



**cada leitura,
uma experiência**

Religião e política na obra de Giorgio Agamben

ORGANIZADORES

Glauco Barsalini
Douglas F. Barros
Renato Kirchner

TRADUTOR

Hélerson Silva



 SABER
CRIATIVO

 CNPq

*Agradecemos:
Ao CNPq pelo apoio financeiro (processo
de número 428541/2016-0); aos colegas do
Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião:
questões de fundamentação (CNPq – PUC-
Campinas); essa publicação é resultado da
participação e do empenho dos mesmos na
pesquisa acadêmica.*

SUMÁRIO

Prefácio	11
<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	
Apresentação	23
<i>Claudio de Oliveira Ribeiro</i>	
PARTE I	
O PROJETO <i>HOMO SACER</i> E SUAS IMPLICAÇÕES RELIGIOSAS E POLÍTICAS	
O programa <i>Homo Sacer</i> e suas implicações religiosas e políticas	31
<i>Colby Dickinson</i>	
Notas sobre a desconstrução da soberania: Agamben e Negri, em diálogo a distância	49
<i>Douglas F. Barros</i>	
Estado de sítio, estado de necessidade, estado de revolução: os <i>dispositivos</i> (jurídicos) e a governabilidade na América Latina	63
<i>Hélerson Silva</i>	
A sacralidade da vida e a vida nua: um problema ético político	89
<i>Castor M. M. Bartolomé Ruiz</i>	
Schmitt e Peterson: um debate acerca da Teologia Política	113
<i>Mariana Pfister</i>	

**Profanar o nada. A luta de gigantes
e o núcleo vazio da máquina política** 131

Rossano Pecoraro

Agamben e a luta de gigantes acerca de um vazio 145

Caio Henrique Lopes Ramiro

Crítica do dispositivo da vontade em Giorgio Agamben 163

Marcelo Hanser Saraiva

PARTE II

GIORGIO AGAMBEN E A TEOLOGIA: LEITURAS SOBRE SÃO PAULO

A leitura de Giorgio Agamben sobre o apóstolo Paulo 181

Colby Dickinson

**O *hōs mē* e o *simples uso de fato* como chaves
para a desativação de dispositivos contemporâneos** 195

Glauco Barsalini

A des/crença de Giorgio Agamben 215

Marcos Norris

**O tempo messiânico paulino segundo
Martin Heidegger e Giorgio Agamben** 227

Renato Kirchner

PARTE III

AGAMBEN, ARISTÓTELES E HEIDEGGER: O DEBATE ACERCA DO HOMEM E DO ANIMAL

Agamben, Aristóteles e o problema da "potência" 247

Colby Dickinson

**Em diálogo com Martin Heidegger:
explorando o conceito do livro *O Aberto:
o homem e o animal* (de Giorgio Agamben)** 263

Colby Dickinson

A obra de arte como lugar do aberto	285
<i>Luís Gabriel Provinciatto</i>	
Transcendência e práxis: poética e política em Giorgio Agamben	305
<i>Alex Villas Boas</i>	
PARTE IV	
LUZES SOBRE O CONTEMPORÂNEO: O PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN NOS CONTEXTOS DE GLOBALIZAÇÃO, ECONOMIA, RELIGIÃO, POLÍTICA E VIOLÊNCIA	
Luzes sobre o contemporâneo: o pensamento de Giorgio Agamben nos contextos da globalização, economia, religião, política e violência	319
<i>Colby Dickinson</i>	
As alianças nas ruas em Junho de 2013 – coligações de corpos errantes	331
<i>Daniel Souza</i>	
O pai, o filho e o espírito da lei: uma proposta de leitura acerca da presença da autoridade em <i>Brief an den Vater</i> de Franz Kafka	353
<i>Lucas Carvalho Lima Teixeira</i>	
<i>Forma Viatae</i> franciscana como renúncia ao direito: por um <i>ethos</i> do estado de necessidade como exceção ao direito positivo	371
<i>Ricardo Evandro S. Martins</i>	
Informação dos autores	385

PREFÁCIO

Oswaldo Giacoia Junior

“Os sapiens podem produzir muito mais sons do que os macacos-verdes, mas as baleias e os elefantes têm habilidades igualmente impressionantes. Um papagaio pode dizer qualquer coisa proferida por Albert Einstein, além de imitar o som de telefones chamando, portas batendo e sirenes tocando. Qualquer que fosse a vantagem de Einstein sobre um papagaio, não era vocal. O que há de tão especial em nossa linguagem? O que havia de tão especial na nova linguagem dos sapiens que nos permitiu conquistar o mundo?”¹. Com essas palavras, Yuval Harari apresenta a questão da ascendência da espécie *sapiens* entre as demais do gênero *homo*, bem como seu domínio sobre todos os outros animais. Na gênese dessa condição encontra-se o advento da linguagem do homo sapiens — é graças a ela, sobretudo, que se dá a revolução cognitiva, determinante de nosso vir-a-ser no mundo e na história.

A presente coletânea foi concebida nesse horizonte, e reúne um conjunto de trabalhos cujo núcleo comum de interesse consiste em interrogar-se pelo que define essencialmente a *humanitas homo humanus*. Trata-se de um percurso de questionamento filosófico para o qual o pensamento de Giorgio Agamben fornece o fio de Ariadne para orientação no misterioso labirinto no qual se abre o acesso humano a uma linguagem de tipo especial, que não é a única espécie de linguagem de comunicação, uma vez que outras espécies animais são também capazes disso por emissões sonoras distintas das nossas: portanto, o que Agamben indica é que a linguagem humana não é apenas voz, mas essencial e originariamente *λογος* — *logos/ratio*: verbo, palavra, discurso, o que nos institui na condição de *sujeitos falantes*, ao contrário dos animais, que são unicamente dotados de voz (*phonê*) — que só pode exprimir o prazer e a dor, mas não o bem e o mal, o justo e o injusto, prerrogativa exclusiva do ζῷον, πολιτικόν.

