UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

RENATA ADRIAN RIBEIRO SANTOS RAMOS

INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA E PROFANAÇÃO DOS DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

São Leopoldo
2025

RENATA ADRIAN RIBEIRO SANTOS RAMOS

INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA E PROFANAÇÃO DOS DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

São Leopoldo

2025

R175i Ramos, Renata Adrian Ribeiro Santos.
Infância, experiência e profanação dos dispositivos biopolíticos na filosofia de Giorgio Agamben / por Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos. – 2025.
310 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2025.
"Orientador: Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz".

1. Infância. 2. Linguagem. 3. Experiência de potência. 4. Profanação. 5. Dispositivos biopolíticos. 6. Agamben, Giorgio, 1942-. I. Título.

CDU: 141-053.2

Catalogação na Publicação (CIP):
Bibliotecário Alessandro Dietrich - CRB 10/2338

RENATA ADRIAN RIBEIRO SANTOS RAMOS

INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA E PROFANAÇÃO DOS DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em 07 de novembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz - PPG Filosofia - UNISINOS
(Orientador)

Prof. Dr. Leonardo Marques Kussler - PPG Filosofia - UNISINOS

Prof.ª Dra. Márcia Rosane Junges - PPG Filosofia - UNISINOS

Prof.ª Dra. Isabela Ferreira de Pinho - PPG Filosofia - UFF-PUC-RJ

Prof.ª Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida - PPG Filosofia - UNB

RESUMO

A presente tese analisa a experiência da in-fância e seus nexos com as categorias forma-de-vida e profanação dos dispositivos biopolíticos, de acordo com o pensamento filosófico de Giorgio Agamben. Analisamos as seguintes questões: De que maneira(s) a in-fância, como experiência de potência, no âmbito da linguagem e política, é concebida no pensamento filosófico de Giorgio Agamben? A partir dessa discussão, quais são os nexos que podem ser estabelecidos entre in-fância, forma-de-vida e profanação dos dispositivos biopolíticos? Nesta direção, exploramos a hipótese de que a in-fância consiste numa experiência de potência, que se configura como uma via projetiva de acesso do infante à linguagem, em virtude da afirmação de sua Voz política, entendida como ética. Essa projeção reflete a constituição do humano em um constante devir, que se efetiva no processo de subjetivação do ser na linguagem, apontando para a potência de uma arquitetura existencial aberta e inconclusiva. A figura da criança reflete a potência da forma-de-vida do *infante que vem*, o *ser qualquer* que pode usar do jogo profano, para resistir eticamente, frente à operosidade do biopoder. No percurso dessa investigação, exploramos a dinâmica do jogo destituinte do *infante que vem*, espelhado na experiência lúdica da criança, a qual é considerada por este filósofo uma forma-de-vida. Nesse sentido, refletimos as performatividades lúdicas de personagens de potência, extraídos de narratividades, destacadas por Agamben em suas reflexões sobre a profanação; e, sobretudo, abordamos a experiência lúdica realizada pela criança, como um ensaio do jogo destituinte. Os resultados deste estudo afirmam a potência da infância e dos gestos como dois novos meios de desativação dos dispositivos secularizados, cuja referencialidade encontra na figura da criança o sentido da pura medialidade. Defendemos que, as performatividades (des)criativas, realizadas pelas crianças nas experiências lúdicas, ensaiam meios de resistência ética, essencialmente lúdicos, que apontam para a emergência de uma biopolítica menor, originada dos espaços tangenciais, das cirandas humanas, nas quais a potência do jogo profano reflete a força da potência contingente, eficiente frente à operosidade dos processos expropriadores da potência humana. Refletimos a criança como aquela que brinca de ser a potência-do-não, conquanto detém a capacidade de suspender a carga de operosidade dos dispositivos secularizados, em um movimento que promove a abertura do campo da experiência à dimensão do reuso, categoria do pensamento agambeniano que remete ao lugar da restituição de qualquer objeto ao seu lugar do comum. A dinâmica do puro jogo de potência da criança aponta para a irrupção do novo, a partir do reconhecimento de que a oportunidade é um instante que se abre de modo inadvertido, atualizando a emergência da promessa messiânica. A forma-de-vida da criança é paradigma de potência, que espelha novos sentidos para a constituição da experiência histórica, a partir da revolução na dimensão do tempo.

Palavras-chave: Childhood; Language; Experience of Power; Profanation; Giorgio Agamben.

SINTESI

Questa tesi analizza l'esperienza dell'in-fância (infanzia) e le sue connessioni con le categorie di forma di vita e di profanazione dei dispositivi biopolitici, secondo il pensiero filosofico di Giorgio Agamben. Analizziamo le seguenti domande: in che modo l'in-fância, come esperienza di potenziale, nell'ambito del linguaggio e della politica, è concepita nel pensiero filosofico di Giorgio Agamben? Sulla base di questa discussione, quali connessioni possono essere stabilite tra in-fância, forma di vita e profanazione dei dispositivi biopolitici? In questa direzione, esploriamo l'ipotesi che l'in-fância consista in un'esperienza di potenziale, che si configura come un percorso proiettivo di accesso del bambino al linguaggio, in virtù dell'affermazione della sua voce politica, intesa come etica. Questa proiezione riflette la costituzione dell'umano in un divenire costante, che si realizza nel processo di soggettivazione dell'essere nel linguaggio, indicando il potenziale di un'architettura esistenziale aperta e inconcludente. La figura del bambino riflette il potere della forma-di-vita dell'infante, l'essere che può usare il gioco profano per resistere eticamente all'operatività del biopotere. Nel corso di questa indagine, esploriamo le dinamiche del gioco destituente dell'infante, rispecchiate nell'esperienza ludica del bambino, che questo filosofo considera una forma-di-vita. In questo senso, riflettiamo sulle performatività ludiche dei personaggi di potere, estratte dalle narrazioni, evidenziate da Agamben nelle sue riflessioni sulla profanazione; e, soprattutto, affrontiamo l'esperienza ludica vissuta dal bambino come prova generale del gioco destituente. I risultati di questo studio affermano il potere dell'infanzia e dei gesti come due nuovi mezzi per disattivare dispositivi secolarizzati, la cui referenzialità trova nella figura del bambino il significato di pura medialità. Sosteniamo che le performatività (non)creative messe in atto dai bambini nelle esperienze ludiche mettono alla prova modalità di resistenza etica, essenzialmente ludiche, che indicano l'emergere di una biopolitica minore, originata da spazi tangenziali, da circoli umani, in cui il potere del gioco profano riflette la forza del potere contingente, efficiente di fronte all'operatività dei processi espropriativi del potere umano. Riflettiamo sul bambino come colui che gioca a essere il potere-del-nulla, pur possedendo la capacità di sospendere il peso dell'operatività dei dispositivi secolarizzati, in un movimento che promuove l'apertura del campo dell'esperienza alla dimensione del riuso, una categoria del pensiero agambeniano che rimanda al luogo di restituzione di qualsiasi oggetto al suo luogo comune. La dinamica del puro gioco di potere del bambino indica l'irruzione del nuovo, a partire dal riconoscimento che l'opportunità è un istante che si apre inavvertitamente, attualizzando l'emergere della promessa messianica. Il modo di vivere del bambino è un paradigma di potenzialità, che riflette nuovi significati per la costituzione dell'esperienza storica, basati sulla rivoluzione della dimensione del tempo.

Parole chiave: Infanzia; Linguaggio; Esperienza del potere; Profanazione; Giorgio Agamben.

ABSTRACT

This thesis analyzes the experience of in-fância (childhood) and its connections with the categories of life-form and profanation of biopolitical devices, according to the philosophical thought of Giorgio Agamben. We analyze the following questions: In what way(s) is in-fância, as an experience of potential, within the scope of language and politics, conceived in the philosophical thought of Giorgio Agamben? Based on this discussion, what connections can be established between in-fância, life-form, and the profanation of biopolitical devices? In this direction, we explore the hypothesis that in-fância consists of an experience of potential, which is configured as a projective path of access for the infant to language, by virtue of the affirmation of their political voice, understood as ethical. This projection reflects the constitution of the human in a constant becoming, which is realized in the process of subjectivation of being in language, pointing to the potential of an open and inconclusive existential architecture. The figure of the child reflects the power of the infant's form-of-life, the being who can use profane play to ethically resist the operativeness of biopower. In the course of this investigation, we explore the dynamics of the infant's destituent play, mirrored in the child's playful experience, which this philosopher considers a form-of-life. In this sense, we reflect on the playful performativities of characters of power, extracted from narratives, highlighted by Agamben in his reflections on profanation; and, above all, we address the playful experience carried out by the child as a rehearsal of destituent play. The results of this study affirm the power of childhood and gestures as two new means of deactivating secularized devices, whose referentiality finds in the figure of the child the meaning of pure mediality. We argue that the (un)creative performativities carried out by children in playful experiences rehearse means of ethical resistance, essentially playful, that point to the emergence of a minor biopolitics, originating from tangential spaces, from human circles, in which the power of profane play reflects the strength of contingent power, efficient in the face of the operativeness of the expropriating processes of human power. We reflect on the child as one who plays at being the power-of-nothing, while possessing the capacity to suspend the burden of operativeness of secularized devices, in a movement that promotes the opening of the field of experience to the dimension of reuse, a category of Agambenian thought that refers to the place of restitution of any object to its common place. The dynamics of the child's pure play of power point to the irruption of the new, from the recognition that opportunity is an instant that opens up inadvertently, actualizing the emergence of the messianic promise. The child's way of life is a paradigm of potential, reflecting new meanings for the constitution of historical experience, based on the revolution in the dimension of time.

Keywords: Infância; Linguagem; Experiência de Poder; Profanação; Giorgio Agamben.

LISTA DE SIGLAS DAS OBRAS DE GIORGIO AGAMBEN

No intuito de facilitar a identificação das obras de Agamben no corpo desta tese, adicionamos listagens de siglas, ordenadas conforme as iniciais principais dos títulos. Sobre a organização: Informamos o título do livro de Agamben, na versão do italiano e tradução no português. Artigos e entrevistas estão citados em português. De modo geral, adotamos o ano e as paginações de acordo com a versão em português, exceto quando a obra não está disponível neste idioma[1]. A seguir, apresentamos a lista de siglas dos livros e, em sequência, dos artigos e das entrevistas.

Lista de siglas dos livros

AV/AV - L'avventura - A aventura.

AB/AB - L'aperto. L'uomo e l'animale - O aberto.

AP/HS - Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo. Homo sacer. Vol 4/1 - Altíssima pobreza: regras monásticas e forma-de-vida. Homo Sacer IV, 1.

BC/BC - Bartleby, la formula della creazione - Bartleby, ou da contingência.

BM/BM- Uma biopolítica menor.

CI/CI - Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura - Categorias italianas: Estudos de poética e de literatura.

CA/CA - Creazione e anarchia.

CC/CC - Crítica do Contemporâneo: Política. Conferências Internacionais Serralves.

CE/CE - Che cos'e il contemporaneo? O que é o contemporâneo e outros ensaios.

CV/CV - La comunità che viene - A comunidade que vem.

CVO/CVO - Quel che ho visto, udito, appreso... - Coisas que vi, ouvi, aprendi...

E/E - Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale - Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental.

EE/HS - Stato di Eccezione - Estado de exceção. Homo Sacer II I.

EL/EL - Experimentum linguae: l'experience de la langue - Experimentum linguae: a experiência da língua.

F/F - Che cos'è la filosofia? O que é a filosofia?

---

[1] Realizamos a leitura e análise das obras na versão do italiano e português. Entendemos que, as traduções realizadas em português, em geral, são fidedignas à versão original.

FR/FR - Il fuoco e il racconto - O fogo e o relato. Ensaios sobre criação, escrita, arte e livros.

HC/HC - L'uomo senza contenuto - O homem sem conteúdo.

HS/HS - The Omnibus Homo Sacer.

IH/IH - Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia - Infância e história. Destruição da experiência e origem da história.

IP/IP - Idea della prosa - Ideia da prosa.

I/I - L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia - O irrealizável: Por uma política da ontologia.

K/K - Karman. Breve trattato sulf azione, la colpa e il gesto.

LH/LH - La follia di Hölderlin. Cronaca di una follia abitante - A loucura de Hölderlin. Crônica de uma vida habitante 1806-1843.

LM/LM - Il linguaggio e la morte - A linguagem e a morte.

MF/MF - Mezzi senza fine. Note sulla politica - Meios sem fim. Notas sobre a Política.

N/N - Nudez - Nudez.

OD/HS - Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer. Vol 2/5 - Opus dei: arqueologia do oficio. Homo Sacer ll, 5.

PA/PA - Pinocchio Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate - Pinóquio: um livro paralelo.

PD/PD - Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi.

P/P - Profanazioni - Profanações.

PB/PB - Il pozzo di Babele - O poço de Babel.

PP/PP - La potenza del pensiero - A potência do pensamento.

PS/HS - Homo sacer Il / potere sovrano e la nuda vita - Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua.

RA/HS - Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone - O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III.

RG/HS - Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer - O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer ll, 2.

RI/RI - La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore.

SL/HS - II sacramento del linguaggio Archeologia del giuramento: Vol. II/3 -O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. Homo Sacer II, 3.

SR/SR -Signatura rerum. Sul Metodo - Signatura Rerum: Sobre o Método.

S/HS - Stasis. La guerra civile come paradigma politico (Homo sacer, II, 2) - Stasis: a Guerra Civil Como Paradigma Político - Homo Sacer, II, 2.

TL/TL - Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños - Teologia e linguagem: o poder de Deus no jogo das crianças.

TR/TR - Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani - O tempo que resta - Um comentário a carta aos Romanos.

UC/HS - L'Uso dei corpi. Homo Sacer IV, 2 - O uso dos corpos. Homo Sacer IV, 2.

Lista de siglas dos artigos e entrevistas

*EC/EC - A Europa precisa colapsar: Entrevista com Giorgio Agamben.

*DS/DS - Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella.

*EG/EG - Entrevista com Giorgio Agamben.

*SP/SP - O silêncio das palavras.

*SL/SL - O silêncio da linguagem.

*M/M - Movimento.

*FP/FP - O fim do pensamento.

*I/I - O irrealizável.

*PE/TF - Política do Exílio. In: Temas de Filosofia Política Contemporânea.

*PO/PO - Por uma ontologia do gesto e uma política do gesto.

*P/P - Postura.

*GK/GK - Quatro glosas a Kafka.

*TT/TT - [TEXTO SEM TÍTULO].

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO: ESCAVANDO TESOUROS DA INFÂNCIA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE GIORGIO AGAMBEN**	12
2	**INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA E LINGUAGEM**	22
2.1	INFÂNCIA NA FILOSOFIA: PRELÚDIO	22
2.2	MUTISMO DO HOMEM E EXPROPRIAÇÃO DA EXPERIÊNCIA	32
2.3	INFÂNCIA E O PROBLEMA FILOSÓFICO DA VOZ HUMANA	53
2.4	INFÂNCIA COMO EXPERIMENTUM LINGUAE	72
2.5	INFÂNCIA, TEMPO E HISTÓRIA	92
2.6	LIMIAR	106
3	**INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA E POLÍTICA**	110
3.1	LINGUAGEM E POLITIZAÇÃO DA VIDA	110
3.2	INFANTES NO CAMPO BIOPOLÍTICO DE AUSCHWITZ E O PROBLEMA DO TESTEMUNHO	121
3.3	INFÂNCIA E COMUNIDADE QUE VEM	139
3.4	O GESTO, A LÍNGUA INDIZÍVEL DOS INFANTES QUE VÊM, FRENTE À ESPETACULARIZAÇÃO DA POLÍTICA	145
3.5	LIMIAR	177
4	**INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA E PROFANAÇÃO DOS DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS**	179
4.1	A FORMA-DE-VIDA DA CRIANÇA E SEUS GESTOS NA EXPERIÊNCIA DE PURA POTÊNCIA	179
4.2	A CRIANÇA E A INFÂNCIA: INTER-RELAÇÕES DE POTÊNCIAS	197
4.3	GESTO E INFÂNCIA: NOVAS POTÊNCIAS DESATIVADORAS	211
4.3.1	**Narratividades, infância e gestos profanos**	213
4.3.2	**Gestos da criança no jogo de potência e profanação política**	240
4.4	A FORMA-DE-VIDA DOS FRADES MENORES E A EXPERIÊNCIA COMUM	268
4.5	LIMIAR	284
5	**CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS: ENSAIOS DE UMA BIOPOLÍTICA MENOR**	286
	REFERÊNCIAS	293

1 INTRODUÇÃO: ESCAVANDO TESOUROS DA INFÂNCIA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE GIORGIO AGAMBEN

> Sou hoje um caçador de **achadouros de infância.** Vou meio dementado e enxada às costas a cavar no meu quintal vestígios dos meninos que fomos (Barros, 2003, p. 59, grifo nosso).

Analisamos a in-fância, como uma experiência de potência, e seus nexos com as categorias: forma-de-vida e profanação política, de acordo com a abordagem de Giorgio Agamben[1], pensador italiano contemporâneo, reconhecido no meio acadêmico pelo seu modo crítico e refinado de fazer filosofia. Suas investigações, por um lado, contemplam a análise da operatividade dos dispositivos biopolíticos secularizados, cuja atuação estratégica se direciona à captura da potência humana; por outro, apontam para a possibilidade de emprego da resistência ética, mediante o uso contingente da potência, frente aos processos dessubjetivadores.

Em destaque, a categoria potência faz parte do painel analítico desse filósofo, principalmente está contida no Projeto Homo Sacer[2], no qual trata da forma-de-vida como uma potência destituinte, capaz de desativar e tornar inoperante um poder constituído, sem destruí-lo, em um movimento que produz espaço para a realização de um uso inapropriável de si e do mundo. Com centralidade, esta categoria é discutida no texto *A Potência do Pensamento* (1995) (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 243-254), no qual as influências dos termos *dynamis* (potência) e *energia* (ato), extraídos do pensamento aristotélico[3], servem ao filósofo italiano para o desenvolvimento de análises sobre o uso contingente da potência pela forma-de-vida, em razão da constituição da resistência ética, com vistas à confrontação do paradigma da operatividade, dominante na esfera da política secularizada. Mas, cumpre destacar que, as discussões sobre essa categoria estão presentes desde os primeiros escritos de Agamben[4]. Especialmente, no escrito *Infância e História*, publicado em 1978 (Agamben,

---

[1] Giorgio Agamben desenvolve seu pensamento filosófico transitando por distintas áreas do conhecimento, tais como: estética, linguagem, filosofia, teologia e política. Particularmente, no âmbito da filosofia utiliza-se de conceitos de: Platão, Aristóteles, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Franz Kafka, Immanuel Kant, Baruch Spinoza, Toni Negri, Primo Levi, Michel Foucault, dentre tantos outros.

[2] Série de escritos do campo da biopolítica, publicados a partir de 1995 até 2017.

[3] Ao final do Livro Quinto da Metafísica, Aristóteles define potência (*dynamis*): "Concluindo, a definição principal do significado de potência será: potência é princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra". Cf.: ARISTÓTELES, **Metafísica**, Livro V, 1020a, 5, 2002, p. 231.

[4] Agamben apresenta algumas considerações sobre potência na perspectiva aristotélica, diretamente no capítulo *A privação é como um rosto*, de *Homem sem conteúdo* (Agamben, HC/HC, 2017d, p. 9-207). Nestas análises, apresenta uma relação entre potência e privação, envolvendo a reflexão sobre a arte e a estética. Também podemos reconhecer neste escrito, por diversas vezes, o conceito "vontade de potência", extraído do pensamento de Nietzsche. Nessas suas análises, centralmente, Agamben trata: da perda da aura da arte e ascensão da

IH/IH, 2005, p. 9-186), de modo implícito ou explícito, o filósofo trata da categoria potência, relacionando-a à privação, com base na in-fância[5], experiência originária da linguagem, refletida dentro de um campo tensional, entre o estado de negatividade e o processo de constituição do ser humano na linguagem. A significação dessa experiência de potência compreende o processo de projeção do in-fante na linguagem, isto porque embora originalmente este ser seja não falante, apresenta a potencialidade de falar, desde quando interaja com seus semelhantes, no contexto da cultura pertencente. Logo, justamente porque existe essa lacuna original, dá-se a possibilidade da entrada e desenvolvimento do in-fante na língua, em uma trajetória que perpassa pela projeção mediatizada pela experiência da in-fância, de modo dinâmico e cíclico. Mas, como a concepção de in-fância, segundo Agamben, tem sido debatida por pesquisadores do campo filosófico, em destaque nos âmbitos da linguagem e política? Para Maio (2011, p.1), o conceito de in-fância, refletido por Agamben, está justamente no corte, limiar, por isso não deve ser entendido simplesmente como um fato

---

reprodutibilidade técnica, ocupando-se em analisar o problema da perda do estatuto da obra de arte e o decorrente ingresso dela no domínio da estética, processo entendido por Agamben como a morte da arte; da cisão entre o homem e a manufatura de suas próprias experiências, assim como a cisão entre a palavra pensante e palavra poética; da cisão entre *poíēsis* e *téchnē*, que conduziu à compreensão da experiência como *práxis*, equívoco que coloca o trabalho como nua existência biológica. Realiza essa discussão, principalmente, a partir dos escritos: *A Genealogia da Moral,* de Nietzsche (1998); e *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade Técnica* de Walter Benjamin. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Homem sem Conteúdo, HC/HC**, 2017d, p. 103, 117-119. Ao tratar dessas questões, aponta o problema da supressão da tradição, que atingiu o campo da arte, por causa da introdução da reprodutibilidade técnica. Ademais, a poesia é descrita como uma experiência que perdeu o seu sentido original, por isso não representa mais o estatuto de produção na presença do ente, com espaço da peculiar de produção, antes se fixa enquanto produção técnica, do operar com as palavras, que revela a "degradante divisão do trabalho em manual e trabalho intelectual". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Homem sem Conteúdo, HC/HC**, 2017d, p. 113. De modo geral, a supressão do lugar original da experiência atingiu o "espaço comum em que todos os homens, artistas e não artistas se encontram em viva unidade". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Homem sem Conteúdo, HC/HC**, 2017d, p. 69-70. Agamben, utilizando a categoria vontade de poder, pertencente ao pensamento filosófico de Nietzsche, concebe potência como continente do devir, que atravessa o círculo do eterno retorno. O homem da arte, no campo das tensões, próprio do princípio criativo, faz em si a experiência do nada, neste sentido goza da "eterna alegria do devir, essa alegria que traz em si a alegria do aniquilamento". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Homem sem Conteúdo**, **HC/HC**, 2017d, p. 150. Em *Estâncias* (AGAMBEN, E/E, 2007c, p. 9-263), Agamben continua o debate sobre o problema da expropriação da experiência da tradição, expondo que a poesia vigora enquanto arte que possui o seu objeto sem o conhecer e a filosofia como aquela que conhece sem o possuir. O cerne desse debate paradoxal se dirige ao problema da posse do conhecimento e, consequentemente, do gozo, diante da ausência de busca na filosofia por uma elaboração de linguagem que seja própria. As análises apresentadas pelo filósofo retomam, sobretudo, estão fundamentadas nas considerações benjaminianas e freudianas. Em destaque, discute a categoria potência, relacionando-a ao ato de criação, "que contém no seu centro um *ato de descriação,* no qual o que foi e o que não foi acabam restituídos à sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e foi se dissipa no que podia ser e não foi. Este ato de descriação é, propriamente, a *vida* da obra, o que permite a sua leitura, sua tradução e sua crítica, e o que, em tais coisas, se trata cada vez mais de repetir". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**, **E/E**, 2007c, p. 252.

[5] A palavra in-fância, em si mesma, compreende um campo tensional, entre o estado de privação e o ato da fala, neste sentido consiste em via de passagem pelo qual o infante reiteradamente transita para que possa entrar na linguagem e desenvolver-se nessa experiência e na história. Nesse processo, o ser pode retomar a posse da sua potência, em virtude de subjetivar-se na linguagem, como uma forma-de-vida. Por conta desse tensionamento, nas análises apresentadas nesta produção escrita aplicamos o hífen para a grafia das palavras infância e infante, caso correspondam ao sentido de forma-de-vida, segundo Agamben.

do qual seria possível isolar nele um lugar cronológico. Segundo Pelbart (2017, p. 118), in-fância e linguagem estão interconectadas. Especificamente, a in-fância se constitui pelo movimento que a expulsa, em razão da abertura que se faz propícia ao processo de desenvolvimento contínuo do homem, a partir da entrada na linguagem. Rabinovich (2015a, p. 9) enfatiza que a infância instaura na linguagem a cisão entre língua e discurso; reafirma a necessidade da compreensão do termo in-fância como experiência da linguagem, no aspecto de sua abertura ao mundo, que extrapola o tempo cronológico. Mcloughlin (2014, p.149-164) discute que Agamben, no escrito *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), apresenta uma tentativa de repensar a existência da linguagem sem o inefável, em termos benjaminianos: eliminando o indizível da linguagem. Leland de la Deladurantaye (1999, p. 9) enfatiza que Agamben reconhece plenamente a força expropriadora da linguagem e os significados do deslocamento dessa experiência para fora do homem, como forma de demonstração da originalidade de sua teoria da linguagem. Acrescentamos neste debate algumas produções que tratam da infância de forma mais diretamente implicada ao âmbito da biopolítica: Gutiérrez (2016, p. 215-220) discute como o binarismo entre *zoē e bios* implica na negação da in-fância, porém a in-fância é, antes de tudo, uma experiência que posiciona o homem como um ser inconformado com a separação do par *zoē/bios*, questão que envolve o tensionamento entre a vida impolítica e a política, que serve à discussão da in-fância como uma forma-de-vida, destacamos. Já o trabalho de Hansen (2011, p. 168) apresenta pistas significativas para o desenvolvimento da rota analítica, em direção ao aprofundamento do conceito infância, de acordo com o pensamento de Agamben. Este comentarista situa que, em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), *Linguagem e Morte* (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165); *A Ideia da Prosa* (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 11-141) e *O que resta de Auschwitz* (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 9-175), o termo in-fância significa uma experiência da linguagem, para além da lógica exclusão-inclusiva, compreendendo o âmbito da potencialidade, incluindo a relação com a discussão sobre a forma-de-vida. Kohan (2003, p. 11-26) considera que a in-fância é uma experiência que se apresenta como um enigma da presença de uma ausência, cuja realização se dá no tempo fluído. Lyotard (1997, p. 36, 47, 197, 198) trata da relação entre os conceitos inumano-humano e infância; além do que compreende a figura da criança de modo implicado à questão da falta constitutiva, própria do humano, a qual põe em questão toda certeza do mundo adulto. Deleuze e Guattari (1997, p. 41-47) refletem sobre o devir-criança, considerando-o um processo que designa o reencontro do ser com a sua própria potencialidade humana, em meio às incertezas, faltas e possibilidades. Esse devir não é um retorno do adulto a um tipo de infantilismo, pois diz

respeito ao desenvolvimento de uma existência cartografada pelos caminhos incertos da in-fância do pensamento, atravessada pela corporeidade, em uma trajetória sempre inconclusa, entre-tempos, entre-momentos, entre-espaços. A vida da criança, nesse sentido, é inseparável das condições empíricas que envolvem a sua própria existência e reflete a potência da in-fância.

Pontuamos que, não encontramos teses e dissertações na área da filosofia, ao menos no contexto brasileiro, em que no cerne do debate estivesse diretamente o conceito in-fância, como experiência de potência, implicada às relações entre o âmbito da linguagem e política[6]. Similarmente, não identificamos trabalhos que discutem, com centralidade, a in-fância refletida enquanto uma experiência que remete à profanação. Há algumas discussões sobre a relação entre infância e forma de vida/forma-de-vida, contudo são esparsas e, de certo modo, superficiais. Diante do exposto, reconhecemos que a tematização da in-fância no âmbito da linguagem tem sido razoavelmente discutida, porém há necessidade de um maior aprofundamento analítico, particularmente acerca das relações entre filosofia e linguística. Em destaque, a discussão sobre a in-fância em Agamben, como uma experiência de potência no âmbito político, é um eixo de análise que precisa ser desenvolvido na pesquisa filosófica. Perante essas lacunas, nos inclinamos à análise da relação da in-fância com as categorias forma de vida/forma-de-vida e meios de uso da profanação política. Nessa direção analítica, circunscrevemos o estudo consoante as seguintes questões de problematização: **De que maneira(s) a in-fância, como experiência de potência, no âmbito da linguagem e política, é concebida no pensamento filosófico de Giorgio Agamben? A partir dessa discussão, quais são os nexos que podem ser estabelecidos entre in-fância, forma-de-vida e profanação dos dispositivos biopolíticos?**

Para realizar o exame dessas questões, apresentamos a seguir o desenho cartográfico de investigação: primeiramente analisamos a in-fância como uma experiência de potência no âmbito da linguagem, a partir do escrito *Infância e História*[7] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), publicado em 1978. Após, seguimos para outros escritos publicados até 1994, período

---

[6] Consulta realizada no portal da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) em maio de 2023, a partir das palavras: Agamben; Experiência; Potência. Porém, destacamos uma dissertação que encontramos nas pesquisas desenvolvidas de modo mais amplo sobre o conceito in-fância e sua relação com a linguagem e história, segundo Agamben, intitulada: "*Uma experiência da linguagem ou infância: língua, história e arte em Giorgio Agamben"*. Cf.*:* MARTINS, Ana Carolina Silva. **Uma experiência da linguagem ou infância: língua, história e arte em Giorgio Agamben,** 2015.

[7] *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186) é composto por seis ensaios, a saber: *O país dos brinquedos*: reflexões sobre a história e sobre o jogo; *Tempo e história*: crítica do instante e do contínuo; *O príncipe e o sapo*: o problema do método em Adorno e Benjamin; *Fábula e história*: considerações sobre o presépio; *Programa para uma revista.* Em 1989 foi acrescido o prefácio*,* intitulado*: Experimentum linguae.* Não trabalhamos nesta investigação com o ensaio *"O Príncipe e o Sapo"*.

em que a discussão sobre a linguagem continuou proeminente. Nesta incursão, buscamos compreender permanências, abandonos, desenvolvimentos ou transformações do termo na abordagem desse filósofo. Esse rastreamento nos orientou para pesquisar a hipótese de que a in-fância se constitui numa experiência de potência no âmbito da política, para tanto tomamos como base escritos publicados a partir de 1995, os quais compõem o núcleo da filosofia biopolítica desse filósofo, considerando que a tematização da linguagem permanece como um *tópos*, ao longo de sua produção escrita. Nossa pesquisa explorou a hipótese de que no pensamento de Agamben a figura da criança espelha a forma-de-vida profana, do i*nfante que vem*, *o ser qualquer* que pode pôr no modo de uso a sua própria (im)potência, como um puro meio, para desenvolver (des)criativamente, no jogo profano, a resistência ética e linhas de fuga, frente à operosidade do biopoder. A hipótese desse estudo consiste na in-fância como experiência de potência, pela qual o *infante que vem* pode enunciar-se na linguagem com criatividade, em virtude da afirmação de sua Voz política, entendida como ética.

A forma-de-vida lúdica da criança é paradigma do jogo de potência profano, pois exemplifica como é possível transitar, em potência, pela experiência da in-fância, desenvolvendo performatividades (des)criativas, por intermédio das quais é possível transformar qualquer dispositivo em algo essencialmente comum. A projeção reflete a constituição do humano em um constante devir, que designa o livre trânsito do ser em seu processo de subjetivação na linguagem, em uma arquitetura existencial aberta, inconclusiva. A in-fância é uma experiência que se abre no espaço indefinido, entre *Aión e Chrónos,* entre língua e discurso*,* entre a *voz phoné e o logos.* Similarmente à criança, o ser in-fante, que detém a sua própria potência, ao transitar pela in-fância, pode enunciar-se ao mundo, afirmando a sua singularidade indefinida, com originalidade, por meio do uso do jogo de potência, entre a privação e o ato, em busca de resistir aos processos de dessubjetivação empregados pelo biopoder. Esse jogo de potência é um meio eficaz para a efetivação da profanação política, categoria política do pensamento de Agamben relacionada ao emprego de meios eficazes à suspensão da operosidade dos dispositivos, sem destruí-los, a partir do aproveitamento do espaço oportuno, que se abre para a criação de uma nova forma de uso dos dispositivos. Nossa pesquisa explorou e analisou nexos entre a in-fância como experiência de potência, a forma-de-vida e a profanação política, considerando que existem estreitas inter-relações dessa discussão com filosofia de Walter Benjamin, principalmente no que diz respeito à linguagem, ao jogo e as narratividades, particularmente com referência à criança e sua experiência lúdica. Além da referência benjaminiana, Agamben desenvolve o debate em torno daqueles três conceitos, com base em diferentes pensadores, de distintas áreas do

conhecimento, em destaque, da filosofia e linguística. No campo da filosofia, são fundantes para Agamben categorias do pensamento de Aristóteles, Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein. No campo da linguística, os estudos de Benveniste, fundamentados na abordagem de Saussure, servem à Agamben em sua discussão sobre a in-fância e o problema ontológico da cisão entre língua e discurso. Situamos que, incorporamos conceitos e reflexões advindas desses pensadores, a fim de desenvolver aprofundamentos analíticos. Esta investigação está ancorada em alguns em aportes conceituais agambenianos, a saber: *linguagem, política, tempo, experiência, história, biopolítica, experiência comum, potência-do-não/potência destituinte, resto, sacralização, secularização, meios de uso, profanação política, dispositivos biopolíticos, gesto, forma-de-vida, testemunho, comunidade que vem*. Estruturamos a presente tese nas seguintes partes: seção introdutória, em curso de apresentação; três seções de análise e as considerações conclusivas.

Na seção titulada: **"Infância, experiência de potência e linguagem"** apresentamos, inicialmente, a infância no pensamento filosófico, em amplitude, e após, centralmente, desenvolvemos as análises sobre esse conceito na filosofia de Agamben, com base nos ensaios do escrito *Infância e História*, de 1978 (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), e em escritos publicados entre 1980 até 1994, tais como: *Linguagem e Morte*, de 1982 (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165) e *Ideia da Infância*, texto contido no escrito *Ideia da Prosa*, de 1985 (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 89-93); *A comunidade que vem* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-103), de 1990. Em destaque, analisamos textos que tratam sobre o conceito *experimentum linguae* e de sua aplicação nas reflexões sobre o uso da contingência[8], a saber: *O silêncio da Linguagem*, de 1983 (Agamben, *SL/SL, 2013c, p. 292–300); *A coisa mesma*, de 1984 (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 9-21); *O silêncio das Palavras*, de 1989 (Agamben, *SP/SP, 2012b, s/p); *Experimentum linguae*, de 1989 (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17); *A comunidade que vem* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-103); *Categorias Italianas*[9] (Agamben, CI/CI, 2014b, p. 7-245); *Bartleby, ou da contingência*, de 1993 (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 9-111); dentre outros. A partir dessas referências, analisamos a in-fância no ciclo com a linguagem, o tempo e a história, dando ênfase para a potência deste termo como *experimentum linguae,* considerando o tensionamento inerente ao termo e a sua aplicação para a reflexão da resistência ética, por meio do uso da privação. Nesse ínterim, buscamos identificar e analisar

[8] Agamben aborda o *experimentum linguae,* empregando metáforas e personagens de potência, principalmente extraídos do campo da literatura.

[9]Embora o escrito *Categorias Italianas* tenha sido publicado em 2010, contém textos do período entre o final da década de 1970 e meados de 1990.

referências relativas ao paradigma da criança, considerando as implicações reflexas presentes nessa discussão com a forma-de-vida do *infante que vem.*

Na seção denominada: **"Infância, experiência de potência e política"**, identificamos ramificações da discussão da in-fância, como experiência de potência no âmbito da política, sem prescindir de considerar o âmbito da linguagem. Neste sentido, realizamos análises em escritos da segunda fase da produção intelectual de Agamben, iniciada a partir de 1995, com o *Projeto Homo Sacer* (Agamben, HS/HS, 2017g, p. 5-1324)[10]. Nessas análises, problematizamos o lugar/não lugar da voz *phoné* e *bios* na vida política, considerando nexos entre linguagem e forma de vida/forma-de-vida. Seguindo essa rota, tratamos do infante como forma de vida nua, com base na figura do muçulmano, personagem histórico da realidade do campo biopolítico de Auschwitz, que representa a forma de vida capturada dentro da ordem jurídico-política, através da exceção, uma tendência da política ocidental, cujas origens estão arraigadas no solo da biopolítica. Em contraposição ao problema da expropriação da potência, enfatizamos a relação entre in-fância e *comunidade que vem,* neste sentido abordamos o in-fante como forma-de-vida lúdica, espelhado no paradigma da criança. Nessa incursão, refletimos a potência da língua indecifrável dos *infantes que vêm,* frente à espetacularização da política, com base em exemplos de personagens de potência, os quais Agamben extrai do campo da literatura e arte, a saber: *Bartleby* (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 9-111); *La ragazza indicibile.* (Agamben; Ferrando, 2010, RI/RI, 2010, p. 7-91); e *Pulcinella* (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 3-144). Desse modo, enfatizamos o núcleo oculto da potência humana, expressado mediante o uso do gesto destituinte pela forma-de-vida, capaz de abrir o campo da experiência política para a realização de novas formas de uso dos dispositivos.

Na seção denominada: **"Infância, experiência de potência e profanação dos dispositivos biopolíticos"**, refletimos, centralmente, a forma-de-vida da criança, suas inter-relações com a in-fância e jogo de potência, considerado por Agamben como meio de uso eficiente à profanação dos dispositivos. Depreendem-se dessas análises, ensaios da potência destituinte, frente às formas de operação do biopoder, destinadas à captura da vida. Em destaque, analisamos dois meios de uso lúdicos, a partir das indicações apresentadas por

---

[10] Compõem o Projeto Homo Sacer - *The Omnibus Homo Sacer* (Agamben, HS/HS, 2017h, p. 5-1324) - nove livros: *Homo Sacer. Citamos as obras e os respectivos anos de publicação: Homo Sacer I:* O poder Soberano e a Vida Nua (1995); *Homo Sacer II* – 1: *Estado de Exceção* (2003); *Homo Sacer II – 2: Stasis*: A guerra Civil como paradigma político (2015); *Homo Sacer II – 3: O Sacramento da Linguagem:* arqueologia do juramento (2008); *Homo Sacer II – 4: O Reino e a Glória:* uma genealogia teológica da economia e do governo (2007); *Homo Sacer II – 5: Opus Dei*: arqueologia do ofício (2012); *Homo Sacer III – O que Resta de Auschwitz: o* Arquivo e a Testemunha (1998) ; *Homo Sacer IV – 1: Altíssima Pobreza*; *Regras Monásticas e forma de vida* (2011); *Homo Sacer IV – 2: O uso dos Corpos* (2017).

Agamben no escrito *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186) e *Profanações*[11] (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91), a saber: as narratividades e os jogos. Tratamos das narratividades, no jogo profano da linguagem, com destaque para as histórias de *Pinóquio* (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 3-198), *Mil e uma noites* (2017)*, A gata Borralheira, Bela Adormecida e Branca de Neve*[12] (Walser, 2021, p. 9-167). Consideramos que a criança, ao desenvolver a experiência lúdica, usando as narratividades, se apropria naturalmente da discursividade e ações realizadas nos contos e, como protagonista, usa da magia e de sua língua secreta, diante dos perigos eminentes (Agamben, P/P, 2007b, p. 22). Similarmente, o *infante que vem* pode usar o jogo de potência para empregar meios contingentes, pelos quais pode suspender a operosidade dos dispositivos, abrindo arestas, no campo político, em busca de constituir a experiência comum. Refletimos nessas análises, o gesto do escritor de potência, para trazer à evidência o jogo destituinte do *infante que vem,* na linguagem*,* considerando esse meio como uma forma de uso da resistência ética. Além das narratividades, analisamos especificamente o jogo de potência da criança, em sua experiência lúdica, em razão de extrair desse exemplo relações com o emprego do reuso, na dinâmica (des)criativa, profana, que modo reflexo serve às análises sobre a possibilidade da efetivação de mudanças no campo da política pela forma-de-vida, à medida da ressignificação dos dispositivos biopolíticos em favor da potencialidade humana. Nesse sentido, consideramos a potência destituinte, referenciada no paradigma da criança, como meio capaz de realizar um movimento dialético, na medida em que contempla dois processos distintos que se complementam, ao transformar o dispositivo em um objeto lúdico: a (des)criação, pela qual desativa o selo da secularização, na medida em que transforma os dispositivos em objetos lúdicos; e a criação, que abre os dispositivos para novos modos de uso. A (des)criação é sinônimo do *reuso*, uma categoria política diretamente implicada na constituição de uma nova forma de uso dos dispositivos, pela qual seja possível desenvolver a experiência comum, em um sentido de pura medialidade.

---

[11] Essa discussão sobre os meios de uso profanatórios atravessa a abordagem agambeniana, sobretudo está referenciada em *Infância e História* (Agamben, IH, 2005, p. 9-186) e *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91), dois escritos que se inter-relacionam, inclusive neles estão contidas importantes considerações que apontam para a possibilidade de constituição, em potência, do in-fante na linguagem, a partir da via de passagem da in-fância, em um processo que envolve a mudança qualitativa deste ser na experiência do tempo histórico. Essas análises atualizam a abordagem benjaminiana, sem prescindir de apresentar contornos bastantes originais, inclusive que contemplam reflexões acerca da constituição do ser como forma-de-vida.

[12] Usamos fragmentos das histórias: *Mil e uma noites*, na versão traduzida ao português do Brasil por Marmede Mustafa Jarouche; e *A Gata Borralheira*, de Robert Walser. *O Livro das mil e uma noites* trata-se de um compêndio de histórias da tradição oral árabe, repassadas de geração em geração. As narrativas apresentadas neste referido livro seguem o "princípio da fidelidade ao original". Cf.: **Livro das mil e uma noites.** Volume 2, 2017, p. 14. Walser apresenta uma releitura profana para histórias da tradição que foram reconduzidas no Ocidente com base numa versão moralizante. A proposta de análise dessas narratividades dirige-se ao reconhecimento de aspectos e elementos que se relacionam ao jogo do ser de potência, com sua língua profana. Cf.: WALSER, Robert. **Gata Borralheira, Branca de Neve, Bela Adormecida**, 2021, p. 9-167.

Analisamos a potência das performatividades lúdicas da criança no jogo espontâneo e com base em alguns jogos tradicionais, tais como: *jogo de esconde-esconde, jogo de palavras, jogo de roda, jogo de bola, jogo de pião, jogo de xadrez,* com base em escritos como: *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91) *e Stasis* (Agamben, S/HS, 2025, p. 7-102). Buscamos, sobretudo, refletir a significação do lugar do entre, vazio, que se mostra projetivo à constituição do gesto destituinte, a partir do uso da privação pela forma-de-vida. A partir dessas considerações, apontamos para uma nova forma de fazer política, com base na referencialidade da comunidade lúdica, formada pelas crianças, neste sentido apontamos para o campo de uma biopolítica menor, em contraposição à biopolítica maior. Nos entremeios dessa discussão, admitimos a potência do jogo agonístico, com suas possíveis repercussões profanas no campo político. Consoante essas análises, abordamos a in-fância e o gesto como novas potências desativadoras dos dispositivos biopolíticos, refletidas entre a *práxis* e a *poiesis,* entre o tempo *Chrónos e Aión*. Ademais, buscamos refletir a materialidade histórica do jogo de potência e suas implicações na profanação política, com base no exemplo dos monges franciscanos (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 9-153). Essa incursão analítica, sobre o uso do jogo da potência destituinte, está ancorada alguns escritos agambenianos, tais como: *Creazione e anarchia,* de 2017 (Agamben, CA/CA, 2019, p. 9-127); *Per un'ontologia e una politica del gesto,* de 2018 (Agamben, PO/PO, 2018d); *Posture* (Agamben, *P/P, 2015, 2016d); *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91); *Meios sem fim* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 9-135); e *Karman* (Agamben, K/K, 2017b). Nesse ponto de discussão, realizamos interlocuções entre o pensamento de Agamben e Nietzsche, Benveniste e Huizinga, tomando o jogo enquanto um fio condutor de análises. Acrescentamos neste debate considerações em torno do sentido do político, com relação ao jogo e seriedade, de acordo a filosofia de Schmitt, considerando a interpretação de Agamben.

Profanar designa o "ato de conferir potência política efetiva às pessoas comuns em relação aos espaços e decisões sociais em que estão implicadas" (Ruiz, 2013, p. 46). O paradigma da criança é símbolo da vitalidade do humano no jogo político; configura a capacidade de performatividade da forma-de-vida, que se esquiva das imposições sociais, em virtude de afirmar sua forma de expressividade da existência ética, com criatividade e irreverência. Entendemos que, para além do problema da captura da infância pelo biopoder, a *infância que vem,* referenciada no paradigma da criança, reflete de modo imanente a forma-de-vida lúdica[13], indeterminada e capaz de realizar a experiência comum. Refletimos que, no

[13] A compreensão sobre a forma-de-vida lúdica está pautada na relação intrínseca que contém em relação ao jogo de potência contingente, e do jogo, enquanto meio lúdico.

jogo político, há possibilidades de reclamar a radicalidade no uso dos dispositivos biopolíticos, a partir da consideração da vida como portadora de um valor acima da regra, perspectiva que encontra na profanação sentido de afirmação e pertinência, uma vez que essa ação política destituinte se constitui como forma efetiva de confrontação às estratégias empregadas do biopoder.

Na última parte do escrito, intitulada **Considerações conclusivas: ensaios de uma biopolítica menor**, enfatizamos os principais resultados do trabalho, destacamos a figura da criança como espelho da *infância que vem* e afirmamos que os achados neste estudo apontam para a possibilidade de constituição de outras análises, implicadas à perspectiva de uma biopolítica menor. Adicionamos ao final de cada capítulo deste escrito o texto **Limiar**, no intuito de sintetizar os principais achados da pesquisa. A seguir, refletimos a in-fância a partir de seu significado etimológico, em uma incursão ampla no campo filosófico, no intuito de situar a interpretação de Agamben para o termo. Aos leitores: assim como as crianças se aventuram à procura dos tesouros escondidos em seus quintais, realizamos uma incursão genealógica, no espaço da filosofia de Agamben, em busca de “achadouros de in-fância”.

2 INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA E LINGUAGEM

Tomamos as teses de Agamben como uma base de análise para tratar da in-fância como experiência de potência, considerando nexos desse conceito com as categorias forma-de-vida e a profanação política. Em sequência, apresentamos a problemática da infância, como pensada por alguns pensadores, relevantes da história da filosofia, relacionando a fala ou da falta de fala e o tipo de temporalidade que a in-fância instaura no seu fazer, a fim de considerar de que modo estas análises desembocam em alguns elementos críticos da abordagem agambeniana. Após, examinamos a tese da in-fância, segundo Agamben, neste sentido realizamos uma incursão analítica em ensaios de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), seguindo para escritos publicados por esse filósofo no período entre 1980 e 1994.

2.1 INFÂNCIA NA FILOSOFIA: PRELÚDIO

Infantia advém do verbo latino *fari* (falar), mais especificamente de seu particípio presente *fan*, que significa falante; e do prefixo *in*, que emprega sentido negativo à essa palavra. Segundo a apreensão etimológica, o termo designa ausência de fala, isto é, compreende a incapacidade de enunciação das palavras e produção de discursos, na fase inicial da vida e, de forma mais abrangente, se reporta à condição do indivíduo que, em tempos passados, embora fosse falante, não possuía o direito de usar a palavra articulada, inclusive para dar testemunho nos tribunais, devido a sua minoridade[14]. Na tradição filosófica ocidental, pelos fios condutores da *paidéia*, encontramos esse termo em referência àquele que estava destituído do direito à participação na vida política, isto porque não possuía o *lógos* (linguagem e razão) (*in-fans* / *gr.*) (Quicherat, 1923, p. 601, 602). Platão[15], Agostinho[16] e

---

[14] O termo i*nfans* designava tanto a criança pequena, quanto a criança de idade mais avançada. Historicamente, encontramos a aplicação do termo em referência direta à criança de até sete anos de idade. Mas, também há registros que apontam seu uso em relação à criança na idade de treze ou quinze anos. Em geral, originalmente, o termo era utilizado para representação de todos aqueles que se encontravam na minoridade. Cf.: CASTELLO, Luiz Angel; MÁRSICO, Cláudia Teresa. **Oculto nas palavras**, 2006.

[15] Platão concebe a infância enquanto o estado mais primitivo do desenvolvimento humano. A criança é entendida, nas considerações desse filósofo, como um ser portador de uma natureza animalesca, sendo classificada, por isso, como o mais intratável de todos os animais. Cf.: PLATÃO. **As leis, ou da legislação e *epinomis***. 808 d/e, 1999, p. 95. Face ao "estado de desrazão", a natureza da criança era tomada como uma referência para classificar o comportamento de um indivíduo ébrio ou daquele que se encontrava na velhice. A criança, por ser considerada um ser de difícil controle, precisava da *paidéia,* pois, desse modo poderia sair de sua condição primitiva, e desenvolver a racionalidade. Buscava-se, desse modo, formar cidadãos éticos, aptos à vida pública na *pólis*. O alcance da razão se apresentava como uma condição necessária para que os homens fossem considerados bons indivíduos, aptos para as guerras e, de um modo geral, à vida em sociedade, conforme o projeto de cidade. O homem de qualidade, ressaltamos, seria aquele que não cedia aos vícios. Platão relata a

Descartes[17], pensadores de períodos históricos distintos, situam a infância como um tempo da vida humana, no qual o ser estaria desprovido da linguagem, seja por causa da ausência da fala, no período inicial da vida, ou da impossibilidade de uso do discurso para afirmação da

---

resposta de Glauco à Sócrates, quanto à existência da razão nas crianças: "desde o nascimento estão sujeitas à cólera, mas algumas parecem que nunca recebem razão e a maioria recebe tarde". Cf.: PLATÃO. **A República**, 2000, LII, p.186. Sócrates reafirma a consideração de Glauco e acrescenta: "Isso também se passa com os animais". Cf.: PLATÂO. **A República**, 2000, LII, p. 186. Caberia à educação, portanto, o papel de conduzir a criança para a aquisição de virtudes. Em destaque, as experiências de dor e prazer poderiam ser destinadas para a disciplina do corpo e da alma, na sociedade ateniense. Cf.: PLATÃO. **A República**, LII, 2000, p.103. No plano ideal, a educação deveria incluir a utilização de métodos lúdicos, direcionados ao ensino de atividades laborais e de matérias de instrução básica: "Cabe aos educadores dessas crianças supri-las com ferramentas de brinquedo moldadas segundo as reais [...]". Cf.: PLATÃO. **A República**, LII, 2000, p. 92. Contudo, apesar da indicação de métodos lúdicos, para o desenvolvimento das práticas educativas, prevalecia a compreensão da criança como um adulto em miniatura, concepção que incidia no direcionamento da aprendizagem para as atividades laborais, tendo em vista o preparo para a vida adulta.

[16] Agostinho, no escrito *Livre Arbítrio* (AGOSTINHO, 1995, p, 5-296), tratou da ausência da capacidade de falar das crianças pequenas como algo natural: "[...] não saber, em poder falar, vemos ser algo natural às crianças pequeninas [...] falar não se pode dizer que a criança tenha negligenciado de adquirir sua capacidade de falar, por qualquer maldade, nem mesmo ter perdido o hábito, por sua falta [...]. É fato próprio da vida infantil, pois partimos dela para a aquisição da eloqüência. Contudo, seria censurado como razão se alguém, por sua má vontade, tivesse recaído no defeito da infância e tivesse querido nele permanecer". Cf.: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **O livre-arbítrio**, 1995, p. 224. Os comportamentos dos adultos não poderiam se assemelhar aos de natureza infantil. Agostinho indicava a infância como período que antecedia a aprendizagem da fala (*in-fans* = não falante) ou de ingresso na escola (sete anos), talvez essa referência fosse uma alusão mais específica à competência do uso da palavra articulada. Cf.: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Confissões**, 39. Sl 51 (50), 7, 2017, p. 42. Outro ponto: Se as crianças não nascem falando, para este filósofo, precisariam, obviamente, aprender a linguagem. Para tanto, deveriam ser disciplinadas, uma vez que nelas a fraqueza aflorava, na alma, devido a presença da natureza decaída do homem, fruto do pecado adâmico, porém a alma da criança pequena era inocente: "Logo, é a fraqueza dos membros infantis que é inocente, não a alma dos infantes. De fato, eu já não era uma criança que não fala, mas um menino falante". Cf.: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Confissões**, Livro 1, VII, 11, 2017, p. 4. Pelo exposto, as considerações agostinianas conferem naturalidade à privação da fala da criança pequena. Ainda acrescentamos que, este filósofo interroga-se sobre a constituição da fala no ser, com base na sua própria experiência de vida, concluindo que a aquisição da linguagem depende de um esforço demandado pela memória, que recebe contribuições da linguagem corporal dos adultos. Nesse sentido, entende que através da repetição das palavras, a criança consegue reter os signos. Ademais, para Agostinho, uma criança não poderia ser denominada nem de insensata, nem de sábia, embora já fosse portadora da natureza humana. Cf.: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Livre arbítrio**, D24, 71, 1995, p. 232. Entendemos que, a concepção de infância agostiniana revela a forma de pensamento teocêntrico: do homem, subjugado ao fardo do pecado, por isso necessitado da correção de sua natureza corrompida. Por isso, as rédeas da moral religiosa precisam ser utilizadas, de modo que a punição se torna um recurso usado para a condução à salvação. Particularmente, a salvação da alma da criança é um problema ontológico presente na abordagem agostiniana.

[17] Descartes, representante da saída do pensamento medieval para o renascentista, concebeu a infância como um tempo inicial da vida, marcado pela ausência da racionalidade e da linguagem. Em suas palavras, descritas em *Princípios da filosofia:* "[...] durante os primeiros anos a nossa alma ou o pensamento estava tão fortemente ofuscado pelo corpo que não conhecia nada distintamente, apesar de compreender várias coisas com bastante clareza. [...]". Cf.: DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**, 2000, p. 43. Sendo assim, apenas os adultos seriam, de fato, capazes de observar as reais condições dos objetos e estados da natureza, porquanto o pensamento da criança não poderia atingir essa abstração. Para Descartes, os homens apenas podem adquirir a razão, mediante a utilização da dúvida metódica, que interliga a relação do pensamento à própria manifestação da existência do ser (*Cogito ergo sum*). Deste modo, a infância, na compreensão desse pensador, distanciava-se da racionalidade, aproximando-se do conhecimento ligado à imaginação e sensações do corpo. "Com efeito, primeiramente vemos que as palavras proferidas oralmente ou escritas fazem com que a alma conceba tudo o que elas significam [transmitindo-lhe depois diversas paixões]". Cf.: DESCARTES, René. **Discurso do Método**, 1996, p. 270. Embora Descartes não tenha discutido, com destaque, o tema da linguagem, enfatiza que as ideias são geradas no pensamento, na fase inicial da vida, como percepções do intelecto. Cf.: FORLIN, Enéias. **A Concepção Cartesiana de Linguagem***,* 2004, p. 57.

participação ativa na vida em sociedade. Destarte, a designação infância não estava implicada a uma categoria do gênero humano, numa referência específica ao ser na fase inicial do desenvolvimento, pois se direcionava à classificação genérica atribuída aos indivíduos desprovidos de estatuto político, assim como de condições apropriadas à autonomia existencial. Como parte desse grupo, as crianças recebiam ensinamentos para a vida adulta através da *paidéia*, com vistas ao exercício da cidadania na maioridade, quando deveriam estar preparadas para exercer o direito de uso da palavra articulada, em espaços de efetivação da vida política (Gagnebin, 1997, p. 169-179)[18].

Do ponto de vista histórico, desde a Antiguidade até o final da Idade Média, prevaleceu certa condição de (in)visibilidade social da criança, na representação dos adultos (Sarmento, 2007, p. 26-27). Essa questão é entendida por Ariès (1978, p. 9-279) como ausência de sentimento de infância, ou seja, não havia uma consciência sobre a particularidade da criança, enquanto um ser em processo de desenvolvimento[19], com necessidades e interesses específicos, porquanto ela era considerada um adulto em miniatura. Uma nova representação da infância decorre de transformações sociais, sobretudo em resposta aos intentos de moralização, requeridos pelas novas configurações do mundo do trabalho, no contexto do capitalismo emergente. Nos séculos XVII e XVIII a ideia da infância assumiu um caráter mais específico na representação social, conquanto tornou-se corrente a designação do termo associada à representação da criança em processo de desenvolvimento humano e não

---

[18] Rousseau desenvolveu uma espécie de "Revolução Copernicana", em relação à discussão da infância, no século XVIII. A perspectiva rousseauriana contrapõe-se à visão adultocêntrica. Este filósofo acreditava na necessidade de compreender a criança como ser que detinha capacidades inatas, as quais precisavam ser desenvolvidas, com a contribuição dos estímulos externos. Sua perspectiva idealista da educação refletia os intentos de formação do homem como um ser da natureza, livre e autônomo, não submisso aos vícios sociais, corrupção e degeneração social. Rousseau atribui importância ao cultivo de natureza da criança, mediante a educação. Para atingir a idade da razão, a criança deveria receber uma educação favorável ao despertar de suas potencialidades. Esse processo deveria começar antes da criança falar, quando suas primeiras vozes expressassem queixas e choro. Cf.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Emílio ou Da Educação,** 1995, p. 46. Além de Rosseau, outros pensadores contribuíram para o desenvolvimento de uma pecepção distinta da infância, no percurso da modernidade, em destaque: Johann Heinrich Pestalozzi, Maria Montessori, Friedrich Fröbel, Jean-Ovide Drecoly. Ademais, a contribuição da psicologia do desenvolvimento infantil também precisa ser destacada, sobretudo no que diz respeito aos estudos realizados por Sigmund Freud, Jean Piaget e Lev Vygotsky.

