasmo era grande e as condições de instalação correspondiam às necessidades da rotina pessoal: banho, dormitório e mesa de trabalho com *wi-fi*. Ótimo. Prédio construído por arquitetos brasileiros, a *Maison du Brésil* estava muito bem situada neste conglomerado de casas/moradia estudantil de 26 países, chamada de *Cité Universitaire* com uma edificação central, de dois pavimentos, onde funcionavam, além de um restaurante para almoço e jantar a preços baixíssimos, e uma lanchonete para qualquer mini refeição da manhã até a noite, havia também uma excelente biblioteca com mais de vinte mesas individuais com luminária e tomadas. Um espaço perfeito para reservar, às vezes, um bloco de horas. Este prédio central também oferecia um teatro com palco bem grande e 100 lugares para plateia, além de algumas Maisons possuírem auditório com palco e tela de cinema como, por exemplo, a *Maison du Brésil* que recebera da família de Joaquim Pedro de Andrade todo o seu arquivo de filmes brasileiros (por volta de 2000).

Já acostumada com boa parte da invenção de um cotidiano possível para estes tempos de escrita e sua inevitável exigência de plena imersão, fui preferindo alguns lugares, já vividos como meu canto de sossego. Passar as tardes nos jardins já era uma espécie de hábito e comprar Marzipan ou amêndoas secas nas lojas *Bio* (assim se chama por lá tudo o que é natural ou vegano).

Algumas semanas haviam se passado desde a minha instalação, com uma temperatura de outono deliciosa, fresca mas ainda nada inóspito, para corpinhos acostumados ao eixo da ponte aérea Rio-SP. Outono e primavera na Europa é mesmo uma graça, pelas cores das folhagens e também pelos passeios que se pode viver com uma luz e um céu convidando à caminhada. Diante desta luz, deste clima, quem escolhe andar subterrâneo? A graça está em viver as ruas e o frescor das tardes, andando pelas calçadas e a beira-rio que acompanha o Sena com toda a vida que uma cidade aberta oferece.

Mas saímos, neste dia, de manhã bem cedo para conhecer o *marché aux pouces*.

Além da curiosidade de uma feira tão especial, com toda sorte de mercadorias, com valores desde 1 euro até milhares de euros se fôssemos atraídos por tapetes, móveis e sapatos de *Chanel* e outros astros. Mas essa escala de preços estava bem demarcada por regimes diversos desse comércio entre lojas de rua, ou barracas ou montinhos acumulados de mercadorias no chão. As calçadas ocupadas por montes diversos entre roupas, objetos domésticos, livros, malas e mochilas, mantas e gorros pra inverno.

Fiquei muito afetada por essas calçadas e, sem perceber, comecei a viciar meus gestos em uma espécie de operação galinácea de "ciscar". Em pouco tempo eu conseguia ciscar montes de lenços e saias e blusas e mantas e posso assegurar que fui ficando completamente sob influência. Perdi o controle. Minhas amigas já estavam perdidas pelo mesmo motivo; até que uma situação inimaginável irrompe do chão atingindo o âmago de

minhas medulas _ arrepio _ horror _ pinço uma *écharpe* e sobe junto uma cabeça de mulher, de cabelos pretos e olhar assustado / me sento no chão aos prantos / vejo ainda duas outras cabecinhas subindo pelo monte de vestes e mantas que aquele senhor moreno vendia. Era a família dele. A mulher e duas crianças vinham junto com ele tarde da noite, e dormiam ali, nas montanhas de panos que vendiam pela manhã e tarde do dia seguinte; e, se fizesse frio, continuavam ali embaixo.

Perplexa, eu chorava prantos de aflição e vergonha. Eram romenos, um dos imigrantes mais marginalizados e hostilizados pela polida indiferença da política social de tolerância urbana praticada pela sociabilidade compulsória.

Aqui me encontro com a situação plena trazida por Agamben com a qual ele constitui um novo campo problemático com a escrita de uma série de quatro livros para dar conta de um analisador fortíssimo presente neste nosso contemporâneo: a noção de *Homo Sacer*. Mais que uma noção, um conceito, mais que um conceito, um dispositivo, tal como Agamben acentua o critério de análise de Foucault sobre a positividade do poder, mais além de sua negatividade proibitiva. Um dispositivo situa-se entre o dito e o não dito, sempre inscrito numa relação de poder e com uma função estratégica concreta.

A experiência prosseguia. Enquanto eu me mantinha afetada pela violência cometida e chorava, esta mulher da família romena me dizia gentil "*pas de problème, pas catastrophique*". Constrangimento. O casal romeno decide me dar a *écharpe* de presente, eu penso em não aceitar, mas acho grosseiro e aceito. Levanto do chão e caminho perplexa com a cena que deu ao livro e ao conceito de Agamben uma verdade de acontecimento.