Esta condição especial da linguagem humana é, portanto, o operador da hominização. Em virtude dela, o ser-homem se enraíza numa negatividade originária, que o separa e divide dentre as demais espécies animais: o homem *não* é como outros animais gregários, assim como a voz humana não é meramente *phoné*, mas *logos*, o que inclui uma dimensão essencial de sentido e espírito. A raiz etimológica de *λογος* é *λεγ*, um radical que remete ao verbo grego *λεγω* (*λεγειν*), em latim *lego* (*legere*). Dentre as principais significações do verbo *λεγειν* — *légein*, encontramos: recolher, juntar, pousar, escolher, reunir, contar, enumerar, narrar; dizer, falar. Essa origem etimológica remete à incisão originária do juízo e à estrutura da sentença, do dizer que divide, opõe e reúne na unidade sintética de um ligame, as instâncias do sujeito, do verbo e do predicado.

A voz se oferece como um suporte da enunciação, e nela temos o modelo a partir do qual nossa cultura pensa seu problema fundamental: aquele da relação e da passagem da natureza para a cultura, da animalidade para a humanidade, da *physis* ao *nomos*. Trânsito realizado por meio da mesma operação de divisão e de síntese que cinde dois termos relacionados, mas ao mesmo tempo que os coliga em indissolúvel pertença no *logos*, ou seja, na palavra humana.

“Aristóteles explicou isso de um modo muito pregnante, ligando entre elas duas características definidoras do ser humano: porque o ser humano é um *dzooion logon echoon*, ele(a) é um *dzooion politikon*. Pois *logos* lida com sentido (*meaning*) (i.e.: com a diferença entre *to sympheron* e *to blaberon*, *to dikaion* and *to adikon*; Pol. 1253 a 15). E porque não podemos viver (ao menos não como seres humanos, de um modo humano) sem sentido, não podemos viver como indivíduos isolados, solitários; i.e. porque nós somos *logikoi*, nós somos *politikoi*. Nós necessitamos uns dos outros; nós necessitamos comunicação e a comunidade para nos apropriarmos desse sentido, compartilhando as interpretações que fazemos dele. Quando somos confrontados com o sem-fundo de nossas interpretações, quando o nihilismo se impõe sobre nós, é ameaçada nossa existência como seres humanos, e somos condenados à guerra e/ou à solidão”².

2 VAN TONGEREN, P. Nihilism: Nietzsche's Challenging Diagnosis of Our 20th and 21st Century Culture. In: POLJAKOVA, E. A.; SINEOKAYA, Y. V. (ed). *Friedrich Nietzsche. Legacy and Prospects. Erbe und Perspektiven*. Moscou: LRC Publishing House, 2017. p. 203.

É na clareira aberta pela linguagem que se realiza a articulação entre voz e sentido, articulação que abre para o homem o mundo. Linguagem, homem e mundo, o que, nos termos do filósofo Martin Heidegger pode ser traduzido por ‘ex-sistência’, abertura para o Ser, *Dasein*, *o ser-o-aí*. O *Dasein* é ser-no-mundo, isto é, existe na abertura para o mundo, e por isso torna-se capaz de se perguntar pela realidade de tudo aquilo que, na abertura desse mundo vem ao seu encontro; torna-se capaz de apreender algo enquanto algo, isto, de questionar-se pelo ser daquilo que é, inclusive pelo seu próprio ser e pelo sentido desse ser.

Na linguagem, e através da linguagem, são as coisas mesmas que vêm ao nosso encontro, e dão-se a conhecer no ser que lhes é próprio. É no *medium* da linguagem que é tecida a rede de relações interligando gramática e ontologia, ética e poética, metafísica e política. Só conhecemos as coisas singulares — inclusive nós mesmos — quando conhecemos sua essência necessária,³ quando podemos enunciar e responder a pergunta pelo τὸ τι ἦν νεῖναι (*quod quid erat esse*), que é o marcador da estabilidade do ser desde sempre e para sempre. Esta pergunta e sua resposta constituem o objeto por excelência da definição e do conhecimento científico. “Aquilo que há muito tempo vimos procurando e ainda procuramos, aquilo que sempre será um problema para nós (o que é o ser?) significa isto: o que é a substância”⁴. A estrutura substancial do Ser é o *fundamento* do saber e da ciência.

Desse modo, o dispositivo ontológico, na filosofia primeira de Aristóteles, é a divisão e separação do Ser em substância primeira e substância segunda, substância e atributos, substância e modos, divisão inerente a toda operação de predicação, tal como a compreende Aristóteles. Divisão se processa com base num mecanismo ‘arcaico’: a divisão opõe aquilo que divide rechaçando, excluindo e expelindo uma parte, lançando-a para trás, impelida para o fundo, para, então, ser posta como origem. Em seguida, ela é rearticulada e incluída, desta vez como fundamento da outra parte.

3 ARISTÓTELES. *Metafísica*: VII, 6, 1031 b. In: ARISTÓTELES. *Philosophische Schriften*. Band 5. Darmstadt: WBG, 1995. p. 141.

4 ARISTÓTELES. *Metafísica*: VII, 1, 1028 b. In: ARISTÓTELES. *Philosophische Schriften*. Band 5. Darmstadt: WBG, 1995. p. 133.

“Alguma coisa é dividida, excluída, repelida para o fundo e, justamente através dessa exclusão, torna-se incluída como *arché* e fundamento. É possível, de resto, que o mecanismo da exceção seja constitutivamente conexo com o evento da linguagem, que coincide com a antropogênese. Advindo, a linguagem exclui e separa de si o não-linguístico e, no mesmo gesto, o inclui e captura como aquilo com o que a linguagem está sempre em relação. A *ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real pelo *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura originária do evento da linguagem”⁵.