[19] Até ao menos o século XII, não há referências na arte medieval sobre a infância ou não se tentou representá-la, fato justificado por Àries devido a ausência do sentimento de infância, na sociedade ocidental. Cf.: ARIÈS, Philippe. **História Social da Infância e da Família**, 1978, p. 17. A concepção de infância está implicada no contexto histórico, por isso a compreensão sobre este termo precisa ser refletida consoante o sentido de uma construção social. Ademais, é preciso enfatizar que distintas concepções de infância podem coexistir em um mesmo tempo e dentro de culturas, na medida em que as experiências humanas se realizam em diferentes contextos sociais e geopolíticos diversos, sofrendo de variados fatores intervenientes, que podem, na prática social, reafirmar ou não a criança como um sujeito de direitos e da linguagem. Um dos fatores contributivos para a ausência do sentimento em relação à infância, no percurso histórico, diz respeito à recorrência da mortalidade infantil. Devido a este fator: "as pessoas não se podiam apegar muito a algo que era considerado uma perda eventual". Cf.: ARIÈS, Philippe. **História Social da Infância e da Família,** 1978, p. 57.

apenas em referência ao adulto em miniatura[20]. Essa mudança impeliu à necessidade de instrução desses infantes em espaços institucionalizados, para que adquirissem modos de comportamentos e condutas necessários à inserção não conflituosa no mundo do trabalho, neste sentido instruir as crianças e destacá-las como indivíduos específicos, tornaram-se, progressivamente, ações necessárias e credibilizadas socialmente, com base nos processos de moralização. A formação das crianças, nesse contexto, cumpriu duas principais finalidades paradoxais, assumidas progressivamente pelos Estados modernos ocidentais: desenvolver ações de cuidado e proteção, com vistas à preservação da vida humana e atingir o controle social das populações, com base em ações direcionadas à moralização[21]. Para tanto, os horários estabelecidos, a ordenação hierárquica das relações de poder e a aplicação do enclausuramento nas escolas foram medidas utilizadas para o controle social, em decorrência das demandas oriundas do mundo do trabalho. Assim sendo, a nova representação da infância revelou-se, de fato, respondente aos intentos do projeto de sociedade, de modo que não significou alterações efetivas quanto à consideração da criança enquanto um sujeito social distinto (Sarmento; Pinto, 1997, p. 11). Inclusive, a ausência de um estatuto linguístico que possibilitasse a inclusão da criança como sujeito do discurso permaneceu nesse contexto.

Para além do prisma histórico, essa discussão sobre a construção social da infância tem implicações diretas com o campo da filosofia política, visto que a vida humana se tornou nesse contexto um objeto de interesse do Estado, ou seja, passou a computar nos cálculos do poder, desde quando a governamentalidade se tornou uma prática política, direcionada ao controle da vida, em fins do século XVI, XVII-XVIII, no limiar da entrada do Estado moderno (Foucault, 2008b, p. 219). A ação controladora do Estado tem suas origens no poder pastoral, cujo modelo se fundamenta na relação pastor e ovelhas (pastorado cristão), sendo este um prelúdio da ação governamental do Estado moderno. O emprego do poder, através de técnicas de cuidado e supervisão, operou o controle disciplinar e, consequente, instauração de um modo de obediência exaustiva, individual, total e permanente (Foucault, 2008b, p. 242).

---

[20] Além dessas duas concepções históricas, é possível que tenhamos uma diversidade de formas de conceber a criança e o seu processo de desenvolvimento, a depender dos fatores históricos, culturais e de outras variáveis, as quais são essencialmente heterogêneas. Cf.: SARMENTO, Manuel Jacinto. **Visibilidade social e Estudo da infância**, 2007, p. 27-28. Por isso, cumpre destacar que, a discussão sobre infância está implicada à cultura, logo é necessário pensarmos na coexistência de histórias de infâncias, para além do núcleo ocidental, eurocêntrico; além do que, é preciso que se considere a hipótese da pluralidade da experiência da infância na constituição da experiência de cada criança, dentro de sua singularidade, portanto, em termos subjetivos.

[21] O surgimento do sentimento da infância, a partir da modernidade, está representado por duas atitudes sociais contraditórias e coexistentes, apresentadas pelos adultos: a consideração da criança como ser ingênuo, inocente e puro, representação entendida como "paparicação", sobretudo presente nas classes mais abastadas economicamente; e a percepção da criança como um ser imperfeito e incompleto, necessitado de "moralização" e educação feitas pelo adulto. Cf.: KRAMER, Sônia. **A política do pré-escolar no Brasil**, 1987, p. 19.

Amplamente, desde a constituição dos Estados modernos ocidentais, técnicas cada vez mais sofisticadas vêm sendo introduzidas, com a finalidade de alcançar o controle dos corpos, pelas vias da relação entre saber e poder, neste sentido a conjunção da proteção e controle da vida, em certo sentido, consiste para fixação de padrões de normalidade, disseminados para o governo da vida. Não por acaso, a infância, como fase específica da vida, ganhou notoriedade, constituindo-se como objeto dos discursos políticos, na medida em que o sexo, o desenvolvimento infantil etc., passaram a compor como elementos de interesse do Estado. Então, se por um lado, deu-se importância à infância, dentro dessa nova configuração discursiva, por outro lado, a infância foi adicionada nos intentos do poder, através do emprego extensivo do controle biopolítico da vida.

Com ênfase, Foucault trata na *Aula de 15 de janeiro de 1975*, do escrito *Os anormais*, publicado em 1975 (Foucault, 2002, p. 39-68), que a infância no século XIX estava sob as rédeas da normatização, realizada pelo poder biopolítico, o qual agiu, neste tempo, para imprimir o enquadramento de comportamentos e ajustes de condutas dos "loucos", doentes, criminosos, desviantes, crianças e pobres, em geral. Assim, pelo exercício do poder controlador, as crianças foram consideradas passíveis aos ajustamentos, de modo que caso apresentassem comportamentos entendidos como fora dos padrões estabelecidos, recebiam medidas corretivas por parte dos agentes disciplinares, conforme os intentos de moralização. Essas medidas também se direcionaram à prevenção dos comportamentos indesejados, por isso também eram aplicadas nas crianças consideradas normais. De modo geral, a criança passou a fazer parte do grupo que deveria ser controlado através das normas, porém não compunha o grupo específico do processo patológico. Mais precisamente, o comportamento infantil servia, a princípio, para atestar, com respaldo da psiquiatria, a não responsabilização do adulto, no caso de apresentação de condutas reprováveis pela sociedade, tanto que para que fosse considerado psiquiatrizável bastava que ele apresentasse algum vestígio de infantilidade. Logo, a infância ou a infantilidade funcionava como um filtro de análise comportamental, de modo que passou a constituir-se em uma das condições históricas de generalização do saber e poder psiquiátricos. Por causa disso, a conduta da criança passou a ser escrutinada, em função da identificação de comportamentos infantis assemelhados aos desvios de comportamento dos adultos, de maneira que se tornou num meio amplamente usado para justificar problemas psiquiátricos, ao tempo que, inversamente, o reconhecimento das condutas de infantilidade nos adultos serviu para rebater as condutas indesejadas identificadas nas crianças, pois, supostamente, a identificação desses indícios evitaria a manifestação de futuras anormalidades. Outrossim, a inclusão da infância ou da infantilidade na relação poder e saber médico

conduziu a junção de três elementos, até então vigoravam separados: o prazer e sua economia, o instinto e a sua mecânica e a "imbecilidade ou retardo", com suas inércias e carências (Foucault, 2002, p. 386-388).

Na Aula de 21 de março de 1979, publicada no escrito *Nascimento da Biopolítica* (Foucault, 2008a, p. 329, 363), Foucault discute o interesse do Estado Neoliberal pela inclusão das crianças nos cálculos do poder, a partir da consideração da infância como um objeto de valor para o capital humano. Os investimentos realizados sobre a vida humana, nesta fase da vida, fossem de ordem financeira ou psicológica, se apresentavam devidamente alinhados aos objetivos da preparação, através do disciplinamento, para o mundo do trabalho. Em *Vigiar e Punir*, publicado em 1975, Foucault (1987, p. 9-288) reafirma a efetividade do controle disciplinar do Estado, operado por suas instituições, cujas ações tem por direcionamento o controle social dos indivíduos, através do estabelecimento da necessária submissão às regras instituídas, com base na relação entre saber e poder, uma forma de tecnologia do corpo político, composta por elementos materiais e técnicas, que serviam como meios de investimento para obtenção da docilidade dos corpos humanos, através do silenciamentos da voz, supressão dos desejos, da liberdade. Inserida nesse contexto, a criança fazia parte do grupo que recebia instruções impostas ao convívio social. As instruções estavam fixadas a um aparelho de produção, com a finalidade do emprego da moralização para o controle de comportamentos e condutas ao longo da existência. As normatizações estavam correlacionadas aos mecanismos repressores, sendo a captura da infância, enquanto uma fase da vida, forma para atingir tal objetivo (Foucault, 1987, p. 33). Mas, se as práticas tentam atingir a disciplinarização da criança, em razão de que seja operado, com eficiência, o governo do seu comportamento, notadamente, este infante não pode ser considerado como um ser passivo e sim passível de controle. Por isso, se, por um lado, as tentativas de domínio são constantes e sistemáticas, em tentativa de capturar a vida das crianças, por outro, elas se mostram capazes de constituir meios próprios, lúdicos, para esquivar-se desses processos controladores. Com efeito, as crianças reiteradamente desenvolvem mais do que um tipo de comportamento reativo, diante das sucessivas tentativas de controle social, portanto desempenham um tipo de contraforça frente às normas, caracterizado pela capacidade de mobilidade, pela qual conseguem escapar das regras, em um movimento irregulado, disperso, ao tempo que potente. Ou seja, se as normas prescrevem modos de agir, condizentes aos intentos de moralização, através da repressão estabelecida pelas leis e regras de condutas, no revés, o agir infantil reflete um modo de confrontação que se faz eficiente frente ao poder arbitrário, inclusive mostra-se oportuno à constituição de desvios pelos quais se pode escapar

da operosidade dos dispositivos reguladores. A criança perfaz ações criativas que destoam da previsibilidade das normas e, nesse sentido, ensaiam constantemente meios de resistência e linhas de fuga, diante das tentativas de domínio, mas, nesse processo, não prescinde das normas em absoluto. Então, mesmo diante de práticas discursivas, direcionadas ao governo da infância e, por extensão, ao controle da vida, a partir do exemplo da criança, como ser que desenvolve suas ações como pura medialidade, podemos refletir a in-fância como experiência de potência não circunscrita ao tempo cronológico (Kohan, 2007, p. 86). Mas, como entender essa configuração distinta da in-fância, não circunscrita ao tempo linear, em razão da reflexão sobre o ser in-fante como uma experiência de potência? Em contraposição, a infância, que habita na temporalidade fluída, se faz existir entre o tempo *Chrónos e Aión,* como uma experiência de potência inadvertida, intempestiva e que não cessa de se renovar. Essa perspectiva da in-fância, como experiência de potência, transcende o tempo cronológico (Kohan, 2007, p. 86)[22], mas também ultrapassa o tempo *Aión*. Certamente, o *Chrónos* designa a progressão sequencial da vida e serve como base para o funcionamento da organização social, para fins determinados. Esta representação do tempo vigora como majoritária desde Aristóteles, ordenando o percurso existencial, dentro de um encadeamento que admite a necessária previsibilidade para tudo aquilo que envolve a dinâmica da vida. Se *Chrónos* compreende o tempo cronológico, linear, estruturado nas fases sucessivas: passado, presente e futuro, *Aión*, consiste como o tempo das intensidades, que se estende à eternidade, com fluidez, de modo circular, em um eterno retorno.

A representação do tempo como uma criança que brinca é refletida por Heráclito de Éfeso, no aforismo B52 (Heráclito, 2005, p. 115): "*aión* é uma criança que brinca", ou seja, o próprio tempo da eternidade, de intensidade e plenitude, que se faz criança, afirmando sua existência como potência humana "infantil", cuja força suspende a atuação do *Chrónos*. *Aión* é a temporalidade que se faz uma permanência na diferença, na medida em que mantém. Nietzsche, seguindo a perspectiva de Heráclito, relaciona o *Aión* à representação da criança que brinca, no capítulo 24 de *O Nascimento da tragédia*[23] (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 142):

---

[22] Ressaltamos que Kohan não desenvolveu, neste citado escrito, uma relação direta entre a normatização e o tempo cronológico. Sendo assim, ao tratarmos dessa questão, fazemos uma inferência possível, tomando como base os quesitos do determinismo presente na relação entre homem, tempo cronológico e do poder. Cf.: KOHAN, Walter Omar. **Infância, estrangeiridade e ignorância:** ensaios de filosofia e educação, 2007, p. 7-173.

[23] Para Nietzsche, o indivíduo de "espírito livre" conflui na vida-devir, por isso, aceita envolver-se com as experiências, mesmo que contraditórias, afirmando a vida pelo grande sim. Tornar-se uma criança, segundo Nietzsche, exige que o homem sofra transformações, metamorfoses, tendo em vista conceber a vida como "um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim [...]". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Za/ZA - Also sprach Zarathustra**, 1997, p. 26. Zaratustra passou por essa transformação e, desse modo, revelou-se criança. Após a metamorfose, reinado de criança: vida afirmativa, alegria, ingenuidade. Por causa da manifestação da natureza infantil, Zaratustra desenvolveu a constituição

"entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los". Nietzsche também reflete que, Zaratustra, personagem de sua filosofia, ao experenciar o ápice de sua metamorfose, se torna criança, por isso torna-se capaz de usar a linguagem indecifrável, fundada no *amor fati*, a nova língua do homem, confluente com a vida afirmativa, a qual expressa contínua construção do ser em sua experiência de vida, como um processo afirmativo que decorre da transvaloração de todos os valores (Nietzsche, Za/ZA, 1977, p. 26).

Projetando-se na experiência de potência[24], a partir do seu estado de negatividade, o *infans* pode constituir-se em dinamismo e originalidade na linguagem, em busca de expressar com seus distintos e indeterminados modos lúdicos a própria vida ética. A potência do ser infante pode ser refletida por intermédio do exemplo de Sócrates, o qual ao prescindir do direito de discurso na *Ekklesia* (gr.), comunicou a sua verdade, dizendo sem disfarce o que pensava, como parresiasta, assumindo o seu modo de dizer franco, como trata Foucault na Primeira e Segunda Hora das Aulas de 15 de fevereiro de 1984 (Foucault, 2011, 63-101) e na Primeira e Segunda Horas da aula de 29 de fevereiro (Foucault, 2011, p. 137- 167) deste referido ano, descritas em *A Coragem da verdade*[25]. Deleuze e Guattari (1997, p. 142) entende a constituição da existência humana como devir-criança[26], processo que designa uma transformação contínua, que se reflete na possibilidade de constituição da existência em potência, a partir de outro modo de estabelecimento da relação entre o tempo de vida e a vida

---

humana, livre de condicionamentos externos, aceitando os eventos da vida, quaisquer que sejam, demonstrando em seu percurso existencial o amor *fati*. Desse modo, sob a maestria do olhar estético, Nietzsche afirma: "A vida desse ser amada" Em atos de amor, a criança desenvolve uma nova e contínua relação afirmativa com a vida. Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Za/ZA - Also sprach Zarathustra,** 1997, p. 53.

[24] Essa discussão sobre o eu linguístico é apropriada por Agamben, com base na linguística de Benveniste, como podemos reconhecer em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186).

[25] Foucault discute a acusação empregada para Sócrates, como exposta em *Apologia, de Socrátes,* obra de Platão (2013, p. 3-88). Em contraposição, Socrátes apresenta um tipo de discurso judicial, de defesa, que subverte a lógica da acusação, pois considera que os seus adversários mentem, enquanto ele, Sócrates, usava da verdade. A habilidade de falar de seus adversários, arte da retórica (*deimàs légein*) não lhes conferia verdade na apresentação do conteúdo de fala, enquanto para Sócrates, seu próprio modo de falar, simples e direto, usado em sua própria defesa, sem habilidade e aparato, consistia em forma suficiente para desenvolver a sua argumentação, fora da assembleia grega. Cf.: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**, 2011, p. 64. Sócrates apresentou um tipo de *Parresia* incompatível com a tribuna e as formas próprias do discurso político. Inclusive, usou do silêncio com um gesto político, ao declinar do discurso na *pólis*. Cf.: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**, 2011, p.13. O emprego do silêncio, neste caso, não pode ser entendido como uma manifestação contrária à linguagem, mas sim como meio inoperante, pelo qual torna-se possível comunicar a verdade refletida a partir da própria forma de existência. Cf.: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** vontade de saber, 1999, p. 29.

[26] Na perspectiva de Deleuze, o devir-criança não é necessariamente o devir da criança, embora se inspire no seu modo de ser e agir artístico infantil. De acordo com esse filósofo, o modo de vida da criança pode ser refletido com base na expressão do artista. Cf.: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. **Devir intenso, devir animal, devir imperceptível,** 1997, p. 142.

no tempo. Pensadores como Walter Benjamin, Hannah Arendt[27] e Giorgio Agamben contribuem com essa forma distinta de entender a in-fância, como experiência de potência, inserida na dimensão do tempo fluído. Benjamin (2011, p. 49-80) eleva a significação da verdadeira experiência histórica no tempo Kairológico, a partir de uma afinidade eletiva com a infância, de modo que atribui ênfase à evocação das memórias infantis, percebidas por ele como elementos do passado que interpelam o ser no tempo presente[28]. Neste sentido, usou da sua voz subjetiva, do eu-narrador, para retomar lugares, objetos e personagens históricos, de modo a significar esses elementos imagéticos, que conjugam realidade e imaginação, criativamente em seus textos[29]. Além desse conteúdo, o jogo e, especialmente, a brincadeira realizada pela criança, se constitui em um meio de potência, considerado distinto para Benjamin, porquanto serve à constituição da experiência histórica, na qual o espaço para redimensionamentos da relação do ser com o tempo torna-se possível (Benjamin, 1987a, p. 244-253). Em suas reflexões, este filósofo atribui importância à rememoração do tempo passado, como uma possibilidade de reaver o controle da experiência histórica, considerando que, através da apropriação de reminiscências, é possível constituir outra forma de realização da experiência humana no tempo-do-agora, a qual serve, no domínio crítico, à interdição e remissão do tempo histórico[30].

No escrito A *condição humana,* Hannah Arendt (2007, p. 8-352) considera a natalidade um tempo de oportunidades para a constituição do ser, no processo do devir humano, neste sentido concebe essa categoria de seu pensamento como uma das condições mais gerais que potencializam a existência humana no mundo (Arendt, 2007, p. 10; 223). Para esta filósofa, a capacidade humana de realizar novos começos está implicada a representação do evento do nascimento humano: "Por constituírem um *initium*, por serem

---

[27] Hannah Arendt, filósofa alemã, de origem judaica, radicada nos Estados Unidos, discutiu sobre a precarização da vida humana e a necessidade de instauração de novas relações políticas, fundamentadas no "amor ao mundo", em contraposição às práticas do totalitarismo. Destacamos os seguintes escritos dessa pensadora: *A condição humana* - 1958 (Arendt, 2007, p. 9-352); *Homens em tempos sombrios* - 1968 (Arendt, 2003, 4-256).

[28] Com base em elementos simbólicos da tradição judaica, Benjamin concebe o passado experienciado como na rememoração (*Eingedenken*) da Torá. Especialmente, trata dessa questão a partir da referência dos dias festivos dessa cultura, considerando que, os eventos do passado, quando evocados no tempo presente, apontam para o futuro, que é sensivelmente sentido na experiência como tempo do agora, pela contínua e renovada expectativa da espera do Messias, estabelecida no tempo *kairós*. De modo que, o calendário assume a função de marcar o tempo, para aglutinar momentos de recordação e apontar para a presença do futuro, permitindo o entrecruzamento das temporalidades, abrindo as portas para o tempo da redenção, mediante a suspensão da operosidade do tempo cronológico, linear. Cf.: CROMBERG, Monica Udler. **Tempo e história**, 2002, p. 41-59.

[29] É extensiva a discussão da experiência lúdica da criança na filosofia de Benjamin, como podemos reconhecer em escritos tais como: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação* (Benjamin, 2009, p. 11-148); *Obras Escolhidas II - Rua de mão única e infância berlinense:* 1900 (Benjamin, 1987b, p. 9-144).

[30] Para Benjamin, o homem deve dominar a natureza, com base no uso da técnica, não para dominá-la e subjugá-la, mas sim para desenvolver uma harmoniosa relação. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II-Rua de mão única**,1987b, p. 69.

recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir" (Arendt, 2007, p. 221-222). Também trata desse conceito em *Vita activa oder Vom tätigen Leben* München (Arendt, 1960, p. 7-139), no qual especificamente, o considera como um pressuposto ontológico, vinculado à ação política humana, entendida enquanto um meio de renovação da ação política, que se abre como uma oportunidade, representada pelo evento do nascimento de uma criança no mundo (Arendt, 1960, p. 243). Pois, se o nascimento é um evento irrepetível, pelo qual dá-se a entrada de cada ser no mundo, similarmente portas para novos tempos estão se abrindo constantemente ao homem, como oportunidades que podem ser aproveitadas para a constituição de novas formas de relações políticas. O homem é ser aberto ao mundo, neste sentido detém a potência de sempre iniciar algo novo, isto é, pode agir em função de transformar realidades, desde quando use o pensamento e ação, como capacidades específicas, em razão de efetivar outras formas de constituição da experiência histórica (Arendt, 2007, p. 10). Desta maneira, Arendt apresenta uma forma diferenciada para a análise da relação entre homem e mundo, implicada nas experiências da vida, em virtude da reinvenção dos modos de existência e intervenções sobre a realidade, enquanto uma ação política crítica e cooperativa. A valorização do outro é direcionamento imprescindível, que compõe o âmago do compromisso político com uma sociedade inclusiva, que de fato esteja representada pelo seu coletivo, significado mediante relações nas quais exista o compartilhamento das experiências, enquanto um ato que exige refutação de toda e qualquer manifestação de formas de opressão, porque adere ao sentido do encontro e da renovação de acordos entre os homens, em busca da liberdade e natalidade política (Arendt, 2009a, p. 45). Neste sentido, destacadamente, ação e natalidade são entendidas por Arendt como duas constantes, que se projetam ao horizonte da atividade política inovadora, na qual pode ser reclamado, inclusive, distintos rumos para as práticas educacionais.

Giorgio Agamben (IH/IH, 2005, p. 9-186) discute a in-fância a partir da designação etimológica do termo, em razão de concebê-la como uma experiência originária da linguagem. Suas análises sobre essa experiência são desenvolvidas em resposta ao problema ontológico da expropriação da experiência. Para este filósofo, a in-fância é a experiência que opera a cisão entre língua e discurso (Agamben, IH/IH, 2005, p. 63), para que o homem saia da língua infinita da natureza e, assim, possa entrar na linguagem e história. A linguagem opera a expropriação da experiência do homem, possibilitando que possa subjetivar-se, ao dizer eu, de modo reiterado. Seguindo a abordagem benjaminiana, a in-fância é refletida por Agamben como uma experiência não circunscrita a uma etapa cronológica da vida. O termo é

considerado por este filósofo como uma hipótese da linguagem, que responde ao sentido de uma experiência de potência, mediatizada por um jogo tensional que afirma a abertura e o incabamento tanto da língua quanto do homem. Essa relação entre in-fância e linguagem está implicada no problema ontológico da cisão entre homem e experiência comum. Agamben percebe que o homem falante, paradoxalmente, apresenta o estado de mutismo, sintoma que representa o problema ontológico do vazio existencial do homem nestes tempos (Agamben, IH/IH, 2005, p. 21-22). Contudo, desse lugar abissal, que expressa o real estado de negatividade, o homem pode redimensionar a relação com a vida, mediante a retomada da sua potência, enquanto ser da linguagem e história, pela via da in-fância. A seguir, adentramos nas análises sobre esta experiência de potência, segundo o pensamento desse filósofo, considerando relações que possam ser estabelecidas com a forma-de-vida da criança.

2.2 MUTISMO DO HOMEM E EXPROPRIAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Agamben inicia sua abordagem sobre a in-fância no ensaio *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (1978) (Agamben, IH/IH, 2005, 19-186), com a análise do problema ontológico da expropriação da experiência comum do homem na contemporaneidade (Agamben, IH/IH, 2005, p. 21). Estas suas análises atualizam o diagnóstico crítico anteriormente denominado por Walter Benjamin de *pobreza da experiência,* em *Experiência e Pobreza*[31] [32], de 1933, *O narrador*[33], de 1936, escritos nos quais o filósofo de Frankfurt enfatiza a perda da aura da tradição, significada em suas

[31] No ensaio *Experiência e pobreza,* de 1933, texto contido em *Obras Escolhidas I,* Benjamin (1987a, p. 114-119) ocupa-se em discutir a interdição da transmissão de experiências, um problema instaurado nos tempos modernos. Os contos e provérbios, textos que apresentavam um valor histórico fundamental para a vida em comunidade, passaram a ser desconsiderados na sociedade moderna como meios legítimos para transmissão histórica.

[32] Benjamin reflete a constituição da experiência no bojo da transmissão da cultura, a partir de contos da tradição. Em destaque, reflete essa questão usando a parábola do *Velho vinhateiro*, de Esopo, conto que trata sobre a história de um velho pai, que antes da morte narra a seus filhos sobre a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Em busca desse tesouro, os filhos escavaram o terreno, porém nada encontraram. Ao decorrer da chegada do outono, quando as vinhas produzem seus frutos, mais do que em outra região, os filhos rememoram os ensinamentos repassados pelo pai. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I,** 1987a, p. 115.

[33] Em *O narrador*, de 1936 - outro texto contido em *Obras Escolhidas I* (Benjamin, 1987a, p. 197-221), Benjamin aborda os impactos da ausência do contador de histórias na sociedade moderna, fato que colocou a arte de narrar em vias de extinção na cultura, pois, na medida de sua desvalorização, como prática que conduzia a significação histórica das comunidades, estas narratividades foram substituídas pelas histórias escritas, nas quais os fatos cotidianos se consolidaram como um conteúdo do interesse coletivo, direcionados à rápida circulação da informação. Antes, o narrador era condutor da rememoração das experiências, pois era como um sábio, mestre. Nestes novos tempos, o narrador da tradição é figura dispensável. As narrativas orais eram transmitidas no tempo fluído, sem cisões, mas agora o que vigora é a perspectiva da história linear, cronológica, que fundamenta o historicismo. Esta concepção de história comporta o sentido da linearidade na análise dos fatos históricos, com isenção da criticidade.

reflexões enquanto alteração do valor e estatuto da experiência (*Erfahrung /al.*)[34]. Em suas considerações trata que, se anteriormente as sociedades tradicionais preservam suas tradições, repassando a história como um valor cultural às gerações mais jovens, o homem destes novos tempos declina dessa forma de transmissibilidade, originada no processo de constituição da experiência comum, para aderir, de modo irrefletido, a homogeneidade da forma de vida moderna. Benjamin expõe à crítica o sentido paradoxal presente na concepção de modernidade, pois, se por um lado, representa a ideia de progresso, alavancada pelo pressuposto de que há um crescente domínio do homem sobre os meios técnicos e, consequentemente, da natureza[35], com expectativas de avanços sociais, por outro, a exacerbada crença nas projeções de futuro, orientada pela racionalidade técnica, de acordo com intentos do projeto civilizatório, precipitou o homem à retrocessos, no que tange às relações sociais implicadas ao pertencimento comunitário, além do que perdeu o sentido de construção viva, experencial da história. Em *Passagens*[36] (Benjamin, 2009b, 11-1167) e *A*

---

[34] Para Benjamin a interdição da experiência comum correspondia ao abandono do intercambiamento da história, de uma geração à outra, em um processo significado pela tessitura de narratividades em contextos do trabalho artesanal, quando as narratividades, a arte e o trabalho comum se entrelaçaram. A partir das novas relações com o trabalho, estabelecidas na modernidade, faltam aqueles que possam tecer as histórias, no contexto das comunidades, enquanto escutam as narrativas, logo, por consequência, os espaços vivos, significados pelos processos de trabalho artesanal, também perderam o seu valor. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I,** 1987a, p. 114-119.

[35] Olhar retrospectivo, dirigido à modernidade: Benjamin olhando para Paris, no século XIX, retrata o aparecimento do homem privado, que delimita o espaço em que vive. Em *O Tédio, Eterno Retorno*, do escrito *Passagens* (2009b, p. 140-159), Benjamin apresenta a crítica sobre o progresso na modernidade, segundo Auguste Blanqui, o qual concebe os tempos modernos como algo enclausurado em cada terra, que desaparece com ela, causador em todos os lugares de um mesmo drama, perante o mesmo cenário e sobre o mesmo palco estreito, em ambiente no qual segue uma humanidade barulhenta, orgulhosa de sua grandeza, acreditando ser o universo e vivendo em sua prisão, como numa imensidão; não obstante o universo se repete, sem fim, e repete o mesmo movimento, sem sair do lugar Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens**, 2009b, p. 153. Em outra passagem, recuperando a percepção de Marx sobre as mudanças na vida da sociedade, derivadas da industrialização, Benjamin expõe a exploração do homem pelos intentos de lucratividade e consumo, realidade tácita e própria do mundo capitalista: "Não é mais o operário que emprega os meios de produção, e sim são os meios de produção que empregam o operário. Em vez de serem consumidos por ele como elementos materiais de sua atividade produtiva [...]". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens**, 2009b, p. 230.

[36] Em *Passagens,* Benjamin (2009b, p. 14-1167) apresenta um retrato da organização espacial da sociedade moderna. O escrito descreve com detalhamentos aspectos do cotidiano do homem moderno, em grandes cidades da Europa. Seu conteúdo e estilo conduzem o leitor à nítida percepção da forma de vida objetificada do homem moderno. A geografia do espaço da cidade é remontada, por Benjamin, com a finalidade de destacar tanto as mudanças ocasionadas pelo crescente processo de urbanização, quanto a precariedade do modo de vida, diante do distanciamento do homem em relação à cultura da tradição. Asfalto, vidro, construções virtuosas, monumentos da burguesia, ruínas da tradição: são elementos que materializam a incapacidade de criar o novo, a partir da essência legítima das experiências comuns. A ausência da memória histórica é refletida através do episódio da morte de um homem da sociedade, Girardi, apresentado por um indivíduo denominado Drumont: "Para chegar ao resultado de ser esquecido oito dias depois de sua morte, ele se levantou durante a vida inteira às cinco horas da manhã". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens**, [U 14, 2], 2009b, p. 638. Destacamos o registro de Sigmund Engländer, Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen, apresentado por Benjamin, em razão de enfatizar a forma de disciplinamento aplicada sobre as crianças nos espaços sociais, de acordo as intenções políticas na Alemanha, nos tempos que antecedem a primeira guerra mundial: "As crianças que amam a vida nas ruas, que fazem muito barulho e não sabem se manter asseadas, são reunidas por Fourier em pequenos bandos incumbidos de realizar os trabalhos mais repugnantes da associação. Por outro lado, existem crianças com um

modernidade e os modernos[37] (Benjamin, 2000, p. 5-104), Benjamin descreve aspectos do modo de vida dos habitantes de grandes cidades, captando, de modo sensível, a prevalência da individualização do homem, dentro de um cotidiano que não pode mais ser traduzido como uma experiência; a fragmentação do tempo e o declínio da memória histórica, duas

---

gosto inato pela elegância e pelo luxo; Fourier as reúne igualmente em um grupo, para manter, por meio delas, o luxo da falange... As crianças devem se tornar ... grandes artistas do canto. Cada falange terá, segundo Fourier, cerca de 700-800 atores, músicos e bailarinas, e o cantão mais pobre dos Alpes e dos Pirineus terá uma ópera pelo menos tão boa quanto a grande Ópera de Paris, senão melhor. Para estabelecer este sentido geral para a harmonia, Fourier colocaria as crianças para cantar em duetos ou trios já a partir da creche". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens**, [W2,1], 2009b, p. 665.

[37] No escrito *A modernidade e os modernos* (Benjamin, 2000, p. 5-104), Benjamin fala de Baudelaire, poeta que encarna a imagem do herói sempre atento às questões de interesse público, apresentando nesse sentido um código de conduta próprio. Benjamin capta a essência da poesia de Baudelaire, a qual traduz o esvaziamento da experiência comum do homem; destila uma linguagem irreverente, desviante. No pensamento de Benjamin, a miséria descrita nas palavras de Baudelaire não é apenas material, mas refere-se também à produção poética. Baudelaire expunha suas opiniões de forma direta e nada complacente com o modo de vida moderno, de maneira que revelava sensibilidade e rebeldia no conteúdo e forma de apresentação de seus textos. Seu pensamento crítico pensamento expressa inconformidade com os rumos da história, apontando para a irrupção do novo, a partir da rememoração do passado. Para Benjamin, Baudelaire apresentava uma ampla percepção da realidade, pois captava, de forma sensível, o esgotamento do ser em seu modo de vida moderno. Em destaque, o olhar de Baudelaire diagnosticou o estado de adoecimento da população parisiense, devido à poeira das fábricas. Cf.: BENJAMIN, Walter. **A modernidade e os modernos**, 2000, p. 41. Baudelaire percebeu a experiência do choque de modo distinto, colocando-o no centro do seu trabalho artístico, de modo que usou da sensibilidade e uso da crítica para fazer poesia. Apresentando vigor e lucidez na captação do cenário da modernidade, trata da miséria da modernidade em versos que falam dos transeuntes, que sofrem o choque no meio da multidão; aborda o cotidiano do trabalho do operário, o qual ao se defrontar com as tarefas repetitivas e monótonas, se depara com a dureza do labor da vida, contudo, mesmo sofrendo o desgosto, permanece em um estado de dormência da consciência crítica, frente aos fatos que lhe afeta, como se a memória não captasse a crueldade da cisão presente na relação entre ser e vida. Notadamente, o pensamento de Baudelaire, como interpretado por Benjamin, coloca em questão a perda de capacidade do homem em relação à produção das experiências, a partir da referencialidade de si mesmo, no encontro com o outro, no mundo. Sobre a rotina, entre o trabalho e o ócio: O dia de domingo seria uma marca intervalar, que desloca o homem do trabalho ao ócio, contudo, apenas se constitui, de fato, em um período de anestesia, diante da fadiga decorrente do labor. Ápice da contravenção, *Flores do Mal* (Baudelaire,2012, p. 13-79), é considerada por Benjamin como uma das últimas obras de poesia lírica, que obteve uma ressonância na cultura europeia. O estilo e conteúdo desse escrito reafirmam, na compreensão do pensamento benjaminiano, afirmam a manutenção da postura crítica de Baudelaire, poeta irredutível em seu posto, convicto na consciência de sua tarefa política. Baudelaire é sinônimo de uma forma-de-vida. Além de Baudelaire, Kafka é apontado por Benjamin como escritor para além do seu tempo, pois toda a sua obra representa um código de gestos. Na composição de seus escritos, Kafka usa do teatro como a sede natural de suas experiências que podem ser narradas; extrai com naturalidade das comunidades vizinhas o conteúdo comum do cotidiano, com detalhes, incluindo sons dos gritos dos galos e cães. Suas histórias representam uma viagem pela cultura. Sobressai-se na descrição das histórias apresentadas por Kafka o gesto dos comuns, que é capturado pelo narrador, como pode ser notado em suas parábolas; apresentou truques para compor seus enredos, como podemos reconhecer em *O silêncio das sereias,* texto no qual o silêncio é tomado nas análises enquanto arma secreta, utilizada pelos seres místicos contra Odisseus. O silêncio, neste caso, é captado como um possível símbolo de fuga e esperança. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**, 1987a, p. 137-164. A vergonha seria um desses gestos, como desenvolve no escrito *O Processo* (Kafka, 2005, 5-336), no qual destaca o esquecimento dos acusados, personagens que se transformam em uma figura muda. O silêncio nas histórias de Kafka é gesto de uma intensidade grandiosa, consistindo, nesse sentido, como um fator de transformação da história em curso. Sobre sua leitura em relação à modernidade, Kafka, para Benjamin, traduz criticamente a modernidade como um tempo histórico que não designa nenhum progresso. Outro escritor que Benjamin destaca: Proust, especialmente devido ao seu importante escrito *A la revcherche du temps perdu*, obra inclassificável, assim como este escritor do século XIX, cuja imagem projeta a mais alta expressão fisionômica da crescente discrepância entre poesia e vida, na modernidade; descreveu situações da vida, a partir de memória espontânea, evocando, nesse processo, sempre o novo e o terceiro elemento: a imagem Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**, 1987a, p. 36-49.

consequências provocadas pelo desenraizamento do ser de suas relações com a comunidade, espaço anteriormente considerado fundante dos elos sociais compartilhados, onde se dava a circulação das histórias coletivas, significadas pela tradição, e, mais amplamente a constituição da forma de organização da vida em uma experiência comum[38]. Resultante desse deslocamento de estatuto da experiência, não sobra quase nada no cotidiano que possa ser qualificado como experiência. O espaço lacunar, deixado pelo rompimento com a tradição, foi ocupado por outra forma de relação com a história: imediatista, linear, à serviço das informações consumíveis, veiculadas de forma massificada para a rápida absorção do público, tanto que os fatos reproduzidos na forma de notícias de interesse coletivo, tornaram-se textos sempre acompanhados de explicações (Benjamin, 1987a, p. 203). A adesão irrefletida ao progresso técnico conduziu o homem à concepção homogênea, vazia e mecânica do tempo histórico, pela qual a história tornou-se um objeto a ser explorado com base no acúmulo de informações, advindas do passado, sem o estabelecimento de relações promotoras ao processo de reflexão crítica sobre os acontecimentos e contextos do tempo presente. A história, na era da reprodutibilidade técnica, responde à tendência mecanicista da produção do conhecimento, com elevado grau de credibilidade à objetividade na análise dos fatos, com busca pela neutralidade, supostamente possível ao historiador, uma vez que acredita na isenção de sua participação ativa na compreensão subjetiva do objeto de estudo em análise. A história, desligada das bases da tradição, apresenta em seus enredos elevada consideração em relação ao protagonismo dos vencedores, em detrimento dos considerados vencidos. Não obstante, o historicismo e, sobretudo, o Positivismo, atribuíram ênfase à atualidade e a factualidade na reconstituição dos objetos de estudo de cunho histórico, em detrimento da busca pelos

---

[38] O narrador, em tempos passados, expunha às gerações mais jovens o valor da transmissão cultural, intercambiando o passado e o presente, em virtude da rememoração da tradição significada pela história oral. De modo que, significar a vida, a partir do evento da morte, criava um sentido de continuidade da história, guiada pelo relato do narrador, com base no uso da palavra de autoridade. Para Benjamin, o desaparecimento das formas tradicionais de contar histórias trata-se de uma questão diretamente relacionada à decomposição da forma de produção artesanal, a partir do avanço do modo de produção capitalista. Contar histórias consistia como meio de transmissão da cultura, que possibilita o repasse de ensinamentos, dos saberes e práticas históricas, porém esse hábito cultural deixou de ser conservado, desde quando houve declínio dessa atividade da tradição, por isso a crise da narração impeliu outra crise, a da produção histórica de um discurso comum. Então, o declínio da experiência da tradição não apenas corresponde à quase extinção da transmissão cultural das narrativas, enquanto um legado passado à geração mais jovem, mas também diz respeito ao processo de produção artesanal, que sofreu a supressão a partir da supervalorização dos meios técnicos, fincados na ideia progressista da modernidade. Se, por um lado, a produção artesanal, conjuntamente com os saberes da tradição, adquiriu uma natureza precária, por outro, a produção em massa ganhou espaço, através do avanço da era da reprodutibilidade técnica, de modo que as artes, concebidas no solo da produção em comunidade, perderam o seu valor de autenticidade, em razão de comportar outro tipo de valor: o mercadológico, pois se tornaram objeto de consumo cultural, produzido de modo serial. Em destaque, as histórias da tradição, que envolviam a força plástica, tornaram-se narrativas obsoletas para típico homem moderno, uma vez que aderiu ao consumo de conteúdos significados na imediaticidade de um cotidiano, despersonalizado das bases originais. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**, 1987a, p. 197-221.

fundamentos e da problematização da realidade que os envolvem. Tal compreensão da história não admite as contradições internas, subjacentes aos processos históricos, por isso suprime as tensões correntes, que perpassam a luta de classes. A ideia do progresso técnico sempre ascendente, implicada na história linear, contribuiu para a expansão da marcha da barbárie, no contexto do mundo ocidental, na primeira metade do século XX. Em *Sobre o conceito de História,* Benjamin (1987a, p. 222-232) enfatiza essa realidade decadente, ao ponderar que o Anjo da história (associado à imagem do quadro Angelus Novus de Paul Klee), embora perceba os perigos iminentes e tente alertar o mundo sobre a chegada da catástrofe, é impedido pela tempestade, fenômeno refletido como alegoria remetida ao progresso que acumula os detritos da experiência no passado e impede a construção de outra forma de conceber a experiência histórica, ressignificando-a no tempo presente (Benjamin, Tese 9, 1987a, p. 226).

Na ausência de uma leitura crítica para a compreensão da história, a Primeira Guerra Mundial, deflagrada no início do século XX, mostrou-se um evento que causou espanto na sociedade daquela época, porém esse episódio histórico não se apresentou como um espanto filosófico (Benjamin, Tese 8, 1987a, p. 226). Ou seja, aquilo que se deu na realidade histórica, enquanto um episódio supostamente não esperado, poderia ter sido reconhecido como um evento previsível, desde quando fossem observados os antecedentes que sinalizavam a aproximação da situação de perigo. Mas, tomada pelo assombro, a sociedade, nesse contexto, enfrentou os resultados nefastos da expropriação da experiência comum. Para tratar dessa questão, Benjamin recupera uma cena emblemática: o silêncio dos soldados que retornavam dos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial, face à vivência traumática, por si mesma esvaziadora do conteúdo da vida, logo o que narrar sobre a realidade das trincheiras e mortes na guerra? As consequências da guerra afetaram a sociedade como um todo, de modo que a ideia de progresso, lema da modernidade, foi confrontada pela vivência (*Erfahrung / al.*) da pobreza real, que afetou extensivamente a sociedade europeia. As dificuldades econômicas e sociais, decorrentes do período pós-guerra, tornaram-se assuntos de interesse coletivo, significados a partir dos fatos e situações do contexto mais imediato. Empobrecido de suas experiências potencialmente narráveis, com base na tradição histórica, o homem passou a reproduzir conteúdos de interesse coletivo, porém não representativos da experiência comum. Versado, então, na língua do "Tagarelar" (*Geschwätz / al.*) (Benjamin, 2013a, p. 67), o homem aprofundou seu distanciamento das histórias fincadas na tradição, de modo que, não sem causas que justifiquem, passou a reproduzir fatos e situações da realidade, sem autonomia sobre os roteiros históricos, como se estivesse aprisionado em um teatro, obrigado a seguir um

roteiro pré-estabelecido de uma peça que está sendo encenada[39], dentro de círculos repetitivos, aprofundando assim seu silenciamento histórico, em relação à experiência comum. Por isso, a experiência do homem moderno dá-se enquanto uma vivência que não traduz o sentido de construção da história e biografia humana, portanto é conteúdo reificado, que apenas pode servir à constituição de uma identidade forjada pela cultura de massas, como "máscara dos adultos, sem expressão, impenetrável e sempre a mesma" (Benjamin, 2009a, p. 21). Diante desse cenário, há alternativa viável para a projeção de algo novo, com vistas à transformação da realidade do homem em relação à experiência histórica? O átimo da esperança para a constituição de uma nova experiência histórica, na perspectiva de Benjamin, pode ser encontrado na geração mais jovem, especialmente com as crianças, isto porque elas detêm o potencial de desenvolver a experiência lúdica de modo criativo, usando os *restos* deixados pelos adultos.

Assim como as crianças podem reinventar sentidos para os *restos*, os adultos podem realizar uma nova experiência histórica, por meio da rememoração histórica, em vista do reconhecimento do estado de negatividade em relação à experiência, a partir do qual pode se depreender o movimento em busca de deslocamentos necessários para a ressignificação da relação com a vida. Esse passo pode conduzir os adultos às novas perspectivas, pelas quais torna-se possível desenvolver formas fluídas no campo das experiências, em um movimento propenso à recriação de significados para as práticas sociais, cunhadas no território político. Pois, embora esse processo se inicie no campo da singularidade humana, encontra outros nortes nos encontros intersubjetivos, desde quando exista a atmosfera propícia às mudanças, refletidas entre os partícipes do processo histórico. Benjamin usa da capacidade de reinvenção em suas narratividades, tornadas em meios para comunicar a forma de vida expropriada de sua potência, do típico homem moderno, mas também para apontar horizontes de mudança, somente possíveis de serem vislumbrados a partir da ressignificação do ser na relação com a experiência. A potência e o sentido da in-fância, enquanto experiência que recoloca o homem na busca pela verdadeira historicidade, estão presentes nas narratividades desenvolvidas por Benjamin, como podemos reconhecer em *A hora das crianças: narrativas radiofônicas*

---

[39] As repercussões dessa busca pelo novo podem ser identificadas no modo como o teatro moderno se reorganizou para atender aos objetivos do entretenimento das camadas privilegiadas economicamente, ao invés de se constituir como um espaço do público, aberto aos saberes populares. Resultante dessa modificação, ocorre a privatização da arte, inclusive com alcance ao campo da produção literária. Opera-se, nesse contexto, a separação entre a cultura culta e a cultura popular, com deslocamento desta segunda para o lugar periférico na representação social. Em contraposição, o teatro épico é apresentado como gestual, literário, que tem potencial para ser o espaço da arte que comunica a crítica política, neste sentido pode servir de palco no qual a política é discutida na forma de arte. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**, 1987a, p. 78-80.

(Benjamin, 2015a, p. 9-292)[40], *Infância em Berlim*[41] (Benjamin, 1987b, p. 71-142) e R*ua de mão única*[42] (Benjamin, 1987b, p. 9-70). Nestes escritos a in-fância está representada pelo encontro de gerações, em um processo no qual o uso da rememoração histórica significa a produção das narrativas sobre a vida, em que a potência da criança e das formas lúdicas com são elementos que movimentam as perspectivas de transformação histórica, em contraposição aos processos objetificates, presentes na forma de vida da sociedade moderna. Agamben, seguindo as análises de Benjamin sobre o problema da interdição da experiência comum, trata do mutismo do homem contemporâneo como um problema ontológico, que decorre de modo independente da existência de fatos traumáticos, pois não é necessária a presença de qualquer evento dessa natureza para se manifestar o silêncio da verdadeira voz humana. Pois, basta a evidência da ausência de voz na pacífica existência do homem, desde quando o cotidiano se tornou para este ser um fardo insuportável, precipitando-o ao próprio abismo existencial[43] [44]

---

[40] *A hora das crianças* (Benjamin, 2015a, p. 9-292) é composto por uma série de novelas radiofônicas, direcionadas principalmente para as crianças. O conteúdo dessas novelas versa sobre temas diversos, extraídos por Benjamin de suas análises sobre o cotidiano, no contexto da sociedade europeia, no início do século XX. Citamos alguns conteúdos destacados nessas narrativas: história, política, cultura e economia.

[41] Em *Infância em Berlim* (Benjamin, 1987b, p. 71-142) Benjamin trata dos tempos da sua infância, apresentando uma riqueza de elementos do seu contexto sociocultural, captados a partir de uma sensível evocação de experiências, das passagens, de modo que o passado parece se apresentar enquanto algo sempre inconcluso, que parece se estender sem uma divisão.

[42] *Rua de mão única* (Benjamin, 1987b, p. 9-70) é um escrito composto por 60 textos, que retratam a forma de vida do homem moderno, em grandes cidades, em uma reflexão que compreende uma espécie de miniaturização da realidade.

[43] A perda do fogo, na abordagem de Agamben, corresponde à ausência do vigor crítico dos escritores, no campo da Teoria e Crítica Literária. Cf.: ORNELLAS, Sandro. **Limiares poéticos do pensamento político de Giorgio Agamben**, 2019, p. 60. Por causa da diminuição do valor, atribuído às narrativas comuns, abriu-se espaço para elevação da significação das narrativas secularizadas. A história deixou de ser intercambiada como uma experiência comum, passando a designar a reprodução de fatos, de modo linear, objetivo, bem como fundado na dúvida metódica. Esse debate se aproxima das considerações de Nietzsche em relação ao niilismo europeu, que reflete o esgotamento do sentido da existência humana, a completa desorientação do ser. Para Feiler (2018): "este tipo de niilismo significa: "perfazer uma das sendas mais inóspitas e angustiantes que se impõe ao pensamento ocidental. Equivale a mergulhar no imenso oceano do nada; submergir na gigantesca procela do caos". Cf.: FEILER, Adilson Felicio. **Nietzsche e o niilismo**, 2018, p. 10. Neste sentido, é possível deduzir que, a "experiência da supressão da Voz é experimentada com o niilismo. Sem Voz, o ser e a linguagem entram na simulação, sustentando-se no vazio inescapável, do qual se ressentem". Cf.: CAMARGO, Sarah Valle. **A negatividade da linguagem e a voz em Giorgio Agamben**, 2013, p. 258. Ao tratar do esvaziamento da experiência na vida do homem e das consequências advindas desse problema, Agamben (2015b) evoca o conto de Johann Ludwig Tieck, intitulado *O supérfluo*. Este conto retrata a penúria da pobreza, sofrida por um casal que decide viver recluso no quarto e, assim, renunciar a vida externa, porém na medida em que acaba a lenha para aquecer o ambiente, decide usar a escada que dava acesso aos demais cômodos da casa, como meio de solução do problema. Na interpretação agambeniana, a escada é a experiência sacrificada às chamas do conhecimento puro. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história, IH/IH**, 2005, p. 23-24.

[44] Hannah Arendt considerou que os impactos da Primeira Guerra Mundial produziram dilaceração irremediável da comunidade europeia, tanto que se instalou nesse contexto um cenário de caos social, exemplificado pelo desemprego, que alcançou proporções fabulosas; também pela inflação, que destruiu o poder aquisitivo da classe dos proprietários, a qual nem sequer podia buscar, diante da gravidade do momento, algo como uma recuperação. Para esta filósofa, não há parâmetros comparativos que possam ser aplicados à análise do cenário que se instalou, decorrente dessa catástrofe produzida pelo homem. Por causa desse contexto, fluxos migratórios, compactos de grupos humanos, ao deslocarem-se em busca de melhores condições de vida, impactam na ordem social-política-econômica dos estados nacionais europeus. À medida em que os exilados buscavam refúgio, foram assimilados,

(Agamben, IH/IH, 2005, p. 21-23). O mutismo é sintoma da expropriação da experiência comum, tanto que quase nada pode ser significado como uma experiência, nestes novos tempos. Isso não significa que as experiências inexistam, mas sim que elas se efetuam fora do homem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 22), logo, mesmo que o ser esteja inserido na linguagem e na história, segue expropriado da verdadeira experiência, sendo assim está privado de sua Voz e, consequentemente, segue o percurso existencial impossibilitado de construir a sua autêntica biografia. Em *O anjo melancólico*, texto de *Homem sem conteúdo,* Agamben (HC/HC, 2017d, p. 167-184) afirma:

> Perda da tradição significa, no entanto, que o passado perdeu a sua transmissibilidade e, até que não se tenha encontrado um novo modo de entrar em relação com ele, o passado pode, doravante, ser apenas objeto de acumulação. [...]. Mas, quando uma cultura perde os próprios meios de transmissão, o homem se encontra privado de pontos de referência e acuado entre um passado que se acumula entre um passado incessantemente às suas costas e o oprime, com a multiplicidade de seus conteúdos indecifráveis e um futuro que ele não possui ainda e não lhe fornece nenhuma luz na luta com o passado. [...]. Suspenso no vazio entre velho e novo, passado e futuro, o homem é lançado no tempo como algo de estranho, que incessantemente lhe escapa e, todavia, o arrasta para frente sem que ele possa jamais encontrar nele o ponto de consistência (Agamben, HC/HC, 2017d, p. 174-175).

A cisão do homem em relação à experiência está implicada em outra cisão: a de sua relação com o tempo. Pois, embora o homem perceba o tempo como se estivesse no modo mais acelerado, na verdade o que ocorre é a fragmentação de sua relação com o tempo, a qual se dá de forma cada vez mais acentuada, visto que a própria vida é posta à exigência de uma constante adaptação, ante aos ritmos demandados pela sociedade do consumo. Por isso, temos na representação humana, o tempo como aquilo que se busca controlar, porém, sempre se configura em algo que foge à possibilidade de domínio. A busca pela otimização do tempo se reflete no cotidiano do homem de distintas formas, inclusive impele à contínua necessidade de ajuste aos processos roteirizados, que são constantemente atualizados pelas novas demandas produtivas, mobilizadas a partir das necessidades decorrentes do progresso técnico. Resulta desse contexto, a perda da autonomia e criticidade sobre o processo de pensar e agir, o que revela o arrefecimento da própria potência humana. De modo que, embora o homem possa até perceber tacitamente a perda do controle sobre a gestão da vida, não consegue deslocar-se

---

na terra para onde migravam, como minorias indesejadas, de modo que se tornaram vítimas de práticas totalitárias, significadas pelo emprego da indiferença, ódio e negação de direitos. Cf.: ARENDT, Hannah. **O declínio do Estado Nação e o fim dos direitos humanos**, 2009a, p. 299-301.

para fora do círculo, permeado por processos expropriadores da potência. Logo, mesmo que sinta em sua epiderme e se incomode com o caráter furtivo e implacável do tempo cronológico, linear, tende a adaptar-se a essa realidade, creditando esperanças em possíveis mudanças, que possam surgir no futuro. Contudo, a ideia de futuro é projeção mobilizada pela expectativa do elemento novo, tornado na representação mental do ser como um objeto do desejo, de consumo, a partir de imagens que são significadas com base no valor de uso, no plano da virtualidade. Sendo assim, o homem vive um paradoxo na sua relação com o tempo, na medida em que ao retomar os fatos antigos, expressando saudosismo, espera o futuro, que não se dá por posse, pois como prever algo para o qual não se pode dar garantias de existência?

Inserido nessa encruzilhada, o ser tende a buscar por experiências galvanizadas, supérfluas, que servem ao ligeiro alívio de suas dores e angústias existenciais, originadas do seu estado de profunda negatividade em relação à experiência[45]. A perda do controle sobre a administração da vida é efeito do distanciamento em relação ao tempo humano e consequente aderência ao tempo das máquinas: quantificável, homogêneo e vazio. Criticamente, Agamben situa o tempo cronológico enquanto um elemento correlacionado à mecânica moderna, de acordo com a qual o tempo é considerado como morto e, portanto, distante da vida concebida a partir da relação com a experiência (Agamben, IH/IH, 2005, p.115). Para Agamben, as experiências já não mais se parecem com o sujeito que as realiza, na medida em que não refletem a sua imagem original e sim a mera vida, por isso, embora as experiências existam, não podem ser realizadas pelo ser, segundo o seu próprio protagonismo, desde quando declinou da posse de sua potência humana, ao distanciar-se da relação fluída com o tempo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78)[46].

A expropriação da experiência é refletida por Heidegger, como banalidade do cotidiano (Agamben, IH/IH, 2005, p. 22). No escrito *Ser e tempo,* Heidegger (2012, p. 11-324)[47] trata que a significação do "eu" está relacionada ao sentido da impessoalidade, um

---

[45] Não apenas os adultos, mas também as crianças foram submetidas aos enquadramentos estabelecidos pelo novo estilo de vida dos tempos modernos. Ao realizar a descrição do cenário de um retrato de Kafka (menino), Benjamin trata da breve infância desse narrador, no contexto europeu: roupinha apertada do menino de 6 anos, quase humilhante, sobrecarregada de rendas, diante de uma paisagem de estufa, composta por rígidas folhas de palmeira, à esquerda um enorme sombreiro de abas largas, como os dos espanhóis. A sensibilidade de Benjamin capta, por meio da fotografia, os olhos infinitamente tristes do menino, os quais perscrutam a paisagem que lhe foi imposta. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**, 1987a, p. 144.

[46] Em *Crepúsculo dos Ídolos* (2006)*,* Nietzsche trata ironicamente no capítulo: *Incursões de um Extemporâneo*, aforismo 50 - sobre o "O direito à estupidez**":** "- O trabalhador cansado e de respiração pesada, que tem o olhar bonachão e deixa as coisas andarem como quiserem: essa figura típica, que atualmente, na época do trabalho (e do"Reich"! —), encontramos em todas as classes da sociedade [...]". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **GD/CI - Götzen-Dämmerung** (Crepúsculo dos ídolos), aforismo 50, s/p, 2006.