A partir desta tarde, marcada pelos signos do duplo vínculo, olhar a cidade me impõe outra postura: sem ingenuidade, sem deslumbramento. Posso encontrar sem grandes distâncias, um colchão de casal numa esquina, que abriga uma família, provavelmente de romenos, que são tão maltratados em Paris como os turcos o são, em Berlim; mas na outra esquina me deparo com um banheiro público, grátis, espaçoso, onde tenho como durar alguns minutos entre práticas de higiene pessoal desde o banho até escovar os dentes ou usar o vaso, sem problemas, até que tudo seja novamente lavado e outro uso possa ser feito. Genial. Mas não se engane, não é fácil ser pobre em nenhuma grande cidade.

As linhas de metrô com suas saídas em bairros os mais díspares também permitem um entendimento dos vários modos de vida e de cidadania nesta, assim chamada, 1ª metrópole. Por exemplo em *Chateau Rouge*, com a presença altiva dos afros europeus, temos uma outra experiência de atuação da polícia francesa, que se mostra neste *arrondissement* mais acuada e respeitosa perante a marcante presença dos negros, num bairro que habitam, trazendo para as ruas suas práticas de arte e comércio, além de uma feira de alimentos fartíssima, com tâmaras frescas da Tunísia e outras iguarias cultivadas em África.

Mas como entender a relação ao conceito de "*homo sacer*". Agamben assim denomina aquele que tanto é considerado sagrado, quanto não haverá de recair sobre ele nenhum direito de cidadania.

Assim como as impressões digitais, o som dos batimentos cardíacos é único para cada pessoa. O que tem a ver isto com o impacto vivido? Como extrair disso algum valor ético que possa ser compartilhado. Como tornar este episódio constrangedor num evento, num dispositivo tal que possa ativar a potência de agir e de pensar de outras pessoas. Será essa afinal a potência das imagens e a magia da escrita, arte capaz de fazer da merda um adubo para tempos severos e sombrios.

Foi então que surgiu o acaso feliz. Trata-se de um evento no Grand Palais e de um convite do *Collectif du Jeune Cinéma*, através de uns amigos que faziam parte deste coletivo e organizavam a publicação do próximo número da revista *Étoillements*, onde eu já havia publicado um pequeno texto comentando uma cena do filme *Besieged* de Bertolucci, com o motivo-título “*Le corps-à-corps de la joie*”. A revista era bimensal e cada número tinha um eixo temático, sendo o próximo, número 11, dedicado à *nullité*. A magia foi ter sido novamente convidada para escrever neste tema, logo após esse episódio fortíssimo vivido nesta manhã de passeio na glamorosa cidade francesa; me senti contemplada ao ser convocada a me expressar sobre um assunto vivido e recorri à memória do testemunho de Estamira no excelente documentário que veio a público em 2006.

Assim nomeei o pequeno texto: NUL LE PART OUT, evocando na frase *nulle part partout* a deriva poética de uma parte nula, anulada, posta fora, e para tal usando a língua estrangeira dentro da língua estrangeira ao perverter a palavra *partout* em *part out*. Em toda parte, e em parte alguma_ *Nullité*, uma figura jurídica que anula a posição de um contrato, que garante não valer ser alguém, e garante alguém como ninguém, o que Estamira viveu e testemunha em um trabalho precioso de Marcus Prado, com uma série de entrevistas gravadas entre 2000 e 2004, durante encontros feitos tanto no seu trabalho no lixão de Gramacho, como em sua casa, onde também foram entrevistados seus filho e filhas. Esta mulher viveu e fez o testemunho implicado de uma política de anulação social e psiquiátrica.

A trama dos acontecimentos tomava corpo, constituindo o campo problemático da questão prioritária para Agamben desde 2002, quando em seu livro *Estado de Exceção* vem mostrar “essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” se tornando estratégia de governo:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente — e, de fato, já transformou de modo muito perceptível — a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.¹

A instalação *PERSONNE* de Christian Boltansky permaneceu no Grand Palais por 50 dias entre 3 de janeiro a 21 de fevereiro de 2010. Ali podíamos muito mais que visitar, mas viver o impacto de uma instalação, ou dizendo de outra maneira, uma imersão. Você entra em Co movência com tudo. Há uma instalação de um mundo de todo um regime de signos que apresenta em cena o páthos do acontecimento. Nesta situação imagem som luz ritmos e também você são elemento cênico. Tudo está incluído na cena.

Podemos acessar neste curto vídeo a apresentação dessa instalação comentada pelo próprio artista Christian Boltanski. Acesso em <https://www.dailymotion.com/video/xbus1k>

Nesta instalação, o som do coração de cada visitante (com prévio consentimento) foi gravado numa salinha do próprio Grand Palais. Recebíamos um CD com o ritmo de nosso coração; mas o sentido destas gravações era o desejo de Christian Boltanski de estabelecer uma instalação permanente, onde se manteria um arquivo de corações

¹ Agamben, *Estado de exceção*, p. 13.

gravados no início do séc. XXI. O local escolhido foi a ilha *Teshima*, uma das ilhas do Japão. onde costuma ocorrer um festival de arte *Setouchi International Art Festival*.

Assim como as impressões digitais, o som dos batimentos cardíacos são únicos para cada pessoa.