Exclusão includente, que separa a essência de sua realização, a vida de sua forma — essa mesma estrutura perdura em sintagmas como essência primeira/essência segunda, *quod est/quid est; anitas/quiditas; zoé/bios* (vida nua/vida politicamente qualificada); ato/potência; essência/existência; substância/atributo e modo; sujeito/predicado; mundo/linguagem; vivente/falante. Decisivo, em todos eles, é, ao longo da história da filosofia Ocidental, tanto o ser como a vida serão interrogados nas e pelas cisões e participações que os escandem.

Dá-se o mesmo com o que Giorgio Agamben denominou ‘máquina antropológica’, ou de estratégia antropogênica. Antropogênese é o processo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal, que se dá antes de tudo no interior do homem. Essa superação da *physis* no *nomos*, da natureza na cultura pelo *médiu*m da linguagem, “não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, senão que é um evento sempre em curso, e que decide a cada vez e em cada indivíduo acerca do humano e do animal, de natureza e da história, da vida e da morte”⁶.

Este é o âmbito originário do *ter-lugar da linguagem como abertura do ser e para o ser*. É por causa disso que Martin Heidegger denomina a linguagem de ‘a casa do Ser’. Mas a linguagem é também, e paradoxalmente, o índice por excelência de nossa condição mortal, de nossa morte. Mais uma vez Heidegger: o Dasein é ser-no-mundo, do mesmo modo que é também ser-para-a-morte. A ligação metafísica entre linguagem e morte tem seu lugar originário na condição precária da Voz. “*Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente*

5 AGAMBEN, G. *L’Uso dei corpi. Homo Sacer*, IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014. p. 334.

6 AGAMBEN, G. *El Abierto*. Tradução: Flavia Costa Edgardo y Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006. p. 146.

inseparáveis. Ter experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz (que se apresenta no pensamento gramatical como γράμμα, em Hegel como Voz da morte, em Heidegger como Voz da consciência, na linguística como fonema) que constitui o originário fundamento negativo da palavra humana. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade”⁷.

Por essa razão o *Dasein* é, para Heidegger, essencial e ontologicamente uma vida em vista da morte, um viver para a morte — *Leben zum Tod*. E, do mesmo modo, para Hegel, a realidade humana é marcada pela dignidade metafísica de ser, em última análise, a ‘realidade objetiva da morte’: “O Homem não é somente *mortal*; ele é a *morte* encarnada; ele é a sua própria morte. E, ao contrário da morte ‘natural’, puramente biológica, a morte que é o Homem é uma morte ‘violenta’, ao mesmo tempo consciente de si e voluntária. A morte humana, a morte do homem, e, por conseguinte, toda a sua existência verdadeiramente humana são, portanto, um *suicídio*”⁸. Na Voz humana, suprime-se a *phoné* natural, e nessa supressão instancia-se a articulação originária (*arthron, gramma*), pela qual se constitui um vivente que tem a linguagem, ou, também nas palavras de Aristóteles, o animal político.

Linguagem a ser entendida, portanto, como unidade de *phoné* (fonia), *glossa* (significado) e *lógos* (razão), na unidade de voz, e som e sentido, de símbolo e estados de alma, significante e significado. Ter experiência da Voz constitui, pois, o limiar da antropogênese, do tornarmo-nos capazes de “uma outra morte, que não é mais simplesmente decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua *liberdade*. Aqui a lógica mostra — no horizonte da metafísica — a sua originária e decisiva conexão com a ética”⁹ e a política.

7 AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte. Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p. 118.

8 KOJÈVE, A. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947. p. 569.

9 AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte. Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p. 118.

É na Voz que se situa o evento, o ter-lugar da Linguagem (e mesmo na estrutura de negatividade que é própria da Voz). Esse ter-lugar é o que a linguística moderna chama de *enunciação*, que é a colocação em funcionamento da língua através de um ato individual de utilização da mesma, ato de produção de um enunciado, que não pode ser confundido com o texto do enunciado, mas que tem a natureza da instância do discurso, isto é, o ter-lugar da enunciação. É isso que define um elemento como o *shifter*, e, ao mesmo tempo, determina a negatividade essencial da Voz e a articulação originária da linguagem.

Pois a Voz justamente não pode ser *dita* pelo discurso do qual, no entanto, ela *mostra, exhibe* o ter lugar originário. E, no entanto, sem a Voz, “todo *shifter*, assim como toda possibilidade de indicar o evento da linguagem, se extingiria. Uma Voz — uma voz silenciosa e indizível — é o *shifter* supremo que permite ao pensamento ter experiência do ter-lugar da linguagem e fundar, com isto, a dimensão do ser na sua diferença em relação ao ente”¹⁰. Esse ter-lugar é o que a linguística moderna chama de *enunciação*, e corresponde à esfera de significado da palavra *Ser*, na metafísica ocidental.

“Desenvolvendo a distinção de Peirce entre símbolo (que é associado ao objeto representado por uma regra convencional) e o índice (que se encontra em uma relação existencial com o objeto que representa), Jakobson define os *shifters* como uma classe especial de signos que reúne as duas funções: os *símbolos-índices*: um exemplo evidente é o pronome pessoal. *Eu* designa a pessoa que enuncia ‘eu’. Assim, por um lado, o signo ‘eu’ não pode representar o seu objeto sem ser a ele associado por uma regra convencional, e, em códigos diversos, o mesmo sentido é atribuído a sequências diversas, tais como ‘eu’, ‘ego’, ‘ich’, ‘I’, etc; portanto, *eu* é um símbolo. Por outro lado, o signo ‘eu’ não pode, porém, representar seu objeto se não se encontra uma ‘relação existencial’ com este objeto: a palavra ‘eu’, que designa o enunciadador, está em relação existencial com a enunciação, da qual funciona como índice”¹¹.