[47] Em *Ser e Tempo,* Heidegger (2005, p. 11-325) discute a constituição da experiência no tempo, considerando esse ponto de reflexão como um horizonte que o guia à interrogação sobre a questão do sentido do ser e de sua

espelho que reflete a identidade do ser, a partir do retrato da cotidianidade. A impessoalidade, com efeito, caracteriza a comunicação humana, fazendo prevalecer a ausência de uma designação própria do eu, pois apenas é possível existir um eu na presença da referencialidade do outro. Na relação com o mundo, o ser é capaz de abstrair aquilo que é compartilhado, como algo dado, para assim realizar a afirmação da definição de si próprio. Nesse caminho, através do encontro entre o eu e os outros, no mundo compartilhado, dá-se o estabelecimento de ocupações circundantes, que não se evidenciam como pre-sença na relação, porquanto o que prevalece é a ausência tátil, condutora da supressão da percepção ontológica do ser, problema que conduz ao distanciamento em relação ao outro. Por decorrência, o ser desenvolve a sua identidade como a pre-sença originada da convivência cotidiana, a qual é condicionada pela percepção dos outros, logo a representação que o ser reclama para si, de fato, está sob a tutela de uma representação coletiva, da qual também são participantes os indivíduos que compõem a relação da co-presença. Então, a definição sobre o sujeito procede de uma relação impessoal, na medida em que a pre-sença do ser está dissolvida na forma de ser dos outros. A impessoalidade não é simplesmente determinada, ressaltamos, pois antes é resultado daquilo que todos são, contudo não é representativa de uma simples soma, mas sim reflete a prescrição do modo de ser na cotidianidade, a qual se fixa devido à medialidade, via de adesão dos seres àquilo que é conveniente, um pressuposto aplicado como valor ou desvalor nas relações com os outros (Heidegger, 2012, p. 114-119; 178-183).

Se há impossibilidade de existência de uma autodefinição para o ser, essa indeterminação ocorre por causa da presença da lacuna constitutiva, que consiste enquanto o espaço vazio, original do humano. Por isso, o ser apenas pode ser concebido a partir da consideração de sua abertura ontológica, de modo que a construção de sua identidade é um processo aberto e inconclusivo, mediatizado pela referencialidade do outro. Neste sentido, ao tempo em que as relações mediadas, na presença do outro, são vitais para a constituição da individualidade do ser, não podem defini-lo, embora seja real o poder de influencia que exerce, sobremodo na constituição de sua identidade. Em destaque, o eu, enquanto subjetividade psíquica do sujeito, é instância reclusa à esfera privada, que não consegue se auto-interpretar, contudo completa-se na interlocução com o outro eu, no exercício da comunicação social, visto que, nesse processo, a constituição da identidade se desenvolve na

---

existência. O sentido do ser depende do modo de sua projeção no tempo, neste sentido o tempo não é definido como meio limitado, em relação à quantificação da vida humana, ou referenciado pela metafísica, pela qual o ser poderia encontrar a felicidade no porvir. Para Heidegger: “Porque o ser só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva e com referência ao tempo, também a resposta à questão do ser não pode ser dada numa sentença isolada e cega”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, 2012, p. 47.

relação com o outro, com base em estereótipos, estabelecidos na sociedade. Neste sentido, fixam-se os significados sobre o eu de modo correlato ao de tantos outros “eus”, isto porque se nas relações sociais não se apresentam processos coletivos de significação, que compreendam valor às culturas vinculadas à história dos sujeitos, torna-se uma tendência social a absorção de contextos e práticas, dentro de um consenso irrefletido, sem dissensos e desprovido de significações diretas com a experiência histórica. Logo, na ausência de relações culturais potencializadas no bojo de uma experiência comum, o ser tende à adesão não crítica dos conteúdos circulantes, neste sentido aquilo que o ser absorve serve à constituição da sua própria identidade, em um reflexo da reprodução do tipo de sujeito esperado para uma dada sociedade. Este processo demosntra a efetivação da assimilação dos elementos da realidade por parte do indivíduo, como se a constituição da consciência sobre o mundo fosse um processo natural e não histórico. Nesse caso, temos a formação de uma identidade inautêntica, quando o impessoal se torna não apenas aquilo que representa o ser, mas que também supostamente o define. Se o ser impessoal não se defronta consigo mesmo, em razão de perceber a existência de formas postuladas, que são empregadas para a modelagem da imagem de si, distancia-se cada vez mais da reflexão sobre quem de fato é, do ponto de vista existencial. Na ausência desse filtro, consequentemente, toda primazia do ser torna-se silenciosamente esmagada, nivelada e totalmente descoberta, tanto que, até mesmo o que se conquista com muita luta, torna-se banal, assim como todo segredo perde sua força (Heidegger, 2012, p. 179, 180). Todavia, a estranheza de si mesmo é passo decisivo para que o homem possa reposicionar-se, em busca da rota de saída. Nesta direção, este ser pode construir a consciência sobre aquilo que ainda não é, mas que pode ser, como uma possibilidade, disposta no sentido de uma constituição aberta, remetida ao movimento de encontrar-se e desencontrar-se no percurso da existência, mas sobretudo de projetar-se no mundo. A estranheza impele o ser à possibilidade de um despertar da consciência, em um encontro com o próprio eu, no movimento reflexivo do pensar sobre a própria existência, por intermédio do qual pode perceber o seu real estado de negatividade em relação à experiência. Outrossim, este processo que compreende a revelação de si, é gerador de angústias, a partir das quais o ser pode agitar-se dentro de si e, por causa desse movimento, pode decidir se lançar ao mundo, em potência, em função de buscar desenvolver a sua constituição subjetiva de modo aberto, sem prescindir das relações com o mundo. Então, quais pro-clamações podem ser realizadas pelo sujeito a si mesmo, por via da voz que emerge da própria consciência, em direção à expressão por meio da linguagem? Filtrando os discursos, que advém do falatório público, impessoal, o ser pode desenvolver outra forma de relação com a

experiência, que seja mediatizada pela escuta de si mesmo. Desse modo, pode assumir o próprio protagonismo, enquanto ente singular, para enunciar-se ao mundo, evidenciando capacidade de uso da linguagem para criação de algo novo. Nesta incursão, ao refletir sua posição como sujeito da linguagem, pode refutar a definição demarcatória para sua identidade, à medida em que transita no campo entre o dizível e o indizível, rumo ao expressar-se indefinidamente na linguagem.

Segundo Agamben, Heidegger está correto em considerar a experiência da consciência como o novo sujeito absoluto, que designa a essencial negatividade, ou seja, reflete o percurso do seu "já ser sempre o que não é ainda". Sendo assim, a consciência tem uma estrutura dialética, que jamais pode possuir-se como um todo, isto porque apenas pode constituir-se como inteira no processo global do seu devir, entendido como calvário (Agamben, IH/IH, 2005, p. 43). Sendo a ideia de negatividade da experiência reconduzida como a própria estrutura do ser humano, temos a experiência como algo que se pode fazer, mas jamais ter. Em destaque, o domínio da dialética da natureza, a partir de Engels, tem seu fundamento no caráter negativo e inapropriável da experiência, que sustenta a aparência de unidade, ao invés de expor à realidade da expropriação da experiência. Torna-se uma tarefa filosófica urgente desenvolver uma crítica sobre a dialética, para que se obtenha uma genuína libertação exegética do hegelianismo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 44).

Agamben busca compreender as origens da expropriação da experiência, analisando para tanto o projeto fundamental de ciência moderna[48]. Seguindo essa direção argumentativa, desenvolve uma espécie de genealogia do sujeito, atribuindo centralidade no debate sobre o modo de produção do conhecimento, neste sentido afirma que a ciência "nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 25), visto que "o velho sujeito da experiência não existe mais" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 33), expressão que denota distanciamento do homem em relação à experiência comum, a qual, em tempos pré-modernos, estava presente em cada indivíduo, por isso havia autoridade na palavra dita, apresentada nas histórias ricas dos saberes da vida, com base no aparato místico-divinatório (Agamben, IH/IH, 2005, p. 22-23); além do que, se antes a experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio (Agamben, IH/IH, 2005, p. 26), nestes novos tempos, seguem cindidas[49]. Com a interdição da experiência comum, a produção

---

[48] Para Agamben, desde Francis Bacon, a experiência, em seu sentido tradicional, já está condenada, sem apelo. Assim como, não há vestígios de segurança e confiança na experiência comum, no pensamento de Descartes. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**, **IH/IH,** 2005, p. 25.

[49] No pensamento filosófico antigo, o problema central do conhecimento não era o da relação entre sujeito e objeto e sim entre o uno e o múltiplo. No pensamento medieval, até pelo menos Tomás de Aquino, o problema

do conhecimento legítimo passou a ser pautada de acordo com os moldes da ciência, por isso torna-se estritamente experimento o parâmetro concebido como aquele que torna a produção do conhecimento previsível[50]. Assim, a produção do conhecimento verdadeiro passa a ser considerada a partir da referência experimental, não mais da experiencial. A supressão da experiência diz respeito à negação da verdade fundada nos sentidos da vida comum, isto porque coloca-se a verdade restritamente segundo o teor de objetividade, suprimindo o sentido da forma e conteúdo pelos quais se transmitia anteriormente a linguagem da vida. Seguindo os postulados do experimento, o homem aderiu à tendência de credibilizar aquilo poderia ser comprovado objetivamente como algo verdadeiro, mediante a análise objetiva sobre o mundo, constituída a partir da extração de determinações quantitativas, exatas, alcançáveis por meios técnicos, dirigidos à captação de dados, através do uso dos instrumentos e números. Neste contexto, a ciência passou a ser concebida como a forma de conhecimento superior e à parte de outros saberes, porquanto creditou-se a possibilidade de explicar o mundo tal qual ele é, em uma tentativa de separar sujeito do objeto, com a refutação das formas subjetivas de produção e de sua disseminação do conhecimento, consideradas subjetivas e, portanto, não passíveis ao controle. Porém, como compreender objetivamente aquilo que se faz inexato? Como captar todo o conhecimento pelas bases da lógica científica? De que modo o homem pode se autorrepresentar por meio dos caminhos do logocentrismo? Qual é o lugar das histórias apresentadas pelos povos ancestrais e das explicações apresentadas pelas crianças sobre as coisas do mundo, como entendê-las, sem classificá-las dentro de dicotomias entre o irracional e o racional? É possível que a nossa forma de pensar a realidade, tão cartografada pela busca por uma verdade metódica, esteja cerceando outras formas de leitura sobre o mundo, a vida, a filosofia e a própria ciência, afinal de contas se os saberes humanos são plurais, assim como as possibilidades de criação e recriação do conhecimento, a elevação de uma forma de conhecimento em detrimento das demais se mostra uma fronteira que demarca o território dos saberes humanos, com reais possibilidades de exclusão daquilo que se constitui como o diverso. Distante das experiências comuns, para o homem, toda e qualquer forma de compreensão do mundo, que não seja fundamentada na dúvida metódica, passou a ser desprestigiada, por não ser considerada confiável, segundo os critérios lógicos, basilares da ciência.

---

da relação entre homem e experiência apresentava-se naturalmente. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 26.

[50] Segundo Agamben, "a experiência tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 22-23.

Contudo, o conhecimento avaliado como refutável pela ciência, por ser próprio do saber comum, se constitui originalmente incompatível com o pressuposto da certeza. Justamente porque não se encaixa nas rédeas da produção do conhecimento legitimado como verdadeiro pela sociedade moderna, a experiência da tradição se faz meio subversivo, que pode deslocar o sentido da busca pela construção do conhecimento em direção ao novo, admitido nestes termos como algo que pode emergir mediante a evocação da rememoração histórica para constituição do pensamento crítico-reflexivo. Não obstante, embora até se admita a existência da diversidade de formas de aquisição e transmissão do conhecimento, os saberes considerados não sistematizados são usualmente deslocados para espaços periféricos.

O sujeito sofre modificações decorrentes desse deslocamento, uma vez que torna-se sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional (Agamben, IH/IH, 2005, p. 31), apropriado à refundição da experiência, que se soma a outro processo: a reforma da inteligência[51]. Com efeito, a grande revolução empreendida na modernidade não se constituiu tanto na alegação da ciência contra a palavra de autoridade, que são originalmente inconciliáveis, mas sim na tentativa de referir ao sujeito e a experiência com relação a um sujeito único, o *ego cogito* cartesiano, a consciência (Agamben, IH/IH, 2005, p. 26)[52], diferentemente de tempos antigos, quando ciência e experiência dependiam de sujeitos diferentes[53] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 31). No transcurso dessa profunda modificação, em relação à identidade do sujeito, há reviravolta na percepção sobre ele próprio, no que tange à compreensão sobre o que é real e irreal. Na Antiguidade, a imaginação era considerada como *médium* do conhecimento, enquanto na modernidade a fantasia, ao ser representada pelo novo sujeito do conhecimento, foi transformada em alienação, fantasmagoria. Nesse processo, o

---

[51] Diz Agamben: "o intelecto não é, como nós estamos acostumados a pensar, uma "faculdade" da alma: ele não lhe pertence de modo algum". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH,** 2005, p. 27.

[52]A ciência unificou em um único ego ciência e experiência, que antes se referiam, até pelo menos o pensamento de Tomás de Aquino, na Idade Clássica, como dois sujeitos distintos. Para a experiência mística na antiguidade, o saber humano era considerado *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma. Porém, na modernidade, a experiência mística tornou-se em *máthema*, ou seja, algo que o homem acessa de forma imediata e que se compõe como conhecimento. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**, **IH/IH,** 2005, p. 31.

[53] Na antiguidade, o problema fundamental não era a relação sujeito-objeto, mas a relação entre o uno e o múltiplo. Além do que, o sujeito da experiência era concebido em sentido comum; já o sujeito da ciência era o *nôus*, ou o intelecto agente, que estava separado da experiência, sendo considerado como "impassível", 'divino'". Na modernidade, a ciência realiza a expulsão destes dois tipos de sujeito, substituindo-os pelo *ego cogito* cartesiano, a consciência. Com a ciência moderna se extirpa do conhecimento todo o aparato místico-divinatório". Cf.: RABINOVICH, Elaine Pedreira. **Resenha**, 2005b, p. 119-121. Neste sentido, aquilo o homem contemporâneo passou a considerar como problema da experiência, nos tempos da Antiguidade inexistia, uma vez que era considerado como problema natural da relação, entendido como separação e diferença do intelecto dos indivíduos em sua singularidade, entre o uno e o múltiplo, entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino, como diria Platão.

ego expropria o espaço da medialidade, onde antes se situava a fantasia, para se fixar a partir de uma nova maneira de caracterizar a natureza (Agamben, IH/IH, 2005, p. 33).

Excluído o lugar da imaginação, fixou-se a construção do saber por via da dúvida metódica, com base na qual o novo "eu" tornou-se um agente na atribuição de significações às coisas já existentes, diferindo, nesse processo, aquilo que é apropriado à designação real e factual, daquilo que seria, inversamente, irreal e inconexo. Por consequência, os conhecimentos derivados da tradição tornaram-se refutáveis na representação humana, uma vez que, via de regra, passaram a ser entendidos como não compatíveis com a racionalidade lógica. De maneira que, os saberes do senso comum, que derivam daquilo que não pode ser confirmado pelos processos factíveis e mensuráveis, não encontram o seu lugar apropriado no conjunto dos conhecimentos humanos.[54] A forma de aquisição de conhecimentos sobre os objetos considerados cognoscíveis segue a lógica cartesiana, por isso as demais formas de representação dos saberes, uma vez que não cabem nesse pressuposto, são consideradas não críveis, logo, são refutadas.

A base que vigora para a formulação do conhecimento, assim como da própria constituição do próprio pensamento humano, está ancorada nas bases da ciência empírica, desde a modernidade. Seguindo essa premissa, para existir na linguagem, o homem precisa se autorrepresentar a partir do pensamento, com base na sua essência racional, que dependente de elementos da exterioridade e se destina à composição da representação lógica, apenas possível através da assimilação dos elementos externos, mediante o uso filtro aplicado na própria instância do pensamento, segundo os princípios da dúvida metódica. O novo *eu cogito* cartesiano é instância que depende do pensamento para existir. A realidade se sustenta enquanto percepção deste eu, que fixa sua compreensão de mundo a partir da razão, pautada na possibilidade de duvidar sobre todo e qualquer elemento cognoscível, exceto a própria capacidade de duvidar, de maneira que a *res cogitans* passa a ser determinante na relação com a *res extensa*. A *res cogitans* torna-se fator determinante na relação com a *res extensa*, de modo que o conhecimento do ser toma por alicerce o primado da consciência, a partir do uso da razão. Outrossim, a oposição racionalismo - irracionalismo, que pertence de modo tão irredutível a nossa cultura, tem o seu fundamento oculto na coparticipação originária da astrologia, mística e ciência. Ademais, ressaltamos que, foi através de certos saberes pré-

[54] A representação do conteúdo da tradição não se extinguiu, haja vista que as narrativas e tantas outros meios que representam o intercambiamento da experiência comum, da história significada pelo compartilhamento cultural, (re)existem em nosso tempo, seja porque as culturas populares, embora sejam continuamente desvalorizadas, sobrevivem, ou devido ao próprio tensionamento realizado pelos movimentos sociais para que seja valorizada essa forma de produção de saber na cultura local, em contraposição à tendência de sua museificação dos meios de transmissão da tradição.

científicos, com a astrologia ou a alquimia, que se deu a ligação entre céu e terra, divino e humano, em um único sujeito, como introduzidas pela mística neoplatônica e hermética[55].

Desenvolvendo sua crítica sobre a concepção cartesiana do sujeito moderno, Agamben concorda com Kant, quanto à delimitação da relação entre experiência e o sujeito, refutando a tese da substancialização do sujeito em um único eu psíquico. Agamben reconhece, então, que no pensamento kantiano há distinção entre o "eu penso, sujeito transcendental, que não pode ser de modo algum substancializado" do "eu empírico", a "consciência psicológica (Agamben, IH/IH, 2005, p. 40). Contudo, mesmo com a contribuição da crítica kantiana, a transformação do sujeito já havia se consolidada, tanto que o sentido da experiência tradicional já havia sofrido de sua modificabilidade: enquanto seu fim era o de conduzir o homem à maturidade, agora a experiência torna-se algo infinito, que não se pode jamais ter. "De sujeito da experiência, o fantasma se torna o sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, de tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 31). Diante disso, "o velho sujeito da experiência não existe mais, pois se duplicou" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 33). Decorre desse processo de formulação e estabelecimento do novo sujeito - *eu cogito*, através da incorporação dessa forma de pensar sobre si mesmo, o declínio do homem em relação à sua essência fluída do pensar, por isso apenas consegue acrescentar aos enredos da vida seus próprios conselhos, faltando-lhe o sentido da crítica histórica. Deste modo, compreende experiência e conhecimento (científico) como duas vértices que não apenas se encontram, mas também se confundem. A consolidação dessa justaposição recebeu a contribuição do pensamento pós-kantiano, pois procedeu a reunificação do sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto, ratificamos. Na ausência das devidas delimitações, o típico homem destes novos tempos se autocompreende como centro do mundo, sem perceber a fragilidade advinda da sua própria finitude[56]. As experiências, então, que emergiram dos saberes e práticas humanas, sob as credenciais da tradição, em que imaginação e realidade confluíram, perderam o seu espaço de

---

[55] Foi através da astrologia que se deu a ligação entre céu e terra, divino e humano em um único sujeito, a partir da contribuição decisiva da mística neoplatônica e hermética. O sujeito moderno e o próprio conceito de experiência, desde os tempos modernos, fixaram suas raízes em uma concepção mística do conhecimento, por isso toda a explicação da relação entre experiência e conhecimento em nossa cultura é condenada a chocar-se com dificuldades quase intransponíveis. Cf.: Agamben, Giorgio. **Infância e História**, **IH/IH**, 2005, p. 29-30.

[56] A reflexão sobre o ser e a vitalidade da experiência pode ser percebida na obra *Ensaios* de Montaigne (1984, p. 10-500), a qual está fundamentada nas virtudes aristotélicas, de acordo com as quais este filósofo reflete meios de desenvolvimento da justiça, usando para tanto de histórias, cujos enredos envolvem situações de medo, a coragem. Nos *Ensaios,* Montaigne também faz referências aos ensinamentos dos estoicos, sobretudo os apresentados por Sêneca. Tais ensinamentos servem para enfatizar o lugar do sofrimento e da morte, como formas naturais que conduziam o ser à maturidade, isto porque abriam o campo da experiência para a rememoração dos ensinamentos da tradição.

vitalidade, sendo assim passaram a ser entendidas como um tipo de saber secundário, dispensável ou apenas servil restritamente ao entretenimento.

Agamben entende que uma proposição rigorosa para a compreensão do problema da experiência precisa deparar-se com a questão da linguagem, ponto que afirma não ter sido percebido por Kant (Agamben, IH/IH, 2005, p. 54). Todavia, Agamben encontrou no conceito kantiano de experiência uma nova configuração para a compreensão dos fenômenos e do conhecimento, a partir das estruturas transcendentais" (Cantinho, 2021, p. 44)[57]. Para este filósofo contemporâneo, as formas de pensar estão pré-estabelecidas no próprio sujeito e apenas se tornam significadas no âmbito da subjetividade, perante a classificação e ordenação dos elementos constitutivos da realidade no pensamento, porém a referência colocada ao sujeito, para sua assimilação, é sempre algo dizível, ou seja, constitui-se como algo desde sempre dito em cada pensamento e em cada frase (Agamben, IH/IH, 2005, p. 31). A assimilação, portanto, é mediatizada pela linguagem, porém, nesse processo, o ser usualmente distancia-se da busca por desenvolver a sua própria subjetividade, para aproximar-se de formas estabelecidas no caminho da definição de si, de acordo a roteiros já consolidados, tanto que se apropria dos conteúdos circulantes, permeados de teor ideológico, como se fossem seus próprios os discursos, mas na verdade apenas reproduz, de forma irrefletida, aquilo que assimila, sem questionar as implicações dessas incorporações sobre seu modo de existência.

Se a percepção humana absorve os pressupostos estabelecidos pela sociedade, os quais são difundidos através da linguagem, como verdades, essa apreensão decorre do modo como o homem apreende os símbolos do mundo em sua consciência, visto que, antes de conhecer o objeto, o ser precisa voltar-se para si mesmo, com a finalidade de afirmar o conhecimento enquanto algo que pode ser comprovado, mediante o uso de capacidades intelectivas, pelas quais se dá a filtragem das informações sobre um dado objeto, em função de validá-lo no

---

[57] Agamben se apropria da percepção de Kant sobre os conhecimentos puros, atribuindo a esse conteúdo sua singular interpretação. Para Kant, as formas de pensar estão pré-estabelecidas, porém o sujeito as aciona mediante a referencialidade da realidade, sendo tal condição estabelecida para que se efetive a apreensão de dados no plano sensível do entendimento. Logo, um dado conceito, referente a um dado objeto, é originado pela existência material. Um conceito puro do entendimento parte da intuição sensível, ou seja, se dá ao sujeito através do acesso imediato. As informações sobre esse dado apenas têm sentido para o sujeito mediante a constituição de uma forma que traga referencialidade, com base na generalização. Apenas assim, torna-se possível, para Kant, a distinção da imaginação daquilo que é factível. Não seria concebível, então, um conceito passível de ser inteligível sem o objeto para referenciá-lo, pois torna-se o conteúdo intangível, ou seja não materializa-se como uma referência representada pelo sujeito, para seu entendimento racional. Uma experiência transcendental, isto é, fora do objeto empírico, logo para além do fenômeno, não seria algo de possível realização nesses moldes, porque estaria desprovida de sentido em si, neste sentido se constituiria como vazia de referência ao sujeito, por isso não pode ser aplicada a qualquer objeto. A referência a esses conceitos vazios de significados é remetida, exclusivamente, às coisas gerais e em si mesmas. Kant interessa-se por esta discussão, ao tratar do conceito de *númenos*. Cf.: Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, B 307, 2001.

campo dos objetos cognocíveis, em um processo que exige a classificação de algo como verdadeiro ou falso, de acordo com a ordenação lógica e sistemática que orienta a produção do conhecimento. A investida promovida pelo ser em busca do reconhecimento de objetos, incluindo a si no universo dos objetos inteligíveis, é meio de percepção dependente de uma elaboração subjetiva, sensível, que apenas pode se dar através da mediação da linguagem, tendo por base a significação dos elementos no plano real. Neste sentido, a tomada de decisão sobre o que significa o objeto, na representação individual, depende dessa percepção subjetiva, que parte de pressuposições generalizadas, as quais, por sua vez, diferenciam algo ao sujeito como sendo um dado confiável, com valor de verdade e, portanto, propriamente lógico. Especificamente, na apresentação dos discursos, o ser predica objetos e seres reproduzindo os dizeres coloquiais, todavia não consegue realizar a predicação de si mesmo, porque nesta instância estão ausentes as referências objetivas aplicáveis à compreensão da própria identidade, pois se o "eu" é unidade subjetiva psíquica, garantidora da existência do eu-linguístico, o próprio[58] não consegue abarcar a reflexão sobre a significação sobre o que é o sujeito, na medida em que há um vazio lexical que recai sobre a designação do ser para o próprio ser, pois o que é o homem, na verbalização do próprio homem? Se o homem não tem a posse do seu discurso, resta-lhe conviver com os efeitos da supressão da sua verdadeira discursividade, sendo assim desenvolve no curso existencial como ser que, embora esteja na linguagem, se limita a seguir determinadas rotas discursivas, admitidas como apropriadas ao seu dizer, contudo, efetivamente consistem como conteúdos dispostos ao modo de recepção passivo, funcional à reprodução dos conhecimentos.

Agamben trata do processo de entrada e desenvolvimento do homem na experiência da linguagem e, neste sentido de análise, aporta-se em discussões do campo gramatical e lexical, seguindo contribuições da abordagem de Benveniste, linguista moderno, seguidor dos estudos de Ferdinand de Saussure, com destacada contribuição no campo da linguística da enunciação. Mais precisamente, os estudos de Benveniste afirmam a não legitimidade da naturalização da linguagem, como algo pertencente ontologicamente ao homem, além do que trata da constituição deste ser, enquanto *sujeito*, mediante a sua relação com o outro, nas interações intersubjetivas, inclusive, ao dizer eu, encontra na referência do tu a reversibilidade necessária

---

[58] Agamben se aporta à discussão apresentada pelo linguista Benveniste, como exposta em *A natureza dos pronomes* (1956) (Benveniste, **Problemas de Linguística Geral I**, 1970, p. 227-283) e *Da subjetividade na linguagem* (1958) (Benveniste, **Problemas de Linguística Geral I,** 1970, p. 284-293), para tratar do "eu linguístico". Esses estudos são importantes bases de análises utilizadas por este filósofo. Tratam da constituição do sujeito na e pela linguagem. Neste sentido, a subjetividade, de acordo com a abordagem de Agamben, é entendida como: "a capacidade do locutor pôr-se como um ego". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 58.

para dar sequência ao processo de enunciação, na instância do discurso (Benveniste, 1970, p. 280). Agamben, a partir das contribuições de Benveniste, considera que o processo de constituição da subjetividade se dá de modo diferente do que ocorre na atribuição de sentidos aos objetos e seres, uma vez que o homem, ao designar-se como eu, não consegue recorrer a uma representação imediata que comporte o conceito individual sobre si mesmo e, ao mesmo tempo abarque outros "eus" enunciados, por distintos interlocutores, pois a palavra "eu", pertencente a classe gramatical dos pronomes pessoais, furta a presença de todos os signos da linguagem, portanto, não denomina entidade lexical alguma, sendo assim apenas pode ser identificada na instância do discurso, no ato de sua realização (Agamben, IH/IH, 2005, p. 56-57). Então, o ser ao dizer "eu" apresenta um reflexo linguístico de si, como vivente que afirma o eu no espaço virtual de sua imputação, ou seja, na consciência (Honesko, 2009, p. 68-69). De maneira que, o uso da palavra, no discurso, reflete a insuficiência da designação do "eu", pois cada um, ao se enunciar como sujeito, dirige necessariamente sua enunciação ao outro, logo o "eu" só pode ser um elemento da subjetividade momentaneamente, pois responde como integrante do instante em que se consubstancia o próprio processo comunicacional. E, na medida em que o outro também se anuncia como "eu", contudo distinguindo-se do primeiro enunciador, dá-se a troca de posições no uso do discurso, para que se estabeleça uma compreensão sobre os enunciados, dentro de um sistema solidário, pré-existente na língua, que funciona em uma rota cíclica, sem a necessidade de prevalência de uma concordância mútua entre os interlocutores, por isso mesmo os dissensos existem, inclusive imprimem nesse processo intersubjetivo marcas que comprovam a dinâmica presente nas interações comunicacionais, no contexto da produção dos discursos, funcionando como elementos próprios dos intervalos nos quais se dá a variação da posição do "eu", em cada enunciado. O ato comunicativo de dizer "eu" é aquilo que enuncia a participação do ser na linguagem, enquanto um *ente* que pode desenvolver a própria subjetividade, porém tal processo apenas ganha uma significação completa mediante a constituição da experiência no âmbito da intersubjetividade. Em *A natureza dos pronomes,* Benveniste (1970, p. 277-283), problematiza qual é a realidade referente ao eu e tu, neste sentido concebe que o "eu" apenas pode ser definido a partir da locução, não em termos de objetos, portanto constitui-se apenas como signo nominal (Benveniste, 1970, p. 278-279). Portanto, ao entrar na linguagem, dizendo "eu", o sujeito efetiva a comunicação, reportando-se ao semelhante, o qual ao se apresentar como outro "eu", serve, antagonicamente, para a produção do reflexo no ato comunicacional, de modo a oportunizar a cada enunciador o reconhecimento de si próprio, como ser e sujeito da fala. De modo que, a consciência de si mesmo somente é possível se

experimentada por contraste, mediante o emprego do eu sempre na direção de alguém, que na alocução é concebido como tu. De acordo com Benveniste: “Para cada falante o falar emana dele e retorna a ele, cada um se determina como sujeito com respeito ao outro ou a outros” (Benveniste, 1989, p. 101). A partir da referência contraditória e complementar do outro é possível que as partes integrantes do processo comunicacional assimilem as referencialidades discursivas, atribuindo sentidos para a sua identidade. Neste sentido, a intersubjetividade é elemento central para a constituição da subjetividade, a qual, por sua vez, somente pode ser significada no momento da enunciação, no tempo *aqui-agora*. Considerando essa relação, na medida em que o indivíduo se enuncia como eu, apresenta-se não apenas como locutor, mas também como um potencial sujeito da linguagem, capaz de produzir o discurso, no qual esteja presente indícios da sua própria subjetividade, atravessada pela intersubjetividade, na instância transitória e constante da enunciação. Importa destacar que, a produção da subjetividade é um campo de disputas, atravessado por relações de poder, por isso o discurso apresentado pelo indivíduo, construído em meio às interações com os outros, reflete incorporações mediatizadas pela cultura, as quais podem ser perpetuadas ou transformadas.

Somando-se ao exposto, é importante destacar a interpretação do professor Giacóia Junior (2015, p. 15) sobre a constituição do eu na relação com outro. Para este estudioso, as antinomias inseridas na oposição entre o eu e o outro, entre o indivíduo e a sociedade, são armadilhas, mais precisamente artimanhas pelas quais se dá a obstrução da capacidade de percepção do homem, em relação aos problemas ontológicos, por isso a real condição humana continua velada ou suprimida por uma modalidade qualquer de unidade originária. Portanto, se por um lado, no instante discursivo o infante fala, supostamente subjetivando-se, por outro, temos a presença de processos dessubjetivadores, que podem afetá-lo em alguma medida, de modo a ocasionar a sua despersonalização. Logo, mesmo que este ser se considere livre para produzir o discurso e tenha a sua disposição diferentes meios para proceder modos de realização desse ato verbal, normalmente a externalidade do seu dizer está carregada de pressupostos da linguagem, que evidenciam uma relação prescritiva entre signos e significados, conforme finalidades aceitáveis à enunciação do discurso, conforme padronizações lógicas vigentes.

Na alvorada da modernidade, Baudelaire mostrou ser um poeta inconformado com os rumos da sociedade no século XIX, por isso utilizou-se da poesia para afirmar o seu pensamento, diante das grandes contradições trazidas pela modernidade. Baudelaire resistiu a secularização da arte, da linguagem, por isso optou por aliar a escrita poética ao pensamento crítico, para realizar uma experimentação distinta na língua, pela qual conseguiu traduzir a sua

compreensão de mundo de modo indeterminado, demonstrando nesse processo seu olhar sensível, próprio da curiosidade infantil: "a criança vê tudo como novidade; ela sempre está inebriada" (Baudelaire, 2007, p. 19). Este poeta colocou a linguagem usual, canônica, no modo de suspensão, uma vez que deslocou as palavras do sentido coloquial, para atribuir-lhes significados abertos, por vezes enigmáticos. Brincando de retratar a cidade, Baudelaire captou a superficialidade da vida moderna na profundidade de sua linguagem poética, de maneira a denunciar, com aguçada percepção crítica, a falência da modernidade, enquanto as multidões das cidades concebiam esse tempo histórico como sinônimo do progresso. Baudelaire nota o esfacelamento da relação do homem com o tempo: "Cada minuto é como uma canga, ó mortal/ E há que extrair todo o ouro até purificá-lo!" (Baudelaire, 2012, p. 313). Atento aos acontecimentos da sua época, ele despontou como artista extemporâneo, ao usar os *restos* da experiência histórica para construir o sentido do novo, em contraposição àquilo que jazia obsoleto, embora fosse considerado pelo homem moderno apropriadamente atual. Benjamin captou um elemento distintivo nos textos de Baudelaire: a distração, usada nos entremeios das narratividades, tanto para assimilar criticamente a realidade, diante da experiência do choque, quanto para apresentar centenas de ideias, que se configuram em seus escritos como séries ininterruptas de mínimas improvisações (Benjamin, 2015a, p. 44), pelas quais realizava a fuga da realidade. Por meio de seus escritos, Baudelaire restaurou do teor de inapreensibilidade da composição artística, atribuindo para ela um novo valor e uma nova autoridade. Proust[59] e

[59] Proust é um escritor atento aos detalhes de seu contexto, sendo movido por uma curiosidade, que se alia a sua capacidade de rememoração, o que se pode notar na descrição apresentada em seu escrito *Em busca do tempo perdido* (Proust, 2006, p. 5-558)*: "*Tornava a adormecer, e às vezes não despertava senão por um breve instante, mas o suficiente para ouvir os estalidos orgânicos das madeiras, para abrir os olhos e fixar o caleidoscópio da escuridão e saborear, graças a um lampejo momentâneo de consciência, o sono em que estavam mergulhados os móveis, o quarto, aquele todo do qual eu não era mais que uma parte mínima e em cuja insensibilidade logo tornava a integrar-me". Cf.: PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido***,* 2006, p. 21. Proust é apresentado por Benjamin como artista insaciável na análise dos incidentes, por menor que fossem, mediante a tessitura de seus textos cômicos, pelos quais a relação do escritor com a sua própria existência aflorava, em meio a uma curiosidade ávida pela captação do que se passava no seu contexto; apresentava de forma enfática sua curiosidade, fazendo perguntas repetidas, neste sentido sempre estava sondando os mesmos fatos para que, desse modo, pudesse conceber relatórios que consubstanciam seus textos sádicos. Benjamin descreve o estilo de escrita de Proust, como envolto por um despertar para síntese, que se mostra mobilizado pela consciência onírica e antítese da consciência desperta. O despertar se assemelha ao "agora de cognoscibilidade", no qual os elementos do cotidiano ganham vitalidade, um rosto verdadeiro, surrealista. Deste modo, Proust realiza uma mobilização da vida inteira em seu ponto de ruptura, dialético ao extremo: o despertar, no qual inicia com uma descrição exaustiva do espaço e sujeitos envolvidos no seu despertar. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens,** 2009b, [n. 3a, 3], p. 505-506. Agamben ressalta o gosto de Proust pela fotografia e a implicação dessa forma de registro do passado com a possibilidade de pensar ao modo de vida humana, servindo assim de mote crítico, direcionado à rememoração no tempo presente. Sobre esse último ponto, afirma o filósofo: "as fotos são testemunhos de todos esses nomes perdidos, semelhantes ao livro da vida que o novo anjo apocalíptico — o anjo da fotografia — tem entre as mãos no final dos dias, ou seja, todos os dias". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações, P/P**, 2007b, p. 25-26.

Kafka[60] também transgrediram a lógica convencional da linguagem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 52, 164), na medida em que usaram da rememoração espontânea para desenvolver suas produções de modo original[61]. Diante da perda do "fogo da arte", isto é, do declínio dos escritores modernos, em relação à "tarefa" histórica de resguardar o patrimônio da história da tradição, bem como de pensar novos tempos para a vida em sociedade (Agamben, 2018c, p. 36), estes escritores de potência mostraram como é possível desenvolver o gesto político para afirmar o pensamento de potência, mediante a profanação do dispositivo da linguagem.

2.3 INFÂNCIA E O PROBLEMA FILOSÓFICO DA VOZ HUMANA

No ensaio *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), Agamben inicia suas considerações sobre a in-fância, discutindo o significado deste termo na relação com a experiência e linguagem, neste sentido indaga-se: "[...] existe uma experiência muda, existe uma in-fância da experiência? E, se existe, qual é a sua relação com a linguagem?" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 48)[62]. Partindo dessas inquietações epistemológicas, apresenta hipoteticamente a in-fância como uma "experiência muda, no sentido literal do termo, uma

---

[60] Kafka apresenta por meio do teatro sua percepção ética. A obra de Kafka adentra no âmago das mais sombrias preocupações da vida humana. Desenvolve seu estilo de escrita com grandeza poética, carregando o mistério teológico, que se apresenta exteriormente discreto, de aparência simples e sóbria. Refletido na sua obra, toda a existência de Kafka é tão sóbria como autêntica. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I**, 1987a, p. 147-164.

[61] Citamos: "Este é Kafka. Um escritor extremo. Um escritor que se lançou na escrita até uma nudez alcançada apenas por Baudelaire e talvez por Proust. "Ele chegou lá radicalizando algo que está implícito no próprio ato de escrever, quando escrever é buscar uma relação com o mundo, e não simplesmente comunicar algo, sejam fatos ou pensamentos". Cf.: RELIA, Franco. **Desde el exilio**, 2010, p. 11, tradução nossa. Kafka escrevia seus textos pela noite, de maneira silenciosa. Proust desenvolvia seus textos como se fossem fatos indizíveis e sombrios, apresentando o mal como aquele que se insinua no gesto; e que se isola do mundo. Pois, é preciso que se projete sobre o mundo, diante da luz ou das trevas, para ir atrás das palavras. Proust discorre sobre o amor, inclusive trata dos próprios casos amorosos. Sobretudo, destaca-se Proust, pela sua incursão nos círculos infernais como uma alma nua, meio de alcance da percepção gnóstica de um outro mundo possível que pode ser criado pela poesia, neste sentido aproxima-se de Baudelaire. Cf.: RELIA, Franco. **Desde el exilio**, 2010, p. 12-13.

[62] Dilthey, no fim do século XIX, apresenta a ideia de *Erlebnis (al.)*, ou seja, da experiência vivida que tem origem no interior do sujeito, apenas acessível quando se revela. Husserl tenta restaurar o sentido de uma experiência transcendental do eu cartesiano, sem prescindir da experiência vivida, pois, a princípio a experiência pura, muda, expressaria o sentido da consciência do *ego cogito* cartesiano. Problematizando estas bases epistemológicas, Agamben apresenta sua inclinação investigativa sobre a relação entre o sujeito e a linguagem, com base na hipótese da in-fância da experiência. Cf.: SPIRÓPULOS, Flávia Scheye. **Um Diálogo Possível:** Paralelo entre infância e História: Destruição, 2013, p. 77-78. Para Agamben: "Talvez o fato de que, neste trecho, o sujeito transcendental seja apreendido imediatamente como uma expressão, ou seja, como algo de linguístico, não seja casual e permita pormos em questão tanto a fundação cartesiana da certeza do ego cogito em um *pronuntiatium*, quanto a identificação, por Dilthey, do *Erlebnis* com sua expressão. Uma teoria da experiência que desejasse verdadeiramente colocar de modo radical o problema do próprio dado originário deveria obrigatoriamente partir da experiência <por assim dizer ainda muda> (situada aquém daquela <expressão primeira>), ou seja, deveria necessariamente indagar: existe uma experiência muda, existe uma in-fância da experiência? E se existe, qual a sua relação com a linguagem?". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH,** 2005, p. 48.

infância do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 58). Desenvolvendo relações entre a Filosofia e a Linguística, aporta-se em algumas categorias da Teoria da Enunciação de Benveniste[63] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 71), para discutir a experiência da in-fância.

De acordo com Benveniste (1970) existem dois níveis de uso da linguagem[64]: o signo e o discurso, que precisam ser entendidos como campos distintos de significação: o da semiótica e o da semântica. Este linguista considera que "do signo à frase não há transição, pois, um hiato separa o campo da semiótica e o da semântica"[65] (Benveniste, 1989, p. 66). Agamben, concordante com Benveniste, considera que não existe uma passagem direta entre língua e discurso, pois do campo da semiótica ao da semântica, o que se configura, no plano teórico, é a lacuna (Agamben, IH/IH, 2005, p. 67), uma vez que do sistema de signos ao ato de fala não há relação contínua. O campo do signo é fechado, por isso através dele não há trânsito corrente à frase, a qual designa o campo da semântica, logo o que prevalece é um vácuo, um espaço aberto que marca a presença da disjunção entre esses dois campos. No plano metafórico, "o semiótico nada mais é que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde se encontra sempre no ato de sair para a Babel

---

[63] A Teoria da Enunciação de Benveniste trata da fala humana como ato comunicativo atualizado, na medida em que o sujeito, ao fazer o seu discurso, enuncia-se como eu-linguístico, dirigindo a palavra a outro "eu" do discurso. Especificamente, compreende a apropriação da língua como soma de todas conquistas intelectuais que o manejo da língua permite, considerando, fundamentalmente, que existe um processo dinâmico que subjaz a própria língua, pelo qual se torna possível inventar novos conceitos e, por conseguinte, desenvolver a língua. Cf.: BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II,** 1989, p. 21. A enunciação consiste no ato do sujeito irromper o sistema dos signos e adentrar no ato discursivo, como eu locutor, neste sentido ao dizer "eu" inicia o processo de seu desenvolvimento na língua, no tempo e espaço. A existência do eu linguístico apenas é possível na medida da sua relação com o outro participante da enunciação, em uma relação intersubjetiva. O "eu" designa o locutário da enunciação, que desponta no discurso mediante a apropriação do conhecimento linguístico e, ao fazê-lo, pode desenvolver a comunicação através dos enunciados, designando-se como "eu". O "tu" diz respeito ao alocutário da enunciação, que serve de referência ao eu, o qual apenas existe na relação intersubjetiva com o "tu". Benveniste trouxe a rememoração da questão da linguagem às ciências humanas, sobretudo à filosofia, expondo à evidência o ponto da diferença irredutível que separa o plano da língua e do semiótico, do plano da fala e do semântico, descoberta que colocou a possibilidade de questionamento da lógica e da metafísica ocidental. Este linguista atribui importância para o campo semântico, como espaço de produção de sentidos para o discurso. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**, **IH/IH,** 2005, p. 71.

[64] A experiência da linguagem consiste em Benveniste como representação da mais elevada faculdade humana, a de simbolizar, sempre organizada e trabalhada em uma língua, que, por sua vez, está inserida em uma inseparável relação com a cultura. Cf.: BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II,** 1989, p. 20-31.

[65] O campo da semiótica designa o modo de significação com base no próprio signo, o qual se constitui como sua unidade representativa. Por meio do campo semântico entramos no mundo específico da significação, expresso pela enunciação, que é própria do universo do discurso. O semiótico (signo) é fechado e deve ser reconhecido e o semântico (o discurso) é aberto e deve ser compreendido. Cf.: BENVENISTE, Émile. **Semiologia de la Lingua,** 1977b, p. 54-69. O campo semiótico caracteriza-se como uma propriedade da língua, enquanto o semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca em ação a língua. Portanto, "o signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas não comporta aplicações particulares; a frase, expressão do semântico, nada é senão particular". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH**, 2005, p. 66-67.

da infância"[66] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 68). Aplicando essas discussões à sua filosofia, Agamben, como filósofo da linguagem,[67] de modo peculiar, discute que os campos, da semiótica e semântico, não são duas realidades substanciais, mas sim, sobretudo, configuram dois limites transcendentais que definem a in-fância do homem, assim como são simultaneamente definidos a partir dela (Agamben, IH/IH, 2005, p. 68). Por conseguinte, explicitamos o teor desta tese: a in-fância, para Agamben, é a experiência originária da linguagem, que se configura como via de passagem pela qual cada ser humano precisa transitar para referenciar-se como eu linguístico. A in-fância age sobre a linguagem, constituindo-se como experiência pelo próprio processo de cisão que efetua entre língua e discurso (Agamben, IH/IH, 2005, p. 63), desse modo promove o arrefecer do domínio da linguagem, para que ela não se apresente como uma absoluta verdade. A linguagem efetua a expropriação da in-fância, em relação ao homem, para que este ser, ao se enunciar como eu, possa reiteradamente usar a palavra articulada no exercício da comunicabilidade (Agamben,

---

[66] Benjamin aborda a relação do homem com a linguagem em *Linguagem, tradução, literatura* (Benjamin, 2018, p. 9-204), a partir da teoria criacionista. Reflete o trânsito da experiência muda à falante, neste sentido reflete concebe a mudez humana como a língua pura, una, do paraíso; em uma referência ao primeiro ato da nomeação das coisas do mundo, no instante da ação nominal realizada por Adão, no âmago do puro espírito da linguagem, em seu estado de bem-aventurança. Desta maneira, "a tradução da linguagem das coisas na dos homens não é apenas a tradução do que é mudo para a esfera dos sons, ela é também a tradução do sem-nome no nome". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura**, 2018, p. 22. Benjamin reflete que a nomeação traduz a expressão da distinção entre língua humana e linguagens dos animais, pois ainda que no estado mudo, na imagem, o homem pôde inventar sons atributivos às coisas do mundo, os nomes. Entretanto, devido ao pecado original, o nome sai de si mesmo, como significação originária da língua do homem, pois a palavra da serpente conduziu ao engano do ser e disso decorre que o saber do bem e do mal desligou-se da esfera do nome, para ser conhecimento exterior, como a imitação não criadora da palavra criadora, pela qual se tornou possível a hora do nascimento da palavra humana, quando o nome deixou de poder viver intacto de qualquer condicionamento, para se tornar expressamente designação da mágica, um modo de encantamento que conduziu a experiência de nomear à exterioridade em relação ao homem, ou seja, a palavra assume a função de comunicar alguma coisa do fora, carregando a senda de uma lei eterna, que destila a palavra julgadora da sentença do homem, pela culpa do pecado original. Então, na ausência da sua língua pura, o homem começou a saga de outra mudez, sintomática da profunda tristeza lutuosa da natureza, não obstante, a ausência da língua humana, ou privação da linguagem, conduziu este ser à necessidade de acesso a outra língua, a versão instrumental da comunicação, que torna o signo sua principal faceta. Essa forma de expressão do dizer fragilizou sua relação comunicacional no mundo, caindo no abismo da imediaticidade da linguagem, que precipitou a busca do retorno à unicidade da língua entre os homens, uma vez que se a língua paradisíaca do gênero humano ensejou algo como o conhecimento perfeito, mais tarde todo o conhecimento se diferenciou, uma vez mais na diversidade das línguas, realizada como tentativa de unificação das línguas: "Torre de Babel", metáfora aplicada à proliferação do simbólico, que explica o projeto humano da utopia de um discurso homogêneo e universal, um intento frustrado pelos desígnios divinos, mediante a introdução da estratégia de dispersão dos humanos, que implicou na variedade de línguas, decorrente do juízo.

[67] Agamben se coloca como filósofo da linguagem, diferentemente das abordagens tradicionais da filosofia da linguagem. Não concorda com as teses do materialismo, de acordo com a quais em algum grau a linguagem e o mundo não são completamente homogêneos, de modo que, na constituição desta relação, inexiste uma total correspondência, pois dados elementos que compõem o mundo não são absorvidos no mundo da linguagem, daí se estabelece o inefável ou o indizível. Para os idealistas, a linguagem e pensamento são da mesma ordem, mas, se isso é de fato possível, essa questão deve ser justificada, pois em que nível o linguístico e o não-linguístico se articulam (ou se fundem)? Na ótica dos pragmatistas, a linguagem não representa o mundo, mas estabelece um modo de compreendê-lo. Cf.: GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Ensaios sobre Giorgio Agamben e outros estudos**, 2020, p. 22-24.

IH/IH, 2005, p. 58). Neste sentido, o filósofo considera "como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja já sempre falante, que ele tenha sido e seja ainda infante, isto é a experiência" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 62). Consiste, então, a in-fância como uma experiência que afirma a recorrente possibilidade de constituição do ser in-fante na linguagem, a partir do ponto de negatividade em relação à essa experiência. A privação consta como estado originário do homem em relação à linguagem, contudo, longe dessa condição real representar uma limitação, consiste em meio que possibilita à constante entrada do ser na linguagem. A in-fância é experiência que opera a introdução da descontinuidade e a diferença entre língua e discurso, para que seja possível a constituição do infante na linguagem, em um processo cíclico, sempre renovado, em que se efetiva o deslocamento do estado de negatividade, da experiência muda, indizível, ao ato da fala, sendo assim: "contrariando as afirmações de uma antiga tradição, o homem não é [...] o animal que possui linguagem, mas sim o animal que dela é desprovido e que deve, portanto, recebê-la de fora" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 72-73). A familiaridade advinda da progressiva aquisição da linguagem não designa ausência de estranhamentos do ser quanto à essa experiência, porquanto se, por um lado, tal relação constituída o impele a uma aproximação contínua da língua, por outro, o retorno ao estado de negatividade revela o não pertencimento da linguagem, como algo próprio do homem, por isso, ao realizar a constante reentrada na linguagem, se defronta com o indício da estranheza, evidente na construção do argumento, na composição das palavras, entre signos e significados. O espaço da lacuna revela a presença da abertura ontológica, propícia ao desenvolvimento do ser na língua, face à possibilidade de exploração de um universo nunca totalmente descoberto, mas potencialmente passível de ser conhecido e até mesmo modificado. Entre a dizibilidade e a indizibilidade, "os lapsus, os balbucios, os improvisos, os esquecimentos e as afasias provam que a linguagem continua sendo sempre, em alguma medida estranha ao falante" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 109-110). Via de regra, a subjetividade torna-se algo possível de se consubstanciar no plano do discurso, a partir da capacidade de proposição do locutor, rumo à enunciação de si como sujeito na linguagem, à medida da apropriação do aparelho formal da língua, desde quando o homem originalmente não fala, mas potencialmente pode falar. O sujeito, ao buscar subjetivar-se na linguagem, na instância do discurso, desenvolve a fala, com base em uma língua estruturada, propondo-se, por contraste, alternadamente como sujeito. Sendo assim, o homem, ao transitar constantemente, do estado de negatividade ao ponto de eclosão da palavra, sai do fundamento mudo da voz para a enunciação na linguagem, mediante relações com a cultura, diferentemente dos animais não-humanos:

> 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 (Agamben, IP/IP, 2016d, p. 112).

Destacamos que, a in-fância, na abordagem deste filósofo, não designa um estado do sujeito pré-linguístico, ou seja, um momento precedente a linguagem, contudo também não consiste como estado procedente, sendo assim, esta experiência de potência precisa ser interpretada como própria da zona limiar, entre o pensamento e a linguagem, em uma dinâmica relacional, cíclica e tensional (Agamben, IH/IH, 2005, p. 59). A in-fância cumpre o papel de potencializar à projeção do homem na linguagem, de maneira a possibilitar a este ser constituir-se como partícipe desta experiência e consequentemente da história. Logo, a in-fância comunica um sentido de ontologia social para o homem, diferentemente da concepção de que a existência se dá de modo programado, como um pressuposto que segue o curso da orientação biológica, sem a possibilidade de transformação da realidade histórica. Mas, como entender a origem da linguagem se o que encontramos no mundo são homens falando uma determinada língua? É possível que em um ponto indeterminado da nossa antropogênese, um ancestral tornou-se consciente do fato de que possuía a linguagem, ao poder dizer algo com uma língua. Assim, constituiu separação e exterioridade para a linguagem, na medida em que se apropriou dela como um objeto do seu conhecimento, processo que passou, de alguma forma, a ser compartilhado entre seus semelhantes, ganhando o caráter progressivo de complexidade e variação devido às implicações com a cultura e história (Ghiraldelli Junior, 2020, p. 37). Pois, em um tempo indefinido, o homem realizou o acontecimento da linguagem, em um processo no qual tornou-se falante (Agamben, F/F, 2022b, p. 41), distinguiu-se de outras espécies animais, as quais já estão sempre na língua[68].

Porque tomou consciência da posse de uma língua, o homem exteriorizou-a para fora, utilizando-se da referência dos objetos e seres da natureza, com vistas à realização do ato verbal da nomeação. E porque expulsou a linguagem de si, teve que aprender a transmiti-la, para que, desse modo, pudesse desenvolver-se nessa experiência, com os da sua espécie (Agamben, F/F, 2022b, p. 49). Desde então, encontramos um homem falante, ou seja, "um homem que fala a um outro homem e a linguagem ensina a própria definição do homem"

---

[68] Os animais possuem uma voz que os caracteriza, contudo, apesar de emitirem sons vocais, não são capazes de transmitir mensagens faladas, pois não possuem as condições fundamentais para a realização de uma comunicação propriamente linguística, ou seja, não apresentam capacidade de inventar e compreender símbolos. Cf.: BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral,** 1970, p. 29 e 60.

(Agamben, IH/IH, 2005, p. 60), logo justamente porque não existe uma relação natural entre o homem e linguagem, é possível prescindir de algo como um destino. Para Agamben, a aprendizagem da linguagem permaneceu estreitamente relacionada a uma condição infantil e a uma exterioridade, isto porque, hipoteticamente, o uso da língua se deu pela primeira vez através de uma criança, no percurso evolutivo. Essa é uma questão de ordem antropogenética, que continuamente replica-se, uma vez que se o homem é ser privado da linguagem, inclusive, para ser iniciado nessa experiência, precisa aprender a língua na fase inicial da vida. A constituição do homem na linguagem, então, demanda a aprendizagem da língua, em um processo sempre em curso de desenvolvimento, cujo início dá-se na primeira fase da vida, quando a criança, ao interagir com os falantes, experencia a assimilação dos códigos linguísticos, por meio da transmissibilidade oral da cultura, com base em um dado sistema estável de linguagem. A partir dessas interações, torna-se possível a constituição do sujeito na linguagem, logo a entrada do infante nessa experiência não se constitui em um evento natural, na medida em que esse é um processo mediatizado por relações culturais. Desde quando adentra na linguagem, o homem tem que regressar à morada infantil, ou seja, precisa retornar à sua condição primeira, ciclicamente, sendo assim, nesse percurso, para falar se deparará inevitavelmente com o espaço em que a consciência encontra o silêncio, o estar sem palavras, em um intervalo entre o pensamento e a linguagem, que se dá como uma (in)quietude potencializadora da projeção do ser até o ato da eclosão da palavra.

A irrupção da criança, como ser falante, é acontecimento inadvertido, que se dá no instante da enunciação, ao afirmar-se como eu na linguagem. A criança é um sujeito que demonstra exemplarmente o modo de entrada de todo ser humano na experiência da linguagem, mediante o trânsito pela in-fância, apresentando-se nesse processo enquanto um ser limiar, que transita do espaço entre a ausência da fala e a potencialidade discursiva. Ademais, os sons indecifráveis que ela apresenta, no início da vida, não sucumbem com o tempo, pois prevalecem nas diferentes formas de manifestação da voz, que lateja no inconsciente, exprimindo espanto, dor, angústia, êxtase. Como definir esses sons presentes na comunicação humana? É a indiscernibilidade aquilo que caracteriza a presença desse conteúdo na linguagem pulsante no homem, cuja extensão se faz perceber até mesmo na corporeidade.

O ingresso na língua não significa a ruptura do in-fante com a condição primeira, desde quando não possui originalmente a linguagem. Logo, a participação nessa experiência depende da contínua entrada na língua, em um processo recorrente, a partir do estado de privação. Como apresenta Benveniste, em seu texto: *Problemas de linguística geral II*, da

obra *Estructuralismo e Lingüística* (Benveniste, 1989, p. 11-28), a constituição do homem, enquanto sujeito, apenas torna-se possível na e pela linguagem, isto porque não há um homem separado da linguagem e a invenção dessa experiência não pode ser algo que se comprove. Pois, o que encontramos no mundo é o homem falando com outro homem, em um processo relacional fundamentado na intersubjetividade, que se dá no tempo significado a partir da instância momentânea do discurso. Pela via da cultura, a linguagem nos ensina sobre o sentido de que o homem se constitui no percurso existencial na relação com o outro, sendo essa uma condição necessária para que haja o seu desenvolvimento e da língua. Posto que, nenhuma língua está fora da sua função cultural, a existência dela depende da transmissibilidade oral e do aprendizado, em um encontro que pressupõe interações entre falantes e não falantes.

Agamben, em busca de compreender a in-fância, enquanto via de trânsito à linguagem, reflete possíveis relações dessa experiência com os *shifters.* Neste sentido de análise, entende que a in-fância se configura como um espaço limiar, similar ao do fonemas, signos distintos, puros e vazios, que tem significantes, mas não tem significado. Assim como s*hifters*, a in-fância não tem um significado definido na linguagem, todavia se estabelece como um importante conectivo, paradoxalmente, na medida em que insta no espaço da lacuna entre o estado do não falar e do falar, atuando nesse interstício como elemento mediador que permite ressonâncias entre o semiótico e o semântico (Agamben, IH/IH, 2005, p. 60). Explicitamos aqui essa questão, de maneira mais detalhada: os pronomes, entendidos como *shifters*, funcionam como articuladores da passagem entre a língua (código) e a fala, ou seja, do ato da fala à concretude do discurso, pela qual se dá a enunciação do ser na linguagem, cumprindo assim um papel de remissão à instância do discurso. Esses articuladores referem-se ao próprio evento da linguagem e a possibilidade do ser ter lugar-lugar na linguagem, assim como a in-fância. Segundo Benveniste, os *shifters* representam um:

> conjunto de signos ‘vazios’, não referenciais com relação à ‘realidade’, sempre disponíveis, e que se tornam ‘plenos’ assim que um locutor os assume em cada instância de seu discurso’. Desprovidos de referência material, não podem ser mal-empregados; não afirmando nada, não são submetidos à condição de verdade e escapam a toda negação. O seu papel consiste em fornecer o instrumento de uma conversão, a que se pode chamar a conversão da linguagem em discurso. É identificando-se como pessoa única pronunciando eu que cada um dos locutores se propõe alternadamente como ‘sujeito’ (Benveniste, 1970, p. 280).