Acontece então, durante o verão deste mesmo ano, sua exposição seguinte, quando Christian Boltanski propõe a instalação "*Les Archives du Coeur*", em Londres, na Serpentine Gallery. A exposição inclui uma sala de gravação (*Recording room*) onde os visitantes podem gravar seus batimentos, seu ritmo cardíaco, assim como escolher, em outro espaço dedicado à escuta (*Listening room*) ouvir os corações de outras pessoas por gravações tomadas durante a exposição *PERSONNES*. Tal como encontramos neste link, disponível em: <https://makingarthappen.com/2011/11/14/christian-boltanski-les-archives-du-coeur/>

A grande cena tomada por duas toneladas e meia de roupas recolhidas pela equipe de pesquisa de Christian Boltanski, durante várias situações de pós-guerra e de refugiados. O espaço do Grand Palais está organizado em paredão com as câmaras de mortos numeradas seguido por um amplo espaço de chão onde roupas são arrumadas em ordem de tamanho e separadas as de mulheres e crianças e homens. Há também os sapatos e sapatinhos. Adiante uma mão guindaste enorme vermelha se ergue sonora em ritmo de autômato e sonoro, sempre com a mesma batida, agarra e lança uma pinçada de roupas que flutuam caindo em diversos modos conforme seu tecido e sua modelagem. Um espetáculo paradoxalmente belo e tenebroso. Sublime.

Não distraidamente, essa montanha de mais de 2 toneladas de roupas que restaram, vestígios de vidas ceifadas, encontra-se abaixo de uma abóboda de vidro muito bem limpo e transparente, através da qual podemos contemplar não apenas o céu de Paris, mas a bandeira da França que brilha em seu Bleu Blanc Rouge as preciosas liberdades Republicanas. Um pedaço de pano como símbolo de honra e glória de uma nação, enquanto toneladas de roupas restam como trapos, testemunhando vidas ceifadas pela violência e brutalidade.

Que paradoxo.

"O visitante não estará perante uma obra, estará dentro dela" diz Christian Boltanski.

Tal como proferiu sobre sua instalação o artista, na apresentação de sua instalação *PERSONNES*, não há como assistir ou contemplar esta evidência sem nos tornarmos contemporâneos de sua questão, presente em nossas vidas cotidianas, no cenário em que se tornaram arquitetura do medo as nossas cidades.



Christian Boltanski. Vista da exposição Monumenta 2010 – "*Personnes*".
Fotografia: Didier Plowy □ Monumenta 2010

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: ARGOS, 2009.

CHRISTIAN BOLTANSKI (Les Archives du Coeur). *Making Art Happen*, 14 nov. 2011. Disponível em: <https://makingarthappen.com/2011/11/14/christian-boltanski-les-archives-du-coeur/>. Acesso em: 12 dez. 2024.

ESPOSITO, Roberto. *Personne, homme, chose: Pour une philosophie de l'impersonnel*. In: *AGENDA de la pensée contemporaine*. Institut de la Pensée Contemporaine – Université Paris-Diderot. n. 11, Automne. Paris: Édition Flammarion, 2008. pp. 17-30.

GUERRA, Silvia. *Christian Boltanski Monumenta 10 Personnes*. ARTECAPITAL, magazine de arte. Disponível em: <https://www.artecapital.net/exposicao-265-christian-boltanski-monumenta-10-personnes>. Acesso em: 7 dez. 2024.

MEDEIROS PACHECO, Elizabeth. *Nul le Part Out. Collectif Jeune Cinema (CJC) Centre de Documentation/ Étoilement*. n. 11, Juin 2010. Disponível em: <https://cjcinema.org/centre-de-documentation/etoilements/>. Acesso em: 1 dez. 2024.

SOBRE A AUTORA

Elizabeth Medeiros Pacheco

Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da UFFCG. Pesquisa corporeidades, imagem e gesto, desenvolvendo projetos de pesquisa e extensão: "Sem Álibi, Rumo ao Gesto" e "Cine Céu Aberto: Imagens que Pensam e Fazem Pensar", com foco em experimentações corporais e exibições de filmes organizados em ciclos temáticos. *E-mail:* elizabethmp@id.uff.br.



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

REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma QJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** a autora deve possuir o título de doutora ou mestra. Serão aceitas contribuições de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação em coautoria com uma doutora. Em casos excepcionais, as exigências de titulação podem ser suspensas mediante decisão editorial, incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. As exigências de titulação não se aplicam às produções artísticas.
- **Crítérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordo em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

SUBMISSION GUIDELINES (EN)

1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions from master's students, graduates, or authors without a degree in co-authorship with a PhD author will be accepted. In exceptional cases, the title requirements may be waived by editorial decision. This includes anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, etc. Title requirements do not apply to artistic productions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma OJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** el autor debe tener el título de doctorado o maestría. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría, egresados o autores sin título en coautoría con un doctor. En casos excepcionales, podrán suspenderse los requisitos de título por decisión editorial, incluyendo obras anónimas, firmadas por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc. Los requisitos de título no se aplican a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).