A filosofia de Agamben reconhece no âmbito e no elemento da realidade linguística a operação de separação e oposição incluyente pela qual, ao

10 AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p. 115.

11 AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte*, *op. cit.*, p. 42.

enunciar termos como ‘eu, tu, isto, agora [...]’, cada falante repete o evento originário do ter-lugar da linguagem. Instância é o *ter lugar* do enunciado ou da enunciação, e os pronomes funcionam como indicadores de enunciação. Eles são os elementos que indicam como e porque só se pode pôr em função a língua ao preço da identificação do indivíduo com o ato do dizer — e, de modo algum, com aquilo que vem dito no ato de dizer. “São signos linguísticos (como, p. ex. os pronomes eu, tu, isto; os advérbios aqui, agora, etc.) que tornam possível aos indivíduos apropriar-se de uma língua, colocá-la em funcionamento e realizar seu sentido funcional. Esses elementos não possuem significado lexical, em termos reais, como os substantivos, por exemplo. O sentido deles só pode ser identificado pela remissão à instância de discurso que os contém”¹².

Pois que, ao enunciá-los, o falante é expropriado, de toda realidade referencial, de toda denotação de um ente individual, singular e concreto, “para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância do discurso. *O sujeito da enunciação consiste integralmente no discurso e do discurso, mas justamente por isso, nisso, não pode dizer nada, não pode falar.* ‘Eu falo’ é, portanto, um enunciado tão contraditório quanto ‘eu sou um poeta’, segundo Keats”¹³. Com efeito, em relação ao indivíduo empírico que lhe empresta a voz, o ‘eu’ realizado na instância do discurso que pronuncia a palavra ‘eu’, *é um outro*, que se sustenta unicamente no puro evento da linguagem, independentemente de todo significado.

“No presente absoluto da instância de discurso, subjetivação e de-subjetivação coincidem em todos os pontos, e tanto o indivíduo em carne e osso quanto o sujeito da enunciação calam-se perfeitamente. O que pode também ser expresso dizendo que quem fala não é o indivíduo, mas a língua — mas isso não significa outra coisa senão que uma impossibilidade de falar sobreveio, não se sabe como, à palavra”¹⁴.

Portanto, a ‘realidade’ à qual se referem os pronomes *eu ou tu* é unicamente uma ‘realidade de discurso’, de modo que ‘*Eu*’ pode certamente ser

12 BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral I*. Tradução: Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. p. 279.

13 AGAMBEN, G. *Quel Che Resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimone*. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1998. p. 107.

14 AGAMBEN, *op. cit.*, p. 107.

definido em termos de locução, mas não em termos de objetos, como um signo nominal. Por essa razão, para Benveniste, ‘eu’ é a pessoa que enuncia uma instância presente de discurso que contém ‘eu’, instância única por definição, e válida somente nessa sua unicidade. Definir-se em termos de locução significa que a forma locucionária ‘eu’ só tem existência linguística *no ato* de palavra que a profere, em dupla instância conjugada: aquela do *eu* como referente, e aquela outra instância do discurso contendo *eu*, como referido.

De modo que a ascensão à condição de ter acesso à linguagem, de poder instanciar-se como sujeito da enunciação constitui, ao mesmo tempo, a divisão e exclusão do eu sujeito empírico, pois a partir de então o ‘eu’ torna-se uma realidade discursiva, a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem, aquela dos “[...] signos linguísticos (como, p. ex. os pronomes eu, tu, isto; os advérbios aqui, agora, etc.) que tornam possível aos indivíduos apropriar-se de uma língua, colocá-la em funcionamento e realizar seu sentido funcional. Esses elementos não possuem significado lexical, em termos reais, como os substantivos, por exemplo. O sentido deles só pode ser identificado pela remissão à instância de discurso que os contém”¹⁵.

Tomando como ponto de apoio o texto acima transcrito, podemos relacioná-lo com a homologia sistemática entre as categorias da linguagem e as categorias do pensamento, de tal modo que podemos estender a análise linguística dos fundamentos da subjetividade para a explicação da possibilidade da consciência de si: “A consciência de si não é possível senão se ela é experimentada por contraste. Eu não emprego ‘eu’ senão dirigindo-me a alguém, que será em minha alocação um ‘tu’. É essa condição de diálogo que é constitutiva da pessoa, pois ela implica em reciprocidade que ‘eu’ torne-se ‘tu’ na alocação daquele que, por sua vez, designa-se por ‘eu’. Caem assim todas as velhas antinomias do ‘eu’ e do ‘outro’, do indivíduo e da sociedade. É numa realidade dialética englobando os dois termos e definindo-os por relação mútua que descobrimos o fundamento linguístico da subjetividade”¹⁶.

15 BENVENISTE, *op. cit.*, p. 279.

16 BENVENISTE, E. De la subjectivité dans le langage. *In*: BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale I*, Paris: Gallimard, 1966. p. 260.

Para Agamben, o que há de problemático e abissal no ‘Eu’ da poesia, na subjetividade poética, é que esta se constitui como uma zona de (ir)realidade, na qual vem à luz, em seu fulgor mais intenso, a operação de divisão e exclusão que opera o ter-lugar, da linguagem, e pela qual, ao enunciar os termos ‘eu, tu, isto, agora [...]’, o falante é expropriado, de toda realidade referencial, para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância do discurso. Trata-se, portanto, da mesma operação que se repete no plano metafísico da dicção do ser, no plano da filosofia primeira, da lógica e da metafísica.

Entretanto, é na instância do eu pó(i)ético que se realiza a experiência encarnada da potência glossolálica da linguagem, pois no poeta “o *sujeito da enunciação consiste integralmente no discurso e do discurso — e justamente por isso, nisso, o ‘eu’ natural, o indivíduo empírico, não pode dizer nada, não pode falar*”¹⁷. Foi o poeta John Keats (1795-1821) quem formulou o dilema numa frase memorável: “Eu falo’ é um enunciado tão contraditório quanto ‘eu sou um poeta”.