Os pronomes indicam que a linguagem tem um lugar, antes de indicar os objetos reais, pois voltam-se ao próprio evento da linguagem. Somente porque a linguagem permite fazer referência à própria instância, através dos *shifters*, algo como ser e o mundo se abrem no pensamento. A filosofia metafísica, a partir do primado da consciência, tornou válida à concepção do sujeito da linguagem como indizível na modernidade, sendo assim a forma como o homem ocidental pensa a sua subjetividade é tolhida no plano objetivo, isto porque a à medida em que a enunciação do sujeito só ganha sentido na imediaticidade do discurso, dá-se o distanciamento da referência de si mesmo, a partir da busca pela constituição da própria subjetividade, embora incline-se, usualmente, à adequação aos pressupostos, antecipadamente indicados em cada dizer. Contudo, mediante o aproveitamento do espaço de abertura é possível constituir-se como ser que se enuncia ao mundo, usando o próprio discurso, quando usa da língua como meio de uso da sua potência (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 41-44).

Além de usar a referência dos *shifters*, Agamben percebe similaridades entre o espaço da in-fância e o da *Khôra* platônica, visto que ambos representam a experiência que se faz existir em uma zona indeterminada, vazia, do fora (Agamben, IH/IH, 2005, p. 74), própria da abertura ontológica original, pela qual se dá a constante possibilidade de projeção do ser, enquanto uma potência, para revelar-se no mundo de modo imponderável. No grego, *Khôra* significa o espaço que uma coisa ocupa e que libera ao se mover, mas também representa o território de uma comunidade política, a região que circunda uma cidade, cujas terras são habitadas e cultivadas (Agamben, I/I, 2024, p. 144). Na concepção de Platão (1986, p. 58), o espaço (*khôra*, abertura) é eterno e não admite destruição, inclusive consiste como um lugar que acolhe tudo o que nasce. Todavia, aquilo que se desenvolve nesse espaço não é apreendido pelos sentidos, por isso apenas pode ser reconhecido como uma espécie de raciocínio bastardo. Para Agamben (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 301-318): “A chóra é, assim, a percepção de uma impercepção, a sensação de uma anestesia, de um puro ter-lugar (em que verdadeiramente nada tem lugar, senão o lugar)” (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 318). Desse modo, interpreta esse conceito platônico como o lugar, o espaço não ocupado, que o corpo pode ocupar; é o limiar onde o semântico e o semiótico, o sensível e o inteligível, os números e as ideias parecem, por um instante, coincidir (Agamben, F/F, 2022b, p. 143,150). Neste sentido, a *Khôra* representa “a abertura, o *spatium*, o espaçamento ou a cognoscibilidade que compete a algo existir e ter lugar [...] ela é o fora a exterioridade das formas, seu puro ter lugar” (Agamben, I/I, 2024, p. 149, 157). Reafirmando a interpretação que faz para a *khóra*, principalmente com base na perspectiva aristotélica, Agamben concebe o termo como espaço que denota sensação de anestesia, o nada, a privação, entre a matéria e a potência:

> o espaço da *khóra* se abre apenas no ponto que percebemos nossa anestesia, assim a matéria e a potência se dão antes de tudo na forma de uma *adynamia*, de uma capacidade de não passar ao ato, de um puro e informe subjazer a toda forma e a todo ato e, sobretudo, a si mesmas (Agamben, I/I, 2024, p. 184).

As considerações apresentadas por Agamben sobre a *khôra* apontam para a configuração desse espaço como: o lugar do entre, uma zona de indeterminação, a partir da qual o ser pode desenvolver a sua forma-de-vida, sem qualquer pressuposto, pelo qual se definida em termos de uma propriedade ou para a classificação; o espaço potencial de uma comunidade, que pode surgir como um acontecimento no tempo do agora. Logo, a significação sobre o que seja a *khôra* afirma relações de semelhança com a in-fância, inclusive ambas refletem o sentido da constituição do ser e de uma comunidade vindoura, as quais podem emergir como uma experiência de potência, partindo do espaço vazio rumo ao impresumível. O espaço vazio é meio que impele à constituição da experiência de potência pelo in-fante, em sua projeção à linguagem, em vista da enunciação do seu discurso verdadeiro, desenvolvido de maneira desprendida de toda a certeza da palavra. A *khôra* e a *in-fância,* além de serem concebidas enquanto espaços vazios, são meios que representam o processo de constituição do ser na experiência do indizível na linguagem, em um sentido de potência, sem limitações. A in-fância é conceito que suscita o retorno ao ponto da pergunta, próprio da inquietação epistemológica.

Na sequência, continuamos a incursão genealógica no pensamento de Agamben, com base em escritos publicados por esse filósofo no período de 1980 a 1994. A tese sobre a in-fância, implicada ao problema da voz humana, é reafirmada no escrito *Linguagem e Morte* (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165), publicado em 1982, no qual o filósofo continua tratando sobre a questão da voz humana. Neste escrito, desenvolve importantes interlocuções com a filosofia de Hegel e Heidegger, em razão de analisar a Voz em sua relação precípua com a negatividade, nos entremeios da constituição da linguagem no pensamento, em direção à linguagem, em um processo que compreende a potência da privação, enquanto uma característica da in-fância do homem (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 125), pois somente pode se mostrar em uma muda maravilha do pensamento da voz, como recôndito, lugar inacessível, que precisa ser rompido por meio da sonoridade das palavras, no plano objetivo, perfazendo o caminho do estado de impotência à potência, do lugar da negatividade à eclosão da palavras, em um círculo constante (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 126). Agamben trata da Voz, presumindo que não seja outra coisa senão uma experiência humana da linguagem que para existir precisa ser concebida como algo que continua ainda impensável. Outrossim, o homem,

embora esteja inserido na linguagem, nunca realizou a verdadeira experiência da voz, porquanto essa ação verbal distinta consiste como uma pendência ontológica, que lhe acompanha, contudo, é importante situar que tal ausência originária precisa ser compreendida enquanto meio que impele a existência deste ser na forma de uma potência, de modo a possibilitar-lhe tanto a entrada quanto o desenvolvimento na linguagem, em virtude da subjetivação nesta experiência, de maneira distintiva, para que possa expressar a verdade inerente a sua forma-de-vida, em um instante no qual o pensamento distrai-se no pensamento e a Voz afirma a existência que toma forma de discurso, pelo qual se traduz a singularidade, comunicando o discurso de potência, indizível na dizibilidade, quando o indizível deixa de ser um fundamento mudo para configurar-se enquanto a expressão do ser, que usa a língua indecifrável, em estado de potência, afirmando com ou sem palavras a sua forma distinta de uso da discursividade, em uma exibição somente concebida em termos de pura medialidade. No entanto, a voz para a metafísica funda toda possibilidade de pensamento, sobre o qual se estabelece todo o conteúdo dizível. A estrutura da metafísica Ocidental consiste num fundamento "mudo", que permanece rigorosamente informulável, sendo por isso místico, além do que contém uma negatividade radical no seu fundamento, produzindo consequências para a vida ética e política. Por isso, torna-se imperativo a superação da metafísica, assim como do seu niilismo na cultura ocidental (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 120-121)[69].

Discutindo o evento da linguagem e o lugar eminente da negatividade, como fundante da experiência, com base em Hegel, Agamben considera que essa experiência é a tumba da voz, desde quando o humano começa onde o animal morre e, dessa maneira, a voz animal fica suprimida para dar lugar à Voz do sujeito falante (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 67). Nesse processo, então, a linguagem custodia o indizível dizendo-o, capturando-o no seu estado de negatividade, para que seja efetivada a externalidade da palavra (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 21). Agamben, seguindo as considerações de Heidegger, considera que na passagem do estado de não falante ao de falante dá-se a descontinuidade da relação entre a natureza humana e animal, visto que o homem é o único ser vivente capaz de possuir a faculdade da linguagem e a percepção da morte e, portanto, da própria finitude. Os animais não podem apropriar-se da

---

[69] Agamben assevera: "A metafísica não é, com efeito, simplesmente o primado da voz sobre o *grámma*. Se a metafísica é aquele pensamento que coloca na origem a voz, é também verdade que esta voz é, desde o início, pensada como suprimida, como Voz. Identificar o horizonte da metafísica simplesmente na supremacia da *φωνη* e crer, então, poder ultrapassar este horizonte por meio do *γράμμα* significa pensar a metafísica sem a negatividade que lhe é coessencial. A metafísica já é sempre gramatologia, e esta é fundamentologia, no sentido de que ao *grámma* (à Voz) compete à função de fundamento ontológico negativo". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Linguagem e Morte, LM/LM,** 2006c, p. 61.

experiência da linguagem, porque desde sempre têm a voz imediata, assim como não têm a percepção do significado da experiência da morte, pois apenas cessam de viver.

O estado de negatividade da voz vigora como a dimensão originária humana, consistindo como o ponto inicial, a partir do qual o in-fante pode se abrir para a língua. Heidegger, assevera em *O caminho da Linguagem*, publicado em 1959 (Heidegger, 2003, p. 213): "Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é um envio histórico [...]". Agamben, seguindo as considerações de Heidegger, entende que entre a pura voz e a voz articulada existe um espaço aberto, onde se pressupõe a existência da "voz do pensamento", ou a Voz, que se faz conteúdo subjetivo em trânsito ao plano objetivo, sendo exteriorizada mediante a enunciação da palavra articulada, neste sentido "mostrando a instância de discurso, a Voz abre, simultaneamente, o ser e o tempo" (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 57)[70]. Decorre que, o sujeito, ao se projetar com uma Voz, no *Dasein*, se revela como "negativo fundamento da própria negatividade", ao tempo que se faz potência que pode ter acesso à linguagem (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 82). O pensamento da Voz, a voz silenciosa, precede o dizer que nunca revela todo o seu sentido, porque perfaz um jogo entre o dito e o não dito. Abrindo-se para a linguagem, o ser, ao usar a sua potência, pode empregar o sentido pendular para o seu dizer, isto porque tem a possibilidade de realizar a decisão contingente sobre a forma e o conteúdo da expressividade de sua comunicação: "O ser é a dimensão de significado da Voz como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter consciência sem consciência" (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 84).

Agamben entende que a in-fância está situada em um lugar que é um não-lugar, que configura-se no espaço lacunar, aberto por causa da fratura entre a voz e a Voz, ou seja, entre o som que vem do animal e a voz humana. Deste modo, tal experiência de potência reflete o sentido de um campo tensional, que se faz uma via de acesso, entre a saída do fundamento negativo e a enunciação do ser na linguagem. Inclusive, o uso da potência, a partir da privação, é experiência tipificada na in-fância, no jogo da linguagem, entre o dizer e o não dizer, numa dinâmica propícia à constituição do livre discurso da vida ética, rumo ao sentido inapreensível, imponderável, uma vez que está fora das previsões cunhadas pelos moldes de uma gramatologia. A linguagem, espelhada a partir da in-fância, se mostra uma experiência que está para além do lugar da negatividade e do silêncio, além do que não pode ser compreendida

---

[70] Em *Linguagem e morte* (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165), Agamben continua o debate acerca do problema da voz humana, reiterando que a voz como mero som (uma voz animal) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não se qualifica para a produção do discurso enquanto tal, nem abri a esfera da enunciação. Cf: AGAMBEN, Giorgio. **Linguagem e Morte, LM/LM**, 2006c, p. 56.

como uma via para expressão do ser, com base na palavra codificada, passível da total decifração na língua. Torna-se a linguagem uma experiência, a partir do reflexo da in-fância, uma experiência desprovida das pregas que caracterizam a sua versão técnico-instrumental, para designar um meio pelo qual dá-se a exibição da palavra pensante, poética, quando o indizível é posto no plano dizível, de modo ingovernável. Então, se a linguagem canônica apresenta-se enquanto uma exterioridade interiorizada na representação do ser, em um processo que se estrutura a partir de pressupostos validados como verdades, pela força da significação das palavras, isso não significa que a linguagem necessariamente imprima a existência de uma rota determinada para as relações entre ela própria e o ser, inclusive, se considerarmos o teor dessa experiência, poderemos perceber que há um sentido primeiro, da abertura do campo de possibilidades, do pensamento à produção de discursos, que posiciona o ser que usa sua capacidade de dizer como aquele que pode transcender o sentido coloquial das palavras, em prol de exprimi-las fora e para além dos marcos estabelecidos pela gramatologia, neste sentido a linguagem se faz experiência sempre em desenvolvimento, portanto, inconclusa. Então, a in-fância não apenas é a experiência que possibilita a enunciação do ser na linguagem, dizendo eu, a partir de uma língua, porquanto também reflete o próprio sentido da constituição do ser na língua em potência, em virtude da afirmação da palavra-pensante, expressiva da Voz ética, refletindo de maneira imanente a própria forma de existência[71].

Agamben, no texto: *Ideia da infância*, de 1987 (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 89-93), retoma a discussão da in-fância, implicada no problema antropogenético, da cisão entre natureza e cultura. Nessa direção, trata da hipótese da evolução dos homens, a partir das crias de um primata que, como o *axolotl*, teriam adquirido prematuramente a capacidade de se reproduzir, contudo diferentemente da espécie animal, conformada com sua condição larval e nas suas formas incompletas, Agamben propõe imaginar uma criança abandonada à própria in-fância, afastada de qualquer destino específico e de todo meio determinado, para existir apenas atenta às possibilidades somáticas arbitrárias e não codificadas, neste caso teríamos, pela primeira vez, verdadeiramente a escuta do ser, com uma voz livre de toda a prescrição genética, por isso, como Adão, poderia nomear as coisas do mundo, usando a sua própria língua, ao recordar a língua a partir de um nada, que antecipa a presença de toda a memória. Essa hipótese posiciona a in-fância da linguagem do homem como uma nova língua, contudo não se trata de um meio que venha impelir o regresso ao passado para que o ser busque uma

[71] Em *O Poço de babel* (Agamben, PB/PB, 2022c, p. 5-66), texto publicado originalmente em novembro de 1966, e republicado em 2003, Agamben evoca a verticalidade secreta que a linguagem mantém com a morte, em estreita ligas com as discussões apresentadas em *A linguagem e a morte* (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165), em razão de reafirmar o lugar distinto e originário da linguagem humana.

língua perdida, mas sim diz respeito ao processo de constante possibilidade de transformação da linguagem em puro meio, em um ciclo vital que compreende uma relação constitutiva entre o ponto de negatividade, que marca a relação do homem com esta experiência, e o ponto da eclosão do discurso, a partir do qual se faz perceptível o sentido de positividade dessa trajetória, contudo em um movimento transeunte que se ressignifica mediante à contínua conexão com o estado primeiro. Entre a negatividade e a positividade, constitui-se o espaço aberto e indeterminado da in-fância, por onde se dá a projeção do ser na linguagem, em um movimento elíptico, concebido em termos de uma potência. Ora, se por um lado, a in-fância é uma experiência latente no ser in-fante, porque nele há um "distraído rapazinho neotécnico que continua seu jogo real", por outro, o estado de não-latência infantil pode ser recuperado, vertinosamente, como um acontecimento assumido pelo ser, ao distrair o tempo *Aión.* Pois, se não há como retroceder no tempo, logo é preciso dobrar o seu significado na dimensão da subjetividade, realizando nesse processo uma luta obstinada para retomar a forma infantil, neste sentido cabe ao homem ressignificar a si mesmo, desatando as amarras com a ideia de temporalidade estritamente fixada pelos parâmetros lineares, para redimensionar essa instância em uma configuração aberta, que permita o emprego de uma curvatura, necessária ao encontro com a criança que resiste em todo humano, em direção à construção de um novo horizonte, em que a história pode ser significada, dentro da cultura. Outrossim, se "toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz", do mesmo modo, "toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, **e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência**" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 111, grifo nosso). Portanto, a ressignificação da experiência do ser no tempo demanda mudanças qualitativas e, nesta direção, o retomar memórias do pretérito torna-se meio que pode possibilitar redimensionamentos existenciais. Sobretudo, a evocação das reminiscências dos tempos de criança torna-se material de potência para o despertar da consciência crítica, histórica, pela qual o ser pode buscar novos rumos para a significação de si, em uma nova relação com a cultura.

Em 1989, Agamben publica outra vez o escrito *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), na edição francesa, com adição do prefácio, intitulado *Experimentum Linguae*[72] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17), no qual reflete a in-fância nos limites da

[72] Agamben inicia suas considerações sobre o conceito *experimentum*, curiosamente, em razão desenvolver análises em torno da experiência da língua. O termo é extraído possivelmente do P*refácio da Crítica da Razão Pura* (KANT, 2001, p. 5-685); diz respeito a determinados conceitos que apenas podem ser pensados, pois as coisas assim como são, em si mesmas, não podem ser conhecidas, sentidas e imaginadas. Contudo, Agamben

linguagem, como uma zona limiar que não deve ser buscada fora da linguagem e sim na experiência da linguagem, ou seja, em sua pura autorreferencialidade (Agamben, IH/IH, 2005, p. 12). Para desenvolver essa discussão sobre o espaço da in-fância, na relação com a linguagem, Agamben inclina-se à questão da cisão e relação entre a voz e a linguagem, *phoné* (voz natural) e *logos* (Voz articulada) (Agamben, IH/IH, 2005, p. 10). Este marco de cisão é reafirmado enquanto aporte de discussão da in-fância, concebida como uma via de acesso à linguagem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 14-15)[73]. Em *Experimentum linguae* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17), Agamben trata sobre a cisão entre natureza animal e humana, problema ontológico de fundamentação antropogenética. Justamente porque é ser desprovido de linguagem e, por isso, pode aprender a língua, o homem não é apenas *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas homo *sapiens loquiende*, por isso se desenvolve como aquele está disposto ao saber e pode falar, por isso pode decidir usar ou não seu conhecimento, assim como sua fala. Expondo esse debate, Agamben ocupa-se na discussão sobre o *factum loquendi*, isto é, o fato de que a linguagem existe e de que somos seres falantes. Por isso, se o homem apresenta-se como ser falante, esse fato decorre de que originalmente é ser não falante. Logo, não há uma voz que define o homem como espécie, sendo assim a língua que aprendemos não é a nossa verdadeira voz (Agamben, IH/IH, 2005, p. 14). Em *Sacramento da Linguagem* (Agamben, SL/HS, 2011b, 9-87), o filósofo reitera que a forma de vida do ser não pode ser definida como um destino, neste sentido situa a antropogênese enquanto um processo que ainda está em curso, isto porque o *homo sapiens* nunca cessa de se tornar homem, além do que, talvez, o homem ainda não tenha terminado de aceder à língua e de jurar sobre a sua natureza de ser falante (Agamben, SL/HS, 2011b, p. 79).

---

trabalha a ideia do *experimentum* em função de enfatizar o lugar do vazio, para a partir disso tratar da problemática do pensar sobre a própria linguagem. Cf.: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, 2001, BXI, BXII, BXIII, BXIV, BXV. Agamben enfatiza: "É significativo que justamente uma reflexão sobre a infância tenha conduzido o autor a uma pesquisa sobre a voz humana (ou sobre sua ausência)". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH,** 2005, p. 10. Afirmando suas intenções e itinerário investigativo, relativos ao período entre a publicação de *Infância e História* (1978) (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186) e *Linguagem e morte* (1982) (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165), pontua sua questão principal de análise: "[...] muitas anotações permaneceram nos livros escritos e naqueles não-escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa o que existe na linguagem, o que significa eu falo?". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH**, 2005, p. 20.

[73]Agamben discute a interpretação aristotélica sobre a voz humana, de acordo com o escrito *Política* (Aristóteles, 1998, p. 11-664). Citamos o filósofo estagirita: "O homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo e, portanto, também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade". Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1253a, p. 57.

A questão da cisão entre a natureza animal e humana é refletida por Agamben através da distinção e dos vínculos entre *phoné* e *lógos,* de acordo com o pensamento de Aristóteles. No escrito *Política* (Aristóteles, 1998, p. 17-664), o estagirita trata da questão do homem como animal político e, dentro de suas análises, reconhece que a vida biológica é necessária, mas não se mostra suficiente para que o homem possa participar da vida política. A partir dessa premissa, Agamben atribui valor e sentido às distinções e relações entre essas duas naturezas, natural e humana, em função de enfatizar o homem como o vivente que possui linguagem, dotado do *lógos*, e, como tal, capaz de atuar na *pólis*, pois fora dessa condição se assemelha a um animal gregário. Seguindo os pressupostos aristotélicos, Agamben retoma a definição de *phoné*[74] como voz correspondente aos sons mais primitivos, próprios da voz natural, inarticulada, confusa, de conteúdo inescrivível, da natureza animal (*equorum hinnitus, rabies canu, regitu, ferarum*), além disso a significa enquanto a parte da voz humana que não se pode escrever (*otputa oris risus vel silabatus, pectoris mugitus et cetera tália*) como o assobio, o riso, o soluço, etc. Constitui-se essa parte da voz, que persiste na linguagem humana, como instância mais primitiva, atrelada ao estado antropogenético, sendo assim, está inscrita no biológico e pode ser nominada pelos homens, diferentemente dos animais, que apenas podem expressar essa voz natural através das emoções. Já a voz articulada, o *logos*, é aquela que pode ser representada por meio da escrita, por isso é passível de compreensão, conquanto as palavras são postas à existência em razão da comunicação partilhável (Agamben, IH/IH, 2005, p. 68); constitui-se como "[...] *phoné engrámmatos*, a voz que foi transcrita e com-preendida nas letras" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 69). Agamben, diferentemente de Aristóteles[75], não considera que o homem seja portador natural do *lógos*, além do que assevera que o *gramma*[76] não se constitui em meio de articulação entre phoné e *lógos*, porque

---

[74] Na ótica aristotélica, o homem é o único ser que tem o dom da fala. Os animais não humanos possuem uma simples voz, que pode indicar a dor e o prazer (*phoné*). Ou seja, a natureza animal somente pode atingir o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las por meio dos sons sem que conheça o que é a experiência da dor. Sobre a linguagem oral e o homem: a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, o justo e o injusto. Se comparado aos outros animais, apenas o homem tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais. É nessa comunidade de seres que os sentimentos de pertencimento constituem a família e a cidade. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1253a, p. 57.

[75] A relação do ser com a língua depende do compartilhamento da cultura, sendo exigida a participação dos semelhantes nesse processo, para que assim se obtenha a condição de diferenciação em relação aos demais animais não humanos, pois, ao contrário, se o homem estivesse desde sempre na língua, seria um ser a-histórico. Contudo, na racionalidade do homem ocidental, a articulação é dita como ponto assertivo, questão apontada como herança reconduzida na filosofia, mediante a reprodução da perspectiva de Aristóteles, o qual não admitiu a autonomia da linguagem em relação à fala, na interpretação de Agamben. Sendo assim, o que prevalece é a percepção de que para a voz humana existe uma gramática pronta, neste sentido, a linguagem se ligaria à Voz por uma imanente condição de naturalização da fala, como se o *logos* pudesse pausar, de modo natural, a *phoné.* Cf.: GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Ensaios sobre Giorgio Agamben e outros estudos**, 2020, p. 27.

[76] O *gramma* em Aristóteles é designado como o quarto hermeneuta, o círculo da significação linguística. Os demais elementos do círculo são: voz, *patemas*, coisas e letras. Agamben se fundamenta na percepção dos

o que prevalece não é a adesão entre as duas naturezas, mas a fratura, por causa da qual existe a distinção entre as duas partes da voz humana. Então, se o homem adquire a linguagem, esse fato decorre da cisão com sua voz primitiva, de maneira que ao se constituir eu linguístico e usar a palavra articulada, mesmo que a voz primitiva esteja supostamente suprimida, continua latente, pois existe uma continuidade descontínua entre a natureza animal e humana, pela qual o ser entra no espaço vazio, relativo à indeterminação da sua própria subjetividade. Decorre que, a articulação entre fala e discurso fundamenta o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas (Agamben, IH/IH, 2005, p. 14). Com efeito, a ideia de que a voz humana é adquirida de modo natural, mediante a articulação do *logos*, se fixou na racionalidade do homem moderno, como se fosse a verdadeira voz humana, de maneira que, tal articulação vela o vazio da original da voz. A língua que falamos, portanto, não é a nossa verdadeira língua, uma vez que a voz humana é a pendência ontológica e, por isso, é preciso buscar as palavras para dizer algo, em um processo de construção discursiva sempre reiterado, aberto e que sempre se apresenta como uma possibilidade. A cisão da experiência, portanto, subjaz a relação entre homem e linguagem. Porém, se o homem não percebe o vazio decorrente da relação fraturada com a linguagem, desenvolve uma implicação com aquilo que advém da exterioridade, como se pertencesse a sua interioridade. Via de regra, a forma de conceber o discurso está atrelada à versão técnico-instrumental da linguagem, firmada na gramatologia, que estrutura a forma de realização dos modos regulados de realizar o ato comunicacional. Diferentemente, a verdadeira voz humana jamais se inscreveu na linguagem e o *gramma* nada mais é do que a forma mesma da pressuposição de si e da potência (Agamben, IH/IH, 2005, p. 1). A função articuladora do *gramma* prevalece, para Agamben, ordinariamente na representação do homem ocidental, por via da interpretação metafísica, mas, de fato é a cisão entre a *phoné* e *lógos*, o que persiste, revelando a real condição do ser na linguagem (Agamben, PS/HS, 2002, p. 15-16), porém se há ocultamento do problema da fratura original, o estado de negatividade do homem em relação à linguagem consequentemente também é velado. Neste sentido, se o homem fala a partir de uma língua e acredita que ela é a sua verdadeira voz, de fato, a linguagem apenas substitui o espaço da lacuna existente, então, se a linguagem não é verdadeira voz do homem, este ser apenas está suspenso nela (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 146). Esta representação da

---

antigos comentadores de Aristóteles, perante a identificação de que o *gramma* não tinha como função apenas a representação de algo como atribuição significante da voz, mas também era considerado um componente necessário, mínimo, possibilitador dessa articulação. Os antigos comentadores de Aristóteles identificaram "o estatuto particular do *gramma* no fato de que este não é, como os outros três, simplesmente signo, mas ao mesmo tempo, elemento (*stoicheíon*) da voz, *quantum* de voz articulada". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH**, 2005, p.16.

linguagem se dá a partir da suposta supressão da voz *phoné* pelo *logos*, contudo o fundamento do *logos* não pode existir sem a presença da *phoné,* pois ela consiste como uma base da linguagem humana. De modo que, se a voz *phoné* sozinha não propicia a entrada do homem na vida política, desde quando ela apenas está inscrita no biológico, significando prazer e desprazer, não deixa de ser uma condição para existência da linguagem. Neste sentido, embora a voz política seja aquela que ressoe como atributiva somente ao *logos*, como se não dependesse da participação da *phoné,* não pode existir sem vínculos com essa anterioridade. Sendo assim, se a presença do *logos* consta enquanto um princípio orientador da política do ocidente, incorporado na representação do homem ocidental de forma naturalizada, essa tradição precisa ser questionada, porque serve estrategicamente como um pano de fundo para a introdução do pressuposto de que a entrada na vida política dar-se-ia de forma direta, com base no direito à cidadania, nos Estados modernos, a partir do evento do nascimento. A admissão dessa representação ficcional vela o problema da fratura original, entre a natureza humana e animal. De modo que, "quase que nos levando a acreditar que por vias naturais somos as bocas pelas quais o *logos* se manifesta e sempre se manifestou" (Ghiraldelli Junior, 2020, p. 26). Por isso, urge a constituição do pensamento crítico por parte do sujeito da linguagem, para que possa desconstruir o pressuposto dessa articulação, que oculta ao tempo que infunde o postulado da disjunção entre as duas naturezas humanas. Posto que, "o que demarca o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, mas sim uma produção histórica que, como tal, não pode ser precisamente atribuída nem ao animal nem ao homem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 41).

A in-fância implicada na origem da experiência "adquire seu sentido próprio ao ser situada sobre o pano de fundo da diferença entre herança exossomática, da cultura, e endossomática na espécie humana" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 75). A discussão sobre estas duas heranças, que compõem e distinguem a natureza humana, reflete a origem da linguagem para o homem, portanto, se hoje a linguagem é algo que precede o ser, em algum momento do nosso processo evolutivo, o homem conduziu o processo de externalidade da linguagem, o que explica a tese da herança endossomática que associa o ser à sua voz primitiva, animal, que não conduz sozinha o ser à vida ética. A introdução da herança exossomática se dá pela eminente relação do ser com a cultura, neste sentido possibilita a entrada do ser na linguagem, que caracteriza a consequente diferenciação entre o humano e inumano, porém essa potencialidade, exclusivamente humana, não se desatrela da anterioridade, a condição inumana.

A distinção entre a natureza humana e animal é uma produção cultural, que se finca com base no pressuposto de que houve superação da ancestralidade. Se vigora o isolamento do não humano, como uma condição para efetividade do humano, assegura-se um modo de operação da máquina antropológica, para finalidades da governamentalização da vida. "O processo civilizatório não está seguro se os novos homens não estiverem tranquilos quanto à certeza da distinção entre a humanidade e a animalidade" (Nascimento, 2014, p. 27). "[...] o humano é, exatamente, esta fratura da presença, que abre um mundo e sobre o qual se sustenta a linguagem [...]" (Agamben, E/E, 2007c, p. 248). Somando-se ao exposto, a voz no pensamento de Agamben se apresenta como um suporte que serve à reflexão de como nossa cultura pensa seu problema fundamental: a relação e a passagem da animalidade para a humanidade, da superação da *phýsis* no *nómos*, ou seja, da natureza na cultura, pelo *médium* da linguagem, questão relacionada à antropogênese. Então, não por acaso, "é a linguagem que fornece o paradigma para o modo como Agamben lida com a trama do pensamento ocidental, com sua tradição, com seu dito e seu não-dito, seu pensado e seu impensado" (Brum Neto, 2019, p. 106). No texto *A máquina antropológica,* de *O aberto* (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 55-63), Agamben aborda que o elemento que separa o homem do animal é a linguagem, em um processo que está naturalmente inscrito na estrutura psicofísica do homem, porquanto se constitui como uma produção histórica, neste sentido não pode ser precisamente atribuído nem ao animal nem ao homem. Nesse aberto, "o homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fractura, que não pode ser comandada nem de uma parte nem da outra" (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 60). O que está em jogo no processo de produção do homem, através da máquina antropológica, é a constituição da oposição homem/animal, humano/inumano, através de um modo de operação, que tanto produz a exclusão (captura da vida biológica), como a inclusão, que se aplica à efetivação de um modo de realizar a exclusão, colocando a vida em uma zona de indeterminação, na forma de exceção (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 61). A máquina antropológica da modernidade vem forjando o sentido da vida humana como objeto de uso do poder, para controle dos corpos, neste sentido opera para exercer domínio até mesmo dos espaços mais privativos do ser, através da estratégia política da potencialização da vida, sob o discurso da inclusão de todos no ordenamento jurídico-político, porém ao tempo que promete condições de igualdade para a realização da vida ética, opera, estrategicamente para produzir a exclusão, de modo que expõe o sujeito a uma zona de indiferença, em relação ao seu lugar na política. O humano é uma construção histórica que permanece em constante tensão, entre a humanidade que deseja garantir e a animalidade que pretende preterir. Diante da negação da natureza animal e entendimento de que a natureza

humana decorre de um processo natural, o homem, expropriado de sua potência, segue em seu curso existencial sem perceber a situação aparentemente irremediável e que se atualiza constantemente, na qual está capturado como "*nuda vida*" (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 62). Mas, do lugar da indiferença, da zona de exceção, entre o humano e o inumano, pode surgir uma decisão incessantemente atualizada, tomada pelo ser, pela qual a separação e a rearticulação dessas duas dimensões da natureza humana são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Em *Do limbo* (Agamben, CV/CV, 1993, p. 13-19), a zona de indeterminação é representada, por Agamben, como espaço límbidico, figura de linguagem que denota um paradoxo: embora as crianças, que são conduzidas ao limbo, recebam a punição privativa e estejam imersos na carência, demoram sem dor neste espaço indefinido porque na memória delas não há registros do esquecimento divino (Agamben, CV/CV, 1993, p. 13-15). O limbo configura a zona de exceção, de duas maneiras: representa o limiar, onde se dá o completo abandono do ser, mas também conota o espaço de indeterminação transcendental, a partir do qual se daria a possibilidade da realização de um tipo de vida indeterminada, livre de condicionamentos e da culpa. Considerando este segundo sentido de aplicação, a indeterminação pode ser interpretada como um espaço completamente aberto, que se faz campo de possibilidade propício à projeção de potência do ser, em um processo dinâmico que permite o desenvolvimento de modos distintos de uso da linguagem para a afirmação de si, enquanto uma singularidade no mundo, não definível perante qualquer parâmetro externo e nem em termos de uma propriedade, isto porque é gerada mediante a constituição do próprio hábito, *ethos*, ou seja, pela maneira que não designa o aleatório, mas sim que reflete a incorporação de valores e práticas refletidos na forma-de-vida, em virtude do uso de si em um sentido de impropriedade, na relação com o mundo (Agamben, CV/CV, 1993, p. 34-35). Esse espaço limiar, da diferença entre as naturezas, é vazio e impresumível, um hiato, por causa do qual é possível existir sem que seja preciso definir-se, neste sentido, diferentemente dos animais, o homem não apenas vive para sobreviver, mas sim para existir, significando a vida como uma experiência de potência. No escrito *Tédio Profundo* (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 101-112), Agamben discute que, o ser-mantido-em-suspenso pode projetar-se como potência pura, pois o homem desenvolve-se ontologicamente por meio do *Dasein*, quando o animal que aprende a entediar-se e, por isso, desperta para o seu estar aturdido, como ente que existe na forma do poder-ser, em posição de potência-de-não (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 108). O que se põe em jogo é o ser aberto que se desenvolve na encruzilhada com o não aberto, movimentando-se pelo agito, dentro de uma inquietude tensional, por causa da qual inevitavelmente se depara com um conflito essencial: se posiciona entre o desvelamento e o

velamento de si, faces distintas de um mesmo processo. É nesse jogo que o homem pode desenvolver o seu processo de humanização, porquanto dentro do tensionamento essencial, entre o inumano e o humano, poderá projetar-se ao mundo como um ser distinto, incompleto e finito, que busca significar a própria existência a partir da consciência da relação fraturada entre a natureza animal e a cultura. A seguir, continuaremos a apresentação e análise das discussões sobre a in-fância na abordagem de Agamben, correspondentes ao período de 1980-1994, dando destaque às discussões sobre o *experimentum linguae,* que continuam sobremodo proeminentes.

2.4 INFÂNCIA COMO EXPERIMENTUM LINGUAE

A tese da in-fância, como experiência originária da linguagem expropriada do homem, anteriormente apresentada no ensaio *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78), é novamente expressa no Prefácio desta obra, intitulado *Experimentum linguae* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17)[77], publicado em 1989. Reafirmando a tese da in-fância como uma experiência de potência, Agamben acrescenta a designação *experimentum linguae*, em razão de enfatizar que experimento da língua, que se faz nos limites da linguagem e não fora dela, porquanto encontra nesta experiência a sua direção referencial, a pura autorreferencialidade, em termos de seus limites arquitranscendentais (Agamben, IH/IH, 2005, p. 12-13)[78]. Neste sentido, compreende tal *experimentum* como uma experiência que possibilita ao ser nominar objetos transcendentais, no próprio limite da linguagem, em um espaço vazio e impresumível. Fundamenta essa sua concepção com base na filosofia de Kant, filósofo que denominou em *A Crítica da Razão Pura* (1781) (Kant, 2001, p. 5-856) de transcendentais os conceitos vazios e sem objetos, que não contém em si mesmos nenhuma referência, tais como os *númenos*[79]. Esta discussão agambeniana[80] sobre os conceitos vazios, refletida a partir de Kant, segue as

---

[77] O Prefácio foi publicado posteriormente, na ocasião da edição francesa do escrito *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17).

[78] Agamben discute a perspectiva de Heidegger acerca do *experimentum linguae*, como exposta no escrito *Essência da Linguagem,* de *O caminho da Linguagem* (Heidegger, 2003, p. 121-171). Para o filósofo italiano a experiência da infância não é a silenciosa ou caracterizada pela insuficiência de nomes, mas sim indica o lugar e a fórmula da experiência da linguagem. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH**, 2005, p. 11-12.

[79] Para Kant, o espaço e o tempo são exemplos de conceitos puros, pois não representavam propriedades das coisas em si, assim como não dependem do mundo externo, antes se constituem como único modo no qual se pode dar a representação dos fenômenos, portanto são condições necessárias e universais de qualquer percepção possível, que conduzem à possibilidade de emissão de juízos sintéticos *a priori* a respeito deles. Cf.: SILVEIRA, Fernando Lang da. **A teoria do conhecimento de Kant**, 2002, p. 42.

[80] De acordo com Agamben, Kant apresentou uma percepção limitada sobre a questão da experiência transcendental, pois não estabeleceu os limites entre o sujeito transcendental e o linguístico, causando uma indistinção entre estas duas dimensões, embora o legado kantiano seja reconhecido por Agamben como "o

indicações expostas por Benjamin, presentes no escrito: *Sobre o programa da filosofia que vem* (1917-1918) (Benjamin, 2019, p. 11)[81], o qual atribui como "tarefa" central da *filosofia por vir* assumir a necessidade de aprendizagem das mais profundas ideias, retiradas do tempo e do presságio de um grande futuro, para transformá-la em conhecimento (Benjamin, 2019, p. 13), a partir da crítica sobre a tradição racionalista, fincada no cientificismo. Benjamin propõe um novo conceito de experiência, aliado a uma metafísica do tempo presente, que seja atualizado pela perspectiva do futuro. Desse modo, projeta um tipo de experiência condutora à rememoração (*Eingedenken / al.*), com base no conceito superior de experiência, ou seja, da experiência empírico-histórica, pela qual o passado pode ser ressignificado, na medida em que se apresenta como um componente e fator inadvertido, servindo para a produção de meios eficientes à confrontação dos pressupostos factuais, que sustentam a compreensão linear e a-crítica da história. Tal concepção superior de experiência acolhe a ideia de que o uso do pensamento humano criativo acontece em uma experiência intelectual sensível, filosófica e atrelada ao fazer poético, de modo correlato à experiência estética do pensamento que se apresenta enquanto um modo de reflexão sobre o pensar humano, diferenciando-se das formas

---

último lugar em que o problema da experiência, no interior da metafísica ocidental, é encontrável na sua forma pura, isto é, sem que sejam encobertas as suas contradições". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 42. A omissão do fator linguagem, na formação de análises metafísicas, para Agamben, fez com que Kant conduzisse "a percepção do transcendental como se isto fosse algo natural, como um eu penso, como um eu linguístico". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 54. Este "esquecimento" metafísico tornou impossível o fato linguístico, ou seja, o signo passou a não ser produzido, em tese, em plenitude da presença, o que implicou na impossibilidade de desenvolvimento de uma autêntica ciência da linguagem dentro da tradição metafísica ocidental. Cf.: SALZANI, Carlo. **Il linguaggio è il sovrano**, 2015, p. 269. A abordagem agambeniana considera esse ponto sobre a linguagem como um oblívio da metafísica de Kant, acrescido o fato de que no pensamento dos neokantianos, reincidiram na tentativa de reunificar o sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história, IH/IH**, 2005, p. 42. Mais especificamente, Agamben questiona os limites do pensamento de Kant, na discussão do sujeito transcendental, ponderando que o experimento da razão pura não pode ser outro senão o *Experimentum linguae,* que se baseia na possibilidade de nominar objetos transcendentais, denominados por Kant de conceitos vazios sem objetos, porém os limites da linguagem não podem ser encontrados fora da linguagem, mas na pura autorreferencialidade da linguagem. Esse é o ponto de partida para uma análise depurada da própria metafísica ocidental, em função da constituição de referências mais abertas para a discussão da própria filosofia. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**, **IH/IH**, 2005, p. 56. Assim, Agamben expõe o caráter lacunar da relação entre a concepção do sujeito transcendental em Kant, no que tange à linguagem, seguindo a trilha da leitura crítica de Benjamin, como se apresenta em *Sobre o Programa da filosofia que está por vir* (Benjamin, 2019, p. 8-70), escrito no qual a linguagem é concebida como a base da comunicação sobre a essência linguística das coisas. Esta abordagem sobre a experiência transcendental acolhe a crítica que Hamann fez a Kant e aos neokantianos, segundo a qual há urgência na abertura de novos rumos para a racionalidade ocidental. Assim, com base em Hamann, Benjamin propusera a correção do conceito de experiência kantiano, no sentido de sua abertura à linguagem. E, a partir dessa premissa, propõe a abertura à experiência superior. Neste sentido, Benjamin percebe em Hamann fundamentos para desenvolver uma teoria do conhecimento, a partir da qual conseguiu apresentar um conceito superior de experiência. Nas trilhas de Benjamin, reafirmando a crítica à Kant, Agamben desenvolve seu conceito de experiência transcendental da linguagem, interrogando-se sobre a existência de uma infância da experiência e sua relação com a linguagem.

[81] Para Benjamin, a experiência é a multiplicidade unitária e contínua do conhecimento, desse modo declara sua proposta de um programa de investigação da experiência e do conhecimento; trata de tipo de experiência pura e realizada em função do homem, em amplitude de sentido existencial e de forma contínua. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Sobre o Programa da filosofia por vir**, 2019, p. 10-27.

convencionais, lógicas, que sustentam os discursos retóricos. Esse modo de entender o fazer a experiência se mostra distinto da abordagem dos empiristas e racionalistas, ressaltamos[82].

Seguindo a concepção benjaminiana, Agamben entende que a apreensão dos objetos, enquanto conceitos puros, pensados pela razão, somente ganha sentido, com completude conceitual, mediante a adição do estatuto linguístico. O conceito puro é um conceito limite da palavra sem referência, ou seja, diz respeito à coisa em si, que expressa uma pura exterioridade, ou seja, o acontecimento de um fora, do espaço vazio, do possível que se limita com o intangível. Esses conceitos agregam um sentido transcendental à experiência, pela qual se pode enunciar a palavra de modo livre, desprovida de toda pressuposta referência. Ao tratar do conceito de experiência nestes termos, Agamben não se afasta por completo da perspectiva de Kant, porém, assim como Benjamin, propõe o *experimentum linguae,* significado como uma experiência superior, cujo teor designa a hipótese de formação da língua, na relação entre pensamento e linguagem, entre o fim do pensamento e o início da linguagem, no limite entre a negatividade e a potência, no espaço que se abre a partir da diferença entre a pura língua e discurso. Essa discussão envolve a problematização sobre o lugar do ser na linguagem. Se o homem não nasce falante, por causa da realidade ontológica da privação, pode adentrar e desenvolver-se na língua, pela via de potência da in-fância, o *experimentum linguae*. Então, se o homem é desprovido de um lugar na linguagem, a via da in-fância é o espaço potencializador para constituição deste ser nessa experiência. Mas, sobretudo, a via da in-fância potencializa a constituição do ser como sujeito da linguagem, em virtude da enunciação do discurso indizível na dizibilidade, que traduz a verdade imanente da forma de existência. Se detém a potência sobre o seu dizer, pode valer-se da privação como um meio aplicado para realização da experiência, tendo em vista realizar, com originalidade, um tipo de *experimentum* distinto, significado, em um encontro com a pura exterioridade da língua: o

---

[82] A perspectiva benjaminiana sobre a filosofia vindoura reconhece e diferencia criticamente quais elementos do pensamento kantiano deveriam ser aprendidos e desenvolvidos ou revistos e até mesmo refutados. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Sobre o Programa da filosofia por vir**, 2019, p. 17-18. Então, efetivamente o que Benjamin propõe é construir, dentro dos fundamentos epistemológicos kantiano, um conceito superior de experiência, considerando que toda experiência autêntica é baseada na pura consciência epistemológica (transcendental), que difere da consciência empírica; cujo horizonte volta-se para o alcance da esfera autônoma do conhecimento, em que esse conceito não mais possa denotar a relação entre dois entes metafísicos. Benjamin discute o conceito de experiência direcionado à consciência transcendental, neste sentido reflete possibilidades não apenas para análise da consciência mecânica, mas também para a experiência religiosa. Assim, aporta-se Benjamin na referência da linguagem, colocando-a em primeiro plano de análise, mais precisamente na reflexão do conhecimento a partir de sua essência linguística, via condutora da elaboração de um conceito correspondente à experiência, respaldado na exigência da filosofia por vir. Cf.: BENJAMIN, Walter. **Sobre o Programa da filosofia por vir**, 2019, p. 32-33; 47. Benjamin preocupa-se com as questões teológicas. Busca conduzir as reflexões da teologia para novos territórios de análise, resgatando os sentidos atualizados e críticos para as verdades teológicas, ressaltamos.

"étalement du langage dans son être brut"[83]*,* entendida como a experiência da arte de pensar dos filósofos e dos poetas, entregues a própria inquietude reflexiva, em uma incursão criativa rumo à significação das palavras, a partir do emprego de um tipo de refinamento textual, que incide na desprega de todas as aspas, frouxidão que não designa perda de vitalidade da potência do dizer e sim refere-se à abertura do espaço propício ao gesto da escrita ingovernável, quando a palavra e o ser saem da zona de sufocamento, em relação à expressividade, e entram na zona indeterminada, onde resistem às certezas, expondo-as às incertezas. Esse tipo *experimentum* se dá em um movimento plenamente dinâmico, que não se finda mediante o emprego de um ponto final, antes segue em reticências na dimensão do lugar infinito da significação, posta sempre em suspensão. Esse experimento de potência, original, reflete o processo do pensar sobre o próprio pensamento, ou seja, designa o puro extrato da língua, que se dá em uma experiência subjetiva, singular e irrepetível.

A in-fância é a primeira e única língua pré-babélica, revelada na mente humana como língua da poesia (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 40), ante a sua originalidade. É língua que reflete a essência da verdade do ser que detém a potência do pensar, a qual não se esgota no lugar da externalidade, quando se faz ato, porque contém a potencialidade contingente, que depõe a capacidade de ser e fazer algo, para existir para além das formas estabelecidas, abrindo-se para o novo e o inesgotável. A potência do pensar se dá num trânsito livre pela in-fância do pensamento, o lugar limiar do "criançamento das palavras", que antecede e ultrapassa a forma da linguagem canônica. A in-fância é uma experiência transcendental, que em termos de potência, significa, em última análise, perguntar sobre o que é possuir uma potência e qual é a gramática do verbo poder (Agamben, IH/IH, 2005, p. 15).

Agamben aborda em *O silêncio das Palavras* (Agamben, *SP/SP, 2012b, s/p) sobre a inteira língua[84], um tipo de utopia da linguagem que se volta em direção à potência da

---

[83] Agamben faz referência à uma citação de Foucault, presente no escrito *As palavras e as coisas* (Foucault, 1999, p. 3-536)*,* em alusão a um modo de ser primitivo da linguagem. Na perspectiva de Foucault, a experiência da linguagem se apresenta inicialmente em sua forma bruta e primitiva, neste sentido é simples, material, como uma escrita que retrata um estigma sobre as coisas, como uma marca espalhada pelo mundo e que faz parte de suas mais indeléveis figuras. "Num sentido, essa camada da linguagem é única e absoluta. Mas ela faz logo nascer duas outras formas de discurso, que vão se enquadrar: acima dela, o comentário, que retoma os signos dados com um novo propósito e, abaixo, o texto, cujo comentário supõe a primazia oculta por sobre as marcas visíveis a todos. Daí três níveis de linguagem a partir do ser único da escrita. É esse jogo complexo que vai desaparecer com o fim do Renascimento". Cf.: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**, 1999, p 58.

[84] Embora o filósofo apresente uma delimitação para a sua investigação sobre o problema da voz, com base no período até 1982, cujo marco de conclusão teria sido a publicação de *Linguagem e Morte* (Agamben, LM, 2006c, p. 9-165), continua abordando a questão, em diferentes textos, de distintos períodos, agregando, nesse caminho analítico, a discussão sobre a in-fância de forma explícita ou implícita. Na década de 1980, produz textos importantes sobre a linguagem, que posteriormente são republicados em *A potência do pensamento* (Agamben, PP/PP, 2015a, 9–364). Citamos, em destaque: *A coisa mesma* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 9-21); *A ideia da linguagem* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 23–32); *A potência do pensamento* (Agamben, PP/PP, 2015a, 243–254).

literatura e se põe sempre a caminho, em busca de algo que configura o novo; consiste na linguagem como um todo silencioso, o próprio halo de silêncio em que a palavra se mostra "livre, clara, bela". Dessa configuração silenciosa da linguagem poderia emergir, pela primeira vez, aquela coisa que tem o lugar do instante em que poesia e música se encontram, uma em relação a outra, quando se põe ao fim à pena da linguagem, em uma relação que tem o poder de fazer calar a linguagem, porém sem aboli-la. Seria essa experiência um acontecimento realizado no "infortúnio" constitutivo do pensamento e da poesia, quando há falência "poetante" do filósofo e pensante do poeta (Agamben, 1989, *SL/SL, s/p), simbolismo que indica um movimento de potência do ser, que pode a própria impotência, ao usar a língua como um meio sempre aberto às novas significações. A in-fância é experiência da língua única, cuja singularidade está expressa no jogo inarticulado, entre dizer/não dizer, dos poetas e filósofos, artífices que atuam na desconstrução da linguagem técnico-instrumental, em um processo no qual são tornados inoperantes os sentidos predisponentes à língua, para que sejam abertas as possibilidades de um novo uso. A partir das ruínas da língua, os poetas realizam o processo criativo da escrita, pelo qual nunca exprimem a totalidade do pensamento, na medida em que sempre deixa brechas para outras interpretações, próprias da continuidade da tessitura das reflexões sobre as palavras. O filósofo, ao buscar as raízes filológicas das palavras, desenvolve suas análises por meio do pensar crítico-reflexivo, em um processo de produção que se assemelha à maneira de construção do texto poético. A escrita desses singulares é movimento que exibe a presentificação do ato da potência, a partir da privação, que se configura na forma da versão silenciosa da palavra, embora ganhe sonoridade mediante a ação leitora. Nos limites da relação, entre o indizível e o dizível, a palavra emerge e parece perecer, como experiência que ao adentrar na língua, indica que vai naufragar, mas se mantém em posição navegante, perfazendo um trânsito contínuo, do silêncio do pensamento ao retorno à palavra, em um movimento flutuante e projetivo da Voz como potência.

Agamben amplia a proposta de debate sobre o *experimentum linguae*, evocando à perspectiva de Wittgenstein[85] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 17), filósofo que trata de um tipo de experiência suprema do pensamento, da maravilha que se mostra diante da existência do

---

Nestas discussões trata de diferentes questões, dentre as quais: a relação do dizível com o indizível, na constituição do pensamento e expressão do sujeito na linguagem, a partir da condição de privação, que conduz à iminente potência da linguagem.

[85] De acordo com Wittgenstein, o simbolismo da língua é uma forma de vida: "[...] imaginar uma língua significa imaginar uma forma de vida" Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**, 1999, p. 17; esta designação (forma de vida) traduz a dinâmica da língua como sistema aberto e a relação do ser com o jogo da linguagem, pelo qual se faz o falar de uma língua, que é parte de uma atividade ou de uma forma de vida dos sujeitos pertencentes ao grupo social. Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**, 1999, p. 22.

mundo. Esta experiência distinta pode ser realizada pelo in-fante, na medida da constituição da experiência falante, tornada em Voz, pela qual pode expressar a política e a ética (Agamben, IH/IH, 2005, p. 16-17). Trata-se da experiência significada a partir de outra forma de pensar a conexão do ser na linguagem, em um alinhamento com o projeto filosófico da "ética de uma comunidade infantil", ainda impensada, contudo, possível de ser refletida em uma *oikos* e *pólis*. Em *A comunidade que vem* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-103), escrito publicado em 1990, Agamben continua os fios condutores dessa proposta "da tarefa infantil", refletindo a existência do ser qualquer, que se conecta a uma comunidade, como forma-de-vida. O ser qualquer (*quodlibet*) é pura singularidade que não pode ser nominada, segundo algum atributo de propriedade. A constituição dessa singularidade dá-se como uma experiência do fora, em um espaço indeterminado de passagem, na experiência posta ao próprio limite pelo "ser-dentro de um fora". Refletido sob o ponto de vista arquitranscendental, *quodlibet* é o sujeito comum (*o que vem*), uma singularidade qualquer, que desponta na linguagem para desenvolver outra forma de experiência, absolutamente não-coisal, de uma pura exterioridade (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-11). De acordo com Salzani (2013, p. 69), o "*que vem*" diz respeito à articulação da temporalidade da ação política que se abre na oportunidade do momento messiânico, o qual interrompe o contínuo temporal, se constituindo enquanto uma promessa atualizada, que aponta para um devir histórico, refletido num tempo que não se configura jamais como totalmente presente a si próprio, porquanto necessita sempre daquele pequeno deslocamento da palavra, diante da expectação pela irrupção do novo.

No processo de devir histórico, os *comuns* são aqueles que percebem a escuridão do tempo presente e, diante dos obstáculos que possam enfrentar, buscam o feixe de luz ao seu alcance, para iluminar os caminhos obscurecidos, mesmo sabendo que não é possível fazer a luz resplandecer em todos os espaços. O ser in-fante é ser comum, que desponta no mundo como uma experiência de potência que vem do *fora.* Como um andarilho que transita por espaços limiares, essa forma-de-vida perfaz caminhos incertos, atípicos, que atestam a sua estrangeiridade dentro do território da linguagem. A in-fância habita no lugar vazio, onde o homem busca as palavras, perante a pendência da voz. O vazio é espaço lacunar, indeterminado, configurado entre o consciente e o inconsciente, onde a in-fância revela-se ser uma experiência que contém rastros da natureza animal, que resistem, interpenetrados na natureza do homem. Esta característica enigmática mobiliza Agamben à busca pelo entendimento da in-fância com base na psicanálise, desde *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), pois apresenta considerações neste escrito que apontam para uma

tentativa de compreender essa experiência originária da linguagem, a partir da referência do inconsciente, segundo a abordagem de Freud e Lacan.

A in-fância, a partir da leitura do inconsciente de Freud (2006, p. 13-74)[86], pode ser entendida como a experiência que se faz significante quando está em escape à significação, isto porque representa o outro eu, que nunca se deixa revelar por completo. Nestes termos, Agamben compreende que a in-fância do homem é uma experiência latente, que posiciona o homem à contínua possibilidade de desenvolvimento da capacidade de criação, mostrando-se resistente diante das imposições somáticas do tempo cronológico. A partir de Lacan, este filósofo entende que o inconsciente é espaço reflexo da in-fância, ante o seu conteúdo indeterminado e projetivo à potência. O teor de indeterminação é conteúdo que expressa a in-fância como o outro na relação com a linguagem, de modo que, embora seja sua criação, representa o espaço da diferença, que produz a estranheza necessária à linguagem, para que possa ressignificar-se, diante do espelho do seu estado primeiro (Lacan, 1993, p. 53-57). Refletindo o modo de discursividade desprendido de toda ideia de certeza, cunhada no logocentrismo, Agamben segue a interpretação de Benveniste sobre o inconsciente na ótica de Freud e Lacan, para pensar a in-fância:

> Certamente é possível identificar esta infância do homem como inconsciente de Freud, que ocupa a parte submersa da terra psíquica; mas, enquanto Es, enquanto terceira pessoa, ele é, na realidade, como mostra mais uma vez Benveniste, uma não pessoa, um não sujeito [...], que tem sentido somente na sua oposição à pessoa; nada de surpreendente, portanto, se Lacan nos mostra que este Es não tem outra realidade que não seja a linguagem [...] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 59).

Este filósofo retoma a relação da in-fância com o inconsciente, segundo Lacan, em *Experimentum linguae* (Agamben, EL/EL, 2018, p. 1-15), texto homônimo à publicação realizada no Prefácio de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-17)[87], no qual trata do *experimentum* implicado à contingência, enquanto uma questão suprema da filosofia (Agamben, EL/EL, 2018, p. 14). Dirige-se o filósofo ao interrogar-se acerca do entrelaçamento e nós existentes na relação entre o real, o simbólico e o imaginário. Sobre essa questão, assevera que "o discurso psicanalítico toca no real ao encontrá-lo como impossível" (Agamben, EL/EL, 2018, p. 3). Adicionamos que, a partir dessas análises, Agamben

---

[86] O conceito inconsciente de Freud é interpretado por Charles Lang como o "campo de forças que determinam as experiências humanas, um campo de forças que costuma situar-se fora do campo da consciência". Cf.: LANG, Charles. **Freud e o inconsciente: a noção de uma outra cena**, 2010, s/p.

[87] Este texto se origina de uma conferência realizada por Agamben: *Conference tenue le 25 mai 1990, au colloque "Lacan avec les philosophes" organisé par le Collège internacional de philosophie de Paris.*

considera que o indizível é uma categoria unicamente pertencente a linguagem humana, na medida em que o indizível-incompreensível seria a aquisição exclusiva do homo *sapiens loquendi.* Porém, o que põe em evidência, não é tanto uma icognoscibilidade ou um puro indizível, mas outra forma de configuração do saber, mais precisamente outro modo de realizar a experiência da linguagem, à imagem da filosofia, compreendida como um espaço de criação livre da reflexão humana, "no sentido de que a possibilidade e a legitimidade do *experimentum* coincidem com as do pensamento. A filosofia é possível se o *experimentum* é possível. Pensar quer dizer: se arriscar no *experimentum linguae*" (Agamben, EL/EL, 2018, p. 7).

Em termos aristotélicos, Agamben discute o *experimentum linguae* como experiência de uma potência do não-dizer: "Assim, a impotência, no sentido da potência do não, é a forma sob a qual a potência existe enquanto tal, e fazer a experiência de uma potência significa também e antes de tudo fazer a experiência de uma impotência, de uma potência-de-não" (Agamben, EL/EL, 2018, p. 8-9). Seguindo a perspectiva de Heidegger, Agamben considera essa experiência contingente como aquela que acontecesse na língua, em espaços tangenciais, lá onde as palavras nos faltam, em um evento propício à busca pelo pensamento (Heidegger, 2002, p. 188). Ou seja, essa experiência volta-se em direção ao pensamento, perfazendo um movimento de inflexão, típico do pensar do filósofo, isto porque, ao refletir sobre temas da vida, precisa arriscar-se no vazio da experiência do próprio pensar, para projetar-se ao exercício da comunicabilidade com as palavras de potência, de modo que não apenas aquilo que diz e escreve caracteriza seu estilo, pois a maneira como pensa afirma a sua filosofia (Agamben, EL/EL, 2018, p. 9). Sendo assim, a reflexão filosófica é campo de possibilidades para a constituição do *experimentum linguae,* o *"experimentum potentiae"* (Agamben, EL/EL, 2018, p. 8, grifo nosso). Nestes termos, Agamben reafirma a filosofia enquanto uma experiência da linguagem contingente, implicada na potência de dizer e não dizer, como duas faces de uma mesma moeda. Outrossim, entende que o pensar filosófico se apresenta numa tentativa de conduzir os homens ao fazer a experiência do fato que eles falam, desde quando este acontecimento consista como um experimento que corresponda à constituição da língua versada como ética, a partir da apropriação inapropriável da posse de sua experiência, caso seja reconhecido o lugar original, da privação.

A busca pela constituição da experiência, refletida a partir da posse da potência, é compreendida por Lacan como *alíngua,* uma representação que origina-se do conteúdo latente, entre o consciente e o consciente, cuja materialidade na língua se dá numa constituição

experiência em que o conteúdo do dizer emerge do gozo do ser, de sua pulsão[88], de modo dizível, ao tempo que se faz expressão que remete ao impresumível. Conforme Agamben, o pensar filosófico e poético consistem como um tipo de *experimentum* dessa natureza*,* uma vez que a partir da constituição desses experiências, podemos perceber o que significa o movimento do ser em seu transcurso criativo, quando arrisca-se no evento linguagem, em uma incursão não orientada por nenhum objeto dado como verdadeiro, pois essa experiência não diz respeito a um processo que compreende a gestão simples das palavras, em vista da constituição de um tipo de discurso reconhecido pela estruturação lógica e previsível de argumentos, mas sim condiz ao sentido da dinâmica reflexiva de pensar sobre os signos, em direção à busca por seus fundamentos, com perspectiva de constituição de novos sentidos para a constituição do dizer, quando o discurso está disposto à constante abertura, neste sentido a palavra ou outra forma de expressão linguística tem um sentido de potência na medida em que fica exposta ao crivo da pergunta ao invés de ser colocada no lugar da certeza. Essa experiência de potência do pensamento pode ser analisada a partir da exemplo de Hölderlin[89], poeta que ao escrever seus textos com irreverência, ecoou com em seus labirintos de significados a significação do seu pensamento. "Eis porque o experimentum linguae, o pensamento puro, que é a atividade mais inocente - como Hölderlin o dizia da poesia - é a experiência mais arriscada, pois é na potência que se enraíza o poder" (Agamben, EL/EL, 2018, p. 8). Hölderlin é poeta singular, cuja incursão na escrita não apenas evidenciou seu estilo peculiar de lidar com as palavras, expondo-as ao lugar do enigma, mas também trouxe à tona a sua própria forma-de-vida indecifrável (Agamben, LH/LH, 2022a, p. 16-17). Este poeta desenvolveu a experiência mais arriscada, da pura potência de pensamento, ao colocar em uso a potência inoperosa do dizer na produção escrita, acionando a presentificação da inteligência em estado ativo de potência, que é própria do sujeito que volta-se a si mesmo, no instante em que as possibilidades e a legitimidade do *experimentum* coincidem, fato que constitui a natureza do ato da pura reflexão poética-filosófica, compreendida nesse contexto como modo de uso contingente, ou seja, que adere à ideia da contingência do impossível, por isso representa o âmago do discurso, originado do pensamento livre de condicionamentos, que

---

[88] Na abordagem de Lacan, a lógica da interpretação psicanalítica, que relaciona o fato do falante principiar seu dizer no modo à linguagem, significada por meio da presença da "alíngua". Decorre que, a linguagem se daria posteriormente, como conteúdo da elucubração de saber acerca da "alíngua". *Freud* também alude à "alíngua", ao tratar das afasias como forma de expressão da criança, no processo de aquisição da fala, quando usam uma linguagem que elas mesmas constroem, associando diversos sons verbais, que procedem da zona de criação. Cf.: FERNANDES, Andréa Hortélio. **Interpretação: arte poética com alíngua**, 2012, p. 57-64.

[89] Nesse sentido de debate, destacam-se os escritos mais recentes: **A Loucura de Hölderlin**, publicado em 2021 (Agamben, LH/LH**,** 2022a, p. 11-244), em que o filósofo busca a voz como teor da verdade, de uma vida marcada pela poesia e suposta loucura.

pode ser entendido como puro gesto de potência (Agamben, LH/LH, 2022a, p. 1-15). Hölderlin é uma forma-de-vida habitante, que fez do hábito seu modo de ser. A vida habitante desse poeta é habitativa, refletindo sua condição existencial: um ser afetado a todo instante pelos hábitos das próprias habitudes, cuja identidade, biografia e produção escrita não se consegue capturar, por causa da indeterminação provocada pela sua própria maneira de habitar, que lhe serve como linha de sua fuga (Agamben, LH/LH, 2022a, p. 213-231). Em *Ideia do Único*, Agamben (IP/IP, 2016b, p. 39-44) reafirma a estreita e distinta relação entre a língua e a poesia, em razão de afirmar a existência de uma língua que não pode ser definida por palavras, pois, diferentemente da língua gramatical, não finge ser, porque não comunga com a verdade submetida aos convencionalismos. Essa é a única e primeira língua que se apresenta em toda mente, refletida por Agamben como a língua da poesia. Seria essa língua a in-fância? Respondemos essa indagação, com base nas próprias palavras do filósofo:

> **O infante nunca está tão intacto, distante e sem destino como quando, no nome está sem palavras frente à língua.** O destino tem apenas a ver com a língua que, frente à infância do mundo, jura poder encontrá-la e ter, desde sempre e para além do nome, qualquer coisa a dizer e sobre ela mesma. Essa vã promessa de um sentido da língua é o seu destino, ou seja, a sua gramática e a sua tradição. **O infante que,** piedosamente recolhe essa promessa e, mostrando embora a sua vanidade, **se decide pela verdade, decide recordar-se desse vazio e preenchê-lo, é o poeta"** (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 41, grifo nosso).

O poeta representa o in-fante, em sua projetação à linguagem, a partir do vazio da experiência, quando usa a língua que não finge para dizer a verdade imanente à sua forma de existência, mantendo-se nessa incursão sempre no *aberto*, sem um destino a cumprir. A forma-de-vida in-fante, é capaz de usar a palavra-pensante num movimento criativo, no qual nem a grafia ou discurso verbal conseguem comportar o conjunto de sentidos colocados no jogo da linguagem, na forma de uso inapropriável. No aberto, a própria forma-de-vida verbaliza, em seu discurso, o seu texto de potência, tornado ludicamente um meio sem fim, quando expõe a própria vida como forma de testemunho ético, utilizando-se de múltiplas modos de dizer na linguagem, inclusive do silêncio, pois a indizibilidade, neste caso, é meio de afirmação da própria possibilidade de dizer. Agamben em *A coisa mesma* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 9-21) enfatiza que existe uma experiência original, que co-habita com a linguagem, mas não se identifica com ela (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 13). A coisa mesma da linguagem assemelha-se à experiência da in-fância, pois reflete do outro que habita na linguagem, enquanto uma imagem que aponta para sua autorreferencialidade. No ano de 1993,

ao escrever *Bartleby, ou da contingência - seguido de Bartleby, o escrevente* (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 9-111), Agamben reflete a possibilidade de suspensão da linguagem secularizada, mais especificamente trata do uso da potência inoperante na produção do discurso, por parte daquele que pondera sua atitude e concede a si mesmo o poder de parar de escrever, não por causa da inabilidade ou desconhecimento dos códigos linguísticos, mas devido à sua decisão contingente de grafar as palavras, imprimindo para elas significados abertos, distanciando-se, assim, da ideia de necessários fechamentos. Em 1996, ao publicar a primeira versão de *Categorias italianas* (Agamben, CI/CI, 2014b, p. 7-245), escrito que contém textos do período entre o final da década de 1970 e meados de 1990, retoma a questão da possibilidade de (re)instalação de uma experiência da língua, de modo condizente à reflexão do pensamento como voz humana. Em destaque, em *Pascoli e o pensamento da voz* (Agamben, CI/CI, 2014b, p. 89-102), o filósofo alude à uma experiência de linguagem na dimensão negativa, aberta para além das línguas, porém como algo oculto, da língua morta/voz, que se desvela como aquilo que ainda não é língua viva/significado[90]. Neste sentido, falar, pensar, poetizar, significaria, então, fazer a experiência da morte da palavra, em função de ressuscitá-la, ou seja, proferi-la em um sentido novo (Agamben, CI/CI, 2014b, p. 90-101). Em destaque, no ensaio *Programa para uma revista*, Agamben (IH/IH, 2005, p. 157-168) reconhece a tradução como um ato criativo-poético, correlativo à experiência da linguagem. Também aponta para a possibilidade de constituição de uma disciplina interdisciplinar, considerada uma ciência sem nome, que poderia, em tese, convergir ciências humanas e poesia. Partindo dessa premissa, realiza uma análise direcionada à busca de um novo tempo, no qual a política poderia estar à altura da coesão originária com a poesia, neste sentido tanto a política como a poesia são compreendidas, por Agamben, como artes humanas que evocam a exigência do pensar sobre a criação do novo. Todavia, mudanças possíveis apenas podem ser instauradas mediante a revisão da concepção de história, em razão de questionar o historicismo moderno, perante a constatação de que as categorias históricas e temporais não são a mesma coisa. Mas, qual seria a nova relação que Agamben pressupõe para história e tempo? Uma nova e mais original relação com a história e tempo torna-se viável por meio da constituição da nova experiência, refletida por Agamben com base na

---

[90] Essa discussão também está presente em *A garota indizível* (Agamben, 2010, p. 7-95), cujo conteúdo se volta para a questão do indizível, considerado meio tradutor da vida do ser que não se deixa "dizer", por isso não pode ser classificado com os rótulos convencionais da sociedade, pelas definições previstas na linguagem. Essa discussão do indizível apresentado pela *ragazza indicibile* pode ser refletida como forma de expressão do gesto político, em Agamben. O indizível ou o dizível precisam ser entendidos nesta abordagem como duas instâncias distintas, porém implicadas ao ato do pensar na linguagem, inclusive pensar a linguagem, sendo esse um papel irrevogável da filosofia.

filologia e não na historiografia. A filologia para esse filósofo desponta como um tipo de mitologia crítica, que não condiz com os pressupostos do tempo cronológico, mas sim com a defasagem e diferença entre sincronia e diacronia, consistindo como uma maneira de pensar subversiva, que interrompe o calendário para reavê-lo em função dos viventes (Agamben, IH/IH, 2005, p. 168).

Retomamos, por conseguinte, a relação entre linguagem e silêncio. No escrito *O silêncio da Linguagem* (Agamben, *SL/SL, 2013c, p. 292–300), o filósofo alude a um modo de realizar a experiência em que o silêncio abre a dimensão arque-original do abismo, consubstanciando-se em um místico fundamento (negativo) de toda possível revelação e de toda linguagem, compreendida como a língua original de Deus, enquanto Abismo. "O silêncio é apenas o fundamento negativo do *Logos*, o seu ter-lugar e o seu permanecer não conhecido na *arché* que é o Pai" (Agamben, *SL/SL, 2013b, p. 298). A encarnação da palavra configura o nascimento de Deus Filho, verbo silencioso que permanece indizível no intelecto do Pai, até que o mistério tornou-se revelado aos homens. Especificamente, a figura do silêncio, que não se consegue apreender enquanto símbolo, é própria da experiência realizada no lugar abissal do nascimento da linguagem, nas câmaras mais profundas do ser, no pensamento. Os padres sírios conceituam essa experiência silenciosa como "oração espiritual", descrição do indescritível, que reflete um modo incompreensível do nascimento da palavra, contudo o abissal não é o lugar próprio das palavras, isto porque não se qualifica como espaço de uma experiência de linguagem, mas da linguagem e do seu ter-lugar abissal, da permanência sigética no abismo divino, para que se dê seu estupor, que expressa a linguagem, o ser e Deus, o inefável. Portanto, na reunião entre o divino e o humano, no espaço indefinido do silêncio, se dá a experiência do "puro conceito", como o "mistério", segundo a concepção hegeliana. Para Agamben: "Mas a figura do silêncio, a respeito da qual aqui se trata, não é de modo algum um simples calar-se, um 'silêncio da língua'. Ao contrário, esse silêncio fala e canta, é um 'cantar na mente e em espírito' e um 'discurso espiritual"' (Agamben, IP/IP, p. 110). O silêncio se faz, portanto, um modo de realização da experiência pura, que é expressão suprema do pensamento, por onde a linguagem "retorna ao sem som", que corresponde ao seu lugar originário (Agamben, *SL/SL, 2013b, p. 300). Nestes termos, entendemos que o silêncio, enquanto ausência da voz audível ao mundo externo, não pode ser interpretado como uma absoluta ausência dos sons, porquanto se a voz se gesta no pensamento e é inaudível, o ser pode escutar a si próprio, agindo como uma espécie de interlocutor, em seu próprio processo de constituição do discurso. Nesse processo, os sons podem ser entendidos como as marcas subjetivas da presença da consciência, que revelam a potência da voz humana, em seu

estado de ebulição. O silêncio, expresso na linguagem, exibe o gesto de potência por parte daquele que usa a privação da língua para comunicar-se no jogo da linguagem. Agamben, em seu escrito *Quatro glosas a kafka*, de 1985 (Agamben, *GK/GK, 2013a, p. 25-42), esclarece que a palavra sempre esteve fincada na própria palavra, por isso afirmar sua constituição inicial no não-linguístico não teria um sentido lógico, a não ser perante a consideração de que o próprio indizível está aliado à invenção da palavra, neste sentido o não-linguístico à linguagem já sempre retornou, logo o não-linguístico, calado pela palavra, é, então, perfeitamente dizível (Agamben, *GK/GK, 2013a, p. 28). Agamben enfatiza em *Ideia da linguagem I* (Agamben, IP/IP, 2016d, p. 112): "Mas o silêncio - aquele que advém daqui -não é uma simples suspensão do discurso, mas o silêncio da própria palavra, a palavra a tornar-se visível: a ideia da linguagem. Assim, o silêncio do rosto é a verdadeira morada do homem". Agamben (PP/PP, 2015a, p. 31-32), esclarece que o indizível não é uma palavra significada enquanto expressão da metalinguagem e tampouco é visão de um objeto fora da linguagem, mas sim diz respeito a ideia da linguagem, ou seja, corresponde à visão da própria linguagem, alcançada pelo homem na mediação imediata, ao se deparar com a realidade. O indizível, portanto, torna-se possível na linguagem, na medida do uso da palavra liberta de todo pressuposto. Logo, uma comunidade indizível precisa ser considerada como aquela que não é definível a partir de classificações identitárias ou de qualquer outra natureza, porquanto reflete o sentido indecifrável da língua, afirmativa da própria forma-de-vida, exposta de modo indizível, contudo na dizibilidade.

Em *Pardes*, escrito publicado de 1990, Agamben (PP/PP, 2015a, p. 301-318) aplica uma analogia para tratar do *experimentum linguae,* evocando a tradição rabínica: porque o homem decidiu separar conhecimento e vida, perdeu a *Shekinah*, interpretada por Agamben, à luz da perspectiva de Moisés de Leon[91], como separação da palavra em relação à voz, evento refletido com base no corte de ramos da árvore do conhecimento, realizado pelo homem quando ainda estava no Éden. Esta ação humana, do corte dos pequenos ramos, representa o *experimentum linguae*, pois reflete a separação da palavra, tanto da voz que a pronuncia quanto de sua referência, de modo que permanece até ao fim uma palavra pura, indefinidamente suspensa em seu valor semântico e isolada em si mesma. Todavia, o homem perde a *Shekinah*, pois, embora continue existindo, está lançada na experiência do exílio. Ressaltamos que, essa analogia parece evocar a relação da in-fância com a linguagem. Embora a in-fância seja uma experiência originada da linguagem, sofre o processo de

[91] Escritor cabalista, que viveu no século XIII; foi autor ou redator de *Zohar,* obra que em sua maior parte foi redigida em aramaico literário, apresentando controvérsias pelos comentários místicos sobre o Pentateuco.

expropriação, contudo, mesmo em seu exílio, a in-fância continua existindo, de modo a refletir a sua versão de potência. Em termos benjaminianos, o homem falante não comunica a linguagem, mas se comunica na linguagem, porque aquilo que comunica é a palavra, a fala que comunica a palavra, entretanto não comunica a linguagem nomeadora, original, que reflete a essencialidade do nome, ou seja, a língua que designa a si mesma. Na medida em que fala, o homem nomeia as coisas do mundo, de acordo com as designações pré-estabelecidas, mas não detém o sentido da linguagem pura, porquanto se inclina às réplicas de dizeres, na imediaticidade do ato da comunicação, por isso é conduzido ao abismo da tagarelice (Benjamin, 2011, p. 68-69). Sendo assim, aquilo que diz reflete, usualmente, a versão técnico-instrumental da linguagem. Dito de outro modo, a palavra não expressa mais a essência espiritual da linguagem, isto porque tornou-se, desde a queda do homem no paraíso, um meio pelo qual os conteúdos são comunicados como algo exterior à própria linguagem, portanto aquilo que é verbalizado refere-se à linguagem designadora, coloquial, mas a dimensão espiritual da linguagem, sua autorreferencialidade, a linguagem do nome, em seu momento de origem, no encontro com a verdade que reside na ideia, o homem não consegue acessar. Agamben, no escrito *Língua e História* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 33-49), interpretando a língua nomeadora, segundo o pensamento de Benjamin, afirma: "O nome, como a mais íntima essência da própria língua, é aquilo através do qual não se comunica nada, e no qual a língua se comunica a si mesma absolutamente" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 37). O homem não pode retornar ao tempo passado para rever sua língua nomeadora, mas na linguagem há centelhas que se abrem, desde quando se dê a busca pelo sentido original das palavras, na relação entre essa experiência e a história, porquanto "a condição histórica do homem é inseparável de sua condição falante e está inscrita na própria modalidade de seu acesso à linguagem, que é originalmente marcada por uma cisão" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 36). A busca pelo sentido original da linguagem exige a instauração da verdadeira experiência histórica, apenas possível de ser alcançada por meio de outra forma de conceber a temporalidade. Linguagem, experiência e história se articulam na dimensão teológica da redenção, de acordo com a promessa do tempo messiânico. A palavra nomeadora permanece em todas as línguas, como uma presença latente, aguardando o tempo da revelação, quando a língua universal e sem expressão se constituirá no devir, para refletir a pura língua, a única que não quer dizer, mas diz; ela verdadeiramente "é a 'língua da língua', que salva a intenção de todas as línguas e em cuja transparência a língua se diz, por fim, a si mesma" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 41). Nesse tempo redimido, não haverá mais a confusão babélica e sim a in-fância da linguagem,

enquanto uma experiência histórica, comum, da qual o homem tem a posse e pela qual pode pensar a si mesmo, por meio da verdadeira palavra criadora, a língua que fala a ideia da prosa:

> A história universal pressupõe, ou é, a língua universal, que põe fim a confusão babélica. A figura dessa língua da humanidade é, no entanto, uma língua não escrita, mas festivamente celebrada. Ela é a ideia da prosa, "a prosa liberta", lemos em uma variante, "que forçou as cadeias da escrita" (GS, I, 3, 1235) e é, portanto, compreendida por todos os homens, tal como, segundo uma lenda popular cristã sobre os poderes naturais das *Sonntagskinder*, **as crianças nascidas aos domingos podem compreender a língua dos pássaros** (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 34).

A rememoração do passado interpela, então, a transformação do in-fante no tempo presente, em virtude da ressignificação de seu modo de existência. Nesse movimento transeunte, entre o passado e o presente, é possível que o ser retome a potência da experiência da in-fância, em um momento de relampejo, inadvertido. Mediante essa retomada, torna-se capaz de enunciar o discurso fora das prescrições gramatológicas, mas dentro da linguagem, quando o pensamento busca pela palavra e a palavra traduz o pensar, que não pode ser traduzido pelas línguas canônicas. Em *Experimentum vocis* (Agamben, F/F, 2022b, p. 39), uma de suas produções mais recentes, Agamben continua suas discussões acerca do conceito *experimentum linguae*. Portanto, vinte e oito anos após a publicação de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), retorna ao tema, apresentando considerações elucidativas sobre a linguagem. Em concordância com Ghiraldelli Junior (2020, p. 26): "Adentrar o núcleo do pensamento de Agamben é acompanhar sua reflexão a respeito disso que ele define como a tarefa da filosofia. Ir do que ele chama de *experimentum linguae* para o que ele qualifica como *experimentum vocis*". Detendo-se na discussão sobre esse segundo termo, Agamben considera em *Experimentum vocis* (Agamben, F/F, 2022b, p. 31-72), que o experimento da linguagem se faz na linguagem, reafirmando assim considerações apresentadas no Prefácio *Experimentum Linguae* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186). Sobre o lugar da linguagem na cultura humana, Agamben esclarece que não há vestígios de sociedades ou grupos que tenham decidido renunciar pura e simplesmente a linguagem, por isso não se pode desconsiderar que existe um elo infrangível entre o homem e a aquisição da linguagem, expresso como transmissão cultural. Outrossim, o indizível precisa ser considerado como uma categoria da linguagem humana, implicada no uso da contingência, na linguagem (Agamben, F/F, 2022b, p. 31-34).

Neste ponto, retomamos a questão da relação entre in-fância e linguagem. A in-fância está contida na linguagem, mas também é a própria condição precípua para existência dessa

experiência. Ambas, a in-fância e a linguagem, se desenvolvem em um ciclo relacional no qual a "infância possibilita a origem da linguagem e a linguagem a possibilita a origem da infância" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 59). Nessa relação, "a instância da infância como arquilimite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como um lugar de verdade" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 62-63). A in-fância em questão, portanto, é originada da linguagem, logo não pode ser entendida como uma experiência precedente ou que se desvincule dela. Uma interpretação correta sobre a in-fância precisa posicioná-la como experiência de potência, que se instala no espaço limiar, vazio e indeterminado, entre o pensamento e a linguagem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 58-59). Nesse espaço intervalar a in-fância cumpre o papel de potencializar a projeção do ser rumo à enunciação da palavra, em virtude da constituição da vida ética. O regresso do ser à in-fância é reflexo da pendência da voz humana, a qual não é uma condição limitante ao homem, pois, ao contrário, mostra-se meio que possibilita a sua constituição existencial, desde quando por causa dessa condição de privação, pode a sua (im)potência humana. A voz é considerada por Agamben como um enigma não resolvido, implicado na questão da cisão entre natureza e cultura. Se a voz não é algo natural do homem, logo o pensamento consequentemente reflete o estado de pendência, o aberto. Esclarecemos que, este filósofo não considera a linguagem nem como invenção do homem, nem dom divino, mas um meio-termo, porquanto está entre natureza e cultura; entre endossomático e somático; entre língua e palavra; semiótica e semântica; diacronia e sincronia (Agamben, F/F, 2022b, p. 49). Nesse sentido, embora a linguagem sirva usualmente como um importante instrumento de disseminação e consolidação de discursos e práticas sociais, configurados no dizer coletivo como verdades interpostas, porque existe a in-fância, a linguagem pode ser refletida enquanto uma experiência potencialmente aberta às novas significações. Do estado de negatividade à eclosão da palavra, no espaço do entre, a in-fância existe como uma experiência que viabiliza o trânsito do ser, em potência, pelo espaço completamente vazio, a partir do estado mudo, para projetar-se, a partir de sua afonia, rumo à linguagem. A in-fância é a experiência do pensamento de potência do ser que "esquece" a fala e, na falta da palavra, encontra a língua. Suspendendo o uso da palavra, interpela o outro com a potência do gesto, expressiva do discurso criativo e inoperante, usando o pensamento espontâneo. Essa é a experiência de um pensar distenso, que se configura como um não pensar, quando o ser contempla a sua própria potência, isto porque detém a potência, mediante a constituição do hábito, por isso pode a própria impotência. De acordo com Agamben (IH/IH, 2005, p. 19-78), a in-fância se constitui como experiência do fora, que se instala em uma zona indefinida e vazia, nos limites da linguagem, quando ainda não há

palavras ditas e existem sons primitivos. Se configura no espaço e tempo vazio da experiência, num interstício, que projeta o ser ao devir da linguagem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 68). É projeção rumo à expressão do dizível, que sempre contém algo de indizível em sua constituição, sendo este o resíduo de todo pensamento[92]. A in-fância não é uma experiência oposta à linguagem, entretanto não tem relações com a versão técnico-instrumental dessa experiência, pela qual usualmente os discursos convencionais são realizados. Por isso, embora a in-fância se instale na linguagem e exista por causa dela, se distingue dessa experiência porque expressa o sentido de pura potência, livre de condicionamentos, neste sentido consiste como uma imagem primeira da linguagem, relativa à sua pura autorreferencialidade. A in-fância tem um papel vital na relação com a linguagem, isto porque arrefece o domínio dela, para que não seja a expressão totalitária da verdade. Ao realizar esse refreamento, posiciona a linguagem na direção de seu progressivo encontro com a cultura, logo potencialmente essa experiência fica aberta à possibilidade de novas significações. Justamente porque existe essa abertura constitutiva, é possível que o homem se desenvolva na experiência da linguagem, em busca de exprimir a verdade refletida na própria forma de existência ética. De modo que, a infância não apenas representa a via pela qual dá-se a projeção do ser à linguagem, a partir do estado de negatividade, mas, sobretudo, aponta para a constituição dele como sujeito da linguagem, que usa do discurso para dizer a verdade sobre si, por meio do uso da potência que pode a impotência.

A instância da in-fância, como arquilimite na linguagem, manifesta-se constituindo-se como lugar da verdade (Agamben, IH/IH, 2005, p. 62-63). Na relação com a linguagem, a in-fância mostra-se como espaço da potência, pelo qual o ser pode transitar constantemente, projetando-se na linguagem, em virtude de enunciar sua Voz política, afirmativa de sua forma-de-vida. Pela tangente, a in-fância é a presença intangível na tangibilidade, que se faz aparente experiência silenciosa para possibilitar o trânsito fluído do ser, entre o estado mudo e o falante. Seu modo de existência, na relação com a linguagem, reflete um sentido de alteridade e, em virtude disso, submete-se ao sacrifício, retomando continuamente a sua posição limiar, entre a negatividade e a positividade. Então, se a linguagem efetua a

---

[92] Na percepção de Benveniste, o ato individual de entrada na língua exige a pressuposição de que a língua existe antes da enunciação, pois a língua não é senão possibilidade da língua. Depois que acontece a designação do eu, como locutor, a língua é efetuada em uma instância de discurso, na forma sonora, que atinge o ouvinte, cuja reação pode suscitar outra enunciação de retorno, que só tem sentido pela apropriação individual, dentro de um consenso pragmático, envolvendo formas e sentidos atribuídos aos signos da linguagem. Ainda, o ato individual da apropriação da língua coloca a enunciação no seu modo de introdução retrospectivo, pois introduz naquele que fala a sua própria fala, instância de um discurso cuja referência é o interno, apenas possível se os humanos aprenderem a linguagem, mediante a escuta de atos de fala. Cf.: BENVENISTE, Émile. **O aparelho formal da enunciação**, 1989, p. 81-90.

expropriação da in-fância do homem, o sacrifício, ela continua persistindo como experiência de potência, sem ressentimentos, desempenhando seu protagonismo em um "eterno retorno", sempre renovado[93]. Perfazendo esse processo, a in-fância se mostra uma experiência que sofre o exílio e retorna a pátria original, *lócus* que se faz o seu lugar próprio, além do que o nomeia. A in-fância é a pátria original da história, neste sentido, se configura em espaço e tempo indeterminados em que pode ser realizada a experiência aberta, verdadeiramente humana. Sendo assim, por meio da passagem por essa experiência de potência, pode se dar a retomada do homem de sua língua original, num acontecimento que não designa destruição do *logos*, mas aponta para a possibilidade de ressignificação das coisas do mundo e dos meios de uso, dentro da linguagem. A in-fância, portanto, é pura possibilidade de constituição da experiência histórica, sendo assim consiste em um meio puro que prescinde de um fim. É experiência impresumível, um enigma da linguagem, na medida em que aquilo que se entende como silêncio, conteúdo não audível, vela a sonoridade da voz no pensamento, rumo à irrupção da palavra articulada, neste sentido é transcendência: uma tentativa de pensar os limites da linguagem, que se configura como jogo inarticulado da voz, no campo da conjugação da palavra no pensamento, em trânsito ao ato de fala, pois: "é a experiência transcendental da diferença entre língua e fala que, pela primeira vez, abre à história seu espaço próprio" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 64). Por meio da in-fância, o homem pode entrar na "pátria transcendental da história" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 51), em um movimento espiral, incongruente com a história fundamentada na factualidade. A in-fância é o lugar indefinido de habitação provisória do ser na linguagem, em um transitar recorrente. Ao buscar esse espaço onde o nada se mostra no pensamento, o ser retoma o lugar do princípio da experiência, o vazio, e ao lançar-se nesse vácuo, a partir de sua afasia, desponta em potência para anunciar a palavra ao mundo, similarmente ao que fazem as crianças no início do processo de aprendizagem da linguagem. A in-fância representa uma imagem reflexiva da linguagem, em sua versão não condicionada, neste sentido pode ser entendida como uma experiência distinta, que se faz língua pura, no entremeio da experiência muda à experiência falante, neste sentido se configura como um lugar e um não lugar. Habita na zona indefinida da linguagem, instalada em uma dimensão interior, nos limites da linguagem, sendo refletida em termos transcendentais. A in-fância pode ser considerada como a língua que não existe no conjunto das línguas vernáculas dos homens, pois se faz a "língua única que não é língua" (Agamben, IP/IP, 2016d, p. 41). É a presença de uma potência que se faz inoperante, no

[93] Em *O nascimento da tragédia,* Nietzsche (GT/NT, 2008, p. 55), no aforismo 3, concebe a doutrina do "eterno retorno" como ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas.

entanto se mostra como meio eficiente ao emprego da resistência, a partir da exploração dos espaços que se abrem, nos contornos, quando o ser que detém a posse da experiência usa a distensão do pensamento nos limites da linguagem, em um sentido impresumível. A concepção de in-fância, como experiência da linguagem, proposta por Agamben, envolve o discurso que fale a língua, que se faça à/na ideia da linguagem, nos limites transcendentais da linguagem, que não é silêncio e nem língua, contudo se projeta em função do dizível, em modo de expressão do máximo dizível, limitando-se com o indizível, abrindo e fechando a senda da palavra, como se faz no pensamento do poeta rumo ao ato de (des)velar os significados de seu dizer no seu texto, quando está desapegado das amarras da gramatologia, para comunicar o pensamento na forma de sua autenticidade. Nestes termos, a infância não apenas é a experiência que possibilita a simples enunciação do ser na linguagem, mas reflete o próprio sentido do ser que pode despontar na linguagem e história, com a língua de pura potência, em virtude da afirmação da palavra-pensante, de sua Voz ética, refletida na sua própria forma de existência.

Em uma revista crítica sobre o conceito in-fância na abordagem Agamben, apresentamos um painel analítico contendo considerações de alguns comentaristas. Para D'Alonzo (2018, p. 136-156), Agamben ao apresentar uma análise dos aportes analíticos do campo da linguística, pode ter apresentado equívocos em sua interpretação sobre a abordagem de Benveniste, pois ao propor uma discussão acerca da cisão na relação entre língua e discurso, sem relocar a hipótese da infância para o período anterior em relação à situação discursiva, deixou de conduzir sua interpretação ontológica à dimensão da fala. Considera que, a pesquisa de Agamben poderia ter dado ênfase aos atos de fala concretos, bem como para o mundo social, físico, biológico, histórico e pragmático, todavia sua aproximação em relação a outras abordagens filosóficas sobre a linguagem fez com que pensasse a reificação dessa faculdade como uma realidade ontologicamente autônoma. Segundo Pelbart (2017, p. 115–124), o alcance da tese de Agamben, sobre a infância, como uma experiência transcendental da diferença entre língua e fala que, pela primeira vez, abre à história seu espaço próprio, não é totalmente claro, à primeira vista, embora tenha convergências com o escrito *A Linguagem e a Morte* (Agamben, LM/LM, 2006c, p. 9-165); considera a in-fância uma experiência "do fora", além do que a situa como uma via que serve à constituição do pensamento de pura potência. Apontando para relações entre in-fância e o *comum* reflete a perspectiva de Agamben sobre a relação entre contingência, potência (de não), experiência política do ser-na-linguagem, em um sentido de pura medialidade. Para Murray (2010, p. 22-25), a in-fância é uma tentativa de nomear aquilo que fundamenta a separação da humanidade da experiência,

em alusão à implicação da linguagem para a constituição da impossibilidade de fazer a experiência. De acordo com essa interpretação, o termo precisa ser analisado com base na cisão entre natureza e cultura, questão de ordem antropogenética, porém, a sua conceitualização não deve ser confundida com qualquer tentativa de "retornar" a algum ponto anterior ou distinto da separação entre homem e experiência. Essa designação aponta para a característica mais importante da infância, que concerne à revelação do fundamento que subjaz à divisão entre linguagem e discurso. A passagem da linguagem para o discurso dá-se, então, como um estar dentro e fora do humano. Ademais, o termo in-fância é certamente um dos conceitos mais elusivos de Agamben, segundo Murray, por isso mesmo torna-se necessário investir na sua compreensão, inclusive existem nexos entre esse conceito e a perspectiva da comunidade vindoura, que relampeja a partir do lugar demarcado pelo fim da velha experiência, para realizar outro modo de constituição da experiência histórica. Coccia (2008, p. 137-138) acrescenta um aspecto de análise muito importante: a relação da in-fância como o processo de constituição do humano. Neste sentido, esta experiência de potência não pode ser definida como privação temporal da natureza própria ou como uma etapa efêmera do indivíduo humano, antes precisa ser refletida como o processo pelo qual o ser precisa percorrer, em busca do desenvolvimento de si, em relação a sua humanidade. Kohan (2015, p. 217) corrobora com essa compreensão analítica, concebendo a in-fância como um símbolo de um rito de passagem, entre a natureza e a cultura, entre a nossa condição de ser jogado no mundo e o modo como se porta em relação à constituição humana. Nesse sentido, dizer sobre a in-fância reclama a consideração de que, essa experiência apresenta algo como um dinamismo, que aponta para a necessidade de desenvolvimento contínuo, de cada um e todos os seres humanos, em um processo aberto e desprovido de um marco de finalização. A in-fância é a condição que nos habita, assim como nos move no sentido da busca por habitá-la. Agamben concebe a possibilidade de constituição de uma nova relação entre o homem e a experiência comum, em um processo que envolve a restituição da subjetividade à "dimensão de 'infância', contingência, possibilidade, revelando a tarefa eminentemente política aí embutida, sob o signo do messianismo, a saber – subtrair-se à cronologia, sem saltar para um além" (Pelbart, 2017, p. 122). Murray (2010, p. 22-32) considera que a abordagem agambeniana acerca da infância serve para a confrontação do problema da negatividade.

Tais perspectivas interpretativas sobre a infância, em Agamben, aqui elencadas, colocam em evidência a complexidade que esse conceito comporta, inclusive por causa das implicações que apresenta em relação às distintas áreas do conhecimento, sobretudo no que tange a filosofia e a linguística. Ressaltamos que, a forma como este filósofo desenvolve as

suas análises acerca dessa experiência da linguagem, no ensaio *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78), posiciona esse conteúdo de modo mais direcionado ao debate de hipóteses, contemplando várias perspectivas conceituais abertas, do que para a apresentação de considerações mais conclusivas ou elucidativas. Ainda, adicionamos algumas pontuações: o posicionamento da in-fância, para Agamben, precisa ser refletido no lugar que é um não-lugar, apenas passível de ser reconhecido como uma zona indeterminada, limiar, que se instala dentro do círculo de relações reciprocas com a linguagem, história e tempo; há nexos entre a experiência da in-fância e a potência da privação, a qual, por sua vez, se mostra como a condição original do homem em relação à experiência e se faz seu meio de potência, podendo ser acionada no modo de livre uso, pela forma-de-vida, no campo tensional entre ser/dizer/fazer. O modo de livre uso está diretamente implicado na dinâmica do jogo da potência, a partir do uso da contingência. A figura da criança representa, de forma exemplar, como se dá o processo de entrada do ser in-fante, em potência, na linguagem e história. Nos parece que essas pontuações se mostram importantes vetores que direcionam à busca do aprofundamento sobre a in-fância nessa abordagem filosófica, inclusive alcançam dimensões analíticas alinhadas ao campo da biopolítica, principalmente em relação à perspectiva filosófica da *comunidade que vem*. Não obstante, o problema da fratura original entre homem e linguagem é um aspecto muito relevante apresentado por Agamben, nessas suas considerações, inclusive estrutura considerações consequentes, do campo da biopolítica. Neste sentido de análise, Agamben toma como aportes: a cisão entre língua e discurso, a partir dos estudos de Benveniste, e a cisão entre *phoné* e *logos*, para a qual desenvolve uma interpretação fundamentada na filosofia de Aristóteles. Em destaque, a suposta articulação à vida qualificada, através do *logos,* é reafirmada por Agamben como um nexo biopolítico, de fundamentação metafísica, como podemos reconhecer no Projeto Homo Sacer.

2.5 INFÂNCIA, TEMPO E HISTÓRIA

No ensaio *O país dos Brinquedos: Reflexões sobre a história e sobre o jogo*, Agamben (IH/IH, 2005, p. 79-106) faz referência à aventura de Pinóquio no país dos brinquedos, espaço lúdico que retrata uma utópica de uma república infantil (Collodi, 2022, 1-150), em que o universo é eminentemente um jogo, mas, sobretudo, um modo de conceber e fazer a experiência[94]:

[94] Retomamos nesta parte do escrito considerações apresentadas por Agamben em *Infância e História* (2005, p. 9-186), nos ensaios: *O país dos brinquedos* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 79-106), *Tempo e História* (Agamben,

> Nas estradas, uma alegria, uma bagunça, um alarido de endoidecer! Bandos de moleques por toda parte: uns jogando bola, atirando pedrinhas, sobre velocípedes, em cavalinhos de pau; outros ainda brincando de cabra-cega, de pique, e havia gente vestida de palhaço que engolia fogo; quem recitava, quem cantava, quem fazia piruetas, quem caminhava com as mãos no chão, de pernas pro ar, rodavam argolas, passeavam vestidos de general com o elmo folheado e o espadagão de papel machê; riam, urravam, chamavam, batiam palmas, assoviavam, imitavam o canto da galinha quando põe o ovo: resumindo, um tal pandemônio, uma tal algazarra, tamanha baderna endiabrada que era preciso pôr algodão nos ouvidos para não ficar surdo. Em todas as praças viam-se teatrinhos de lona (Agamben, IH/IH, 2005, p. 81).

As crianças comandam os rumos do tempo nesta "república", assim como paralisam e destroem o calendário. Agindo em potência, livremente, realizam a dessacralização dos objetos pertencentes ao mundo adulto, por meio do ato lúdico. Não há limites na construção das ações (des)criativas neste "[...] país dos brinquedos em que os habitantes se dedicam a celebrar e a manipular objetos e palavras sagradas, das quais, porém, esqueceram o sentido e o escopo" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 85). Ao realizarem suas ações, desligadas de prescrições e finalidades, desenvolvem uma experiência de potência ingovernável, prefigurando o que seria "o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda a política" (Agamben, CE/CE, 2009 p. 51).

A festa infantil subverte a lógica do capitalismo, sistema que exige de seus súditos um culto ininterrupto, em que "todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui uma dogmática, nenhuma teologia" (Benjamin, 2013b, p. 21). Neste sistema econômico não há distinções entre dias de festa e de trabalho, uma vez que nele apenas há um único e ininterrupto dia em que o trabalho coincide com a celebração do culto. Enquanto no sistema capitalista os objetos são apropriados, através do selo da secularização, para a realização do uso sacralizado, na festa infantil, ao contrário, dá-se o retorno dos objetos novamente ao uso comum, mediante o emprego do *reuso*, uma operação destituinte que incide no processo de transformação de tais materiais, sem que seja necessário destrui-los. Neste evento profano, significado pelo livre jogo, as crianças brincam de (re)criar a realidade no tempo *Aión*, mediante a confluência na experiência e, nesse ímpeto, constroem um sentido diferenciado para aquilo que os adultos consideram como objeto descartável, de modo que elas atribuem um valor totalmente incongruente, quanto à previsibilidade de uso. Assim, com efeito, colocam na forma de *reuso* os *restos* de objetos, em uma relação completamente nova

---

IH/IH, 2005, p. 107-126), *Fábula e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 149-156). Nestas análises tratamos das relações intrincadas entre infância, linguagem, história e tempo, nas quais a figura da criança aparece com proeminência.

e original, rompendo com a linearidade do tempo cronológico (Benjamin, 2009a, p. 53-58), à medida em que transformam materiais residuais do mundo adulto em objetos lúdicos, empregando na produção dessa arte (re)criadora a dinâmica do livre jogo.

A potência da ação destituinte das crianças neste país das fábulas é exibida na experiência da pura gestualidade, pela qual efetivam a profanação dos objetos secularizados, pertencentes ao mundo dos adultos. De modo que, são capazes de desenvolver (des)construções de objetos sacralizados e concomitantemente empregar o sentido de livre uso a tais objetos, na dinâmica do ato lúdico. Os brinquedos, construídos por estas crianças do país dos brinquedos, são feitos de *restos* que tornam-se meios de potência, cujo fim não é possível objetivar em termos de uma mensuração. Agamben considera que o brinquedo é o histórico em estado puro, "pois em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu valor diferencial e qualitativo" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 87). No jogo, assim como fazem as crianças, o homem pode desligar-se do tempo sagrado, realizando outra experiência no tempo, eminentemente comum e humana (Agamben, IH/IH, 2005, p. 85). Porém, não podemos desconsiderar que, os brinquedos sofreram o processo de massificação, de modo que, similarmente a outros objetos destinados ao consumo, estão destituídos de suas relações com a experiência original, neste sentido "quanto mais atraentes, no sentido corrente, são os brinquedos, mais se distanciam dos instrumentos de brincar; quanto mais ilimitadamente a imitação se manifesta neles, tanto mais se desviam da brincadeira viva" (Benjamin, 2009a, p. 93). Nesse contexto de análise, Benjamin (2009a, p. 92), rememorando a curiosidade infantil dos antigos povos, descreve que: madeira, ossos, tecidos, argila, eram materiais utilizados em tempos patriarcais, quando o brinquedo ainda era a peça do processo de produção artesanal, que ligava pais e filhos. Em nossa época, os brinquedos, assim como outros objetos da tradição, têm desaparecido dos círculos culturais, porque cada vez tornam-se, na representação social, objetos obsoletos, na medida em que faltam os intercambiamentos necessários para que (re)existam como elementos de importante significação nas práticas lúdicas. Nesse processo de supressão do valor dos brinquedos da tradição na cultura, sofrem o processo de ressignificação, tornando-se objetos destinados à museificação, ou seja, são transpostos aos lugares fora do domínio de uso, tornando-se passíveis ao acesso apenas à distância, através da observação. Assim, são preservados como peças de valor histórico, que servem ao arquivo, em detrimento de suas funções originais, incluindo a potência de seu índice histórico, acionado mediante o emprego da ação humana. Essa transposição não apenas evidencia a perda da relação de proximidade com os objetos pertencentes à tradição, mas também prova o real afastamento do homem em relação à sua

autêntica forma de constituição da historicidade. Decorre que, a lacuna originada, por causa desse afastamento, tem sido ocupada pela cultura de massa, a qual cada vez mais se faz presente na forma de vida do homem ocidental, influenciando decisivamente seus comportamentos e condutas, contudo, desde quando sejam potencializados encontros entre o ser e as suas raízes históricas, é possível que sejam efetivadas novas formas de relações, pelas quais seja possível constituir a experiência significada como histórica. Em destaque, caso as crianças sejam estimuladas aos atos do brincar com esses objetos lúdicos, ou com qualquer elemento tornado *resto* no mundo adulto, podem desenvolver ou aguçar o gosto por esses objetos, que embora sejam considerados obsoletos, estão carregados de valor histórico, além do que, dentro dessas práticas, desenvolvem com peculiar destreza o jogo livre e espontâneo, apresentando distinto protagonismo, isto porque detém a capacidade de autorregulação do próprio ato lúdico. Ademais, ainda que estejam mais familiarizadas com os brinquedos secularizados, isso não é impedimento para que elas efetuem redimensionamentos desses objetos sacralizados, posto que pela força da imaginação infantil, as transformações torna-se possíveis (Benjamin, 2009a, p. 92).

Os brinquedos são representações em miniatura de objetos pertencentes ao mundo dos adultos, neste sentido carregam em si a materialização da história, resguardando dela a cifra, inclusive refletem os processos culturais de uma dada sociedade, quer sejam relativos às permanências ou às transformações, contudo, as crianças assimilam essas referências de modo peculiar, ante a sua capacidade de reconstrução da realidade, pelas vias da imaginação. De modo que, ao tomarem qualquer objeto como seu brinquedo, ensaiam a transformação da história no tempo do agora, tanto que, com efeito, são capazes de realizar usos e abusos dos objetos pertencentes à velha ordem, mediante o emprego do processo de (des)construção, disposto no modo de livre uso. Desse modo, operam a destituição tanto dos sentidos quanto das funcionalidades destes objetivos, tornando-os em meios desligados de suas finalidades. Conforme Agamben (IH/IH, 2005, p. 79-106), no movimento do puro jogo infantil, tudo o que é velho, mesmo que seja sagrado, inclusive a linguagem, pode se tornar em brinquedo, por causa do emprego da dinâmica da ilusão, que regressa a palavra ao seu sentido etimológico: “in-ludere”. Pela miniaturização, até mesmo os objetos representativos dos avanços técnicos, tais como: o automóvel, um forno elétrico, tomam a forma de brinquedos, com potencial de serem transpostos à dimensão da história viva, isto porque nas mãos da criança ganham sentido eminentemente histórico, porém dentro de novas elaborações, pois ao usar esses objetos no ato lúdico, a criança emprega a suspensão dos seus antigos vínculos de pertencimento, ao tempo em que torna-os passíveis à recepção de novas interpretações,

completamente imprevisíveis. Aquilo que o brinquedo conserva do seu estado sagrado ou econômico ou do que ainda resta de seus desdobramentos ou da miniaturização, revela um modo de operação brincante com o tempo, operado por meio do resíduo diferencial entre a estrutura do tempo diacrônico e sincrônico (Agamben, IH/IH, 2005, p. 87), logo não apenas a matéria sofre o processo de transformação, mediante o emprego da dinâmica lúdica, mas também a significação do próprio tempo. Da extração do espaço vazio, que decorre da lacuna deixada por essas duas formas de configuração da temporalidade, temos o espaço oportuno para a constituição da experiência de potência, mobilizada pelo livre jogo da criança. Nesse lugar do entre, ela torna o brinquedo um dispositivo aberto à constituição do novo, exemplificando em seu processo de criação como é possível realizar uma experiência histórica distinta, no tempo *aqui e agora.* O novo torna-se o elemento emergente, que se origina do passado, presentificado na materialidade do brinquedo, isto porque esses objetos miniaturizados são portadores do índice histórico secreto, vivo, cujo potencial mostra-se interpelativo ao despertar da consciência do adulto, em um movimento oportuno para rememoração crítica, pela qual pode se dar o repensar sobre a forma de vida, objetificada pelos mecanismos expropriadores da potência humana, em vista da realização de mudanças no plano existencial.

O exemplo do brinquedo, em sua significação original, como um objeto de uso comum, é apresentado pela primeira vez, por Agamben, no escrito *Estâncias* (Agamben, E/E, 2007c, p. 95): “Mas existem objetos que estão desde sempre destinados a um uso tão particular, que se pode afirmar que realmente fogem a qualquer regra de uso. Trata-se dos brinquedos”. Nestes termos, o brinquedo, é concebido enquanto um meio de uso desligado de qualquer prescrição externa, desde quando sirva à livre exploração, nas mãos da criança, de modo que ao invés de representar a constante variação de sua funcionalidade técnica, devido às demandas da produção capitalista, estejam dispostos aos processos abertos de ressignificação, completamente destituídos do caráter utilitarista. A transformação de um objeto secularizado num brinquedo da criança designa um tipo de versão antitética da mercadoria, em um processo no qual efetivou a quebra da ideia de matéria, assim como das formas estanques, inerentes, em função de atribuir um novo significante aos objetos. Portanto, os objetos, tomados como brinquedos pela criança no ato lúdico, compõem a cena do seu mundo particular, onde não há regras que limitem sua ação (re)criadora.

O valor dos jogos é intrínseco nas culturas. Nas cerimônias dos povos primitivos, nos complexos e comuns rituais, de culturas distantes e diversas no tempo, haviam formas de celebração nas quais os jogos se faziam presentes, cumprindo uma função de estabilidade no

calendário, de modo que produziam a regeneração do tempo. O jogo, nesse sentido, servia como via de passagem de um ponto a outro da história, ou seja, tornava-se em uma via para a constituição fluída da experiência no tempo. Essa forma de uso do jogo pode ser refletida através da festa escocesa *calluim* (baderna), no *aikítu*, festa babilônica de Ano Novo, seguida da *zakmuk* (festa das sortes), na qual os presságios enunciados para os meses do ano novo persa, serviam como uma marca para a determinação de destinos (Agamben, IH/IH, 2005, p. 83). Sobre o efeito dos jogos, em relação ao tempo e à história, Agamben, aportando-se em Benveniste, discute a relação entre jogo e rito, no sentido de refletir como ambos mantém um vínculo com o calendário e com o tempo, de modo inverso: o rito fixa e estrutura o calendário; e o jogo, o altera, destituindo-o. A maior parte dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sagradas, de rituais e de práticas divinatórias pertencentes outrora à esfera religiosa. Por exemplo: a brincadeira de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com a bola reproduzia a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o jogo de pião e tabuleiro de xadrez eram considerados instrumentos divinatórios (Agamben, IH/IH, 2005, p. 84). Há jogos como o de palavras -*jocus*- que perfazem o puro mito, não correspondendo a nenhum rito, por isso operam para a realização da metade do ato sacro, traduzindo, assim, o mito em palavras e somente o rito em ações, como no país dos brinquedos, em que os habitantes buscavam celebrar ritos e manipular objetos e palavras sagradas, de modo livre dos imperativos da linguagem dos adultos, de maneira que recolocam as conexões entre a experiência fluída e o tempo. E, se os jogos continuam existindo, uma vez que os homens continuam a inventá-los, então também podem constituir novos meios puros para ressignificar os dispositivos da esfera prático-econômica (Agamben, IH/IH, 2005, p. 85).

No ensaio: *Tempo e história: crítica do instante e do contínuo* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 107-126), Agamben alude que a tarefa original de uma autêntica revolução não corresponde à mudança do mundo, mas da relação com o tempo. O homem ocidental está distante dessa revolução, visto que tornou-se um ser objetificado na relação com o tempo. No escrito *Física*[95], Aristóteles (2001) determinou a representação ocidental do tempo, como um *continuum* pontual, infinito e quantificado: um número de movimentos conforme o antes e o depois, sendo sua continuidade garantida pela divisão em instantes, um puro limite que conjuga e cinde passado e futuro; o tempo se mostra na experiência humana como uma continuidade quantificada e em fuga. Esta configuração de percepção do tempo, em ciclos,

[95] Em *Física*, Aristóteles, no capítulo XI do livro IV, concebe o tempo como número do movimento. Cf.: ARISTOTELES. **Opere**, vol. terzo, Fisica, 2001, p. 7-506.

ordenado e cindido, orienta o homem ocidental, o qual, ao desenvolver sua rotina, não consegue perceber a sua falibilidade na gestão do tempo, embora apresente uma obstinação por ganhá-lo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 114). A concepção do tempo na era moderna é uma laicização do tempo judaico-cristão retilíneo, estruturado conforme os marcos: antes e depois, os quais são representações que refletem o sentido do tempo morto e subtraído à experiência, assemelhado ao ritmo das máquinas, em um descompasso total com o tempo natural. O que prevalece na percepção do homem ocidental é o conceito de tempo metafísico-geométrico (o ponto-instante inextenso) (Agamben, IH/IH, 2005, p. 122), contínuo, progressivo, homogêneo; incontrolável, embora seja rigorosamente mensurado. Agamben, aportando-se em discussões de Levi-Strauss sobre ritos fúnebres, assevera:

> **larvas e crianças,** que não pertencem nem aos significantes da diacronia nem aos da sincronia, surgem como significantes da própria oposição significante entre os dois mundos que determina a possibilidade do sistema social. Elas são, pois, os significantes da função significante, sem a qual não existiria nem tempo humano nem história. **O país dos brinquedos e o país das larvas desenham a utópica topologia do país da história, entre *aion* e *chrónos*, entre vivos e mortos, entre natureza e cultura** (Agamben, IH/IH, 2005, p. 104-105, grifo nosso)[96].

Tanto a representação das crianças quanto das larvas, acima apresentadas, apontam para a possibilidade de suspensão do tempo linear, em um acontecimento que reflete o nascimento do novo, que desponta no mundo de modo inadvertido. De modo que, o passado deixa de representar uma temporalidade morta, concluída em si mesma, para mostrar que é algo acessível e potencial à constituição da verdadeira experiência histórica. Neste ponto, destacamos que, Agamben não se preocupa tanto em refletir *Aión* como o tempo do brincar ou busca estabelecer distinções para o tempo *Aión* e *Chrónos*, mas, sobretudo, procura enfatizar a presença da cisão entre essas duas diferentes noções de tempo (correlatas e opostas), na cultura ocidental (Agamben, IH/IH, 2005, p. 89). *Aión*, a duração da eternidade, é o tempo em seu caráter originário, concebido na experiência do ser vivente como essência temporalizante, diferentemente do tempo *Chrónos* que indica uma duração objetiva, quantificável e contínua do tempo. *Chrónos* captura o presente para que seja o contínuo e cíclico retorno ao passado, em coordenação com a ideia de futuro, porém apenas tangenciada enquanto uma conjectura projetada, a partir da relação causa e efeito. Ou seja, o tempo *Chrónos* compreende o sentido

---

[96] Assim como a morte não produz diretamente antepassados, mas larvas, o nascimento não produz diretamente homens, mas crianças. As larvas e as crianças habitam no espaço limiar, pois "se a larva é um morto-vivo ou um meio-morto, a criança é um vivo-morto ou um meio-vivo". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História, IH/IH**, 2005, p 102.

do tempo presente como aquele que preenche a dimensão do tempo passado e futuro. Portanto, o presente se configura na representação do homem como o verdadeiro tempo, porém, na realidade, se faz experiência fugaz, que sempre escapa. O tempo *Aión* é ilimitado, remete ao devir como lugar dos acontecimentos incorporais, em fluxos, reunindo o passado e o futuro, todavia só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito o presente (Deleuze, 1974, p. 169-171). *Aión* é o tempo da experiência da criança que brinca e "designa, já em seus usos mais antigos, a intensidade do tempo da vida humana, um destino, uma duração, uma temporalidade não numeráveis nem sucessiva, intensiva" (Kohan, 2007, p. 86). O tempo da brincadeira de criança é próprio do jogo agonístico, pois consiste em "tempo circular, do eterno retorno, sem a sucessão consecutiva do passado, presente e futuro, mas com a afirmação intensiva de um outro tipo de existência" (Kohan, 2007, p. 114). Para o professor Mauro Rocha Baptista (2010, p. 90-92): *Aión* é a estrutura temporal que está por trás de toda construção no tempo, neste sentido é tempo que já existe desde os primórdios dos deuses e antes deles, pelo qual a inércia pode ser substituída pela sequência cronológica e no qual a sequência pode dar lugar a uma oportunidade Kairológica. Na concepção clássica, *Kairós* é a qualidade do tempo do instante, como momento de ruptura e de abertura da temporalidade; apresenta-se como um presente singular e aberto (Negri, 2003, p. 43).