A partir dessa experiência essencialmente pó(i)ética de subjetivação e de-subjetivação, podemos compreender melhor o vínculo que une linguagem, hominização e humanização. Com ela abrimo-nos também para uma compreensão mais ampla da política, tendo por base a especificidade do dispositivo da linguagem, no sentido específico que este termo adquire na obra de Agamben. Pois a linguagem é também, para ele, um dispositivo, e por dispositivo entenda-se é a instalação de aparelhagens, mecanismos, construções, instituições, tecnologias, conjunto de instalações construídas para induzir, produzir, formatar condutas de modo a ajustar ações e modos de comportamento a regras e padrões normativos. No caso da linguagem, trata-se de uma máquina paradoxal, pois ela ao mesmo tempo que institui a Abertura — a clareira na qual o homem irrompe como *ser-no-mundo* —, também insere a vida natural e biológica no espaço cerrado do *ethos* e da *polis*, e transforma a *zoé animal* em *bios* — em vida qualificada por uma forma, dotada de predicados políticos, sociais e culturais.

Nesse sentido, o dispositivo da linguagem não é um acidente no qual os homens incorreram por acaso, mas o ter-lugar da linguagem é um evento produtor do *homo sapiens*, no sentido em que nele o animal é separado de si mesmo e da relação

17 AGAMBEN, G. *Quel Che Resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimone*. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1998. p. 107.

imediate com o seu ambiente para tornar-se o vivente lançado no Aberto, isto é, na dimensão do sentido, na qual unicamente pode relacionar-se consigo mesmo com os outros entes não humanos e humanos, com os quais compartilha um mundo completamente desacoplado do enquadramento num meio ambiente.

Dispositivos, portanto, não são para Agamben, apenas “as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares”; mas também “a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata — provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam — teve a inconsciência de se deixar capturar”¹⁸.

Esta é a zona de confluência entre metafísica e política. “Precisamente porque o mundo se abriu para o homem somente através da suspensão e captura da vida animal, o ser está já sempre atravessado pelo nada, a *Lichtung* já é sempre *Nichtung*. O conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, em nossa cultura, o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, pois, co-originariamente biopolítica”¹⁹.

Por causa disso, reverbera na gênese da política aquela mesma operação que põe em funcionamento tanto o dispositivo ontológico como a criação po(i)ética: a *exceptio*, cuja etimologia remete a *ex-capere*, à aporética ação de capturar fora, de manter uma relação tendo por base um irrelato que é pressuposto e permanentemente mantido em suspenso. Na gênese da *polis* e, portanto, do direito encontramos em ação a *exceptio*, a mesma condição onto-lógica do animal que tem a linguagem, aquela dupla negatividade, pela qual o animal é negado como diferença externa ao homem, no mesmo passo em que a animalidade é negada no interior do próprio animal-homem, e, no entanto, mantida como suporte do acesso ao *logos*. No registro do político, ter acesso à linguagem implica em tornar-se sujeito, ter a razão em si mesmo e ser senhor de si próprio — *sui juris*, em termos do direito romano. É por isso que a relação política

18 AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jan. 2005.

19 AGAMBEN, G. *El Abierto*. Tradução: Flavia Costa Edgardo y Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006. p. 146.

pôde ser comodamente identificada com a relação de dominação, primeiramente a partir do domínio de si, e então do domínio dos outros.

Este é, a meu ver, também o sentido principal do sintagma *estado de exceção*, no domínio do direito constitucional. Ele designa uma realidade paradoxal em sua estrutura, paradoxal: ele tem origem na prerrogativa que a constituição concede ao soberano de suspender a ordem jurídico-constitucional no todo ou em parte, justamente por meio de sua aplicação. Portanto, nele, a constituição se aplica desapplicando-se, ou seja, suspendendo a eficácia de suas próprias garantias, de modo que ela continua válida, sem ser vigente ou eficaz. Sendo assim, a essência da soberania somente se revela — assim como a essência do ordenamento e da normalidade constitucional — na e pela exceção, de modo que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, sujeito e não sujeito ao ordenamento que ele aplica por suspensão.

É por isso que, para Agamben, a operação de desativação é a divisa da política que vem. Trata-se de desativar os dispositivos que formatam nossa existência e neles a capturam; que, de uma maneira ou de outra, têm a capacidade de orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar, sequestrar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos, de geri-los e conduzi-los no sentido, a cada vez historicamente determinado, da normalidade. Não se trata, portanto, apenas da desativação das prisões, dos asilos, do *panoptikon*, das escolas, da confissão, das fábricas, das disciplinas, das medidas jurídicas, e sobretudo de nossos estilos de vida. Mas também, e talvez sobretudo, desativação de todas as modalidades menos ostensivas de captura da vida nos dispositivos ligados à obsessão do controle, do consumo e da segurança.

A coletânea que o leitor tem em mãos constitui-se, no essencial, como um exercício e uma tentativa de interpretar sinais, seguir no encaixe de algumas marcas e vestígios, presentes na atualidade, e que remetem na direção de uma política que vem. Para colocar-se à altura da prodigiosa contribuição de Agamben nesse sentido, ela tem de transitar permanentemente por muitas veredas, penetrar diferentes âmbitos da história e da cultura, revisitar os arcanos contendo as pistas da passagem da *physis* ao *nomos*, fazer dialogar da maneira mais fecunda possível, *logos* e polis, a sociedade e a economia, o direito e a linguagem, a filosofia e a teologia, a arte e a pedagogia, penetrar nos meandros da 'máquina antropológica'. Este livro é um precioso guia de viagem nessa fabulosa trajetória.

APRESENTAÇÃO

CRESCE O INTERESSE NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

Claudio de Oliveira Ribeiro

Com muita satisfação, apresento o livro *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*, organizado pelos professores Douglas Ferreira Barros, Glauco Barsalini e Renato Kirchner, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas-SP. Ele é fruto de um intenso e minucioso trabalho de pesquisa, motivado pela produção do renomado filósofo italiano Giorgio Agamben, cujo pensamento tem, de forma crescente, ganho importância e destaque em terras brasileiras.