Na ótica de Agamben, como seus modos distintos de operar o tempo, *Aión* e *Chrónos*, compõem uma única máquina, dentro de um único sistema binário, que se articula sobre duas categorias e não se pode isolar; e sobre esta correlação e diferença está fundamentado o funcionamento do próprio sistema (Agamben, IH/IH, 2005, p. 91). Sendo assim, a significação de outra experiência histórica, crítica e recondutora aos sentidos da vida comum, precisa ser projetada no tempo kairológico, que se abre quando a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e, nesse instante, decide a própria liberdade (Agamben, IH/IH, 2005, p. 126). *Kairós* se faz existir no espaço da diferença entre *Aión* e C*hrónos. Kairós* emerge como o tempo oportuno, que representa o novo, a promessa messiânica, atualizada no instante do aqui e agora. De acordo com a professora Constança Marcondes Cesar (2024, p. 19-23), *Kairós* expressa a atividade criadora do ser humano, pela qual podem ser introduzidas mudanças qualitativas no mundo. Esse é o tempo liberto das necessidades, em que se supõe a existência de um encontro entre a temporalidade e o pensamento, quando o tempo objetivo do mundo encontra a subjetividade do homem. Abre-se como a possibilidade de um tempo favorável, que se configura enquanto um instante de plenitude e intensidade, porém assim como é necessário aproveitar a oportunidade propiciada pela sua abertura, é preciso zelar para que não se perca esse momento singular. *Aión,* o tempo da brincadeira da criança, se prolonga

ao infinito, de modo intempestivo, significando a possibilidade de confluência do ser na experiência de potência, eminentemente intensa e fluida. Com dinamismo, ao adentrar na dimensão lúdica, do tempo *Aión*, a criança não prescinde, em absoluto, de relações com o mundo objetivo, contudo, nessa incursão, é importante destacar que a realidade recebe o processo de ressignificação, a partir do emprego da imaginação. Não obstante, aquilo que emerge do ato lúdico é o novo, que se configura, aos observadores, como um enigma, visto que nem é mais o objeto em sua versão secularizada, mas também não pode ser considerado uma reconstrução finalizada, pois é obra incompleta, cujo lugar da falta sinaliza a própria abertura presente na obra, que aponta para a constante irrupção do inesperado. Sendo assim, embora o ato lúdico da criança seja eminentemente implicado ao tempo *Aión*, compreende outra forma de significação da experiência, não comportada nesta dimensão, desde quando aponta para a dimensão do tempo *Kairós,* que se faz existir na experiência humana episodicamente, não se repetindo do mesmo modo, ante as suas características contingentes: de transitoriedade e exclusividade, reveladas oportunamente. Podemos pensar o *Kairós* como uma terceira margem do tempo, que se abre a partir de um espaço lacunar, como afirmamos, da diferença entre *Chrónos* e *Aión*. *Kairós* insurge nessa zona indeterminada, realizando a contração do *Chrónos* e a ultrapassagem do *Aión.* Mostra-se como o tempo essencialmente qualitativo, que cursa o sentido do infinito, porém, também se desdobra, para existir como uma ocasião favorável à sua própria irrupção na experiência humana. Neste sentido, é temporalidade que potencializa a busca pelo novo, tornado em algo iminente ao sujeito, em um instante de fuga, que favorece à constituição de mudanças qualitativas, no âmbito da subjetividade. De sorte que, a brincadeira de criança, mas também qualquer outro evento potencializador, pode se tornar mote crítico para constituição da experiência de potência do in-fante no tempo kairológico, em qualquer fase da vida, desde quando haja disposição deste ser à realização da contemplação de si mesmo ou de outrem, em um instante propício, arrebatador, transcendente, que o transporte, de modo inesperado, ao lugar da in-fância do pensamento. Nessa incursão, o ser in-fante pode realizar seu movimento de inflexão ao passado e concomitante retorno ao tempo presente, quando o pensamento regressa ao espaço indeterminado da in-fância, empregando a pausa, o momento intervalar, propício à contemplação de si ou de outro, na experiência de potência, em uma transposição entre tempos e espaços, realizada mediante a evocação da rememoração histórica, conteúdo disperso no pensamento, que serve de meio de interpelação ao ser, em vista do repensar sobre a forma de vida. Nesse caso, o in-fante pode, remontar as imagens, sons ou qualquer outro elemento disperso em sua memória, em vista ressignificar-se na experiência na linguagem, no

tempo que se abre de forma oportuna. Mas, o in-fante também pode participar diretamente de um evento potencializador, capaz de produzir nele marcas à memorização, em seu eterno retorno à in-fância do pensamento. A in-fância é experiência que possibilita ao *infans* deslocar-se constantemente, em linha de fuga, em uma dinâmica que abre possibilidade para a revolução em relação à experiência do tempo. *Kairós* é o tempo de mudanças na história, que se faz um acontecimento na experiência humana, em um instante inadvertido. Adentrando na dimensão do tempo kairológico, o ser in-fante, pode realizar a experiência de potência, mediante o aproveitamento do momento oportuno à realização das mudanças qualitativas, que podem ser constituídas em sua experiência subjetiva, com alcance nas relações com o outro no mundo. Essa projeção ao novo, no tempo aqui e agora, dá-se ao ser como algo inapropriável, ao tempo em que também se configura como um conteúdo que pode ser narrado, embora não possa ser completamente dito, haja vista que compreende o sentido de um enigma. Importa elevar a significação da in-fância enquanto o espaço indeterminado, projetivo à constituição da experiência de potência, não-regulada, aberta e intensa, em instante favorável ao novo, quando o pensamento evoca elementos dispersos, *restos* de experiências, em um movimento intempestivo de rememoração histórica, que serve ao despertar da consciência crítica, em vista da irrupção do novo. A constituição da experiência histórica, atualizada a partir da promessa kairológica, contém um sentido qualitativamente diferente e renovador, pois nela dá-se a possibilidade da existência do encontro do ser com a possibilidade do vir-a-ser, em movimento irrepetível, que se configura em uma imagem da eternidade atualizada no instante do tempo oportuno, no campo da subjetividade humana.

Há exemplos de experiências realizadas em um tempo mais original, completo e apreensível, manifesto por intervalos, cuja referência se fundamenta na tradição judaico-cristã. Especificamente, citamos a tradição do cristianismo primitivo, por ser eminentemente implicada ao sentido de irrupção do tempo messiânico, que reflete a imagem da constituição de uma nova concepção de história, marcada por continuidades e rupturas, no instante do aqui e agora. De acordo com Agamben (IH/IH, 2005, p. 107-126), os elementos de uma concepção diferente de tempo encontram-se dispersos nas dobras e sombras da tradição cultural do ocidente. Entre as diversas experiências do tempo não-linear, poderíamos mencionar: a *Gnose*, religião frustrada do ocidente, que expressa uma experiência do tempo radicalmente antitética, se comparada às experiências gregas e judaico-cristãs. Essa forma de realizar a experiência, de modo transcende, mostra-se distinta por apresentar uma concepção de tempo incoerente, não homogênea, que recusa o passado, mas avalia a presentificação exemplar, sem nada esperar do futuro. A verdade que procede desse tempo se encontra no átimo de brusca

interrupção captada pelo homem como posse, em um súbito momento de consciência (Agamben, IH/IH, 2005, p. 120-121). Também no Pórtico (*Stoa*) parece haver superação da concepção ordinária do tempo, desde quando nesse lugar os estoicos subvertem a lógica da temporalidade, negando-a, de tal forma que a consideram como irreal, em razão de conceber a perspectiva da experiência exemplar, que designa um modo de libertar-se do tempo objetivo e subtraído.

Com base na representação dicotômica do tempo, o homem contemporâneo não pode alcançar a genuína historicidade, mas como sair dos processos objetificantes, marcados pela rigidez do tempo *Chrónos*, em razão da busca por outra forma de realização da experiência histórica no tempo? Refletindo essa questão, de acordo com a filosofia, para Agamben, Hegel pensou o tempo com base no instante pontual aristotélico - *nyn* - como - *stigmé*, o agora como um ponto, a transição do ser ao nada e do nada ao ser, a eternidade enquanto eterno presente, concebida em termos da necessidade de um destino, contudo a figura da individualidade histórica, cujo ideal é a felicidade, não pode encarnar no processo existencial a alma do mundo. Não obstante, se o sujeito da história é o Estado, como discute Hegel, apenas podem acontecer transformações históricas a partir da organização política dos sujeitos, pelo caminho da política (Agamben, IH/IH, 2005, p. 116-117). A construção da concepção do tempo, inserida no contexto de uma nova experiência, exige uma crítica do tempo contínuo, o que demanda discuti-lo filosoficamente. Para Agamben (IH/IH, 2005, p. 123-124), Benjamin propõe a subtração do presente nulificado da tradição metafísica, por um presente para o qual não há passagem, mas que se mantém imóvel, no limiar do tempo, seguindo as bases do tempo messiânico, da experiência judaica. Heidegger, na interpretação agambeniana, concebe o homem como ser em construção, que não cai no tempo, pois desenvolve-se nele, existindo como temporalização originária, ao projetar-se como ser lançado ao mundo, que assume livremente a sua historicidade. Mas, dentre estas referências, Agamben destaca a experiência imediata do (*eidos*) prazer, que se faz existir em cada instante inteiro e completo, diversamente do momento que não pode ser comensurado, como trata Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, ao referir-se à experiência perfeita. Aristóteles já havia percebido que a experiência do tempo não era homogênea, haja vista que perpassa pela percepção sensível humana[97]. Uma concepção de tempo distinta não foi elaborada por Marx, na interpretação de Agamben. Mais precisamente, Marx não teria elaborado uma teoria do tempo adequada a sua

[97] No escrito *Ética ao Nicômano*, Aristóteles fala de uma experiência de prazer distinta: "Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama". Cf.: ARISTÓTELES, **Ética ao Nicômaco**, 1991 – 8, s/p.

concepção de história, eminentemente revolucionária, inclusive não conseguiu exprimir, em suas elaborações conceituais, a questão do ser-no-tempo próprio do espírito humano. Segundo Leland de la Durantaye (2009, p. 94) Agamben, ao realizar essa interpretação, aponta para a urgência da crítica sobre a dialética, pois, embora Marx tenha desenvolvido um modo revolucionário de conceber a história, não desenvolveu um modelo revolucionário correspondente ao tempo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 111-119).

No ensaio *Fábula e História: Considerações sobre o Presépio* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 149-156), o filósofo aborda que o presépio traz consigo o "instante messiânico", pois na noite messiânica, o gesto da criatura desfaz-se de todas as amarras mágico-jurídico-divinatórias e torna simplesmente humano e profano. Um evento tipicamente Kairológico[98] pode ser reconhecido na alegórica do presépio, desde quando remete à ideia da rememoração da história, por meio da miniaturização dos personagens. Na história encenada no presépio não se sabe mais de quem é a voz infantil, se advém da natureza animal ou humana. Na brincadeira de criança, a realidade e a imaginação confluem, para significar o sentido da palavra desarranjada do signo, mais precisamente há quebra do signo como verdade absoluta, em vista da construção de outros sentidos abertos para as narrativas. No mundo lúdico, construído pela criança, a verdade não é a velha certeza que se impõe sobre tudo o que é conhecido, mas torna-se a incerteza que mobiliza a dúvida sobre todo o conhecimento humano. Seriam as crianças aquelas heroínas que despontam nos enredos dos contos e se aventuram com sua linguagem original no tempo do agora? Deveras o homem possa, ao falar, apresentar, na significação semântica, um sentido novo para o mundo fechado do signo, no aberto (Agamben, IH/IH, 2005, p. 75), como as crianças fazem ao se envolver com as histórias e os antigos faziam na arte de contar e recontar as fábulas, nas quais os animais assumiram a voz dos homens, pois "é o lugar em que, mediante a inversão das categorias boca fechada/boca aberta, pura língua/infância, o homem e a natureza trocam seus papéis antes de reencontrarem a parte que lhes cabe na história" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 78). Agamben relaciona a fábula com o problema da voz humana. A fábula é algo que se pode somente contar e não o mistério, sobre o qual se deve calar. É um tipo de conto que resguarda um modo irreverente de fazer a história, onde os animais são apresentados como personagens próprios da vida humana, além do que os enredos trazem situações que refletem o cotidiano. Os animais das fábulas são transportados ao mundo dos homens e os enredos das histórias

---

[98] O tempo messiânico é aquele que não é nem tempo histórico nem a eternidade, mas o afastamento e a distância que os divide; "O messiânico não é o final do tempo, mas o tempo do fim, não é o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar". Cf.: GIACOIA JR., Oswaldo. **Messianismo e política em Giorgio Agamben**, 2015, p. 13.

revelam a potência do texto fantástico, no qual se dá uma transmutação do conteúdo semiótico (signo), assim como semântico (significado), em um modo de inversão que subverte à convencionalidade da linguagem (Agamben, IH/IH, 2005, p. 77-78). No transporte da língua pura dos animais até à humana, os seres animados falam e ensinam sobre os assuntos da vida e, os homens calam, ou seja, a natureza animal usa da palavra e a humana emudece, conquanto na fábula o mundo da boca aberta responde a um saber-falar, que não é mais humano. Se o homem está mudo, quem fala é o animal. Essa troca coloca a voz humana como linguagem no modo de suspensão, restando a aparição do mistério da voz, da indeterminação, que se configura na zona puramente apropriada ao ato lúdico, infantil (Milone, 2014, p. 40). Com efeito, há nas fábulas e nos presépios teor de vitalidade, abertura e potencialidade, pois tanto o estilo literário quanto o cenário destes meios são apropriados à transmissão do patrimônio cultural, que não se esgota em seu sentido correlativo ao passado, à medida impele o ser ao pensar criticamente sobre a forma de vida objetificada do tempo presente. Importa ressaltar que, o uso das narrativas da tradição na contemporaneidade reflete um sentido de resistência, por meio do qual dá-se o reposicionamento histórico do ser e da experiência no tempo presente, com vistas à quebra do ritmo linear do tempo. Neste sentido, esses meios lúdicos expressam possibilidades de realização da experiência no tempo-agora (*Jetzt-Zeit / al.).*

Benjamin enfatiza que as crianças conseguem lidar com o conteúdo maravilhoso das narrativas, de maneira soberana e descontraída, de maneira que são capazes de construir um mundo particular, com base nos elementos pertencentes aos enredos das histórias (Benjamin, 2009a, p. 98). Na composição de suas histórias, a criança representa situações da vida sem que apresente necessidade de suplantação dos fatos mediante um falso moralismo. O conteúdo e a forma de narrar, uma vez fundamentados na tradição, envolvem a criança na experiência lúdica, significada entre o real e o imaginário. Em *O narrador*, Benjamin (1987a, p. 197-221) escreve: "Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas". Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo no transcurso da contação da história realizada pelo narrador, mais profundamente se grava o que é ouvido (Benjamin, 1987a, p. 205). A contação de história funciona como um jogo para a criança, pois ao ouvir as histórias e se projetar na experiência lúdica, mediante o uso da imaginação, incorpora ações e discursos dos personagens, de um modo peculiar. A criança, ao ressignificar as histórias em seu próprio mundo, mergulha no universo do faz-de-conta, onde realidade e imaginação tornam-se duas zonas que se indeterminam. O que surge dessa experiência infantil, é conteúdo de potência, não capturável, inclusive, ao se apropriarem dos

enredos e personagens das fábulas, ensaiam a experiência no tempo como uma oportunidade sempre renovada de realizar uma nova experiência histórica. De certo que, o exemplo do agir lúdico da criança, por meio dos jogos e das narrativas, consiste como forma de exibição da possibilidade do ser, em qualquer fase da vida, constituem como meios que refletem a possibilidade do ser, seja esta ou aquela a fase da vida, apoderar-se da recordação que relampeja no pensamento, no limiar com a linguagem, para que, diante de um perigo eminente, desenvolva suas ações transformadoras (Benjamin, 1987a, Tese 6, p. 224).

Fundamentais são as discussões apresentadas por Benjamin em relação à história, jogo e infância, de acordo com as *Sobre o Conceito de História* (Benjamin, 1987a, Teses 1-19, p. 222-232), uma vez que traduzem vigor ao intento de reaver o espírito da juventude humana, suplantado pela forma de vida cindida, desconfigurada de sua forma original, na modernidade. Benjamin apresenta a perspectiva de desvio da história convencional, extraída a partir do materialismo histórico, com adição, de modo original, da ideia da força messiânica, mobilizada pela atualização da promessa de salvação, no mundo dos homens. De modo que, apropriar-se das reminiscências do passado, é ato reflexivo, concebido por este filósofo enquanto um meio propício para arrancar a tradição do conformismo, com vistas à confrontação do estado de exceção no qual são lançados à sorte os indivíduos cindidos de sua experiência comum. Uma vez desassossegados, diante do despertar, a classe combatente e oprimida pode demandar outra história para a humanidade, a partir da busca por alternativas, que perpassam pelo protagonismo da ação humana, concebida como uma marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo, desenvolvida em um movimento que exige a reflexão crítica da ideia do progresso, a partir da crítica da ideia sobre o que seja a própria marcha. Mobilizados por essa intenção política, os oprimidos, in-fantes, ao tomar a consciência da sua condição histórica, podem fazer explodir o *continuum* da história (Benjamin, 1987a, Tese 14, p. 229-230), neste sentido temos uma inversão do sentido do jogo histórico, à medida em que o lugar dos vencedores não apenas torna-se passível de ser questionado, mas também torna-se exposto ao ponto de uma possível dissolução, mediante a força da potência daqueles que outrora foram subjugados nos enredos históricos como vencidos, mas que face a retomada da própria potência, assumem a condição de sujeitos na e da história, para resistir a narrativa do progresso linear, com as ideologias que o sustentam, em vista da constituição de outro tipo de progresso, avesso a ideia de racionalidade instrumental moderna e aderente à ideia da instauração da verdadeira justiça social. Tomando como parâmetro a concepção de tempo e experiência segundo Benjamin, Agamben não dispensa o teor de originalidade em torno desse debate, porquanto considera que as mudanças históricas tornam-se possíveis a partir do

aproveitamento do tempo que resta, com o reconhecimento de que a história é objeto de uma construção, saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit / al.*)" (Giacóia Junior, 2015, p. 12). Justamente neste tempo que resta, os *infantes que vêm* podem insurgir como aqueles que se contrapõem aos processos opressores, mediante a ressignificação da relação com o tempo, em um despertar na experiência histórica, como um único sujeito político real, capaz de realizar formas de resistência ética.

As crianças, pertencentes ao grupo dos in-fantes, sabem usar os seus brinquedos e desenvolver histórias, sem prescindir dos elementos que compõem seu contexto, neste sentido refletem uma forma-de-vida na qual a experiência humana se projeta no tempo tipológico, que não se desloca dos eventos da realidade, mas reclama a instauração de novos meios para fazer a experiência dentro da história. Ademais, se não é possível cindir completamente com a realidade e ir em busca de um país dos brinquedos, como se não importasse a realidade em si mesma (Agamben, IH/IH, 2005, p. 106), cabe aos *infantes que vêm* pensar e desenvolver linhas de fuga e meios de resistência, em vista de constituir uma nova forma de experiência histórica, implicada à revolução do tempo, na dimensão da subjetividade.

2.6 LIMIAR

No ensaio *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78), Agamben conceitua a in-fância como experiência da linguagem, implicada no ciclo da história e tempo. A abordagem sobre essa experiência originária da linguagem é desenvolvida por este filósofo em razão da reflexão sobre o problema ontológico da voz humana, com base em dois aportes analíticos: a descontinuidade entre os campos da semiótica e semântica, de acordo com a abordagem linguística de Benveniste; e o problema da cisão entre a voz animal e voz humana, a partir da interpretação que realiza da filosofia de Aristóteles. Para Agamben, diferentemente do estagirita, não existe passagem direta entre a voz *phoné* e o *lógos*, sendo assim o que prevalece nessa relação é a fratura entre a vida natural e qualificada. A in-fância, para Agamben, opera a cisão e arrefece o domínio da linguagem, para que não seja uma experiência totalizante. A linguagem realiza a expropriação da in-fância, em um processo que configura o distanciamento do homem em relação à experiência comum. Agamben trata da cisão entre homem e linguagem como um problema antropogenético, que envolve a fratura entre a natureza humana e inumana. Este filósofo adiciona a terminologia *experimentum linguae* para tratar da in-fância, desse modo reintera que essa experiência de potência acontece no evento da linguagem, desenvolvendo-se em termos arquitrancendentais, no limiar

entre pensamento e linguagem. A conceitualização da in-fância em Agamben, como um *experimentum linguae,* atualiza a perspectiva benjaminiana sobre a constituição de uma experiência superior, que se dá em um espaço vazio e indeterminado. A in-fância é o *experimentum linguae* pelo qual o ser in-fante pode enunciar-se na linguagem, em uma projeção de potência, que se configura enquanto movimento do arriscar-se, a partir de uma afonia, em uma dimensão completamente vazia (Agamben, IH/IH, 2005, p. 12-13). Embora a in-fância seja uma experiência originária da linguagem, não tem relação com a versão técnico-instrumental dessa experiência. Neste sentido, a in-fância se mostra como uma instância diferente da linguagem, porém linguagem e in-fância não são experiências excludentes, uma vez que se correlacionam, dentro de um ciclo vital. A in-fância é uma via de potência pela qual o in-fante pode reiteradamente transitar, não apenas para realizar a simples enunciação na linguagem, mas, sobretudo, para enunciar-se de forma indeterminada, como sujeito da linguagem, desde quando detenha a posse dessa experiência.

A passagem pela experiência da in-fância figura o processo do vir a ser do humano, refletindo nesse processo o sentido da indefinição ou, mais especificamente, um caminho indeterminado pelo qual o ser precisa percorrer para desenvolver a si mesmo, em busca da humanização. Não é silêncio e nem língua aprendida, é espaço aberto, limiar, campo tensional que potencializa a projeção do in-fante em estado de potência, em direção à enunciação na linguagem, não apenas para comunicação do discurso convencional, pois, sobretudo consiste como meio de uso inoperante, que pode ser aplicado para a ressignificação da própria linguagem. A in-fância é a experiência que potencializa a enunciação do discurso indizível na dizibilidade, neste sentido representa a pura medialidade da linguagem, pela qual torna-se expressa a verdade imanente da forma-de-vida de modo contingente. Apresenta-se como experiência que se configura no trânsito fluído, assim como no tempo e espaço intervalar, entre o não falar e o falar, impelindo à constituição do ser em potência, rumo à expressividade da palavra-pensante, por meio da poesia, filosofia, tradução e outras expressões criativas e originárias de uso do *experimentum* da língua, inclusive naquelas onde o uso do corpo se dá na dinâmica do uso da potência contingente.

Em destaque, a criança é apresentada como aquela que realizou pela primeira vez o experimento da língua, em um tempo impreciso, que remete ao evento antropogenético. Essa discussão hipotética serve ao filósofo para o desenvolvimento da análise sobre o problema da fratura original entre homem e linguagem, implicado à herança endossomática e exossomática, a qual corresponde aos resquícios da natureza animal em ressonância com a cultural, que se articulam somente no espaço da diferença. Considerando essa herança, Agamben entende que

a aprendizagem da linguagem permanece estritamente ligada a uma condição infantil e uma exterioridade, o que parece remeter a relação ordinariamente primeira e original da criança com a língua e a repetição desse evento, uma vez que o homem acessa a experiência da linguagem na fase inicial da vida, de modo singular. É importante ressaltar que, por meio dessa discussão, o filósofo não está elevando o sentido da experiência subjetiva, em detrimento da experiência intersubjetiva, mas sim propõe refletir o problema antropológico da fratura original, entre homem e linguagem, de modo a destacar a potência desse espaço aberto, limiar, que se faz campo de possibilidade para constituição da resistência infantil, frente aos processos dessubjetivadores, expropriadores da vida humana. A in-fância é espaço indeterminado, que possibilita a entrada do ser na verdadeira experiência histórica. Essa experiência de potência é a pátria original da história e as crianças são aquelas que realizam a pura história. Uma vez assumindo sua condição de potência, o in-fante, espelhado na figura da criança, pode desenvolver "travessuras" na linguagem, pois mediante o emprego do agir inoperante é capaz de realizar a profanação da língua, na dimensão de uso, atribuindo assim novas significações lúdicas para o discurso.

Na incursão analítica sobre os escritos do período de 1980 a 1994, identificamos ramificação das reflexões em torno da experiência da in-fância, inclusive aparecem referências diretas acerca dessa experiência de potência em *Ideia da infância* (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 89-93) e *Do limbo* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 13-19). Em destaque, continuam as discussões sobre a língua originária do homem, em diversos escritos desse período. O *experimentum linguae* é concebido por Agamben, a partir das contribuições do pensamento benjaminiano, acrescido de importantes interlocuções com a perspectiva de experiência transcendental segundo Kant. O *experimentum* é refletido por Agamben com base em figuras de potência, tais como: Bartleby e Hölderlin. Extensivamente, Agamben aborda a postura de personagens da literatura, em busca de afirmar a ideia da potência que pode a própria impotência. Somando-se ao exposto, importa ainda ressaltar que, encontramos relações entre o significado de abertura ontológica da in-fância, com o da *Khôra* platônica e os *shifters,* isto porque esses espaços têm similarmente a indeterminação como um princípio fundante.

A figura da criança na experiência lúdica espelha a língua indizível do *infante que vem*, materializada na linguagem a partir do uso do jogo lúdico da potência contingente. Por intermédio dela a forma-de-vida mostra-se capaz de abrir caminhos alternativos em busca de expressar seus modos distintos de resistência ética na linguagem, frente às tentativas de domínio pelo poder controlador. Com ênfase, nos ensaios: *O país dos brinquedos* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 149-156), *Tempo e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 107-126), *Fábula e*

História (Agamben, IH/IH, 2005, p. 149-156), a in-fância está implicada na profanação, com base na referência do jogo e das narratividades. Agamben relaciona o uso desses meios lúdicos diretamente à profanação e, dentro dessas análises, trata da criança, em sua experiência lúdica, para a reflexão do jogo de potência. A in-fância orbita no tempo kairológico; é *experiência que vem*, assim como o tempo *Kairós*. O *infante que vem* é aquele que se constitui forma-de-vida, no processo de devir humano, mediante o desenvolvimento de outra forma de conceber a experiência histórica, na dimensão da subjetividade, a partir de seu redimensionamento na relação com o tempo, sem prescindir das relações com o mundo. A in-fância possibilita, reiteradamente, a abertura do espaço para a constituição da verdadeira experiência histórica, entendida como a revolução do ser no tempo. Mas, de que modos a in-fância, no pensamento de Agamben, nos serve para a reflexão da crise do comum, que se instalou na vida política do homem contemporâneo? Em que sentidos a discussão sobre a in-fância contribui o pensar sobre a constituição de outra forma de realizar a experiência histórica? O que pode a *in-fante que vem* como forma-de-vida lúdica, profana?

3 INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA E POLÍTICA

Abordamos ramificações do conceito in-fância no âmbito da política, sem prescindir da linguagem, com base em escritos da segunda fase da produção intelectual de Agamben, iniciada em 2015 com o Projeto Homo Sacer, no qual investiga, mais centralmente, o tema da biopolítica. Nesta incursão analítica, tratamos da relação entre linguagem e politização da vida e, de modo mais específico, refletimos a questão da relação entre vida nua e a expropriação da experiência, a partir da figura do muçulmano, personagem real do campo biopolítico de Auschwitz. No entremeio das análises, também refletimos sobre o problema da lacuna na experiência do testemunho. Após, tratamos dos nexos entre a in-fância e a *comunidade que vem*, considerando o sujeito in-fante como experiência de potência, capaz de desenvolver meios lúdicos para efetivar a profanação dos dispositivos biopolíticos. Neste ponto de discussão, usamos de figuras de potência, evocadas por esse filósofo em suas análises sobre a forma-de-vida e o uso da potência contingente. A vida da criança é apresentada como paradigma que espelha a forma-de-vida lúdica do *infante que vem*.

3.1 LINGUAGEM E POLITIZAÇÃO DA VIDA

> **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. A política então se apresenta como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre 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, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da metafísica**.** A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas a vida nua existência política, *zoē-bíos,* exclusão-inclusão. **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** (Agamben, PS/HS, 2002, p. 15-16, grifo nosso).

Agamben, em *Homo sacer I:* O poder soberano e vida nua (Agamben, PS/HS, 2002, p. 9-207), trata da relação entre homem, linguagem e vida política, a partir da formulação aristotélica, acerca do lugar do vivente na *pólis,* concebido com base na passagem da voz à

linguagem, de acordo com o escrito *Política*[99] (Aristóteles, 1998, p. 11-664). Mais especificamente, Agamben ocupa-se em refletir a incorporação desse pressuposto na estrutura da política ocidental, a partir de uma investigação arquegenealógica, neste sentido compreende que o fundamento biopolítico original é a politização da vida[100], produzida com a colaboração decisiva da linguagem.

Iniciamos as reflexões propostas, a partir da tese aristotélica acerca do lugar do vivente na vida política na *pólis*, considerando as implicações dessa discussão com a linguagem. Na concepção do estagirita, a participação na vida qualificada (*bios*) destinava-se aos cidadãos, homens livres que detinham o direito do uso da palavra articulada, em razão do desenvolvimento de virtudes ético-políticas e da participação nas decisões realizadas nos espaços públicos, em busca da prática da justiça e do bem viver na *pólis*[101]. Possuir o *lógos*

---

[99] Na perspectiva de Aristóteles, apenas o homem, entre as viventes, possui a linguagem. A voz animal expressa dor e o prazer, mas a linguagem manifesta o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto. É próprio ao homem ter o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero. A junção dessas particularidades humanas forma o sentido da existência da comunidade, enquanto lugar da habitação e a cidade". Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1253a, p. 55. Para esse filósofo, a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza, para satisfazer as necessidades cotidianas. A cidade é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias; se destina ao alcance do máximo de auto-suficiência [*autarkeías*]. Sobre a organização familiar: O homem está mais apto do que a mulher para atuar na governança da família, portanto consiste como autoridade marital e paternal que atua a partir do uso de seu soberano nessa instância privativa onde a vida se realiza. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1252b, p. 51. Concebe a organização social da pólis como uma condição natural, pela qual são demandadas o estabelecimento de posições hierárquicas que estruturam a sociedade. Concebe cidadão como aquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1275b, p. 189. E, define cidadania a partir da capacidade de participação do sujeito livre nos assuntos da administração e da justiça de um governo. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1275a, p. 185. Apenas os cidadãos tinham o direito de propor e aprovar leis, pois estavam em um patamar de distinção em relação aos outros habitantes da cidade-estado. Segundo Aristóteles, cidadão [*polítes*] é àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade, concebida como o conjunto de cidadãos que de modo autossuficiente se estabelecem para viver em autarquia. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1275b, p. 189. Estrangeiros residentes e escravos não podiam exercer esse direito; crianças, por apresentarem racionalidade é "imperfeita" ou imatura, assim como os idosos, eram considerados inaptos ao exercício da cidadania plena. Então, dentre os habitantes da pólis, uma minoria seleta poderia assumir a condição de ser político, inclusive a maior parte dos trabalhadores comuns era excluído desse direito. Ter o *lógos* possibilitava ao homem ser *zoon politikon* e, diante dessa condição, pressuposta como natural, se dava a entrada na vida política, pela qual se efetivava a diferenciação dos homens não apenas das espécies animais, mas também em relação aos demais indivíduos da comunidade.

[100] Analisamos o lugar do ser na linguagem e sua relação com a politização da vida nua, segundo o pensamento filosófico de Agamben, com base em escritos que compõem o *Projeto Homo sacer* (Agamben, HS/HS, 2017h, p. 5-1324), principalmente, em *Homo sacer I: o poder soberano e vida nua (Agamben,* PS/HS, p. 9-207), *Uso dos corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 9-324); e *Meios sem fim (Agamben,* MF/MF, 2017c, p. 13-135). Também utilizamos contribuições teóricas de pensadores evocados por Agamben na constituição de suas reflexões, em destaque: Aristóteles, Foucault, Arendt, Benjamin, Schmitt.

[101] Na concepção de Aristóteles, o que difere os homens dos demais animais gregários é a linguagem (*lógos*), concebida nestes termos como faculdade simbólica e convencional garantidora da existência política da *pólis*, a qual se define como uma comunidade plena, autossuficiente, cujo modelo de governança ideal é a autarquia. A *pólis* se destina ao bem da mera vida, contudo apenas existe para a vida boa, qualificada (*bios*). A vida natural, zoē, é concebida como mera vida reprodutiva, do simples viver, que se reporta à instância da vida biológica, comum a todos os animais e, portanto, desprovida de natureza política. Para o estagirita, essa forma de vida estava destinada à *oikos* (família, aldeia), âmbito privado no qual os indivíduos poderiam estabelecer relações orgânicas, demandadas em função da eficiência da *pólis*, sendo a condução da organização da vida doméstica administrada pela autoridade paterna. De acordo com Aristóteles, cidadão [*polítes*] é àquele que tem o direito de

possibilitava ao homem ser *zoon politikon*[102] (animal político), uma condição discursiva que lhe credenciava à atuação na vida política, isto porque o *logos* funcionava como um marcador biopolítico pelo qual se dava o acesso à vida qualificada (*bios*), de forma direta. Estrangeiros residentes e escravos; crianças (por apresentarem racionalidade "imperfeita" ou imatura), assim como mulheres e idosos, eram considerados inaptos ao exercício da cidadania plena, de maneira que, na ordenação social, estes infantes estavam destinados à vida *zoē*, natural, entendida como reprodutiva, do simples viver, desde quando corresponderia restritamente à instância biológica, comum a todos os animais gregários. A vida *zoē* estava reservada à *oikos* (família, aldeia), âmbito privado no qual as relações eram estabelecidas de modo funcional, conforme as demandas requeridas para a eficiência da *pólis*, sendo a condução da organização da vida doméstica administrada pela autoridade paterna. A *pólis* se destinava ao bem da simples vida, contudo apenas existia para a vida boa, qualificada (*bios*), sendo assim, se por um lado a forma de vida *zoē* deveria contribuir para o êxito da *pólis*, por outro, era considerada impolítica. De acordo com Agamben (PS/HS, 2002, p. 9-207), o legado aristotélico foi incorporado na política ocidental, a partir de uma reinterpretação sobre o lugar da vida *zoē* na vida política, realizada com a contribuição da metafísica, de modo que se articulação promovida pelo *logos* funcionava nos tempos clássicos como uma forma de diferenciação do lugar existencial dos habitantes na *pólis,* esse pressuposto passa a forjar a inclusão do infante na vida qualificada, quando efetivamente o que se materializa é a sua exclusão, na forma de vida nua. Dito de outra maneira, a pressuposta articulação natural à vida qualificada, no domínio crítico, não se sustenta na concepção de Agamben, isto porque este filósofo compreende que entre a voz animal *(phoné)* e a voz humana *(logos)* não há passagem direta, pois, ao contrário, o que prevalece é o espaço da lacuna original, aberto por causa do espaço da diferença que se estabelece entre elas (Agamben, PS/HS, 2002, p. 15-16). Entretanto, este problema segue velado na representação do homem ocidental, de maneira que a articulação entre *phoné* e *logos* se configura enquanto a base que sustenta a política ocidental[103]. Sendo assim, a definição do homem como vivente que possui a linguagem

---

participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade, concebida como o conjunto de cidadãos, que de modo autossuficiente se estabelece para viver em autarquia. A maior parte dos trabalhadores comuns estava excluída do direito de participação na vida política. Cf.: ARISTÓTELES. **Política**, 1998, 1275b, p. 189.

[102] Segundo o professor Nascimento, o termo *zoon politikon*, embora se aplique a diferenciação na *pólis*, não corresponde à compreensão do vivente em estado puro, antes diz respeito a uma concessão previamente estabelecida no ordenamento social da comunidade, pela qual se efetiva a confirmação da posição daqueles já designados à vida qualificada. Cf.: NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**, 2012, p. 107-108.

[103] Segundo Agamben a concepção de Aristóteles sobre a existência do homem e o lugar que ocupa na *pólis*, ligou a ontologia ao momento antropogenético. Transportada para a política do Ocidente, essa concepção promoveu a articulação, por meio da linguagem, da natureza animal e humana, através da interpretação

continua em vigor, sustentando o nexo entre o modo como o vivente possui a linguagem e o modo como a vida nua habita a *pólis*[104]. Então, não por acaso, foi estabelecida a entrada do ser infante na vida política, isto porque esta introdução possibilitou a reunião do estatuto ontológico ao político, em um processo mediatizado pela linguagem, com base no pressuposto ficcional da entrada direta da vida *zoē* na vida *bios.* Para Agamben (2002, PS/HS, p. 9-20), a inserção da vida *zoē* na vida *bios,* desde a constituição dos Estados modernos, de fato não existe, porque continua excluída do espaço da vida pública, na forma de vida nua, nesse sentido embora se diga que todos os indivíduos têm o direito de participar da vida política, de fato, essa afirmação não se sustenta no plano objetivo, desde quando a vida *zoē* permanece confinada, enquanto mera vida reprodutiva, no espaço privado da *oikos:* este é o nexo constitutivo que subjaz na história do pensamento do Ocidente, contudo permanece oculto. Segundo Agamben (PS/HS, 2002, p. 12): "se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se deu precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade".

O nexo da inclusão-exclusiva da vida *zoē* na *bios* se sustenta a partir de dois processos distintos e complementares, que envolvem a relação do ser, linguagem e vida política: o tolhimento e a conservação da voz no *logos.* Vejamos: se a entrada do ser na linguagem não conduz à superação da voz *phoné*, mas a sua conservação na própria língua, então a voz não-linguística permanece enquanto presença latente na linguagem, representando assim a natureza animal inserida na humana. Porém, vigora o pseudopressuposto, estabelecido na racionalidade moderna, quanto à superação por completo da natureza animal. Além do que, em razão da suposta participação de todos os cidadãos na vida qualificada, acredita-se no princípio da igualdade, consubstanciado pela ideia de que o direito é um dispositivo naturalmente disposto à proteção da vida. Mas, de fato, é a vida nua que se evidencia como a forma de existência correlata aos intentos da política ocidental, na qual a exclusão funda a cidade dos homens, que, por sua vez, "não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente" (Agamben, PS/HS, 2002, p. 146). Portanto, se a vida *zoē* foi introduzida no espaço da política como vida *bios*,

---

metafísica. Contudo, o que de fato prevalece, como real condição do ser, é a cisão entre essas duas naturezas. Cf.: GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Anditys Soares de Moura Costa. **Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben**, Dez./2018, p. 651-670.

[104] Agamben ao tratar do legado aristotélico atribui sentido à relação linguagem e política, com base no tratado de formação da cidade-estado, o qual pressupõe a exclusão da vida natural da *pólis* no sentido estrito, restringindo essa forma de vida inteiramente à esfera privada da *oikos,* para finalidades da *oikonomia* da *pólis,* sendo assim a fixação do espaço de habitação da vida *zoē* não se daria unicamente em razão da reunião dos homens para a garantia do viver bem, mas, principalmente, estava direcionada ao estabelecimento da distinção entre as formas de vida e, decorrente, exclusão da vida *zoē* da participação na política. Cf.: MILLS, Catherine. **Biopolitics**, 2018, p. 45.

essa suposta inclusão é operada para finalidades de sua politização. Neste sentido, a categoria de vida nua não é *bios* nem *zoē*, mas a forma politizada da vida natural, ou seja, a vida nua (Mills, 2018, p. 45), uma produção artificial operada pela máquina antropológica, ao realizar o despojamento da vida de sua potência, de modo que essa expropriação incide no "isolamento e mutismo do ser" (D'Alonzo, 2013, p. 105), dois comportamentos que se manifestam em situações nas quais há presença passiva e inferiorizada do ser infante, tornado em forma de vida expropriada de sua potência. É importante salientar que, de modo patente, existe nesse processo de inclusão-excludente, uma inversão da "prioridade ética clássica da *bios* sobre a *zoē*, fazendo da vida natural humana um elemento político de primeira ordem das estratégias governamentais" (Ruiz, 2018, p. 241, tradução nossa). Para Agamben (PS/HS, 2002, p. 9-207), a biopolítica moderna toma o dado biológico como sua novidade e, através dele, opera a governamentalização da vida (Agamben, PS/HS, 2002, p. 155). Em *Uso dos corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 9-324), ao abordar o problema da voz humana e suas implicações para a cisão constitutiva do político, presente na estrutura da política ocidental, Agamben além de retomar considerações tecidas na primeira fase de sua produção intelectual, sobretudo em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), acrescenta um novo marco para o problema da fratura original: a autarquia. Refletindo a questão da distinção entre a comunidade do simples viver e a comunidade política na Grécia Antiga, compreende a autarquia como um limiar (somando-se ao *lógos e a stasis*), que cumpre um papel de marcador da passagem, da simples vida à politicamente qualificada, ao tempo em que também funciona para a restrição da vida *zoē* ao espaço da *oikos*. De modo específico, então, Agamben adiciona nesse debate que a autarquia funciona como um marcador biopolítico, que promove a legitimação dos espaços de pertencimento dos indivíduos na *pólis*[105]. No domínio crítico, ao tratar do problema da fratura entre homem e linguagem, através dos marcadores biopolíticos, Agamben atribui ênfase às condições objetivas, naturalizadas, que incidem na produção da forma de vida nua. Nesse sentido de análise, acrescenta que o vínculo original na modernidade não é tanto a inclusão da *zoē* na vida política ou a sua inserção nos cálculos do poder do Estado, pois, acima desses elementos está o fundamento biopolítico da exceção, que atravessa os tempos históricos, com base na ação do poder soberano, que opera a expropriação da forma de vida humana. Decorre que, por detrás das inúmeras formas

---

[105] O *logos,* a *stasis* e a *autarquia* são considerados por Agamben marcadores da passagem ou restrição à vida qualificada. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Uso dos corpos, UC/HS**, 2017e, p. 221-232. De modo direto, assevera o filósofo: "[...] A autarquia é, como a *stasis,* um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, da simples *zoē* à vida politicamente qualificada". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Uso dos corpos, UC/HS**, 2017e, p. 224.

estratégicas, que atuam para a captura da vida, há um oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder: a produção de um corpo biopolítico pelo poder soberano, em função de colocar a vida biológica como um objeto central de seu interesse, para finalidades de sua governamentalização, condução levada à cabo para o emprego de um tipo de domínio quase totalitário, porquanto até mesmo pode atingir instâncias mais privativas da vida, constituindo-se como um processo originado do vínculo secreto entre o poder soberano e a vida nua. Outrossim, ao tratar da relação entre política e vida, centralmente, Agamben ocupa-se em pensar a fundamentação arqueogenealógica da biopolítica, a qual é pelo menos tão antiga quanta a exceção soberana (Agamben, PS/HS, 2002, p. 14). Nesse intuito, não se refere ao uso de um modelo biológico para pensar a política e sim preocupa-se em analisar o modo de exercício do poder biopolítico soberano, através do qual a política é compreendida como dispositivo que se utiliza da vida biológica dos homens para usufruto do poder (Taccetta, 2011, p. 53).

A análise biopolítica possibilita a construção de uma compreensão crítica sobre os modos pelos quais nas democracias modernas o biopoder realiza a captura da vida natural na forma de vida nua, a qual é uma produção específica do poder soberano e não um dado natural. O termo político, em destaque, precisa ser entendido, através da diferença específica, atribuída pelo suplemento de politização ligado à linguagem, através do qual é produzido o ser impolítico, que está exposto à imposição da condição existencial de indeterminação (Agamben, PS/HS, 2002, p. 10). Em *Stasis* (Agamben, S/HS, 2025, p. 21-22), Agamben considera que a política, no tempo da Grécia Clássica, mas também em nossos dias, deve ser entendida como um campo incessantemente percorrido pela corrente de tensão da politização e da despolitização, da família à cidade. Contudo, enquanto no primeiro contexto havia um equilíbrio precário na tensão entre politização e despolitização, no curso da sucessiva história política do Ocidente se instaurou a tendência de despolitização da cidade, sustentada na tentativa de transformação desse espaço político numa esfera particular, como uma casa, sob as rédeas das relações de sangue, assim como das operações meramente econômicas, através da inversão do sentido do público, uma vez que a concepção do privado vigora como ocupante desse espaço, o que incide na própria indeterminação entre ambas as instâncias. Especificamente, para tratar da politização da vida, Agamben aporta-se nas abordagens de Foucault e Hannah Arendt sobre a biopolítica, no contexto da formação dos Estados nacionais modernos. Para Foucault[106], no limiar da modernidade o poder biopolítico transformou o

[106] O conceito de biopolítica é apresentado por Foucault, pela primeira vez, em uma conferência realizada no Rio de Janeiro, titulada: *O Nascimento da Medicina Social,* em 1979, de *Microfísica do Poder* (Foucault, 1984, p.

corpo biológico em objeto da política, para finalidades da regulamentação da vida. O corpo torna-se, então, objeto descritível e analisável que serve à constituição da realidade biopolítica, como aponta o filósofo em *O Nascimento da medicina social, de Microfísica do poder* (Foucault, 1984, p. 80). Então, se antes o governo da vida era exercido pelo poder disciplinar do soberano, que possuía a prerrogativa do direito sobre a vida e a morte dos homens, de modo que as monarquias soberanas se tornaram progressivamente em verdadeiras sociedades disciplinares, a partir do século XVII essa velha potência de morte, do poder soberano, é novamente inserida, de outro modo, em sentido do alcance da administração dos corpos e gestão da vida. Por isso, no lugar da sentença da morte, empregada enquanto prática de direito do soberano, para finalidades de normatização social, se instala outro modo de uso da soberania, que atribui valor e utilidade ao emprego da administração dos vivos (Foucault, 2008b, p. 134), através das mais sofisticadas estratégias políticas, as quais exercem um papel dúbio, pois ao tempo em que agem para que a vida biológica seja estrategicamente preservada, também opera para a imputação da morte, sendo assim, apresentam-se como simultâneas a possibilidade de proteger a vida e a de autorizar seu sacrifício (Agamben, PS/HS, 2002, p. 11). O Estado, ao tomar a vida biológica, como um objeto inserido nos cálculos do poder, busca maximizar a eficiência de sua gestão, para tanto usa estratégias que minimizem os seus esforços, mas não a sua força, desde quando age através de um amplo e consistente controle biopolítico, neste sentido emprega tecnologias de poder direcionadas à preservação da espécie humana, que também servem à governamentalidade da vida. Foucault (2008b, p. 3) considera que, no limiar da modernidade, a vida natural começou a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, tornando-se pauta de atenção dos discursos e práticas do Estado, com vistas ao controle da população. Nesta direção de análise, concebe o biopoder enquanto um conjunto de mecanismos estratégicos que se valem das características biológicas da espécie humana para obter a gestão da vida, de indivíduos e populações, em função da própria autorregulação do Estado. Para Giorgi e Rodríguez (2009, p. 10), "é a partir do umbral do biológico [...] que as tecnologias modernas intervêm e colonizam, de um modo novo, aquilo que o mundo clássico reservava a esfera do doméstico e do privado – a esfera do *oikos*". A constituição dessa forma de gestão da vida produziu a modificação radical da relação do homem e vida política, como descreve Foucault em *História da Sexualidade I: vontade do*

79-111). O desenvolvimento do conceito foi apresentado por esse filósofo em *História da Sexualidade I*, no ano de 1976 (Foucault, 1988, p. 131) e em cursos ministrados no *Collège de France*, a saber: *Em Defesa da Sociedade*, entre 1975-1976 (Foucault, 2010, p. 285-315); *Segurança, Território e População*, realizado no período de 1977-1978 (Foucault, 2008b, p. 29); e *Nascimento da Biopolítica*, de 1978-1979 (Foucault, 2008a, p. 3-465).

saber (Foucault, 1998, p. 133): “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”. Agamben reconhece a contribuição dada por Foucault na discussão sobre a biopolítica. Como dissemos, Foucault trata que as ações do Estado moderno são empregadas com o dúbio objetivo: fazer viver e deixar morrer, um mecanismo biopolítico paradoxal, que age tanto para a proteção quanto para o emprego da seletividade sobre a vida (Foucault, 1998, p. 129). Agamben, porém, inclina-se à compreensão das origens biopolíticas, arqueogenealógicas, que sustentam essa forma de racionalidade praticada pelo Estado moderno. Em busca investigativa, este filósofo entende que a entrada da vida nos cálculos do poder se fixou, nos novos tempos, como uma verdade ocultada, cujo fundamento real está fincado no poder biopolítico do soberano, subjacente à estrutura originária do direito. Através da ação do poder soberano, a vida tem sido incluída no ordenamento jurídico-político, na forma de exceção, a partir da qual se estabelece um nexo indecidível entre violência e direito, vivente e linguagem, desse modo a vida torna-se abandonada, como aponta no texto *Notas sobre a Política* (Agamben, MF/MF, 2017c, p.104).

Ao abordar sobre a politização da vida, a partir do pensamento de Hannah Arendt, Agamben considera que as análises apresentadas por esta filósofa em *A condição Humana* (Arendt, 2007, p. 11) expõem o processo que “levou o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno”. Agamben recupera o primado da vida natural sobre a política, tratado pela filósofa como equívoco que adentrou na vida do homem moderno, quando a dimensão da vida social foi elevada nas relações humanas, em detrimento da vida política. Contudo, para Agamben, as análises de Arendt não contemplam a reflexão da biopolítica em relação aos regimes totalitários (Arendt, 2007, p. 11). A constituição e progressão das práticas totalitárias são tratadas por Arendt no processo histórico, como podemos reconhecer em *Origens do Totalitarismo* (Arendt, 2009b, p. 72-79), escrito no qual a filósofa inclina-se para explicar as condições e os fatores antecedentes que produziram o antissemitismo, no contexto dos Estados europeus, em destaque na Alemanha, todavia suas intenções investigativas não foram direcionadas especificamente ao campo da biopolítica, embora sejam tácitos os elementos constitutivos desse debate em sua abordagem. Esposito (2006, p. 240; 284) considera que a obra de Arendt não pode ser situada num horizonte completamente biopolítico, se esta expressão diz respeito a uma implicação direta entre ação política e determinação biológica, todavia admite que, ao tratar da tanatológica do nazismo, a filósofa capturou a raiz moderna

da biopolítica. Segundo Castro (2013, p. 52), Arendt, ao aludir sobre a distinção entre *zoē* e *bíos* e entre *oikos* e *pólis,* presente nas relações entre os antigos, enfatiza que a novidade trazida pela política na Modernidade está expressa pela entrada da *zoē* na *pólis*, uma incorporação que impeliu o surgimento de uma economia política, algo impensável para os gregos. Na concepção de Barbosa (2014, p. 39-41), a apropriação agambeniana da perspectiva biopolítica de Arendt e Foucault apresentam algumas complicações interpretativas, entendidas como certas dificuldades metodológicas e conceituais, situadas na constituição das relações entre essas abordagens, sobretudo na análise da designação sobre o que é o político. Na ótica de Agamben, porque a vida se torna objeto de interesse do poder na política do ocidente, as bases desse processo de politização devem ser procuradas através da análise biopolítica. Agamben considera o campo, e não mais a *pólis*, como paradigma biopolítico moderno. O campo é concebido pelo filósofo como novo *nómos* biopolítico do planeta (Agamben, PS/HS, 2002, p. 183,187), onde a vida nua apresenta-se estabelecida sob as ordenações jurídicas, pelas quais os direitos políticos são suspensos e a indiferença se faz tendência, para que a indeterminação do ser, em relação à vida política, seja produzida através da exceção.

A produção da vida nua depende da relação constitutiva entre violência e direito. Como discute Benjamin, em *Para uma crítica da violência,* exposto em *Mito e Linguagem,* (Benjamin, 2013c, p. 121-156), a violência mítica funda o direito e se articula com o estado de exceção, convertendo-o em regra, desse modo direito e justiça se mostram implicados à violência como esfera da indiferenciação, que serve de recurso para suspender e manter relações de domínio sobre a mera vida. Similarmente, Agamben entende que a violência está na base do direito e, por meio dela, o estado de exceção se alastra, agindo em função da politização da vida nua, elemento político original, que se instala no limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoē e bios*, sendo aplicada através da decisão do poder soberano. A estrutura soberana sustenta o direto, o qual, por sua vez, inclui a vida em si através da suspensão, em uma ação caracterizada pelo uso da violência, enquanto mecanismo de manifestação do poder, pelo qual o vivente fica exposto à condição de abandono, tornando-se habitante da terra de ninguém, isto porque a indecibilidade se fixa como espaço de sua habitação, apresentando-se como a própria realidade da exceção, utilizada pelo poder soberano (Agamben, PS/HS, 2002, p. 35-36, 98). A partir da operação do poder soberano, a vida nua está sujeita à constante vulnerabilidade, porquanto está inserida na zona de anomia, em que *zoē/bios*, *oíkía/pólis*, *phýsis/nómos* entram no limiar de indeterminação, assim como os polos que fundaram a política moderna, tais como: direita x esquerda; privado x público; democracia x absolutismo. A ausência de clareza e inteligibilidade dessas polaridades é

contributiva à constituição de práticas totalitárias, inclusive nas democracias representativas. Esta questão se mostra um viés perigoso, porém cada vez mais comum e funcional à manutenção da forma convencional que orienta a realização da prática política em nosso tempo (Agamben, PS/HS, 2002, p.12).

A relação entre a exceção e a soberania, apresentado por Agamben, se relaciona às considerações apresentadas por Carl Schmitt, com base em *Teologia Política* (Schmitt, 2009b, p. 11-180). A partir dessa referência, considera que uma norma se estrutura e se mantém em suspensão, através da sua desaplicação, efetivada como uma ação arbitrária, pela qual a norma retira-se, restando a exceção que se torna regra (Agamben, PS/HS, 2002, p. 25). Nesse sentido, o poder soberano, para Agamben, está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, no limiar, ou seja, suas ações, embora estejam fundadas no direito, são executadas em função da suspensão da validade da lei, o que se dá a partir do exercício da violência por parte de um agente legitimado como superior a outro, que, por sua vez, representa a existência biológica despida dos seus direitos. Acrescentamos que, Schmitt compreende o conceito político, com base na necessária distinção entre amigo-inimigo, uma estrutura binária que serve ao Estado como critério essencial de uso na guerra, sendo a inevitabilidade do conflito, diante de inimigos internos e externos, uma prerrogativa para a instauração da exceção. Uma vez reconhecida a existência do inimigo, enquanto uma ameaça real, o poder soberano aplicará estratégias para combatê-lo e, até mesmo, pode determinar a sua execução, em razão da manutenção da ordem estabelecida pelo Estado no território, com fortalecimento de relações entre grupos, cujos ideais sejam convergentes e colaborativos à unidade da política estatal (Schmitt, 2009a, p. 27-29). Agamben discorda dessa relação dual proposta por Schmitt, de modo que compreende a indiscernibilidade entre a exclusão-inclusão como um pressuposto biopolítico, que serve para justificar a produção da politização da vida. No ensaio *O que é um povo* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 35-40), o filósofo italiano enfatiza que a constituição da espécie humana, em um corpo político, está fundada na fratura biopolítica fundamental, da qual se originam os pares categoriais que estruturam a política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoē* e *bios*. Essa dicotomia produz a condição de indeterminação, por isso o povo "não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído". Sendo assim, há definição de povo na política ocidental, como corpo político integral, mas também essa designação se aplica ao subconjunto composto por corpos necessitados e excluídos, submetidos ao poder soberano. Esse sentido ambíguo, que compreende a designação *povo,* é forma de uma tentativa, implacável e metódica do Estado, direcionada a distinguir o povo dos excluídos,

então, se por um lado temos a produção de sentido de povo enquanto corpo uno e indivisível, por outro, o que se efetiva é a fatídica vida nua, que correspondente ao conceito povo enquanto reprodução do conjunto de excluídos, representado na geopolítica global como realidade das populações do terceiro mundo. Um dos fatores que conduz ao alastramento e fixação dessa forma de governo sobre a vida diz respeito à massificação das opiniões, que se constitui em um traço de nosso tempo, "pois é certo que a sociedade do espetáculo é, também, aquela na qual todas as identidades sociais se dissolveram" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 84), em um cenário no qual a opinião pública e o consenso não representam à vontade geral (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 102), pois, na verdade conduzem a uma inclinação ideológica das massas, que recebe a influência decisiva dos meios de comunicação, os quais governam e definem um novo espaço em nível planetário, por isso aquilo que os indivíduos dizem, via de regra, reflete a apropriação a-crítica, massificada dos discursos. E, se há prevalência da homogeneidade nas formas e finalidades presentes dos discursos, é preciso que se traga à tona os processos de dessubjetivação, realizados por diferentes dispositivos biopolíticos, que atuam para a produção da vida impolítica (Agamben, CE/CE, 2009b, p. 48).

A superação desses processos opressores perpassa pelo reconhecimento do ser, em relação à sua condição real de negatividade, no âmbito da linguagem e vida política. Neste sentido, a mudança que pode ser construída, no campo da luta política, exige a apreensão crítica do lado prático e político da desconexão entre a natureza animal e humana. A percepção crítica sobre o problema ontológico da cisão é fator imprescindível para o desenvolvimento do processo de subjetivação na linguagem, com refutação dos processos dessubjetivadores. Neste caso, temos a recondução do ser que retoma a posse da sua potência e, por isso, tem a condição de usar a linguagem enquanto um contradispositivo biopolítico, restabelecendo assim ao uso comum aquilo que foi colocado em uma esfera separada e sagrada, a partir de um revés profano. Logo, se a linguagem, consiste como um dispositivo secularizado, que contribui decisivamente para que o ser infante se torne em forma de vida nua, também pode se configurar como um meio de potência, desde quando se transforme em um canal aberto, usado para a constituição do ser, em seu processo de humanização. Neste sentido, a linguagem refleti à imagem da in-fância, ou seja, expressa o teor de uma pura medialidade. Diante do exposto, embora a discussão da in-fância não apareça, por vezes, de forma direta nas discussões da biopolítica, não se pode desconsiderar sua presença como um fundamento presente nas análises produzidas por Agamben nesse âmbito.

3.2 INFANTES NO CAMPO BIOPOLÍTICO DE AUSCHWITZ E O PROBLEMA DO TESTEMUNHO

> Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer nas condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc (Agamben, *EG/EG, 2006a, p. 135).

Discutimos a expropriação da experiência da linguagem e política no contexto do campo biopolítico Auschwitz, onde o estado de exceção se materializou e a biopolítica se transformou em tanatopolítica[107]. O campo emerge na modernidade de uma radical transformação da política no espaço da vida nua, em um processo que evidenciou o modo pelo qual a vida biológica tornou-se o referente da ação totalitária do poder soberano, em função da legitimação e imposição do domínio quase total (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 126). Este espaço biopolítico "se abre quando o estado de exceção começa a converter-se em regra" (Agamben, PS/HS, 2002, p. 175). Embora o campo seja real, consiste como matriz oculta da política moderna, que permanece em nosso tempo com suas metamorfoses e transvestimentos, em situações dentro da ordem estabelecida, porém, paradoxalmente caracterizadas pela suspensão de direitos, de modo temporário ou permanente, com base em decisões arbitrárias do poder soberano (Agamben, PS/HS, 2002, p. 129).

O estado de exceção tornou-se regra nos campos de concentração, no contexto da Alemanha, durante a Segunda Guerra Mundial, apresentando-se como uma realidade biopolítica em que a suspensão temporária do ordenamento manteve-se enquanto uma situação constante, dentro de um contexto específico, de modo a transformar-se concretamente na forma estável e mais absoluta do espaço biopolítico, onde a máquina biopolítica moderna operou a produção da pura vida, sem qualquer mediação (Agamben, PS/HS, 2002, p. 167). Nesse contexto, a relação entre a suspensão de direitos e o uso da

---

[107] Tomamos a figura do muçulmano para tratar do infante como condição de vida nua, ao extremo. Além disso, discutimos o problema do testemunho, na relação paradoxal entre este personagem real e os sobreviventes, neste sentido baseamos as reflexões principalmente no escrito: *O que resta de Auschwitz?* (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 9-175). Também utilizamos as narrativas do Primo Levi, um sobrevivente que produziu seus relatos sobre a organização e funcionamento do campo, conteúdo realista que fundamenta Agamben para a produção de suas reflexões sobre a discussão do campo biopolítico no contexto do Estado nazista. Ademais, realizamos interlocuções com o pensamento de Hannah Arendt e Foucault, cujas contribuições teóricas foram utilizadas por Agamben no aprofundamento de discussões acerca da politização da vida.

violência se estabeleceu em uma condição normalizada, de modo que o espaço anômico se materializou para finalidades de implementação de um juízo político-jurídico eugenista, aplicado sobre os judeus e outras minorias étnicas[108]. Em destaque, o campo de concentração e extermínio de Auschwitz é analisado por Agamben como um laboratório biopolítico privilegiado, que serve à observação e reconhecimento críticos dos modos utilizados pelo poder totalitário para a implantação e consolidação das práticas de exceção. Mais do que uma realidade histórica, este campo, resultante da instauração do Estado de exceção e que o tipifica, decorre de um processo caracterizado pela expropriação dos direitos políticos e jurídicos de indivíduos apátridas, indesejados pelo Estado, que foram tomados como vidas nuas, capturada, na esfera do campo, uma zona de exceção estabelecida em um espaço territorial onde a vida biológica foi usada como um objeto de uma experimentação biopolítica, ao extremo.

As práticas antissemitas, empregadas pelo Estado alemão, foram materializadas a partir do estabelecimento de uma indeterminação político-jurídica, aplicada sobre os povos indesejados[109]. Em destaque, a promulgação do artigo 48 da Constituição de Weimar deu

---

[108] *Shoah é o* termo que designa o sofrimento do povo judeu, de seu extermínio (cerca de 6 milhões de judeus, incluindo crianças, foram mortos no contexto da Segunda Guerra Mundial).

[109] Tomando o campo como espaço biopolítico de análise, cabe-nos retomar certos antecedentes jurídicos-políticos que deram sustentação à constituição do estado de exceção, a partir da redefinição das relações entre o homem e o cidadão, questão biopolítica inaugurada pela introdução da soberania nacional e pelas Declaração Humanos e dos Cidadãos, de 1870, o qual afirma direitos, tais como de liberdade e igualdade desde o nascimento, porém não se constitui, no domínio crítico, como meio legal de garantias de direitos fundamentais. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim**, **MF/MF**, 2017c, p. 23-33. Na verdade, as Declarações devem ser vistas como o lugar em que se levou à cabo à transição da soberania real, de origem divina, à soberania nacional, através de uma inclusão-exclusiva, efetivada na forma de exceção, dentro do ordenamento jurídico-político, em um processo que serviu, com efeito, à legitimação da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação, através de uma base ficcional: a naturalização do direito à cidadania como conversão imediata através do nascimento, pela qual a inclusão supostamente se transpõe diretamente do plano abstrato ao real, contudo, o que se faz patente é a produção de uma relação naturalizada entre direito-justiça, que resulta na exclusão sempre caracterizada pela suspensão de direitos fundamentais, na forma de exceção, em função da preservação da ordem social estabelecida e, neste sentido, opera para a captura da vida humana e obtenção de sua governamentalidade. Portanto, há ficção implícita na dotação de direito à cidadania ao homem, como uma condição natural que decorre a partir do nascimento, pela qual supostamente se daria a incorporação no corpo político como parte da nação. Sendo assim, o nazismo, mas também qualquer outro regimento totalitário, trazem como exigência a redefinição das relações entre homem e cidadão, a partir do fundamento biopolítico, que está presente na constituição dos estados modernos. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**, **EE/HS**, 2004a, p. 125; 137. Portanto, no sistema do Estado-nação, os direitos considerados sagrados e inalienáveis do homem se apresentam como não assegurados, pois existe, desde então, uma dicotomia fundante, instaurada na vinculação entre direitos do homem e do cidadão, sendo este um pressuposto firmado na base de constituição dos Estados modernos. Por isso, a inclusão das minorias étnicas no território não revelou num verdadeiro estado de pertencimento ao corpo político, uma vez que estava condicionada ao processo de adaptação cultural, que conduziu, direta ou indiretamente, à abdicação de certos valores, crenças e, até mesmo, da própria identidade étnica de povos e grupos sociais. A inclusão se efetivou, portanto, na forma de exclusão, isto porque os direitos do homem representaram, em grande medida, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação, embora obscurecida na representação social. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim**, **MF/MF**, 2017c, p. 28. De fato, houve um pseudoreconhecimento próprio da condição de indeterminação política, em um processo que culminou na refutação, às claras, do direito de pertencimento ao

lastro à legitimidade das ações ditatoriais de Hitler na Alemanha. Este decreto inseriu a suspensão das liberdades individuais, em um contexto de crescente retração do regime democrático, que conduziu à instauração do Terceiro Reich, permanecendo por durante doze anos (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 12-13). A particularidade que caracteriza o nazismo não está apenas na produção da barbárie em si, pois, embora esse seja uma realidade fatídica que caracteriza esse regime, sobretudo, o que causa assombro e sinaliza perigo ao nosso tempo é a aplicação de práticas totalitárias sob a justificativa de que as medidas de exceção são necessárias para o alcance da normalidade, quando, de fato, é a própria exceção que torna-se dispositivo de normalidade no solo do Estado de direito, inclusive diante da prerrogativa de que é necessário preservar os interesses nacionalistas. Em concordância com o professor Ruiz (2012, p. 11): "O mais surpreendente é que o estado nazista não cometeu um ato de ilegalidade jurídica". Nos casos em que essa realidade biopolítica se apresenta, mostram-se reais os contornos jurídicos e políticos, estratégicos e funcionais, que operam para a corrosão e até mesmo subtração dos direitos fundamentais das minorias étnicas e de todos aqueles que são considerados indesejados no território. Estes, de diferentes modos, sofrem com a força desproporcional impressa pelo Estado, cujas reverberações atingem inclusive os espaços de convivência social, que de maneira alguma estão isentos das influência diretas dos mecanismos ideológicos. É a violência, manifestada em suas variadas facetas, o que reiteradamente se institui como base que promove e mantém a normalidade no estado de exceção, resultando na produção da exclusão, pela qual a forma de vida nua é lançada na zona de anomia, espaço biopolítico onde a indeterminação do ser e de seus direitos conduz ao estado de medo, silenciamento, punições injustificáveis e até mesmo a eliminação sumária da vida.

A retirada do direito de cidadania incidiu na desnacionalização de minorias étnicas, em um processo compreendido por Foucault como "racismo de Estado"[110]. Arendt também

---

território, tanto que, sob justificativas ultranacionalistas, conservadoras e separatistas, minorias foram considerados inimigas do Estado, com base em decisões políticas e jurídicas, as quais conduziram o estabelecimento do estado de exceção.

[110] Foucault compreende o nazismo como o exemplo singular do racismo de Estado, que não se restringe a concepção ideológica pela qual há disseminação do ódio de uma ração sobre as outras, porquanto também abrange a própria utilização das raças, pelo Estado, com o objetivo de eliminá-las, com base numa política eugenista, conduzida pelo poder soberano, que detém a prerrogativa de fazer viver e morrer, de modo que leva ao paroxismo o uso poder disciplinar, implementado para o controle da vida, mas que também serve à aplicação do direito soberano de matar, através de diferentes mecanismos, que atuam para a efetividade dos intentos do biopoder. Sendo assim, o Estado nazista desenvolveu seu modo operacional para tornar absolutamente coextensivos o campo para o governo de uma vida, em função de organizá-la, protegê-la, garanti-la, cultivá-la biologicamente, e, ao mesmo tempo, é capaz de determinar sobre o valor da vida, atribuindo o direito de viver e morrer no campo, com base no uso do poder soberano. Cf.: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, 2010, p. 309-312.

considera que o racismo impeliu a implantação das práticas totalitárias, em um processo caracterizado pela constituição de barreiras culturais e cerceamento de direitos, consistindo como um fenômeno que se alastrou em distintos países europeus, embora tenha sido, de fato, promovido à doutrina estatal especificamente na Alemanha (Arendt, 2009b, p. 191-192)[111]. Primo Levi em seu livro: *É isto um homem?* (Levi, 1998, 3-176) - descreve, com realismo, as práticas de segregação, com base no poder de polícia, empregadas pelos agentes do Estado totalitário, desde a fase da deportação, perpassando pela reclusão, chegando até mesmo as câmaras de gás, onde se dava a prática do extermínio, de modo normalizado. Que fossem eliminados previamente, ou detidos no campo, para serem submetidos ao trabalho forçado, em ambos os casos temos o emprego da decisão arbitrária do poder soberano, para fins da produção da vida nua, em um processo demarcado pelo usurpação normalizada dos direitos, quando a exclusão do infante da comunidade política não é questão que se qualifica simplesmente como uma consequência, desprovida de relações causais, uma vez que já está inscrita originalmente no fundamento biopolítico (Agamben, PS/HS, 2002, p. 160). A exclusão, neste contexto biopolítico, incide na radicalização da expropriação do ser em relação à vida política, na medida em que infunde a subtração total dos direitos, expondo à vida humana ao completo estado de abandono. Em destaque, "o hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de homo sacer" (Agamben, PS/HS, 2002, p. 121), na medida em que também se tornou sujeito à matabilidade e insacrificiabilidade, duas características de sua sentença que se apresentam como uma dupla forma de exclusão. Com efeito, as ações de tortura e extermínio foram executadas dentro de um contexto demarcado pela condição de extrema vulnerabilidade dos prisioneiros, de modo que a penalização foi implementada sem que fosse exigida a oficialização das práticas condenatórias, assim como a imputação do sentido do delito para

---

[111] Arendt pondera que o racismo não era arma nova nem secreta, embora nunca antes houvesse sido usada com tão meticulosa coerência. A verdade histórica "[...] é que a ideologia racista, com raízes profundas no século XVIII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia imperialista". E meados do século XIX, as opiniões racistas eram ainda julgadas pelo critério da razão política [...]". Até o período da 'corrida para a África', o pensamento racista competia com muitas ideias livremente expressas que, dentro do ambiente geral de liberalismo, disputavam entre si a aceitação da opinião política [...]". Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo,** 2009b, p. 188. Nesse contexto, somente duas ideologias sobressaíram-se, atraindo as massas de tal forma que poderiam arrolar o apoio do Estado e se estabelecer como doutrinas nacionais oficiais: a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes, e a que interpreta a história como uma luta natural entre classes (p. 189). "A ideologia racial, e não a de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade nas nações europeias, até se transformar em arma que destruiria essas nações". Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**, 2009b, p. 191. O racismo do séc. XX na Alemanha era expresso com a linguagem peculiar do nacionalismo, emergiu fora da nobreza. "Desejando a união de todos os povos de língua alemã, eles insistiam na importância da origem étnica (racial) comum [...]. Somente a partir de 1814 essa origem comum passa a ser frequentemente descrita em termos de parentesco de sangue, de laços familiares, de unidade tribal, de origem pura sem 'mistura'". Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo,** 2009b, p. 186-96.

quem determinava e executava as ações, como podemos reconhecer no caso de Eichmann[112], personagem real, delegado pelo estado nazista para a realização de funções destinadas ao extermínio dos judeus, no campo de concentração, espaço espaço biopolítico em que a indeterminação entre lei e a violência permitiu o vácuo no direito, por causa do qual o poder soberano, representado pelo Führer, pode decidir arbitrariamente sobre o valor e desvalor da vida, sendo sua palavra imediatamente transformada em lei (Agamben, PS/HS, 2002, p. 149). Arendt compreende o regime nazista como a forma mais extrema do "totalitarismo", a própria encarnação da "banalidade do mal", o mal radical tornado real na esfera do campo de concentração, espaço em que a vida se tornou um objeto de controle quase total, através do uso de práticas de tormento, as quais resultavam na morte ou sofrimento dos prisioneiros (Arendt, 2009b, p. 496).

Permanecer vivo nesse espaço biopolítico exigia a incorporação por parte dos prisioneiros de uma rigorosa rotina, implementada como recurso disciplinar direcionado à regulação forçada dos comportamentos, visto que, paradoxalmente, adaptar-se a tal ambiente expropriador da condição humana consistia na única forma possível de manutenção da própria vida, mais precisamente do resto que nela persistia, a todo custo, pois, de certo, a desistência conduzia ou precipitava o processo de morte (Levi, 1998, p. 39), embora a seleção dos vivos não excluísse a aplicação do extermínio de forma aleatória e normalizada, sem isonomias. Enquanto vida nua, capturada pelo biopoder, ritualmente, os sobreviventes estavam submetidos às práticas autoritárias, orientadas por princípios eugenistas, que perpassavam pela ordenação do espaço, supostamente para finalidades de preservação da vida, porém, efetivamente, as determinações impostas sobre tal ambiente eram parte de um experimento biopolítico levado ao extremo, desde quando tomava a vida humana como objeto de um domínio quase absoluto, passível ao processo de produção da morte[113]. Neste espaço biopolítico, se tornou patente o emprego do domínio disciplinar, através da imposição de regras pelas quais a rotina dos confinados tornou-se não apenas exaustiva, com um rígido controle do tempo e da organização do espaço, mas expropriadora da condição humana, em um processo que também evidenciou o domínio biopolítico, com a produção da morte, de forma progressiva, através da implantação de técnicas sofisticadas, de controle e manipulação

---

[112] Eichmann, em seu julgamento, diante de seus atos claramente vinculados ao antissemitismo e racismo, se considerava inocente da acusação e apenas culpado perante Deus. Por meio do uso da retórica, convergente à linguagem técnico-instrumental, esse agente do estado justificou suas ações com base no princípio do dever, refutando a sua responsabilização moral. Cf.: ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém,** 1999.

[113] Agamben em *Polícia Soberana* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 97-110) compreende esse processo de ação autoritária como entrada da soberania na polícia, pela qual se permitiu o extermínio nos campos, de forma metódica e brutal. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim, MF/MF**, 2017c, p. 95.

da vida biológica, neste sentido “a biopolítica nazista, por exemplo, com o poder sobre a vida das pessoas controlava a natalidade e a mortalidade, a saúde e a doença” (Cruz, 2012, p. 204). Portanto, conjuntamente, as antigas técnicas de disciplinarização e as novas formas estratégicas, de fundamentação biopolítica, direcionadas ao controle da vida, foram empregadas nesse contexto, sobretudo através da racionalização do tempo, com regulação dos comportamentos, para fins de conservação e eliminação da vida, de forma concomitante e paradoxal.

Os sobreviventes foram submetidos aos mecanismos biopolíticos, pelos quais tornou-se uma constante o controle do corpo, alcançando até mesmo a dimensão subjetiva, ocasionando na despersonalização completa, ao ponto de que se tornaram o extrato real da pura vida biológica, animal, pois, com o despojamento de todo estatuto político sofreram da redução integral à vida nua, sem o provimento de qualquer mediação. A supressão da condição humana é o retrato do vazio jurídico, instalado no campo de concentração e extermínio, onde fato *(factum)* e direito *(ius)* se tornam indiscerníveis, mas também a vida e norma completamente se indeterminam (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 46). A exceção é ao mesmo tempo o centro e o espaço vazio da máquina biopolítica, cuja engrenagem produz a vida nua, inclusive da forma mais radical, quando o ser infante se torna uma forma de vida totalmente abandonada na zona de indeterminação, passível às arbitrariedades do poder soberano. A vida nua, banida do ordenamento jurídico-político, está exposta no “espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei” (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 61), pois, em decorrência do esvaziamento do sentido do direito, anacronicamente, esse dispositivo torna-se um mecanismo que pode servir normalmente ao emprego de medidas totalitárias.

Auschwitz foge a uma descrição e análise que possam ser apresentadas em sua totalidade, em razão da constituição de uma justificativa discursiva sobre como o mundo “moderno” permitiu, jurídica e politicamente, o estabelecimento desse nefasto episódio histórico. É fato que não faltam evidências que comprovam o emprego da violência brutal nesses contextos, inclusive as marcas de dor e sofrimento, impressas na história de vida dos sobreviventes e naqueles que não sobreviveram para testemunhar, nos servem de alerta nestes tempos atuais, em que as sombras do passado parecem expandir-se na atmosfera política.

Foto 1: Mulheres e crianças judias deportadas da Hungria, separadas dos homens, fazem fila para seleção em Auschwitz. Polônia foi ocupada pelos alemães, maio de 1944. US Holocaust Memorial Museum[114].

Foto 2: Crianças sobreviventes de Auschwitz. Esta fotografia é uma imagem estática de um filme soviético da libertação de Auschwitz. US Holocaust Memorial Museum[115].

---

[114] Foto disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/children-during-the-holocaust Acesso 02 de setembro de 2025.

[115] O referido filme foi produzido pela unidade de filmagem da Primeira Frente Ucraniana. Imagens militares soviéticas mostrando crianças que foram libertadas em Auschwitz pelo exército soviético em janeiro de 1945.

(Silêncio).

Agamben considera que o muçulmano sofreu o processo de expropriação da potência humana, ao extremo, ao ponto de ser despojamento de toda a dignidade. Muçulmano[116] é nomeação genérica dada ao prisioneiro despersonalizado, sem vontade ou mesmo sentimento, perante a realidade imposta (Agamben, PS/HS, 2002, p. 50-51). Sobre essa figura, que tipifica a vida nua no campo biopolítico, assevera Agamben (RA/HS, 2008a, p. 64): "O muçulmano torna-se, aos seus olhos, uma improvável e monstruosa máquina biológica, isenta não apenas de qualquer consciência moral, mas até mesmo de sensibilidade e de estímulos nervosos". O muçulmano representa uma presença sem rosto, sempre renovada e igual, de um homem real: macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar não se possa ler o menor pensamento. Esvaziado dos próprios sentidos existenciais, sem apresentar reação voluntária, diante da humilhação, horror e medo, não lhe restava algo como a própria consciência e personalidade (Agamben, PS/HS, 2002, p. 190), tanto que se evitava chamá-lo no campo de vivo ou mesmo que fosse nomeada de morte a sua morte, uma vez que parecia nem a temer (Levi, 1988, p. 91), por causa da apatia originada de seu esgotamento físico e mental (Agamben, PS/HS, 2002, p. 190). No campo, o espaço constituído para supressão máxima da condição humana, o exemplo do muçulmano demonstra a potência da força operosa dos processos expropriadores sobre o âmbito da subjetividade, a ponto de materializar a condição de uma forma de existência tão radicalmente exposta à violência que se torna desprovida até mesmo de uma expressividade reativa. O muçulmano se apresenta como um personagem real, que apresenta uma gestualidade mecânica, caracterizada por movimentos corporais destituídos de uma significação pela qual a comunicabilidade pudesse ser estabelecida. Esse gesto, sem um conteúdo linguístico decodificável, revelava a precedência da solidão ao silêncio, em um contexto no qual a subjetividade humana se tornava esmagada, porquanto a dessubjetivação do humano estava sendo produzida de forma extrema. Mas, se a

---

Socorristas e soldados soviéticos conduzem crianças sobreviventes de Auschwitz por uma passagem estreita entre duas cercas de arame farpado. Ao lado da enfermeira e atrás delas (usando chapéus brancos), estão dois pares de irmãs gêmeas. Durante os anos de operação do campo, muitas crianças em Auschwitz foram submetidas a experimentos médicos pelo médico nazista Josef Mengele. Foto disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/photo/child-survivors-of-auschwitz Acesso 02 de setembro de 2025.

[116] Para Agamben, a origem do termo muçulmano remete ao significado literal do termo no árabe - *muslin*, designativo daquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus. Representa o sobrevivente no campo, ainda capaz de se mover. Seus movimentos eram realizados em câmera lenta, sem que dobrassem os joelhos. Por causa da temperatura baixa, tremiam de frio. Quem os observava de longe, percebia, em seus movimentos e características, similaridades em relação aos comportamentos dos árabes, ao movimentarem o corpo na realização da oração. Dessa imagem derivou-se a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: muçulmanos". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz, RA/HS**, 2008a, p. 51-55.

espontaneidade torna-se suprimida da constituição humana, nesse cenário biopolítico, gerando a produção da morte do ser em vida, é importante que se diga que antes da constituição do campo, deu-se a morte jurídica, moral e da individualidade daqueles que foram tomados como inimigos do Estado. Não obstante, se os gestos dos muçulmanos não designavam sentidos compreensíveis na linguagem, ao contrário, os gestos nazistas representavam no plano dizível a operosidade do poder soberano, com demonstração, inclusive, dos modos pelos quais a racionalidade humana pode ser empregada para finalidades destrutivas. Para atingir seus objetivos, Hitler e os membros do partido nazista usavam bordões e gestos mecânicos, como formas estratégicas direcionadas à disseminação massificada da ideologia antissemita junto aos seguidores, com a promoção e reforço o nacionalismo radicalizado. Os gestos nazistas traduziam a espúria propaganda antissemita, materializada nas expressões performáticas, mecanicamente veiculadas para finalidades de promoção da política racista. Deste modo, com efeito, a linguagem tornou-se personificada em norma, designando assim o próprio dito do poder soberano, na forma de sua operosidade. Nesse contexto, a vida do muçulmano tornou-se objeto de experimento máximo da tanatopolítica, tanto que foi imputada a pena do silêncio, designativa da fixação do ser infante no estado de extrema negatividade em relação à linguagem, através da incorporação de um estado não-linguístico, empregado pela própria linguagem para a obtenção da disciplinarização e regulação biopolítica, em um processo demarcado pela efetivação de uma profunda dessubjetivação da condição humana. O muçulmano é ser infante tornado em vida nua, de forma radical, quando o processo de expropriação da linguagem resulta no retorno ao mudo fundamento da voz, ao lugar do indizível, isto porque o cotidiano estéril não se constitui em lugar do qual possa se extrair algo como uma experiência. Por isso, o muçulmano assume o mutismo como sua condição normal, pois o que dizer se não há nada a ser declarado diante do indizível? Se a palavra está retida na instância do pensamento, logo há interdito da comunicabilidade, pois se materializa uma real obliteração da possibilidade de falar e interagir. Por isso, o muçulmano está absolutamente isolado do mundo dos vivos, mais do que se tivesse morrido, porque o horror compele ao esquecimento (Arendt, 2009b, p. 439), de modo que ao seguir os ritos do campo, dentre muitos como ele, percebe que o único modo de resistir aos processos de dessubjetivação é por via da luta obstinada pela sobrevivência. Nesse sentido, o que está em questão é a busca pela pura existência biológica, por isso o muçulmano resiste, não morre, uma vez que no campo lhe é imposto o destino de ser produzido em vida como cadáver (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 81). Sendo assim, apenas existe enquanto um corpo que se movimenta no espaço, embora permaneça no conjunto dos vivos.

Despojado da linguagem, o muçulmano nem é humano, nem é animal, pois é figura limiar, que evidencia a existência da indeterminação na condição humana, quando se dá a inserção do inumano no humano. Ademais, o muçulmano também sofre do interdito em relação à experiência da morte, por isso, sem memória e comiseração, não consegue compreender o que designa o momento final da existência terrena (Agamben, PS/HS, 2002, p. 190-191), declinando do grito animal, assim como do uso da voz, pela qual torna-se possível exprimir seu sentimento. Na zona de anomia, "a história – ou melhor, a não-história – de todos os 'muçulmanos' que vão para o gás é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar [...]" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 31). No entanto, se está despojado tanto da experiência da vida quanto da experiência da morte, na perspectiva de Agamben, "o muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 62). Neste sentido este personagem histórico é considerado como aquele que detém o testemunho integral[117], pois é figura real que viu a górgona e, embora tenha muito a dizer, não pôde falar, de maneira que o registro de sua história, ou melhor, de sua não história, torna-se conhecido através do testemunho do sobrevivente, que pode falar, mas não detém a integralidade do testemunho. Sendo assim, temos a configuração de um paradoxo, que envolve o ter lugar na linguagem e o testemunho, a saber: o muçulmano é a testemunha integral, porém sem palavra; e o sobrevivente, embora possa falar, carrega em sua própria palavra a impossibilidade de dizer, pois mesmo que o conteúdo de seu discurso pudesse ser algo considerado eminentemente narrável, não detinha a totalidade dos fatos para compor seu testemunho, uma vez que não chegou ao fundo da vivência. Logo, um dado testemunho, materializado na linguagem, sempre estará aquém da realidade, isto porque não consegue abranger o sentido de totalidade e sim da parcialidade da vivência.

O testemunho integral sobre a realidade de Auschwitz apenas poderia ser enunciado por aquele que teve a sua humanidade destruída, o muçulmano, a vida nua (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 76). Embora tenha a humanidade destruída, esse processo de despersonalização não se configurou no caso do muçulmano enquanto uma aniquilação e sim como uma anulação, porquanto não é possível destruir totalmente o humano. Se ainda o humano sobrevive, porém, persiste enquanto vivente, mesmo após a sua progressiva destruição. Por isso, o muçulmano é considerado por Agamben como a verdadeira testemunha, consistindo como *resto* (Agamben,

---

[117] Levi considera que, são os muçulmanos as verdadeiras testemunhas: "Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo: mas são eles, os 'muçulmanos', os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral". Cf. LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**, 2004, p. 47.

RA/HS, 2008a, p. 136) e, sendo assim, é um hiato, uma lacuna que se instaura na língua do testemunho, por isso, sempre traz consigo uma ausência, uma falta, uma não-presença. Como tal, opõe-se ao arquivo, o qual designa o sistema de relações entre o não-dito e o dito por parte do sujeito vazio, reduzido a simples função da enunciação. O testemunho equivale a um sistema de relações entre o que está dentro e o fora da *língua*, entre o dizível e o não-dizível, entre uma potência de dizer e a realidade da existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 146), neste sentido este termo indica a presença da contingência do ser na linguagem e seu uso se apresenta como um meio de projeção da Voz, a ética. Ressaltamos que, as reflexões sobre a in-fância e o ser in-fante são retomadas por Agamben em *O que resta de Auschwitz* (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 9-175), em meio às análises apresentadas sobre o problema do testemunho, enunciação do ser na linguagem e relação com a contingência, destacamos[118]:

> Veja o ser singular, o **infante.** O que acontece nele e para ele no momento em que diz eu, em que se torna falante? O eu, a subjetividade que ele alcança é -já o vimos-uma realidade puramente discursiva, que não remete nem a um conceito nem a um indivíduo real. Tal eu que, como unidade que transcende a totalidade múltipla de vivências, garante a permanência daquilo que denominamos consciência, não é mais do que o surgimento, no ser, de uma propriedade exclusivamente linguística (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 125, grifo nosso).

> O sujeito é, pois, a possibilidade de que a língua não exista, não tenha lugar- ou melhor, de que este só tenha lugar pela sua possibilidade de não existir, da sua contingência. **O homem é o falante, o vivente que tem a linguagem porque pode não ter língua, pode a sua infância** (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 147, grifo nosso).

A partir dessas considerações, Agamben retoma o problema da ausência de referencialidade objetiva do sujeito, segundo a perspectiva do linguista Benveniste. O filósofo reitera que a enunciação do eu na linguagem, em um plano puramente discursivo, é vazia de significados. Apenas através do contraste do eu com o diferente (o não eu), nas relações intersubjetivas, é possível ao sujeito alcançar a consciência de si mesmo. Logo, a entrada do ser na língua não está implicada a um conteúdo *apriori,* que sirva de fundamento para a realização do ato da enunciação, mas ao movimento de trocas comunicativas, mediatizadas pelos vínculos culturais. Por isso, embora usualmente a linguagem seja percebida na representação do homem como algo natural, o que prevalece na relação entre este ser e tal

---

[118] Agamben, retoma em *O que resta de Auschwitz* (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 9-175) reflexões anteriormente apresentadas sobre o ser infante e sua constituição como ser na linguagem em *Infância e História* (Agamben, IH, 2005, p. 9-186). Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz, RA/HS,** 2008a, p. 125.

experiência, de fato, é a lacuna da voz, pela qual se atesta a impossibilidade de unir a *phoné* e o *logos*, o não humano e o humano.

Como vimos, o homem projeta-se à enunciação do discurso a partir do estado de negatividade em relação à linguagem, inclusive a privação dessa experiência é o que se apresenta como a real condição pela qual o homem pode entrar e continuar na linguagem, de modo que prova a presença da lacuna como espaço originário, que se configura enquanto meio potencializador pelo qual o ser pode subjetivar-se, no aberto. Do lugar de privação ao de enunciação do ser na linguagem temos um trânsito tensional, viabilizado pela experiência da in-fância. No limiar, entre pensamento e linguagem, a in-fância apresenta-se *experimentum linguae* de potência, mediante o qual o ser, ao usar a potência de dizer, tem a possibilidade de não dizer, em razão de exibir a verdade tornada imanente na sua maneira de viver, com ou sem palavras. Sendo assim, a in-fância pode ser compreendida como a experiência que põe a *ideia* no ponto de seu limite, entre o dizível e o indizível, quando o sujeito, agindo conforme a sua própria exigência ética, permitir-se arriscar-se do *experimentum,* usando a potência da privação na linguagem. O ser in-fante, ao realizar esse tipo de experiência, usa da contingência, no campo de tensionamento entre a possibilidade de falar e o não falar, de modo que é capaz de usar a sua Voz como uma pura forma de expressão de medialidade na linguagem, quando a comunicação da própria existência é realizada por via da língua indizível na dizibilidade. A contingência é o dar-se efetivo de uma possibilidade, o modo pelo qual uma potência existe enquanto tal. "Este dar-se encontra, na língua, a forma de uma subjetividade. A contingência é o possível posto à prova para um sujeito" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 147). Sobre a conceitualização da experiência da in-fância implicada à contingência, afirma Agamben:

> Aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar a partir de uma língua, isto é, uma experiência - através da morada infantil na diferença entre língua e discurso - da própria faculdade ou potência de falar (Agamben, IH/IH, 2005, p. 14-15).

A in-fância é a "morada infantil", a zona indeterminada que projeta o ser à linguagem, para o exercício usual da comunicabilidade, mas, sobretudo, é meio que possibilita a constituição da experiência na linguagem, em virtude da afirmação de sua forma de existência, a partir do uso da própria impotência. *Possibilidade*, *impossibilidade*, *contingência* e *necessidade* são operadores da subjetivação, que funcionam como meios estratégicos de uso da potência e, como tais, podem ser aplicados no combate à "gigantomaquia biopolítica".

Porém, como um ponto abissal, o campo de Auschwitz representa a existência do impossível, a tentativa de negação mais radical desses operadores de potência e, nesse sentido, a figura do muçulmano é "a catástrofe do sujeito que daí resulta, pela qual o indivíduo é transformado e desarticulado até um limite no qual o nexo entre subjetivação e dessubjetivação parece romper-se" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 149). Temos, então, o nexo real entre o campo e a biopolítca da morte, ou seja, a constituição do espaço concreto da tanatopolítica da exceção, que produz a vida nua como negação da linguagem, de forma extrema, em que a in-fância não potencializa o evento da linguagem. Reduzido ao estado de pura existência biológica, o muçulmano é um sobrevivente recluso no contexto do campo bipolítico, que sofre o processo de despontencialização da condição humana, quando dá-se a produção em um corpo humano na forma da separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoē* e *bios*, o não homem e o homem, neste sentido essa figura simboliza o ser despojado de todas as propriedades, incluindo a capacidade discursiva, na medida da supressão da potência da subjetivação. Mostra-se assim, com clareza, a forma pela qual a máquina antropológica, em nossa cultura, age no homem para a implantação da articulação e a conjunção do corpo e alma, da natureza animal e humana. O sentido prático e político da separação aponta para os fundamentos biopolíticos das cesuras, que não definem o homem em absoluto, como uma vida cindida da sua forma, mas velam a realidade existencial, expropriada da potência, com a colaboração decisiva da linguagem. Mas, a figura do muçulmano também expressa outro sentido, que pode ser referenciado com base na condição da indeterminação ontológica, pois Agamben considera que existe nesse personagem um sentido de resistência do não-homem ao homem, do ser que sobrevive, embora esteja destituído de sua dignidade, em uma condição limiar, entre o homem e o animal. Considerar que o muçulmano seja um não-homem e que ainda seja um homem é a dúvida que expõe ao limite o tensionamento entre os processos de subjetivação e dessubjetivação. O muçulmano consiste como a figura paradigmática daquele não pode realizar o relato, mas detém a potência do testemunho, ou seja, a verdadeira língua. Já a figura do sobrevivente representa a lacuna do ser, que embora tenha condições de realizar o testemunho, não detém a experiência em sua profundidade, por isso não consegue exprimir o seu relato, sem sentir culpa. Sendo assim, o sobrevivente, ao remontar as memórias de algo indizível, não consegue se desvencilhar da carga de sofrimento, imputada como uma marca biopolítica. Essas duas figuras, o muçulmano e o sobrevivente, são coexistentes e paradoxais, isto porque conjuntamente representam uma indivisível partição e uma dupla sobrevivência: a testemunha no confronto com o inumano é função da sobrevivência do muçulmano no confronto com o humano. Em um plano indivisível, as testemunhas não são nem mortos, nem

os sobreviventes, mas o que resta entre eles (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 162), constituindo-se como uma tentativa de dizer sobre o que não pode ser traduzido como um dado simplesmente destinado ao lugar do arquivável.

A possibilidade de dizer sobre si e de testemunhar está envolta em um campo de tensão: entre aquilo que se projeta ao ser como identidade espelhada a partir da referência do outro e a impossibilidade de autodefinir-se como sujeito da linguagem e realizar o testemunho. De acordo com a interpretação do professor Giacóia Junior (2021, p. 84), o sujeito é *resto*, que designa um campo de forças, tensionado pelos processos de subjetivação e dessubjetivação. Taccetta (2020, p. 32) compreende que o muçulmano encarna a figura de uma aporia constitutiva do sujeito, neste sentido indica a possibilidade de que o homem sobreviva em um *resto*, isto é, em testemunho como um *resto*. Sobre a relação entre *resto* e testemunha, destacamos a compreensão do professor Ruiz (2012, p. 4-50):

> A testemunha é o *resto* que revela o sujeito negado pela biopolítica. A vida humana reduzida à mera vida natural é uma vida em que está ne-gada a possibilidade de ser sujeito. A testemunha enuncia a vigência do sujeito como possibilidade de existir além dos dispositivos biopolíticos que se empenham em negar tal possibilidade (Ruiz, 2012, p. 46, grifo nosso).

O comportamento linguístico apresentado por Hurbinek, a criança que enunciou suas primeiras palavras no campo, reflete a lacuna que constitui originalmente a própria língua humana, a qual desaba sobre si mesma para dar lugar a outra impossibilidade, a de dizer sobre aquilo que não pode ser dito na língua. Levi, a testemunha que tenta registrar os sons da enunciação da palavra intraduzível [*mass-klo, mastisklo]*, representa a impossibilidade de relatar o testemunho, a língua secreta (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 46-48). Segundo Forster (2013, p. 33), talvez a palavra intraduzível antecipe o destino da fala na civilização guiada pela técnica e mercadoria, mas, sobretudo, comunica uma profundidade insuspeitada sobre nós mesmos, da nossa falta de nome em meio a sociedade de consumo, em que se opera a objetificação dos corpos. Ambos, Levi e Hurbenik, representam a condição dos seres humanos, in-fantes, que precisam romper o fundamento mudo da voz, seja para enunciar-se ao mundo pela primeira vez ou para continuar desenvolvendo-se na linguagem. Se o ato de falar decorre da impossibilidade da existência da língua, como algo próprio do homem, devido à condição ontológica marcada pela cisão entre a voz e a linguagem, a impossibilidade de testemunhar, similarmente, está correlacionada ao problema da própria lacuna original, que constitui a língua humana, logo está implicado à possibilidade de comunicabilidade daquilo que não tem língua, neste sentido tal ato verbal apenas pode ser concebido enquanto uma

expressão de uma forma de comunicabilidade do ser na própria linguagem (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 48). O testemunho é sempre marcado por uma lacuna, inclusive o testemunho do sobrevivente apenas pode ser legitimado a partir do vazio da voz daquele que não pode falar, o que revela a existência da estrutura fraturada e tensional da experiência de testemunhar, da qual se depreende a impossibilidade de uma possibilidade da fala, a partir do uso da memória. A lacuna, portanto, é meio que possibilita a constituição do verdadeiro testemunho, entendido como aquele que não se refere tanto a um conteúdo possível de ser narrado, mas, sobretudo, àquilo não passível de ser dito, devido a presença ausente daquele que, embora detenha a potência de dizer, não sobreviveu para realizar o relato. Acrescentamos que, tanto a figura do in-fante quanto da testemunha comunicam o sentido de que a relação entre a impossibilidade de falar e a possibilidade de dizer está atravessada pelo espaço vazio, o não-lugar, que se abre no interstício irredutível entre a voz *phoné* e o *logos.* Justamente porque existe a cisão entre esses dois âmbitos, representativos da natureza inumana e humana, se configura o espaço da diferença, o limiar, onde é possível desenvolver a experiência de uma pura potencialidade, refletida como ética, cuja ressonância na linguagem traduz a potência da enunciação autêntica do ser, por meio do gesto político, a sua língua indizível. A autoridade do testemunho, então, está correlacionada ao impasse entre o dizível e o indizível, ou seja, diz respeito à capacidade de falar subsidiada pela incapacidade de falar, porém mantendo a potência. Nesse sentido, o testemunho é espaço oportuno, em que o *resto* pode constituir a vida ética, mediante a qual torna-se real a expressividade do relato que está por vir, refletido de acordo com o espelho da própria forma-de-vida. Outrossim, o ser in-fante, ao usar a sua potência, a partir da contingência, pode expressar a verdade refletida sobre sua existência ética, por meio do testemunho, indizível, que se materializa na linguagem, prescindindo ou não do uso das palavras, sem furtar-se da verdade refletida de forma imanente. Sendo assim, temos a configuração do testemunho, enquanto uma potência, que adquire realidade mediante uma impossibilidade de dizer e uma impossibilidade de dizer adquire sentido de existência mediante uma possibilidade de falar (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 147).

A in-fância e o testemunho são duas experiências de potência inoperante, que se entrecruzam de modo reflexo, visto que igualmente correspondem ao sentido de impossibilidade do ser traduzir-se por inteiro, a partir do discurso completamente dizível, fundado na linguagem canônica, ao tempo em que apontam para a possibilidade do uso do dizer, a partir da enunciação de si, refletida de modo imanente, sem prescindir das relações intersubjetivas. Neste caso, a enunciação consiste em uma categoria ética, implicada na potência do dizer contingente, pela qual a língua mostra-se um contra-dispositivo, aberto à

constituição de novas formas de uso profano. Agamben considera que pensar uma potência em ato, enquanto potência, exige pensar a enunciação no plano da *langue,* de modo a inscrevê-la na "possibilidade uma cisão que a divide em uma possibilidade e uma impossibilidade, em uma potência e uma impotência, e, nessa cisão, situar um sujeito" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 146), que depara-se com o lugar da falta, incompletude, como uma instância reveladora da sua indeterminação, o *aberto*, verdade ontológica a partir da qual a decisão sobre o que é humano pode ocorrer sem a necessidade de um fechamento, haja vista ser esse um processo eminentemente inconclusivo. A in-fância e o testemunho estão relacionados à contingência, uma categoria da abordagem agambeniana que corresponde a um operador de potência, de maneira a refletir a condição de inacabamento do ser, dentro de seu percurso existencial e, em particular, na sua relação com a linguagem e vida política. É importante destacar que, as análises propostas por Agamben acerca da relação: linguagem, do testemunho e *resto*, para além de enfatizarem o problema da "destruição da experiência", sinalizam para algo como uma língua "do fora", que não pode ser reconhecida a partir da linguagem técnico-instrumental, na medida em que se dá como um acontecimento do ser na linguagem, designando a pura experiência de potência, no *tempo do agora*. A in-fância representa a linguagem e o testemunho *que vem*; é campo de potência que projeta o ser para que possa enunciar-se na vida política, a partir do uso da contingência, a qual reflete a condição daquele que detém a sua potência e, por isso, pode usar a privação da experiência para contrapor-se às constantes tentativas de captura da vida. A in-fância é a língua de potência pela qual o ser in-fante pode dispor, na forma de uso, da contingência, no aberto, em virtude de desenvolver a própria subjetividade de modo indeterminado. "O sujeito é, sobretudo, o campo de forças sempre atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência, do poder não ser e do não poder não ser" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 148). Mas, Auschwitz é ponto de derrocada histórica desse processo tensional, que envolve a formação da subjetividade, por se constituir em uma experiência devastadora na qual o impossível foi introduzido à força no real. Nesse espaço biopolítico, temos a amostra do que significa a existência do impossível materializada na realidade histórica, com a negação, de forma radical, da contingência (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 149). "O muçulmano, produzido por Auschwitz, é a catástrofe do sujeito e sua manutenção como existência do impossível" (Agamben, RA/HS, 2008a, p. 148).

Nestes tempos, o campo continua materializando-se como um espaço biopolítico, em situações nas quais a vida humana continua sendo objetificada. Por isso, é preciso que haja atenção à presença de práticas totalitárias, conquanto continuam sendo implementadas através

da operosidade estratégica do poder soberano, em uma lógica jurídico-política análoga ao tempo passado (Lipcen, 2024, p. 55), com uma possível adição de novas nuances e particularidades. Contudo, mesmo com suas metamorfoses, é possível reconhecer tanto a materialidade do campo, em um dado espaço biopolítico, quanto sua difusão na forma de técnica de governo. Particularmente, a aplicação dessas técnicas de controle da vida pode apresentar diferentes formatações dentro dos Estados de direito, sob a justificativa de que medidas de exceção são necessárias para salvaguardar a ordem política no território. Entretanto, esse argumento embora seja eficiente para os fins propostos, de fato, funciona como um subterfúgio legal pelo qual o poder soberano pode decidir arbitrariamente as direções e formas de emprego para as suas ações. Já na configuração do campo, em sua dimensão espacial territorializada, temos o flagrante da aplicação de práticas totalitárias, a partir da instauração do vácuo jurídico, propício ao uso da exceção, por via da qual torna-se vigente a destituição de direitos fundamentais, como podemos reconhecer em nossos dias na Faixa de Gaza, território onde parte do povo palestino vem sofrendo do silenciamento político, cultural e da necropolítica, sob os holofotes do mundo, mas também em outros espaços nem tanto evidenciados.

A expropriação da vida política também pode ser exemplificada através da figura do imigrante, na medida em que sobre ela vem sendo imputada uma representação estigmatizada (do ser perigoso, clandestino, até mesmo um potencial terrorista), na qual está implícita uma forma de racionalidade excludente, própria de uma hostilidade, de fundo histórico e cultural, que se faz colaborativa à legitimação social do uso da exceção pelo Estado sobre os que buscam uma terra para refúgio, mas que também atinge, de modo geral, a todos aqueles que são classificados como indesejados dentro do território e, por isso, mesmo que estejam supostamente inseridos na ordem político- jurídica instituída, de fato, sofrem processos de exclusão, com a manifestação da discriminação e criminalização, inclusive, dentro de certas circunstâncias imputadas, podem ter a vida exposta à condição de extrema vulnerabilidade. A manifestação da hostilidade mostra que as sombras do passado permeiam a nossa época, por isso propagar luzes sobre tal manifestação de obscuridade torna-se uma ação necessária, diríamos inadiável, sob o risco de que na ausência da nítida compreensão dos fundamentos e forma de operosidade das práticas autoritárias, possamos incorrer em réplicas de cenários políticos antecedentes, nos quais, sem excitação, foi decretado o estado de exceção, inclusive em contextos onde a efetivação da supressão dos marcos jurídicos, éticos e civilizatórios se tornou uma realidade, sem que fosse necessário prescindir do uso da lei. De modo que, com efeito, a vida nua continua nestes tempos sujeita à matabilidade e insacrificiabilidade, duas

sentenças imputadas, como uma dupla forma de exclusão. Diz Agamben: "[...] a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono" (Agamben, PS/HS, 2002, p. 98). Por isso, é imprescindível que sejam detectados modos de reconfiguração do campo, uma vez que as estratégias direcionadas ao controle biopolítico em nossos dias continuam prevalecendo, com novos, sofisticados e eficientes arranjos. Nos parece que a busca por alternativas direcionadas à busca da superação desta forma de operosidade biopolítica, de acordo com o projeto filosófico de Agamben, perpassa pela construção da percepção crítica, por parte do sujeito expropriado de sua experiência, em relação ao processo de dessubjetivação, considerando suas implicações sobre a forma de vida. A partir desse reconhecimento, é possível ao in-fante realizar redimensionamentos existenciais e consequentemente construir criativamente rotas de fuga, nas quais pode enunciar o discurso indizível na dizibilidade e, assim, comunicar a verdade latente sobre si mesmo. Nestes termos, a constituição de meios eficientes, frente às estratégias biopolíticas de governamentalidade da vida, para Agamben, estão relacionados ao emprego da potência-do-não, a potência que pode a impotência e, como tal, prescinde do uso de meios violentos, diferindo-se fundamentalmente da lógica operativa da biopolítica. Consequentemente, a partir da retomada e uso da potência, torna-se viável a constituição do campo de resistência, no qual a criação de uma nova maneira de fazer política, que está por vir, caracterizada pela pura medialidade, pode ser desenvolvida. Nesse espaço gerativo, o gesto político expressa a potência da língua infantil, lúdica, inoperosa, destacada por Agamben como meio de uso aplicado por Kraus para exibição de sua forma de resistência ética, frente ao *experimentum* indizível do nazismo: "É conhecida a brincadeira com a qual, na póstuma terceira noite de Valpurga[119], Kraus justifica seu silêncio diante do advento do nazismo: '**Sobre Hitler não me vem nada em mente**'" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 75, grifo nosso)[120].

---

[119] A Noite de Walpurgis é uma festividade celebrada em honra à Santa Valburga, abadessa de Heidenheim na Baviera, nascida no Devonshire no Século VIII. Nesta festividade, grandes fogueiras são erguidas, as quais servem para afugentar espíritos malignos e almas penadas, os quais, de acordo com a crença popular, vagueiam entre os vivos.

[120] Kraus, autor satírico de língua alemã do século XX, abre seu livro intitulado "Dritte Walpurgisnacht" com essa a citada afirmação sobre Hitler, segundo a qual expressa ironicamente sua indignação em relação ao nazismo usando da possibilidade de pronunciar-se sobre esse evento nefasto, que por si só é inarrável. Kraus usa da sátira para exibir a potência-do-não, no evento da linguagem. Cf.: KRAUS, Karl. **Dritte Walpurgisnacht**, 2010, p. 3-399.

3.3 INFÂNCIA E COMUNIDADE QUE VEM

> Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, no *experimentum linguae*, ele se arrisca, sem uma gramática, neste vazio e nessa afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis (Agamben, IH/IH, 2005, p. 16).

Refletimos, por conseguinte, nexos existentes entre *comunidade que vem* e *in-fância,* segundo o projeto filosófico de Agamben. Os primeiros fios condutores dessa relação encontram-se no *Prefácio Experimentum linguae*, de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 10-17), no qual Agamben aponta para outra forma de existência da linguagem, implicada ao projeto filosófico de uma *comunidade que vem*, vazia e impresumível, que pode buscar uma *pólis* e uma *oika,* refletidas à sua própria imagem. Agamben extrai sentidos para a existência dessa comunidade, com base no "místico", exposto na proposição 6.44 do *Tractatus*, por Wittgenstein (2001, p. 279), de modo que interpreta esse termo em razão de refletir a in-fância, uma experiência de pura potencialidade que possibilita a entrada do ser humano na linguagem e história. Neste sentido, Agamben situa a possibilidade de origem da comunidade vindoura vinculada ao *experimentum linguae*, em ciclo relacional com a linguagem, política e tempo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 16-17). Também estão inseridas nesse debate as contribuições extraídas por Agamben da filosofia de Heidegger, principalmente em relação à projeção do ser na linguagem e, sobretudo, da filosofia de Walter Benjamin, evocada nas análises, direta ou indiretamente, para a realização das discussões em torno da concepção de experiência, linguagem, in-fância e tempo, como apresentadas por este filósofo no projeto de uma filosofia vindoura[121].

Ao iniciar a reflexão sobre o *experimentum linguae* em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), Agamben discute sobre o processo de constituição do ser como experiência de potência na linguagem, com base na experiência da in-fância, desse modo aponta para a potência da enunciação do ser, a partir do estado de negatividade em relação à linguagem. Retomamos neste ponto que, o conceito de in-fância em Agamben designa o trânsito do ser na linguagem, em sentido de devir. Sobre essa perspectiva Saidel (2014, p.

---

[121] Cumpre destacar que, nos anos 1970-1980 a reflexão de Agamben está direcionada à denúncia da crise que acometera os ideais revolucionários na sociedade Ocidental, pela qual se deu o esvaziamento das perspectivas de uma sociedade mais justa e igualitária, diante da "falência" dos ideais do comunismo e do reposicionamento do capitalismo, que se reorganizou em função dos ideais neoliberais. O escrito *A comunidade que vem* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-103) se insere no contexto de crítica, realizada por este filósofo, ao esgotamento dos modelos políticos, por isso desenvolve a ideia de uma *comunidade que vem* como uma "tarefa" histórica e uma responsabilidade filosófica.

171-172) considera que, a linguagem, nesse contexto, está intimamente ligada à constituição do *ethos*, que expressa a forma-de-vida; e a in-fância, em sua concepção, diz respeito a experiência transcendental da linguagem, que nos permite pensar em uma comunidade sem pressupostos, composta por sujeitos singulares. Worthon (2011, p. 138-139) entende a in-fância enquanto um excedente da linguagem, que oportuniza o futuro dessa experiência e estabelece a possibilidade de existência do ser fundamentalmente histórica, nesse sentido a in-fância é interpretada como o próprio *ethos* humano. Catharine Mills (2008, p. 32) enfatiza que, a ideia de in-fância na abordagem agambeniana trata-se de uma maneira de sair da metafísica de uma negatividade, inerente à linguagem e ao *ethos* da humanidade. Prozorov (2014, p. 74-89) compreende que a visão afirmativa, apresentada por Agamben sobre a comunidade vindoura, opera como uma analogia sistemática e derivada da pura experiência da existência da linguagem, que remete a sua origem "infantil". Para Leland de la Durantaye (2009, p. 177), a comunidade pensada por Agamben não pode ser obtida sem que exista uma revisão radical da própria ideia de comunidade e linguagem, implicada na constituição do *experimentum linguae*. Como via de potência, essa experiência originária da linguagem promove a abertura do campo de possibilidades para constituição do ser que pode usar da Voz política, expressiva da vida ética, em um movimento dinâmico de virada linguística e ontológica, sendo assim a partir da condição de negatividade pode constituir-se como sujeito da linguagem e história. No espaço indeterminado, que se abre pela fratura, entre língua e discurso, a in-fância se faz experiência que transforma o fundamento negativo, da voz, em "positividade plena" (Oliveira, 2013, p. 164).

A comunidade vindoura, ao projetar-se pela via da in-fância, em afonia e sem pressupostos, se desenvolve como experiência de potência, na imediaticidade do tempo do agora, ou seja, no instante em que se torna possível realizar a ruptura com os processos objetificantes, ou seja, em um momento oportuno de decisão e para a transformação. O ser qualquer desta *comunidade que vem* é acontecimento que irrompe no espaço e tempo inadvertidos, pelos desvios históricos que se configuram em espaços limiares. Neste espaço indeterminado, o *ser qualquer* pode configurar-se em uma singularidade, que não é individual tampouco universal, por isso é inqualificável. O sujeito dessa comunidade insurge a partir da inconformidade com os rumos da história em sua época. A inconformidade o impele à busca por formas de resistência que sejam eficientes ao enfrentamento dos processos desubjetivadores, que imprimem sobre a vida humana não apenas condicionamentos sociais, mas também a expropriação de sua própria potência. A inatualidade do *ser qualquer* é marca da sua extemporaneidade, por isso ao enunciar-se ao mundo, afirmando sua forma de

existência ética, confronta as situações que imprimem marcas de dessubjetivação, por meio do uso da resistência ética, de modo que realiza os seus redirecionamentos existenciais dentro das situações reais, usando o pensamento "do fora" como uma passagem, que representa a exterioridade que lhe dá acesso, por meio de uma experiência limiar, do próprio ser dentro de um fora (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 64). Nesta direção, ao se deparar com a obscuridade do tempo presente, o "contemporâneo" torna-se capaz de enxergar uma luz sobre a realidade, em um despertar crítico, que lhe permite mudar de rota existencial, no sentido da busca pela afirmação da vida, em sua forma de plenitude. Assim, a singularidade se torna capaz de efetivar as verdadeiras mudanças, iniciadas na dimensão de sua subjetividade, mediante a alteração da relação com o tempo cronológico, em vista de torná-lo um dispositivo anacrônico, que lhe serve como meio potencializador da experiência de potência. A condição de indeterminação é meio que potencializa a constituição da resistência ética, do contrário, se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, seria inviável a constituição da experiência ética, enquanto forma-de-vida. Segundo Agamben (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 45): "O fato do qual deve partir todo o 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". No plano existencial aberto, a forma-de-vida prescinde de uma identidade e destino a seguir, tornando-se *irreparável* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 43-44), ou seja, "não é nenhuma essência nem uma existência, nem uma qualidade nem um necessário. Ele não é uma propriedade do ser, mas é o ser que já sempre se dá nas modalidades, é as suas modalidades. Não é o assim, mas o seu assim" (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 85). Inadvertidamente, a comunidade vindoura apresenta-se como novo protagonista da *política que vem*, a qual não se caracteriza pela busca pelo controle do Estado, pois condiz a luta entre o Estado e o não-Estado [a humanidade] (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 84-86).

Refutando os modos de operação do poder controlador, que visam à captura da vida, esta comunidade pode, no campo da luta política, usar de estratégias (des)criativas, procurando ir ao fundo da própria impotência, para assim desenvolver seu modo peculiar de ser e fazer, com base na relação com seu não-ser e não-fazer. Esse modo de resistência, essencialmente lúdico, reflete a experiência *do fora,* que pode ser desenvolvida pelo *irreparável,* o qual na medida em que joga com sua potência, em busca da felicidade, realiza o gesto inapreensível, qualificado por Agamben como suficiente e absolutamente profano (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 105). Especialmente, a figura da criança consiste como paradigma exemplar do jogo da potência, pelo qual podemos refletir tanto a constituição de

potência do *infante que vem,* quanto a possibilidade de criação de meios de uso, que sirvam de modo eficiente à profanação política.

O *pensamento que vem* é a política dos puros meios dessa comunidade; é a forma-de-vida exibida na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 21), portanto é gesto político de potência. O ser e os seus meios puros estão desvinculados de qualquer classe ou agrupamento identitário, contudo a constituição do ser e de sua forma de uso não devem ser entendidas como neutras, mas precisam ser compreendidas como gestos políticos que refletem a própria forma de existência ética, desenvolvida de maneira desconectada das convencionalidades morais e, portanto, das previsibilidades do poder instituído, neste sentido o não pertencer a conjuntos da ordem vigente dá-se como a posição deslocalizada do ser, que longe de ser motivo de uma desorientação, serve de maneira eficaz à constituição da experiência comum, orientada pela busca do desenvolvimento da existência significada pela felicidade, irrevogavelmente. Trata-se, portanto, de buscar resistir, frente às tentativas de domínio, desenvolvendo a experiência do pensamento que seja potencializadora das ações criativas, pelas quais torna-se possível colocar na forma de uso meios que sejam eficientes para a suspensão dos modos operativos estabelecidos pelo poder hegemônico.