Agamben está entre as principais figuras do pensamento contemporâneo. Nos últimos anos, seu trabalho tem se tornado referência no âmbito da filosofia e da teoria política e tem sido utilizado em diversas áreas do conhecimento, como o direito, a teologia e as ciências da religião. As provocações filosóficas dele não apenas permitem uma compreensão mais apurada sobre os problemas conjunturais da atualidade, como também nos convidam para um olhar político que transcende a tradição da soberania e do direito convencional. Seu olhar crítico e em constante trânsito com outras esferas do pensamento como a literatura, linguagem, filosofia, política, direito, estética e teologia, além de colocá-lo numa posição de destaque no cenário acadêmico atual, tem feito de Giorgio Agamben um dos intelectuais mais inovadores da contemporaneidade. Agamben também realça o valor da poesia, do jogo e do lúdico como redimensionamento da linguagem. O autor questiona os processos reducionistas que esvaziam a *poiésis* em função da *práxis*. Ele opõe arte interessada e arte desinteressada, sendo essa de potencial criativo e autenticamente artístico. Tal oposição não ocorre de forma dualística, pois todo o empreendimento filosófico do autor é de fugir das for-

mulações binárias, mas de introduzir as visões sobre a arte e a religião em uma atmosfera de ambivalência e tensão criativa com a política.

A origem destas pesquisas da PUC-Campinas está no trabalho anteriormente feito pelo prof. Glauco Barsalini, cujos resultados estão publicados em *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben* (Porto Alegre: Sérgio Frabris Editor, 2013). Nela, Barsalini explora o universo jurídico-político do Programa Homo Sacer, aprofundando o entendimento sobre a articulação que Agamben realiza com autores da estatura de Walter Benjamin, Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Hannah Arendt e Michel Foucault, além de explorar as relações que o filósofo italiano estabelece entre Benjamin e o Apóstolo Paulo. De minha parte, procurei também contribuir em diálogo e parceria com docentes e estudantes desta Universidade, ao organizar a obra *Giorgio Agamben em Foco* (Curitiba: Prismas, 2017). Nela, com a contribuição de vários destacados autores e autoras e também jovens pesquisadores, foram apresentados aspectos básicos que perpassam as obras de Agamben, em especial as noções de *Homo Sacer*, de biopolítica, de inoperosidade, a genealogia teológica do poder em que se estabeleceu a sociedade ocidental, a tensão entre *poiesis* e *praxis* e a concepção de profanação. Agora, chega às nossas mãos uma excelente contribuição aprofundando o pensamento de Giorgio Agamben em diálogo com questões que marcam o cenário político e religioso brasileiro.

O livro é fruto do seminário “Religião e política na obra de Giorgio Agamben”, realizado na PUC-Campinas em 2018, em que participaram vários grupos de pesquisa das áreas de Ciências da Religião, Teologia, Filosofia e Direito de Instituições de Ensino Superior de diversas regiões do Brasil, e que deu bases para projetos de cooperação inter-institucional com a Universidade Loyola, de Chicago-EUA.

Dele participou o prof. Colby Dickinson — um interlocutor de renome do pensamento de Agamben — que ofereceu um consistente balanço de pontos significativos do pensamento deste autor. As conferências do prof. Dickinson abrem cada parte deste livro, que ora apresentamos, cujos títulos nos dão uma visão geral da obra e de sua importância para o debate acadêmico atual.

A primeira parte, “O projeto *Homo sacer* e suas implicações religiosas e políticas”, está centrada nos principais aspectos da série *Homo Sacer*, de Agam-

ben, incluindo suas reformulações de sacralidade, profanação, sacramentos, posse/uso, messianismo, ritual e liturgia e a falência da representação a partir da contundente crítica das estruturas e bases pelas quais a sociedade ocidental foi formada. Ela conta também com textos de Douglas Ferreira Barros, Héleron Silva, Castor Bartolomé Ruiz, Mariana Pfister, Rossano Pecoraro, Caio Ramiro e Marcelo Hanser Saraiva.

Na segunda parte, “Giorgio Agamben e a Teologia: leituras sobre São Paulo”, o prof. Dickinson se concentra na releitura instigante de Agamben da carta do Apóstolo Paulo aos Romanos, que compõe o Novo Testamento da Bíblia cristã, e destaca a reformulação do messianismo de Paulo como possibilidade de um pensamento dialético negativo na história da filosofia. Essa visão messiânica se configura na “divisão da própria divisão”, conceito que ilumina e caracteriza uma forma-de-vida vivida fora das esferas jurídica e institucional. Há também nesta parte as contribuições de Glauco Barsalini, Marcos Norris e Renato Kirchner.

A terceira, “Agamben, Aristóteles e Heidegger: o debate acerca do homem e do animal”, possui duas conferências do prof. Dickinson: “Agamben e a potência em Aristóteles”, onde o autor analisa as intervenções de Agamben nos dualismos metafísicos (aristotélicos) que orientam o pensamento filosófico, político e teológico ocidental, incluindo as divisões entre atualidade/potencialidade, autoridade/poder, necessidade/contingência, transcendência/imanência, e “Em diálogo com Martin Heidegger”, onde investiga a relação entre animalidade, humanidade e divindade que se torna visível no diálogo entre o trabalho de Heidegger e as interpretações de Agamben, especialmente o conceito de “o aberto”. Além destes textos, há também os de Luís Gabriel Provinciatio e Alex Villas Boas.

A quarta e última seção, “Luzes sobre o contemporâneo: o pensamento de Giorgio Agamben nos contextos de globalização, economia, religião, política e violência”, destaca as proposições agambenianas que contribuem para o aprofundamento do debate entre política e religião, como as que revelam a relação oculta entre economia e teologia, sobretudo as que marcaram estruturalmente a formação da sociedade ocidental, e a busca de formas-de-vida que dissolvam ou desativem dispositivos contemporâneos que engendram as formas atuais de guerra civil globalizada. Esta parte final traz, também, as contribuições Daniel Souza, Lucas Carvalho e Ricardo Evandro Martins.

Em todas as conferências, mas sobretudo nesta última intitulada “Luzes sobre o contemporâneo”, Colby Dickinson realça a forma-de-vida, conceito central em Agamben, encontrado em toda a série de livros dele dedicada ao *Homo Sacer*. Ela, hifenizada como cunhou Agamben, é vivida fora da lei. O autor nos mostra que as formas-de-vida ocorrem a partir de um poder messiânico geral que desfaz toda forma soberana. Ou seja, a forma-de-vida é a única forma de glória que estaria disponível em um modo autêntico de vida. Trata-se de outra forma de glória — anônima e não normatizada, portanto, destituída da ritualidade de glória e de poder constituídos. Ela é resultante da força messiânica que liberta o indivíduo, na medida em que ele, a partir desse processo, começa a ver como a vida se aplica à norma e não como a norma se aplica à vida. Como exemplo, Dickinson realça na obra de Agamben o valor dado ao monasticismo na história do cristianismo, que apareceu quase ao mesmo tempo em que o Imperador Constantino levava a Igreja a se tornar uma instituição jurídica formal; mas foi uma contestação do mundanismo do Império Romano, visto em seu poder e em suas riquezas. Dickinson chama a atenção para o fato do monasticismo, analisado detalhadamente por Agamben em sua obra “Altíssima pobreza”, surgir como uma tentativa de construir uma forma-de-vida. Ou seja, uma vida que não pode ser separada de suas formas por intermédio da articulação profunda e indistinta entre regra e vida.

Dickinson reforça a noção agambeniana de que a singularidade do que ocorre na forma-de-vida deve-se à vontade implícita de não se reivindicar qualquer postura ou identidade normativa. É algo entregue permanentemente à recriação de si mesmo. Uma conversão permanente de tipos que evita tornar-se uma forma soberana autônoma, uma vez que recusa as relações normativas a fim de tocar ou estar “em contato” com outra forma-de-vida. A forma-de-vida, está para além de todas as identidades ou descrições, e, talvez por esse mesmo motivo, não seja capaz ou não esteja jamais confortável de estar satisfeita consigo mesma. A revogação messiânica de todas as vocações e identidades é algo quase impossível, ou pelo menos uma ideia extremamente difícil de se ter em concretude. No entanto, ela é nada menos do que o constante reexame do ser. É este movimento que está em jogo no desenvolvimento do ser. Daí o destaque da visão de Agamben para a noção de que a forma-de-vida é uma dimensão na qual o evento da antropogênese ainda está acontecendo. Trata-se do devir do ser humano, o que virá. E as formas-de-vida que procuramos não

estão em outro lugar além de onde nos encontramos no momento presente. Elas estão escondidas no presente, assim como o tempo messiânico e kairótico esteve e está oculto no tempo cronológico.

Em boa parte dos textos há, com diferentes enfoques e perspectivas, as ênfases que Agamben oferece no tocante à política, sobretudo quando ele traça o caminho da negatividade, do “não fazer”, da inoperosidade criativa, de se pensar o fazer político fora da esfera do Estado e do poder soberano que nele está amalgamado. Para ele, as estruturas da modernidade romperam a lógica da soberania divina que controlava os corpos, mas o Estado assumiu as normativas em torno da decisão sobre a vida dos indivíduos. Nesse sentido, o Estado moderno se estrutura a partir de conceitos teológicos secularizados. A soberania, por ser a prerrogativa de se decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico, passa a ser incorporada no Estado. Este, por sua vez, embora identificado como de direito, constitui-se como de exceção. Ele reforça os segredos ou os princípios do poder, mantendo as antigas formas de exceção soberana.

A potência, na inoperosidade dos atos, não está desativada. Ao contrário, a inoperosidade coincide com o “contemplar”, o “fazer a festa”, o tempo não-linear-festivo, o preferir-não-fazer, e, com isso, se dá a libertação dos corpos de seus movimentos utilitários e repressivos e um desvelamento de novos usos para as obras humanas, para além de dispositivos de controle. Trata-se de uma “potência destituente”, ao mesmo tempo natural e política, fruto da contemplação na qual a obra é desativada e se torna inoperante. É desta forma que a obra e as realidades concretas são restituídas às suas possibilidades e abertas a um novo uso possível.

Agamben, com a noção de inoperosidade, que desativa e desvela novos usos das obras humanas, e com a concepção de potência destituente, que permite desativar e impedir o poder constituído rompendo a sua dialética com o poder constituinte e com formas de racionalismo que não valorizam a corporeidade, a imaginação e as artes, mostra o “o outro lado da moeda” da vida, desnudada e transparente.

E mais... Religião e política não podem prescindir do lúdico e da *poesis*. O riso, a ironia, o choro, as intuições, a capacidade de imaginação, a admiração extática das artes, o olhar contemplativo, os arrepios do corpo, ambientados nas

noções agambenianas de inoperosidade e de potência destituente, formam um amálgama que desativa poderes constituídos e relativiza formas de alternância do poder que perpetuam visões coloniais. O lúdico faz deslumbrar o novo, aquilo “que vem”, o sonhado. O futuro antecipado pela compreensão utópica cria, com a dimensão lúdica, outro tipo de relacionamento político com a realidade. Trata-se de uma forma de contestação e de desestabilização do presente, e de sinalização da infinitude e da misericórdia na subversão do real.

Uma obra de qualidade está diante de nós. “Use-na”, agambenianamente.

PARTE I

O PROJETO *HOMO SACER* E SUAS
IMPLICAÇÕES RELIGIOSAS E POLÍTICAS

O PROGRAMA *HOMO SACER* E SUAS IMPLICAÇÕES RELIGIOSAS E POLÍTICAS

Colby Dickinson

Tradução: Hélerson Silva

Revisão Técnica: Glauco Barsalini

A FICÇÃO DA SOBERANIA NO PROGRAMA *HOMO SACER*

Uma observação central do Programa *Homo Sacer* concerne à natureza inerentemente ficcional da soberania. Embora seja proeminente em sua articulação, além de ser crucial ao legado histórico da política e da religião, não está muito claro se esta ficção é uma ilusão necessária, se pode ser eliminada permanentemente de nosso mundo, ou se existe uma outra alternativa para se viver em relação a ela. De muitas maneiras, tanto a recepção crítica do programa agambeniano quanto o que o próprio Agamben sugere que se faça com a soberania, encontram-se, de algum modo, divididos nesta questão (a ficção), pela forma com que parece sustentar a possibilidade de um sentimento antinômico dentro de sua obra. Quer dizer, se a soberania pode ser retirada do caminho, talvez o antinomianismo seja uma posição defensiva. Do contrário, o antinomianismo, então, é uma ilusão e, talvez, uma ilusão puramente niilista. Ou talvez, como demonstrarei através das minhas reflexões, Agamben defenda uma outra posição que às vezes pode ser vista como antinomia e, outras vezes, como aquilo que permite uma ilusão necessária, mas, por fim, postula um novo relacionamento integral com o poder soberano. Isso se tornará mais manifesto na obra de Agamben como a possibilidade de uma *outra* forma de soberania.

Pelo menos o que está claro, historicamente no Ocidente, é que a vontade serviu como fonte de poder para a soberania, assim também como algo que pro-

curou unir as várias fraturas que caracterizam o ser humano. Isso inclui o estado de exceção que legitima o ser humano como soberano sobre os distintos animais e mesmo acima de outros humanos que foram tornados *homo sacer*. É, nesse sentido, que Agamben (2017, p. 191)²⁰ pode se referir ao estado de exceção como uma “lacuna fictícia” que “salvaguarda” a existência da norma. Há alguns poucos pontos salientes na obra de Agamben que gostaria de desenvolver em relação a esta noção de soberania como uma ficção, que poderia ser-nos úteis.

Primeiro, a discussão de Agamben sobre a ficção da soberania sugere que somos frequentemente dependentes de um sentido ontológico de ser e de nossa substancialidade que, em termos materiais (“em realidade”), não existe. De certa forma, isto irá explicar porque, para ele, não há substância da soberania, e nem mesmo para as ontologias que foram utilizadas justamente com o fim de defender tal substância. Não há legitimação onto-teológica do divino, de nossos egos soberanos (como sujeitos), ou até do ser humano como tal. Em outras palavras, os seres humanos não perguntam quem são mas, simplesmente, o que querem, ou seja, como o desejo mascara uma ação que se define como o encobrimento do vazio que, de maneira mais própria, define nosso ser. Ao agirmos assim, confundimos o desejo com o eu, o que demonstra que a ficção da soberania não tem substância mas é, ao mesmo tempo, concebida apenas através de sua execução.

Segundo, é devido à ficção de soberania que nosso foco deve ser colocado no retorno da política à sua noção central de inoperosidade, ou o vazio no âmago de sua existência, como a “práxis propriamente humana e política” (AGAMBEN, 2017, p. 371). É isso que foi capturado no símbolo do trono vazio e na sacralidade que permeia sua existência. As análises de Agamben (2017, p. 370) tem como objetivo tentar profanar este símbolo de glória, a fim de “abrir espaço, fora dele”, para a vida eterna. Uma vez que esse vazio pode ser examinado a partir de uma variedade de ângulos, liturgias e rituais históricos oferecem mais discernimento do que análises diretas do poder soberano, pois articulam o vazio no centro do poder.

20 Neste capítulo, as citações em parênteses referem-se apenas aos nove volumes da obra de Giorgio Agamben, *The Omnibus Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

E, terceiro, as formas tradicionais de soberania tornam-se acessíveis por meio da implementação de teologias políticas específicas baseadas nas noções da transcendência, ao passo que as economias teológicas, ou as formas particulares de governabilidade, baseiam-se em um governo imanente do nosso mundo (AGAMBEN, 2017, p. 373). As configurações históricas da filosofia política estão fundamentadas principalmente na transcendência, enquanto a biopolítica é, sobretudo, alicerçada na imanência; uma vez que elas estão interligadas entre si, parecem, por vezes, indistintas. A governabilidade, no entanto, promove uma realidade em constante mudança que está sempre evoluindo, pois está engajada na gestão da vida cotidiana e, conseqüentemente, tende a apresentar este lado da vida como uma realidade destituída de ilusões (mas também como não tendo fim). A governança parece, nesse sentido, possuir toda a substância — a qual, deve-se ressaltar, sempre existiu, e não vem do nada (*ex nihilo*), mas deriva apenas da natureza. Se a soberania é uma ficção, o governo, por outro lado, não é fácil de ser abolido (dispensado) como uma ilusão puramente necessária. Parece, ao invés, que, por definição, a governança depende de não ser ilusória — ou seja, de tentar traçar seus fins em realidades materiais que certamente existem e podem ser explorados.

Embora Agamben não desenvolva essa questão de maneira mais detalhada, percebemos o aparecimento dessa tensão, por exemplo, na história dos debates que opuseram jansenistas e jesuítas. Os jansenistas, como é sabido de todos, defenderam uma deidade soberana que predeterminava cada evento em nosso mundo, querendo até mesmo intervir naqueles considerados naturais a fim de explicar o exercício do eu soberano de Deus. Os jesuítas, por outro lado, foram frequentemente acusados de casuística, quer dizer, de tomarem decisões morais partindo do estudo de cada caso particular depois da conscientização do problema, abrindo, assim, espaço para se conceber um Deus, dito, encontrado “em todas as coisas”. Não causa surpresa, portanto, que tal raciocínio seja a base dos códigos modernos de direito, pois isso é indicativo das maneiras pelas quais um liberalismo inteiramente imanente determina como tudo encontra-se debaixo da lei. Nesse sentido, nada existe fora da lei, nem as intervenções milagrosas; e isso frustra aqueles que procuram exercer a sua autoridade soberana da mesma forma que exaure aqueles que se levantam contra seu *ethos* burocrático e legalista. Na expressão de Agamben, o paradigma secular-liberal não permite exceções (dentro da esfera da lei) e, portanto, nenhum milagre é