A proposta agambeniana para a existência de uma comunidade vindoura é apresentada na forma de um limiar inapreensível, entre um ainda não e um não mais (Agamben, CE/CE, 2009b, p. 67). O espaço limiar, vazio e indeterminado, é potencializador da projeção do ser de potência como uma pura singularidade, entre a coisa da linguagem e a ideia, como um acontecimento do fora (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 63-64). A *comunidade que vem* é *experimentum* de potência, a forma-de-vida profana, a singularidade qualquer, que desponta com a língua infantil, para realizar as mudanças no tempo histórico, de modo ativo e imprevisível. O *experimentum* dessa comunidade dá-se na dimensão do pensamento, no limiar com a linguagem. Designa o estado de uma potência comum, que reverbera no mundo, a partir do uso da potência pelo ser que busca afirmar seu modo de existência ética. Nesse experimento, o "pensamento é a forma-de-vida, vida insegregável de sua forma" e "comunidade e potência se identificam sem resíduos" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 20-21). Trata-se, portanto, da configuração da forma de resistência ética na materialidade do mundo real, frente às ações que objetivam o domínio biopolítico, ou seja, controle da vida. A resistência se origina da experiência criativa do pensamento de potência, expresso de modo performático na linguagem, por meio do gesto, um puro meio que não comunica um escopo ou um significado mais ou menos cifrado, mas sim a sua própria essência linguística, ou seja,

a pura comunicabilidade do ato de potência, liberado de todo fim, uma vez que nele não se conhece algo, mas apenas uma cognoscibilidade, que é própria do ser que detém a própria potência e, por isso, pode despontar em sua época com o *pensamento que vem,* no *experimentum linguae*. "**Esse autêntico apelo da humanidade em relação ao soma infantil tem um nome: pensamento, ou seja, a política"** (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 93, grifo nosso).

Em sentido mais abrangente, a comunidade representa a promessa kairológica de uma humanidade que assume o protagonismo de agir inoperosamente, usando para tanto o interstício do *tempo que resta*. Esta visão perspectivista está correlacionada à constituição da *política que vem*, correspondente "à inoperosidade essencial dos homens, do ser radicalmente sem obra da comunidade humana, que pode realizar esta experiência colocando o próprio intelecto em potência" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 289). Nos parece que Agamben, ao associar a construção de uma nova forma de fazer política ao uso da potencialidade do intelecto humano, está referendando o espaço de criação dos meios destituintes pelo ser que realiza o *experimentum linguae,* por intermédio do qual é possível desenvolver o uso livre de modalidades da potência, com poder decisório contingente de ser ou não ser/ fazer ou não fazer/ ter ou ou não, à medida em que se utiliza da contingência (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 45-46)[122].

In-fância é o primeiro sintagma implicado no jogo da potência, de modo associado ao *experimentum linguae* (Agamben, IH/IH, 2005, p.11). A in-fância é a experiência que se constitui em um espaço vazio e impresumível, entre pensamento e linguagem, consistindo como uma via de passagem, por onde o ser in-fante, reiteradamente, pode se projetar em potência à linguagem, em razão de desenvolver seus meios expressivos de uso da comunicabilidade. A in-fância é a zona do entre, pela qual o in-fante pode acessar constantemente a experiência da linguagem, em um *eterno retorno,* neste sentido representa o espaço limiar, a partir do qual este ser não apenas pode realizar a experiência do arriscar-se no vazio da palavra, entre o falar e o não-falar, no campo tensional entre a ato e a privação, para enunciar-se como eu na linguagem, mas também pode projetar-se, por essa via, em seu processo *devir* como forma-de-vida. Transitar pela in-fância, então, figura o processo de

[122] Blanchot, Espósito e Nancy pensam a ideia de comunidade como um espaço de constituição da resistência potencializadora do conflito, diante do necessário dissenso, que pode ser constituído, de modo crítico frente àquilo que oblitera o desenvolvimento da vida comum humana, diferentemente de Agamben, que apesar de não prescindir da exigência da confrontação, pensa a comunidade em termos da resistência, a partir do pensamento de potência, o qual admite o uso de meios distintivos de resistência, eminentemente inoperosos. Esta perspectiva tem implicações no plano objetivo, pois, de certo modo, o pensamento do ser singular, da *comunidade que vem,* se estende a outros singulares, que se coordenam, mesmo dispersos, em razão de viver o modo de vida, em virtude da felicidade, como se deu no caso paradigmático dos franciscanos.

constituição aberta do ser na vida política, a partir do estado de negatividade em relação a essa experiência. A expropriação da in-fância pela linguagem representa a expropriação da experiência do homem, um problema ontológico que ocasiona o arrefecimento da potência, mas não o cerceamento, uma vez que, embora pareça ser uma experiência perdida, continua vigorando, entre o estado de latência e o de ilatência, em meio a um jogo circular com a linguagem.

A condição de posse da experiência reflete a constituição da própria subjetividade, pelo ser de potência, a partir do uso da contingência, em meio às relações intersubjetivas. Porque detém a posse da sua experiência, a forma-de-vida torna-se capaz de realizar a suspensão ou *epoché* do discurso, dentro da linguagem, em vista de enunciar o discurso correspondente ao modo de dizer verdadeiro, pelo qual transparece a sua singularidade no mundo, de forma criativa e indeterminada. Neste sentido, a experiência da in-fância representa a existência humana refletida em uma pura potencialidade, disposta no modo do jogo contingente, mediante o qual é possível usar da disponibilidade da potência, para declinar voluntariamente do domínio sobre a ação, mantendo em vigência a potência. Importa destacar que, as considerações sobre a experiência da in-fância principiam as reflexões agambenianas sobre o jogo da potência contingente, de maneira a servir como um método de análise para discussão de outros sintagmas, implicados a constituição da forma-de-vida, no *experimentum linguae*. Em destaque: inoperosidade, potência-do-não, potência destituinte, gesto, profanação são configurações distintas e aproximadas, uma vez que ao tempo em que contém alguns elementos que indicam teor de especificidade, estão conectadas ao paradigma da inoperatividade[123]. Cada um desses sintagmas reflete o processo de constituição do ser na experiência do indizível, compreendida enquanto um *experimentum* de potência, realizado nos limites entre pensamento e linguagem. Nesse espaço experencial indeterminado, no limiar entre o vazio e o estupor da língua, o sujeito de potência pode projetar-se na linguagem criativamente, com seu jogo de potência contingente, para assim afirmar seus meios distintos,

---

[123] Agamben enfatiza que a potência destituinte e a inoperosidade têm relações de proximidade: "A proximidade entre potência destituinte e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo inoperosidade aqui se mostra com clareza. Em ambas está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos, UC/HS**, 2017e, p. 305. Em *Elogio da profanação* (Agamben, P/P, 2007b, p. 58-72), este filósofo posiciona a aplicação da potência, centralmente, em dois sentidos: a desativação da operosidade que subjaz aos dispositivos secularizados e abertura do espaço para o novo uso, neste sentido enfatiza: "Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações, P/P***,* 2007b, p. 67. Refletindo sobre a potência da arte, Agamben relaciona a inoperosidade ao gesto: "A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios, CC/CC**, 2007a, p. 49.

lúdicos, de resistência ética, em virtude de desativar a operosidade dos dispositivos secularizados, tornando-os acessíveis à experiência comum, eminentemente profana.

Liberados da dimensão da operosidade, esses espaços estratégicos, disputados no campo político, ficam dispostos, no aberto, ao livre uso, de modo que tornam-se apropriados ao jogo profano da potência, cuja referencialidade pode ser refletida com base na dinâmica realizada pela criança na experiência lúdica, pois, ao tomar qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transforma-a em algo completamente distinto da versão utilitarista, à medida em que emprega suas performatividades (des)criativas, na dimensão de livre (re)uso (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). Outrossim, o jogo da criança configura a potência da constituição do humano, no espaço aberto, do entre, por onde pode constituir, de modo indeterminado, a experiência de pura potência, na qual é possível desenvolver a existência criativamente, em uma dinâmica de uso ingovernável, própria da dinamicidade do jogo de potência da forma-de-vida*,* pela qual consegue tanto tornar inoperantes os dispositivos quanto constituir para eles novas formas de uso inapropriáveis, portanto, destituídas do caráter utilitário e aderentes à ideia do uso livre.

3.4. O GESTO, A LÍNGUA INDIZÍVEL DOS INFANTES QUE VÊM*,* FRENTE À ESPETACULARIZAÇÃO DA POLÍTICA

Agamben, a partir das contribuições analíticas de Guy Debord[124], reflete como o espetáculo da política contemporânea tornou-se a forma mais extrema da expropriação do *comum*. Debord em *A sociedade do espetáculo*, de 1967, e os *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, de 1988 (Debord, 1997, p. 4-237), apresenta suas teses críticas a respeito dos modos pelos quais o mundo das imagens, tomou o lugar do mundo real, em um processo que incidiu no empobrecimento dos sentidos da vida, chegando a sua fragmentação. Esta inversão serve para finalidades utilitárias do sistema capitalista, espaço do espetáculo, onde as relações sociais, mediadas por imagens, são mobilizadas em torno do mundo de aparências, por causa do qual se dá a transformação da vida concreta em um universo especulativo (Debord, 1997, Tese 18, p. 19). Disso decorre o agravamento da pobreza da experiência, problema que reflete o diagnóstico de um cotidiano que não se converte, na representação humana, em algo que

[124] Guy Delbord nasceu em Paris, em 28 de dezembro de 1931. “Faleceu” em 1994. Denunciou o modo de vida objetificado do homem moderno, a partir do diagnóstico do esvaziamento do sentido do comum. Em suas análises considerou que a economia submeteu a vida humana às suas próprias leis. Desenvolveu seu pensamento crítico e militância na França, no período pós-segunda Guerra Mundial, com base na completa refutação do capitalismo, e aderência ao marxismo. Recebeu influências do Dadaísmo e Surrealismo.

corresponda à verdadeira experiência. O distanciamento da realidade, com suas contradições e demais aspectos que qualificam a dimensão de sua concretude, vem conduzindo o homem ao estabelecimento de uma conexão com a vida significada de modo superficial. Justamente por causa da aproximação ao mundo das aparências, dá-se o afastamento entre os homens e em relação a tudo que produzem (Debord, 1997, Tese 37, p. 29). Essa inversão é a base que sustenta o espetáculo, uma ideologia materializada sobre a realidade humana, mas que opera sobre ela a subversão, de modo que representa uma espécie ilusão de ótica que serve às finalidades de sedimentação continuada e ampliação do poder hegemônico, o qual toma o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem (Debord, 1997, Tese 34, p. 28).

O espetáculo representa a consagração do capitalismo, sistema socioeconômico vigente que se fundamenta na contínua acumulação e concentração de capital, com expansividade sem limites, e que se retroalimenta, sobretudo, das práticas de consumo irrefletidas, impulsionadas pelos desejos e impulsos, em grande medida, deslocados das necessidades reais.Reduzindo o real ao plano virtual, imerso no mundo das aparências e destituído da visão de totalidade sobre a dimensão da realidade, o homem assimila as representações das imagens, significantes do valor de uso das mercadorias e cristalizadas através das relações sociais, como um espectador, distanciando-se assim da percepção crítica sobre tais processos dessubjetivadores. Na ausência de uma compreensão crítica, imprescindível para a constituição da consciência histórica, é a alienação que se fixa como um processo dominante de um coletivo amorfo e submetido aos padrões consensuados nas relações sociais, as quais são mediatizadas pelas imagens, através do fetichismo sobre os objetos de consumo, uma representação dada às mercadorias, segundo o estabelecimento do valor de uso. O fetichismo compreende a produção de imagens fantasmagóricas das mercadorias, que são formas de abstração que distorcem a materialidade do objeto dentro da realidade[125], por isso o valor de uso dos produtos de consumo é constituído como imagem na representação individual e coletiva, de modo que não representa o objeto em si, na sua materialidade, mas sim corresponde aquilo que foi estabelecido nas relações sociais como valor de uso e troca, de acordo com a cultura de massas. “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se representação” (Debord, 1997, Tese 1, p. 13). Em termos práticos, a elevação do valor das imagens vem conduzindo o homem à condição de espectador e, como tal, age como aquele que absorve a realidade de forma passiva, sem perceber as cisões entre a ficção e o mundo. A passividade, nesse contexto,

[125] São tácitas as influências do pensamento marxista sobre o pensamento crítico de Guy Debord.

é comportamento que corresponde à adesão irrefletida da realidade invertida, quando o homem acredita em uma falsa unidade social, necessária para o convencimento de que as percepções por ele absorvidas são verdadeiras, sem notar, que se trata de um conteúdo artificializado, significado pelas imagens (Debord, 1997, Tese 24 e 25, p. 21-23). A recepção deste conteúdo expressa a operosidade dos processos alienadores, repetitivos e massificantes, que impulsionam o funcionamento da máquina biopolítica da sociedade do espetáculo, a qual vem recebendo a contribuição decisiva, em nosso tempo, dos meios midiáticos, pelos quais as imagens tornam-se ainda mais desvinculadas da vida concreta. O comportamento coletivo da sociedade contemporânea reflete a condição de sua submissão ao domínio do poder espetacular integrado, que compreende um caráter concentrado e difuso (Debord, Tese 64 e 65, 1997, p. 46-48)[126]. Esse domínio é imposto nas relações entre os homens, como um tipo de poder quase totalitário, manifesto amplamente nas mais diferentes instâncias da vida social, inclusive na esfera da política.

Agamben considera Debord verdadeiramente como um *contemporâneo*, inatual: "mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo" (Agamben, CE/CE, p. 58-59). As considerações realizadas por Debord sobre o esfacelamento da dimensão real da vida, correspondem a uma "análise mais lúcida e severa das misérias e das servidões de uma sociedade – a do espetáculo, na qual vivemos – que estendeu hoje sua dominação sobre todo o planeta. [...]". Em *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo,* Agamben (MF/MF, 2017c, p. 71-86), este filósofo enfatiza que a sociedade do espetáculo reflete o capitalismo em sua versão mais extrema, por isso designa o sentido de devir imagem do capital como a última metamorfose da mercadoria, "no qual o valor de troca eclipsou totalmente o valor de uso e, depois de ter falsificado toda a produção social, pode agora ascender a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida" (Agamben, (MF/MF, 2017c, p. 74). Essa transformação "fantasmagórica espetacular" imprime a expropriação e a alienação da própria sociabilidade humana, a forma mais extrema da expropriação do comum.

A política espetacular é a forma mais extrema pela qual se efetiva a expropriação do comum. A operosidade da política, que resulta na radical pobreza da experiência, recebe

---

[126] Debord distinguia o poder espetacular de dois modos antagônicos: o concentrado e o difuso. O concentrado é considerado a partir da presença da ideologia concentrada na figura de uma personalidade ditatorial, enquanto o difuso diz respeito a ideia de que todos os indivíduos têm a liberdade sobre as próprias ações, através da realização do consumo: "Quando o espetacular era concentrado, a maior parte da sociedade periférica lhe escapava; quando era difuso, uma pequena parte; hoje, nada lhe escapa". Cf.: DEBORD, Guy. **Sociedade do Espetáculo**, 1997, Tese 64 e 65, p. 46-48.

contribuição decisiva da linguagem, a qual realiza o processo de alienação do ser-linguístico, o desenraizamento de cada povo de sua morada vital na língua. Sendo assim, o espetáculo da política configura-se como a própria linguagem, quando a própria comunicabilidade ou o ser linguístico do homem se torna inoperante para que seja estabelecido o seu silenciamento, mediante a expropriação de sua potência, desde quando se torna capturado na própria instância do discurso. A partir desse diagnóstico, Agamben denomina a política espetacular como o "*experimentum linguae devastador*", que desarticula e esvazia os elementos da cultura, como tradições e crenças, ideologias e religiões, identidade e comunidade (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 75). O *experimentum linguae devastador* trata-se de uma inversão radical do *experimentum linguae* da in-fância, uma vez que opera como a máquina que produz o vazio, o nada em que vivemos, constituindo-se na forma do domínio espetacular que interdita o ser na linguagem, aplacando a sentença do silenciamento de sua Voz política (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 74-75).

Arrefecido de sua potência, o ser torna-se um espectador que adere passivamente à cultura do espetáculo, admitindo o mundo virtual como se fosse o real, em um processo que imprime uma inversão concreta da realidade. Inserida nesse contexto, a política em nossos dias vigora como um objeto espetacular, apropriado à formação das democracias de massas, em uma liturgia que serve à glorificação do poder, através da aclamação pública. Para Agamben (RG/HS, 2011a, p. 279): "a democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar [...]". A produção da glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em última instância, o funcionamento da máquina (Agamben, CC/CC, 2007a, p. 45-46). A máquina governamental opera para capturar no seu centro vazio a inoperosidade da essência humana, "a substância política do Ocidente, o alimento glorioso de todos os poderes" (Agamben, CC/CC, 2007a, p. 46). Segundo Ruiz (2014, p. 212): "No âmago vazio do poder espetacular da sociedade de massas está o vazio de uma opinião pública pré-fabricada pela mídia. Ela se legitima através de um consenso vazio, fruto das estratégias dos meios de comunicação social", sobretudo através do emprego da propaganda, na medida em que efetiva a alienação do ser perante a realidade, inclusive porque representa a linguagem, tornada em modo de persuasão violenta, cuja finalidade está dirigida estritamente ao alcance do convencimento público. Com efeito, a linguagem e a política, enquanto dispositivos biopolíticos secularizados, atuam para a constituição do homem ocidental, com base em um fundamento mudo, negativo, que introduz a dessubjetivação de modo contínuo, em um processo do qual resulta a desconfiguração da vida de sua verdadeira forma. De

maneira proeminente, na atual fase do capitalismo, mais do que objetivar a produção de um sujeito adequado ao sistema, o que vigora é a incursão dos processos de dessubjetivação, que não corresponde a nenhuma subjetivação real. Por detrás dessas relações, há uma crescente tendência de alinhamento das decisões políticas aos interesses do mercado, em detrimento dos reais interesses e necessidades das populações. Esse cenário parece ser, na perspectiva agambeniana, até certo ponto, irremediável, porquanto, por vezes, as instâncias de representação da política, legitimadas pelos ritos democráticos, ao invés de potencializarem discussões e práticas direcionadas ao bem comum, buscam as pautas endógenas, respondentes aos interesses particulares. Largamente, estas instâncias têm sido territorializadas por objetivos corporativistas, direcionados sobremodo à busca do lucro e expansão estratégica, não apenas do poderio econômico, para concentração das riquezas e consequente reprodução das diferenças entre classes sociais, mas também para dar continuidade à estruturação necessária a fim da preservação, a qualquer custo, do poder hegemônico, impelindo inclusive na depreciação do sentido que compreende o âmbito público, de modo a posicioná-lo em um patamar de indiferenciação em relação ao âmbito privado. Somando-se a esse real perigo, as práticas autoritárias vêm se alastrando na atmosfera política, através de técnicas de poder cada vez mais sofisticadas, pelas quais a vida é tomada em um objeto de controle biopolítico, dentro de um processo no qual as ações do poder soberano podem, inclusive, ser instituídas com a outorga de bases jurídico-políticas, sob a alegação de interesses nacionalistas e fundamentalistas, nas atuais democracias representativas. Com efeito, as práticas totalitárias podem reconfigurar-se em nosso tempo como medidas consideradas necessárias à manutenção da ordem social, sob a alegação do Estado de salvaguardar, sobretudo, à defesa das instituições, dos valores e costumes de um povo, contudo de forma concreta pode ocasionar, inclusive, o esvaziamento da democracia e do Estado de direito, à medida em que se camufla na forma de uma democracia relativa, reconhecível pelos seus contornos autoritários. Essas metamorfoses podem receber o respaldo da aclamação pública, realizada com a colaboração decisiva do poder midiático, o qual vem atuando na formação da opinião das massas e para a constituição de consensos, em uma liturgia capaz de transfigurar a democracia representativa em totalitarismo e a política contemporânea integralmente em biopolítica. Agamben, ao discutir essas questões implicadas à genealogia político-teológica do poder político secularizado, compreende que a própria “democracia contemporânea está

inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar" (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 278)[127].

A democracia espetacular é consensual, gloriosa (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 281-282) e, com efeito, similarmente ao que ocorre na relação entre espectador e o consumo de imagens na sociedade do espetáculo, exige das massas populacionais pseudoparticipação na vida política, na medida em que, embora sejam concedidos um suposto papel decisório ao povo, como acontece nas ocasiões de escolha das representações para ocupação de cargos em espaços públicos, este modo de participação se materializa, de fato, para finalidades de glorificação do poder hegemônico, em cerimônias públicas que servem efetivamente ao triunfo da *oikonomia*. Diante desse contexto, temos não apenas o esvaziamento do sentido da participação do povo nas democracias representativas, como uma consequência desse processo de expropriação da vida política, mas também há uma transmutação da ideia de democracia em democracias de massas, potencializada pelo ritual da aclamação pública, mediante o qual torna-se válida a glorificação do poder político. O alcance desse tipo de lógica e aplicação de liturgia biopolítica não se restringem às relações de poder e práticas estabelecidas nos espaços representativos da instância pública, desde quando existem ramificações dessa ordem que vêm atingindo distintos âmbitos da vida social (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 281-282), nesse sentido este modo de operação, objetiva a produção de condutas esperadas, com regulações comportamentais, seja de indivíduos ou populações, funciona efetivamente para fins de governamentalidade da vida.

O enfrentamento a esses processos dessubjetivadores precisa ser considerado como um desafio inadiável, mas, paradoxalmente, ainda é algo impensável em nosso tempo histórico. Não obstante, é preciso refletir sobre as alternativas possíveis, diante desse cenário no qual os processos dessubjetivadores despontencializam perspectivas de mudanças. Pois, como impedir a operosidade da política espetacularizada, uma vez que se mostra cada vez mais eficiente em seus intentos de governamentalidade da vida humana? Saídas viáveis podem ser vislumbradas a partir da reflexão sobre a possibilidade de retomada da verdadeira potência humana, a inoperosidade, concebida na abordagem de Agamben como o meio de uso que pode ser aplicado por aquele que detém a posse da experiência, em razão de manter uma relação sempre aberta com o próprio não ser e não fazer. Essa discussão está implicada ao uso do jogo da potência destituinte, entre a privação e o ato, cujas bases iniciais estão firmadas

---

[127] Agamben desenvolve uma importante incursão genealógica em *O Reino e a Glória* (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 9-324), para evidenciar de que modos a *oikonomia* teológica foi transmutada para a base da economia moderna, para finalidades da governamentalidade da vida.

desde as considerações desenvolvidas por Agamben sobre a constituição do ser no *experimentum linguae* da in-fância, dispostas em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), apresentando continuidade, sobretudo, nas análises envolvendo os sintagmas implicados à potência da forma-de-vida, em destaque: *inoperosidade, potência-do-não, potência destituinte e profanação,* como podemos reconhecer em escritos tais como: *Comunidade que vem* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 9-103), *Creación y anarquía* (2019, p. 9-127), *Reino e a Glória* (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 9-324)*, Uso dos corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 9-324)*, Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91). De modo convergente, o sujeito que detém a sua potência é apresentado nestas referências como aquele que "passa ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua adynamia)", contudo, "essa deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para dar-se a si mesma" (Agamben, PS/HS, 2002, p. 53).

Somando-se aos citados sintagmas de potência, Agamben discute o gesto como expressão do ser na linguagem, enquanto uma pura medialidade sem um fim, em uma perspectiva que encontra elos conceituais com a interpretação benjaminiana. Em destaque, Benjamin trata da função nomeadora da linguagem nos escritos: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, de 1916[128] (Benjamin, 2013a, p. 49-73), e *A tarefa do tradutor, de 1924* (Benjamin, 2008, p. 5-101)*,* de modo a concebê-la como aquela que comunica a si própria, de forma pura, ou seja, a sua essência espiritual. Depreende-se desse conceito a ideia de que a construção do pensamento criativo não comunica conteúdos na linguagem, mas a pura linguagem, neste sentido dá-se enquanto expressão *médium-de-reflexão*, uma vez que expressa a mais íntima essência, ou seja, a própria língua em si mesma (Benjamin, 2013c, p. 53), na forma materializada da palavra, pela qual se realiza a nomeação das coisas do mundo. Nos escritos *A doutrina das semelhanças* (Benjamin, 1987a, p. 108-113) e *Sobre a capacidade mimética* (Benjamin, 1970, p. 48-51), ambos de 1933, Benjamin desenvolve, a partir da abordagem de Aristóteles, análises mais direcionadas à linguagem, relacionando-a ao conceito *mimese*, com especial para o enfoque da percepção dessa

[128] Benjamin compreende que o termo *meio* compreende dois significados: *Médium* e *Mittel. Médium significa* meio, enquanto algo que se materializa na linguagem, configurando-se em um modo de comunicação de uma comunicabilidade. Já *Mittel* significa o meio para determinado fim, que pressupõe uma relação direta com os propósitos inerentes à comunicação, em um sentido instrumental. Nas palavras de Benjamin: "[...] aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é aquilo no que ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma. Ou melhor: toda língua se comunica em si mesma; ela é, no sentido mais puro, o meio *[Médium]* da comunicação. A característica própria do meio, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**, 2011, p. 53-54.

faculdade nas imitações realizadas pelas crianças, em suas brincadeiras, de modo a considerá-las como uma expressão viva da capacidade criativa humana, aplicada tanto à assimilação de elementos pertencentes ao contexto cultural, quanto para ressignificação da realidade no plano simbólico, de modo completamente avesso à ideia de uma apreensão de mundo simplificada, enquanto uma reprodução da realidade[129].

No texto *Para uma crítica da violência* (Benjamin, 2013c, p. 121-156), publicado em 1921, Benjamin trata que a violência (*Gewalt /al.*) mítica, exercida pelo direito (natural e positivo), como um meio (*mittel*) dirigido a um fim, é aquela que naturaliza e normatiza o emprego da violência coercitiva sobre a forma de vida humana, inclusive a partir da estrutura e funcionamento estatal, com a manifestação do autoritarismo e das mais distintas formas de instrumentalização e uso da racionalidade repressiva, presentes no estado de exceção, pelas quais a vida humana torna-se subjugada, como uma *mera vida*, dentro da ordem instituída; em contrapartida, *Gewalt* representa a possibilidade de uso da violência-poder, enquanto um meio puro (*medium*), destituído da concepção de um fim, que se mostra capaz de interromper o círculo operoso da violência mítica, mediante o uso de meios revolucionários, em busca da justiça à favor dos oprimidos, o que pressupõe a abertura revolucionária da experiência política, em um novo tempo histórico[130]. Agamben reabilita a conceitualização da linguagem e direito segundo o pensamento de Benjamin, neste sentido concebe esses dois termos como um *médium* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 37-38), para assim tratar da ideia do ser que expressa por meio do gesto uma pura forma de medialidade na experiência, em uma revolução, sobretudo no plano subjetivo, com repercussões que se estendem para mudanças no tempo histórico. Dentro desse debate, os gestos da criança, de desconstrução e reconstrução, na experiência lúdica, podem ser entendidos como meios expressivos de uma pura medialidade. A dinâmica que a criança realiza, usando o seu jogo de potência, é capaz de ressignificar os objetos pertencentes à velha ordem da prática jurídica e econômica, devolvendo-os ao uso comum. Construindo seu mundo particular, miniaturizado, a partir dos *restos* históricos*,* pertencentes ao mundo adulto, a criança espelha meios para construção da pura história,

---

[129] Importa destacar que, desde Platão a representação artística, em geral, é denominada de *mímesis*. Aristóteles retoma a *mímesis*, na *Poética*, como forma humana privilegiada de aprendizado, neste sentido o movimento mimético correlaciona-se ao sentido lúdico e artístico, sendo vital ao homem no processo de aquisição prazerosa de conhecimentos, em que se dá o reconhecimento das semelhanças dos objetos pertencentes ao mundo objetivo, com a produção de novos sentidos, expressos na linguagem. Cf.: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Do conceito de mímesis no pensamento de Adorno e Benjamin**,1993, p. 68-71.

[130] Importa destacar que, o termo *Gewalt*, empregado por Benjamin, parece ambíguo, pois tanto representa violência, que depõe a vida de sua verdadeira forma, quanto se reporta ao poder, neste caso compreendendo-o como uma força destituída dos meios violentos, que pode produzir descontinuidades oportunas ao novo no tempo histórico.

inclusive em um sentido que se mostra oportuno para o emprego de novo uso do direito (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 98).

Em *Notas sobre o gesto* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 51-61), Agamben conceitua o gesto como exibição de uma pura medialidade do ser na linguagem, quando há destituição da prerrogativa de realização da ação, mas se mantém em pleno vigor a potência em direção ao ato. Nesse sentido, o gesto pode ser entendido como a expressão humana contingente, realizada num campo aberto e indeterminado, no limiar entre o não agir e o agir, em que se desenvolve a experiência de potência elevada a própria potência, pela forma-de-vida, quando dispõe da possibilidade de emprego da ação, em um sentido ambíguo, pois o movimento que realiza não remete nem ao tempo nem ao espaço de uma anterioridade ou de uma posterioridade, pois conserva-se no interlúdio, entre tempos e lugares, existindo como aquilo que se apresenta em um movimento de improviso, deste modo, embora contenha teor de intensidade, apresenta-se na forma de uso da contingência, exposta na linguagem, mediante o emprego da dinâmica indeterminada do jogo da potência. O que se mostra nesse espaço de (des)criação é o próprio modo de existência da forma-de-vida, exposto na forma de uso, quando se abre à dimensão da ética (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 59). A discussão acerca do gesto é retomada por este filósofo no texto *Por uma ontologia e uma política do gesto* (Agamben, *PO/PO, 2018b, p. 1-6), no qual o filósofo compreende a ética e a política como esferas representativas de um puro meio, em uma perspectiva integral, na medida em que nelas se supera a dualidade com a ação, para que seja exibido a comunicação da "própria essência linguística, a pura comunicabilidade daquele ato liberado de todo fim" (Agamben, *PO/PO, 2018b, p. 5). A linguagem, neste sentido, não comunica apenas o discurso enunciado com palavras, uma vez que contempla modos diferentes de dizer sobre a verdade imanente à forma-de-vida, a partir do uso da língua indizível. Neste sentido, comunicar a si na linguagem pode designar uma variedade de expressões indizíveis na dizibilidade, o que equivale ao uso de meios distintos e indeterminados pelos quais é possível expressar a verdade que irrompe como manifestação da vida ética. Tais formas de expressão se configuram como gestos indeterminados, que contêm a imprevisibilidade enquanto fator distintivo e eficiente ao emprego da resistência inoperosa no campo político, pela qual torna-se possível subverter formas operosas que incidem na objetificação da vida. O gesto também representa a política refletida como uma esfera de uma medialidade pura, pela qual a forma-de-vida pode manifestar sua forma criativa de expressão da resistência ética, frente aos mais diferentes mecanismos que operam para obtenção da governamentalidade sobre a vida, usando para tanto meios destituídos de todo propósito, ao refrear a imediaticidade da potência

em direção ao ato. O emprego do gesto pelo ser que detém a posse da experiência apresenta um potencial distintivo e eficiente para o alcance da neutralização da carga de operosidade, presente nos dispositivos biopolíticos, pois, tal ação destituinte pode tornar inoperantes as operações econômicas e biológicas que atingem a potência humana, à medida em que o corpo se faz meio disposto ao jogo contingente, tornando-se assim aberto à dimensão de um novo (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 274), quando nada "produz, nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre à esfera do *ethos* como esfera mais particular do humano" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 58-59). Agamben compreende que o gesto não é atividade dirigida para um escopo exterior, como a *poiesis*, nem um fim em si, como a *práxis*, mas é o espaço de intervalo, o vazio que potencializa a constituição da expressividade humana, destituída de qualquer relação com finalidades, revelando-se ser a expectação do que vem a ser o momento da irrupção, ou seja, representa daquilo que emerge como conteúdo que apenas pode ser contemplado como enigma na linguagem, que desponta no interstício de tempo oportuno, entre um e outro movimento, no limiar. O gesto consiste para esse filósofo como um novo gênero da ação, que se origina do espaço vazio aberto que se abre, a partir da diferença entre a *práxis* e a *poiesis*, configurando-se em um puro meio, porquanto prescinde de relações com uma dada finalidade (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 59). No gesto não se conhece algo, mas apenas o ente no meio de sua cognoscibilidade, em um encontro com a própria dimensão da pura comunicabilidade, revelada de forma desapropriada de toda codificação previsível, como uma arte representativa do enigma do ser na linguagem, quando usa da língua indizível para expressar a sua subjetividade indeterminada, no modo de realização da resistência política. Essa forma de desenvolver indizibilidade dizível na linguagem não se limita ao âmbito estético, mas, sobretudo, é um acontecimento pertinente ao âmbito político, pelo qual a forma-de-vida dispõe de sua potência inoperosa, na forma inapropriável de uso. Neste sentido, o que se torna exibido, em sua materialidade, apenas pode ser interpretado como o movimento imprevisível, constituído na zona indeterminada onde o ser destituído de uma obra subjetiva-se na forma de uma pura medialidade, usando para tanto performatividades (des)criativas, que traduzem a autenticidade de sua Voz política, nos modos indeterminados de realização da resistência política. Essa particular ausência de obra configura o sentido tanto da política quanto da arte, como experiências que podem ser desenvolvidas pela forma-de-vida, "para deixar fluir a potência de um corpo na dimensão de um novo uso" (Agamben, RG/HS, 2011a, p. 274).

Mediante a desativação da operosidade presente na máquina biopolítica, torna-se oportuno o emprego do gesto de potência pela *singularidade qualquer*, em uma exibição que

posiciona o próprio corpo como um puro meio, inaugurando, a cada movimento, novos modos de constituir o ato político, sem que seja necessário comunicar nada além da própria comunicabilidade na linguagem, de modo indeterminado. Nestes termos, o gesto consiste em meio de exteriorização do ser, em sua forma de expressividade ético-política, afirmativa da política destituinte. A política vindoura é uma pura expressão da autenticidade do ser, de sua verdade imanente, que transparece em sua forma-de-vida, de modo indiscernível. Somando-se ao exposto, destacamos que, Agamben desenvolve considerações elucidativas sobre a relação entre o termo movimento e o âmbito da política, com base na perspectiva aristotélica, em uma conferência realizada em Veneza, embora essas suas análises não contenham finalidades conclusivas, ressaltamos. Sobre essa relação, assevera o filósofo:

> Movimento é sempre, constitutivamente, relação com o próprio faltar. [...]. Movimento expressa nesta perspectiva a impossibilidade de um *telos*, de um *ergon*, ou de um fim de uma obra para a política. Movimento significa precisamente o fato de ser indefinida (*indefinitezza*) e a imperfeição de toda política. Nesse sentido, o movimento deixa sempre um resíduo. [...]. O movimento é aquilo que, se existe, é como se não existisse, ele falta a si mesmo (*manca a se stesso*), e quando não existe, é como se existisse, excede a si mesmo (*eccede a se stesso*). Há, pois, um umbral de indeterminação entre o excesso e a falta que marca o limite e o resíduo de qualquer política na sua constitutiva imperfeição (Agamben, *M/M, 2006n, p. 7-8).

Pelo exposto, entendemos que o gesto se dá como meio de expressão da potência, a partir do uso da privação pela forma-de-vida; reflete a verdade imanente do ser que detém a sua potência, em um movimento que emerge do espaço da vacuidade, entre o ato e a potência, quando o ser se projeta ao mundo com seu jogo (des)criativo, com seu pensamento de potência exteriorizado por intermédio da expressão corporal, disposta na forma de uso. O gesto não detém um conteúdo plenamente codificável, mas revela a discursividade indizível do ser, a qual figura a possibilidade de dizer algo de modo enigmático, disposta na dimensão de uso por intermédio de performatividades inadvertidas, que podem ser entendidas como movimentos miméticos, destituídos de vínculos com a linguagem técnico-instrumental, porquanto consistem enquanto forma de expressão de uma pura medialidade, constituída na dimensão da subjetividade, no aberto, porém sem prescindir da interação com o mundo. O gesto "não põe nem impõe nada-apenas expõe" (Agamben, *P/P, 2016d, s/n), todavia não comporta nele um tipo de manifestação que resulte na conclusão do ato comunicativo, mas sim na "exibição de uma pura medialidade, o tornar visível um meio enquanto tal, em sua emancipação de toda finalidade" (Agamben, *PO/PO, 2018b, p. 2-3). Portanto, o que está em

questão nesse debate não é o emprego de uma contraposição aos processos dessubjetivadores, que se materialize de forma similar e proporcional às práticas operosas, secularizadas pelo biopoder, mas ao contrário, trata-se de uma ação destituída de todo selo de pertencimento e de toda operosidade, quando o sujeito joga com a potência (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 45-46), em sentido ambivalente, entre a privação e ao ato, para desativar e tornar algo inoperante, seja um poder, uma função, uma operação humana, sem a necessidade de simplesmente "destruí-lo, pois libertá-lo das potencialidades que nele foram mantidas irrealizadas para lhes dar, assim, um uso diverso" (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 305). Mediante o uso dessa ação destituinte, é possível que sejam desenvolvidas novas relações com os dispositivos biopolíticos, liberadas de toda a ideia de apropriação, assim como da relação causal entre meio e fim, pois, à medida em que fica desativado o esquema ato-potência, torna-se viável desenvolver a experiência no jogo de pura medialidade, na livre dinâmica do ser sem obra. A inoperosidade é potência capaz de desativar a práxis linguística e corpórea, neste sentido posiciona o ser de potência no campo de possibilidades, onde pode atuar para construir a experiência criativa, configurada como o *experimentum linguae*, prescindindo da necessidade de exibir, nesse processo, um produto que materialize a ação. Esse gesto criativo é uma constituição fundamentalmente aberta, realizada na dimensão de uso, sendo assim não corresponde à ideia de uma necessária completude da ação e pressuposta apropriação. Tal forma de fazer criativo é ação política compreendida por Agamben como "a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 61). Trata-se, então, de considerar que o sujeito ético posiciona a própria vida no jogo político, à medida que põe na forma de uso, de forma criativa, suas performatividades, expressivas do gesto destituinte, que traduz a sua língua indecifrável, contudo por causa dessa sua postura anárquica torna-se o principal inimigo do Estado (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 79). A língua dos *infantes que vêm* pode ser refletida com base no exemplo de Bartleby (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 9-111), da Garota indizível (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 7-91) e de Pulcinella (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 3-144), figuras evocadas por Agamben para análises sobre a forma-de-vida e o uso do jogo de potência destituinte. Bartleby é figura a potência inoperosa, analisada por Agamben, a partir do conto *Bartleby*, *o escrivão: uma história de Wall Street,* publicado pelo norte-americano Herman Melville (1819-1891), escritor que relata:

> De início, Bartleby executou uma quantidade extraordinária de escrita. Como se andasse esfomeado por algo que copiar, parecia saciar-se nos meus documentos. Não havia pausa para a digestão. Trabalhava dia e noite, copiando a luz do sol e da vela. [...] Foi no terceiro dia, penso eu, de ele

> estar comigo, e antes de ter surgido qualquer necessidade de conferir o que ele copiava, que muito apressado em dar por concluído um pequeno trabalho que tinha entre mãos, chamei de repente por Bartleby. Com a pressa, e na expectativa, natural, de ser imediatamente atendido, fiquei sentado à secretaria com a cabeça inclinada sobre o original, e a mão direita nervosamente estendida para o lado com a cópia, de modo a que, imediatamente após que emergisse do seu recanto Bartleby a agarrasse, procedendo a tarefa sem a mínima demora. Sentado, e nesta atitude, foi que o chamei, dizendo rapidamente o que pretendia que ele fizesse—ou seja, conferir comigo um pequeno documento. Imagine-se a minha surpresa, ou antes, a minha consternação, quando, e sem se mover do seu retiro, Bartleby —numa voz singularmente suave e firme, me respondeu: - **preferiria de não** (wI would prefer not tos) (Melville, 2015d, p. 83-84, grifo nosso).

Este personagem é "escriba que não escreve; é a potência perfeita, que só um nada separa agora do acto de criação" (Agamben, BC/BC, 2015b, p.16), por isso figura aquele que detém a potência e, por isso, usa do pensamento supremo, que não pode nem pensar nada, nem pensar alguma coisa, nem ficar em potência, nem passar ao ato, assim como nem escrever, nem não escrever (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 20), pois, simplesmente decide manter-se em equilíbrio entre a aceitação e a recusa, desse modo arrisca-se no espaço do nada ao afirmar a língua do "*prefiro não*".

> Não é que ele não queira copiar ou que queira não deixar o escritório, somente preferiria não fazê-lo. A fórmula, tão agudamente repetida, destrói qualquer possibilidade de construir uma relação entre poder e querer, entre *potentia absoluta e potentia ordinata*. Essa é a fórmula da potência (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 16).

O ser que se enuncia ao mundo, enquanto uma singularidade, expõe a própria vida ao colocá-la no jogo da potência, para afirmar sua forma existência indeterminada, usando seus meios criativos, pelos quais pode falar ou não falar, ser ou não ser, fazer ou não fazer. Agamben considera "um ser, que pode ser e, simultaneamente, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento de contingência absoluta" (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 35), na medida em que ele mesmo se posiciona como um puro meio. Ao desenvolver esse modo de resistência, este personagem parece jogar com o esquecimento, pois ao ser recordado da atividade prescrita como seu ofício, decide esquecê-la, sem que sinta o peso da moral, diante dessa sua atitude, ou qualquer resquício de ressentimento. "É uma espécie de inocência que desbanca a lógica humana e divina, e que equivale a um suplemento de potência" (Pelbart, 2017, p. 120).

Bartleby ao usar a língua do *prefiro não* se contrapõe ao *officium*, significado como um dispositivo burocrático, que demanda um modo de obediência aos processos repetitivos do trabalho. Desobedecer, neste contexto, designa a não-adesão a toda e qualquer força exterior que tente imprimir formas de domínio sobre a vida. Este personagem de potência refuta a tentativa de captura da vida, por meio da qual a potência torna-se encapsulada na forma de vida nua. Ao rejeitar existir como extrato da vida biológica, reduzida ao labor dos processos objetificantes do trabalho, Bartleby adentra em uma zona indeterminada, tal qual fez Kafka, ao permanecer à porta da justiça, para re(existir) à violência da lei, usando para tanto da indecibilidade como um fator imponderável, disposto na forma de uso a partir do emprego do próprio jogo de potência contingente (Kafka, 2005, p. 1-278). Além de dessacralizar o dispositivo do dever ser, Bartleby abdica de toda a vontade, fundada no livre arbítrio, o qual pressupõe a necessária relação entre ação, causa e consequência, com base nos princípios de moralização, que guiam a forma de vida do homem ocidental. Bartleby prefere não afirmar a sua existência a partir de uma forma definida, por isso resiste a toda e qualquer tentativa de subtração da condição indeterminada. Prescindindo do uso de meios violentos, Bartleby é figura do ser que decide afirmar seu modo de existência eticamente, por meio do uso da potência-do-não, uma configuração da língua que profana, originada no *experimentum linguae*, que traduz o sentido do verbo poder, em sentido prático, exposto na linguagem, em virtude da restituição do sentido da potência liberta de toda necessidade de operosidade. Ao usar da inoperância, o sujeito ético torna a forma passiva de sua potência, um meio eficiente para emperrar os processos de dessubjetivação, empregados sobre a vida do homem pelo biopoder. A potência inoperosa de Bartleby é força producente à criação da resistência em negativo, mas, ao contrário do que a designação sugere, não é a resistência em si mesmo negativa, mas sim passividade que pode se interpor como a potência em negativo, a partir do uso da privação. A ação passiva de Bartleby é correlata a potência do sujeito que decide de modo contingente desenvolver a experiência em um campo de tensão, usando a margem de decisão entre a passividade e ação, para posicionar-se como aquele que, ao contemplar a própria potência, pode realizar a modulação, em relação à força e a forma de uso, para empreender a resistência e desenvolver o próprio processo de subjetivação.

Bartleby aplica a potência em marcha lenta, mas nem por isso realiza uma força e forma de resistência menos eficiente. A marcha de Bartleby possibilita que seja realizada a desaceleração da experiência no tempo, quando *Chrónos* perde a sua operatividade e há ultrapassagem da experiência no tempo *Aión*, mediante o aproveitamento de uma brecha oportuna, entre esses tempos, pela qual torna-se viabilizada a constituição da experiência

kairológica, pois “aquilo que se mostra no limiar entre ser e não ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas o raio luminoso do possível” (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 30). A marcha Bartleby dá-se como uma revolução política aparentemente silenciosa, mas que ressoa como um grito de liberdade, diante da opressão ocasionada pelos processos dessubetivadores, que incidem na captura da vida. Posicionando-se na zona limiar, Bartleby realiza o gesto inoperante, usando para tanto a espontaneidade do pensamento, assim como fazem as crianças ao desenvolverem a experiência lúdica, livres dos condicionamentos morais e do sentimento de culpa. A potência-do-não é ação espontânea, que reflete a potência do pensamento interconectada à corporeidade, em um processo resultante na exibição do gesto de político, quando o próprio corpo reflete a dinâmica de uma pura medialidade, expressiva da capacidade de criação em vista do emprego da resistência ética, em um sentido que afirma a potência projetada em forma de gesto que imprime sentido de uma pura positividade na linguagem. Não obstante, o ser que pode a própria impotência, está liberto do risco da inércia e imobilidade, para existir como aquele que está sempre em passagem, no aberto, em busca de afirmar sua forma de existência ética. Bartleby “[...] é a figura extrema do nada de onde procede toda a criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação deste nada como pura, absoluta potência” (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 25). A privação é o meio usado por Bartleby, nessa experiência de potência, pelo qual não apenas resiste aos processos opressores, que buscam tolher sua expressividade, mas também provoca a distração daqueles que estão à sua volta, o que desencadeia o refreio das contraposições estratégicas, sendo assim, embora sejam aplicadas operações de contraforça, frente à manifestação do seu comportamento profanatório, a continuidade da resistência, a partir do uso da contingência, torna-se eficiente na neutralização de tais modos de operação reativa. Bartleby realiza a estratégia política mais eficiente, porquanto posiciona-se no espaço limiar, onde projeta-se em potência em razão de afirmar a sua forma inoperante de agir, por isso enquanto os observadores deduzem que ele ainda está participando do jogo, efetivamente já saiu dele. Esse gesto configura-se como uma linha de fuga pela qual a forma-de-vida pode perfazer caminhos distintos, por espaços limiares, tornados em uma zona criativa de ação da potência destituinte, na qual pode ser aplicado o jogo profano, tanto em razão de neutralizar a operosidade do poder constituído quanto para que seja viável o desenvolvimento de uma nova maneira de realizar a experiência política, em uma nova política do tempo, fundamentalmente de base kairológica. O gesto, nesse sentido, representa o intervalo do tempo que resta, em que se torna oportuno realizar

uma nova forma de experiência histórica na dimensão da subjetividade humana, com repercussões nas relações inapropriáveis com o mundo.

A língua indecifrável também pode ser refletida por meio dos gestos da garota indizível, de acordo com *La ragazza indicibile* (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 7-91), escrito no qual Agamben desenvolve uma interpretação sobre a figura mítica de Kore[131] e os mistérios eleusinos. Tanto o nome quanto o próprio destino de Kore refletem a forma de existência enigmática, indecifrável, pois embora possam ser nomeados, escapam de uma definição classificatória. A ambiguidade compõe a ideia do nome dessa singularidade: "O termo grego *kore* (masculino koros) **não se refere a uma uma idade precisa**. Deriva de uma raiz que significa a força vital, o impulso que cresce e faz crescer plantas e animais (**koros também significa "criança"**) [...]" (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 6-7, tradução nossa, *grifo nosso*). A gorota indizível não pode ser traduzida por nenhuma categoria ou identidade, mas apenas por sua singularidade. "Kore é vida porque não se deixa 'dizer', porque não deixa de ser definida pela idade, pela identidade sexual ou pelas máscaras familiares ou sociais" (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 15, tradução nossa). Essa personagem mítica reflete um tipo de existência humana que não pode ser capturada na forma de vida nua, por causa da sua inquietante condição de indeterminação. Por conseguinte, os mistérios eleusinos correspondem aos ritos de iniciação, pelos quais era representada a história sagrada do sequestro de *Kore* (Perséfone), a peregrinação de *Deméter* (sua mãe) e o reencontro das duas deusas (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 19). Assimilados pelos atenienses, helênicos e romanos[132], o mistério em torno do saber contido nessa experiência apenas poderia ser acessado pelos iniciados, na forma de um tipo de não-conhecimento, exibido de modo não-discursivo. Este mistério não era um conteúdo aprendido como se fosse uma doutrina secreta, que conduzisse o iniciado ao silêncio, enquanto modo de resguardar uma doutrina transmitida, pois o acesso a esse tipo conhecimento poderia se dar exclusivamente por meio de uma experiência singular, da alegria do próprio silenciamento, que possibilita a abertura ontológica para a entrada em uma **"existência alegre e intransigentemente in-fantil"** (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 21, tradução nossa, grifo nosso), apenas acessada pela forma-de-vida profana e sem um *télos* (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 29).

---

[131] Kore (Persefone), filha de Zeus e Deméter, estava brincando em Elêusis (lugar onde moram os mortais) colhendo flores, distante de sua mãe. Hades, flechado por Eros, ao ver Kore apaixona-se e decide levá-la ao submundo. Deméter procura sua filha sem sucesso. Entristecida com tal desaparecimento, Deméter se recolhe e a terra fica sem vegetação e sem fertilidade. Zeus vai ao encontro de Hades e tenta convencê-lo de libertar Kore. Porém, a menina já havia comido romãs e, por isso, estava presa ao submundo durante um terço do ano. Hades decide conceder que Kore esteja parte do ano com Deméter. Assim a terra volta a ter vegetação e a ser fértil.

[132] Essa tradição foi interrompida nos tempos romanos, quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império.

Essa experiência não poderia ser dita por meio de palavras, mas era compartilhada através do uso da dramatização, em uma espécie de pantomima, acompanhada de canções sagradas e fórmulas (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 19-21), em um espetáculo cômico e não trágico. Segundo Aristóteles, essa experiência não era um êxtase irracional, mas tratava-se de uma visão análoga à *tehoria*, concebida por ele como conhecimento supremo do filósofo. Nesse sentido, adentrar na experiência mística eleusina ou na experiência filosófica, não era concebida como algo que se assimila mediante o ensino de uma tradição, mas sim condizia ao ato de entregar-se a si mesmo e de uma consumação (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 23). A experiência eleusina não correspondia, porém, ao silêncio em absoluto, ressaltamos, porquanto algumas palavras, pronunciadas durante as cerimônias pelos iniciados foram transmitidas por informantes cristãos, por isso, mesmo que pareçam ser imprecisas e tendenciosas, essas informações possibilitaram a sustentação da hipótese de que o conhecimento dessa experiência era realizado através da pronunciação de palavras, mas não de proposições. O indizível nessa experiência, portanto, diz respeito àquilo que na linguagem pode ser nomeado, mas não predicado, sendo assim a menina indizível pode até ser identificada, mas não dita (Agamben; Ferrando, RI/RI, 2010, p. 26-27). O indizível, neste sentido, "não é o que de nenhum modo pode ser atestado na linguagem, mas o que, na linguagem, apenas pode ser nomeado. O discurso não pode dizer o que o nome já chamou" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 137). Kore é forma-de-vida que não se dá aos moldes de uma classificação, porquanto exibe a potência da abertura ontológica, que possibilita a sua existência desprendida de algo como um destino, para designar o nada a ser revelado, entre o ser e o não ser.

O ser indizível não pode ser definido como um conteúdo, porquanto se faz obra aberta, inapropriável, por isso mesmo pode comprometer-se com sua própria potencialidade artística, engajada à criatividade vital, disposta na forma de uso, pela qual pode tornar inoperante a potência operosa, que impele processos de dessubjetivação e funciona estrategicamente para a manutenção da sociedade do espetáculo. O sujeito que usa a potência da língua indizível, indeterminada, pode obstruir a operosidade da máquina da política espetacular, na dimensão da sua experiência. Pois, aquilo que diz é conteúdo indecifrável, se configura a partir do *experimentum linguae*, por intermédio de uma pluralidade de significações, usadas para a afirmação da sua postura crítica, face à possibilidade de realizar a forma de existência livre de limitações, as quais incidem no cerceamento da potência. Essa forma de existência, indeterminada, é reafirmada por Agamben em *Pulcinella or Entretainment for kids in four scenes* (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 3-144), escrito em que o filósofo problematiza: "Como

uma impossibilidade de dizer pode produzir riso, ser alegre?". Pulcinella é personagem da *Commedia dell'Arte*[133], representado nos afrescos de Giandomenico Tiepolo[134]. Embora não exista uma dimensão precisa sobre o que foi de fato esse movimento artístico, há indícios de sua influência na arte francesa, de Shakespere à *Comédie Française*; nas obras de Carlo Goldoni (1707-1793) e Carlo Gozzi (1720-1806) (Wedekin, 2021, p. 161). Por meio da figura de Pulcinella, Agamben trata que a linguagem não serve para comunicar algo, mas para provocar risos: "Mostrar dentro da linguagem, uma impossibilidade de comunicação e mostrar o que é engraçado - essa é a essência da comédia". Pulcinella, se relaciona com a linguagem entre o jogo de palavras e o mal-entendido; "nunca entende o que é dito a ele no sentido pretendido pelo falante" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 17, tradução nossa). A ambiguidade, presente na forma de dizer desse personagem de potência, possibilita a suspensão da linguagem secularizada, abrindo assim o campo da experiência à exibição da língua na forma do riso, sinônimo de irreverência, da língua dessacralizada, posta no modo de *reuso*. O riso cala a linguagem, mas não deixa de ser linguagem, de modo que a sua potência é a própria condição de ambiguidade. Em termos nietzschianos, esse riso distinto não é o meio de expressão dos ressentidos, ou seja, daqueles que estão carregados do peso da moral de rebanho, por isso retém ou destilam o riso reativo, reflexo de sua má consciência e do sentimento de culpa[135]. Pulcinella exibe um riso de potência, dionisíaco, ou seja, expressa a alegria mobilizada a partir da pulsão de vida, com uma ingenuidade própria de quem fala uma nova língua, assim como Zaratustra, personagem que relaciona-se com o mundo usando a dinâmica do jogo do devir, realizando em seu livre percurso performatividades de um

---

[133] *Commedia dell'Arte* foi um termo cunhado no século XVIII em referência à forma teatral desempenhada pelos atores profissionais, cuja performance se fundamentava na capacidade de improvisação e criação coletiva, contudo a origem desse movimento artístico data do século II a. C, com a companhia nas antigas Atellanae, farsas populares. Pulcinella é personagem evocado no carnaval: ao final da festa, o carnaval é sacrificado. Há indícios da representação de Pulcinella nessa tradição da cultura popular. Sobre o carnaval e a commedia dell'arte em Veneza, Vendramini, a partir dos relatos de Goldini assevera: "Em suas *Memórias*, Goldoni conta que o Carnaval de Veneza, no ano de 1748, começou com a representação de sua peça a *Viúva astuciosa*. Nela, uma viúva mascarada consegue pôr à prova a seriedade das propostas de casamento de seus quatro pretendentes. *Uma das últimas noites de Carnaval* e *As brincadeiras do Carnaval* (em dialeto vêneto) são duas outras peças de Goldoni que também incorporam o mesmo assunto". Cf.: VENDRAMINI, José Eduardo. **A commedia dell'arte e sua reoperacionalização**, 2001, p. 78.

[134] Os afrescos de Giandomenico Tiepolo (1727-1804) foram pintados no período de 1759 a 1797, para a Villa Tiepolo em Zianigo, pequena cidade perto de Mirano, na zona rural oeste de Veneza.

[135] Afirma Nietzsche: "o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar" (Hobbes) - eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso - colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana - e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. JGB/BM. **Jenseits von Gut und Böse** (Para Além do bem e do mal). §294, KSA 5.236.

dançarino[136] [137]. Ele ri como uma criança que, em ingenuidade e por causa do esquecimento, desenvolve suas relações com as situações da vida de forma afirmativa, sem ressentimentos. Zaratustra e Pulcinella exibem o *riso de ouro*[138]. O riso de Zaratustra traduz a vitalidade de um pensamento criativo, expresso por intermédio da língua indizível, cuja expansividade alcança a dimensão do próprio corpo. O riso desse personagem da filosofia de Nietzsche é um gesto de celebração da vida, em sua plenitude, conquanto independente dos eventos que atravessem a sua existência, prossegue sua trajetória existencial acolhendo os fatos, no movimento de sua constante transformação, a qual tem na criança a face da mais pura expressão de sua potência. Apenas por meio da transmutação em criança dá-se início a um novo ciclo existencial para Zaratustra, personagem que configura sua própria trajetória como um eterno retorno. Para Nietzsche, a figura da criança encarnada por Zaratustra representa a constituição da experiência caracterizada pela inocência e esquecimento. Assevera Nietzsche: "Inocência é a criança e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim" (Nietzsche, Za/ZA, 1977b, p. 30).

A inocência é percebida por este filósofo como comportamento natural da criança, que se apresenta quando os condicionamentos morais ainda não se fixaram na memória, por isso ao lidar com seu objeto lúdico desenvolve sua composição artística livre de pressões externas que podem causar receios e limitações. Já o esquecimento é refletido por Nietzsche como meio que possibilita um novo começo existencial, configurado de forma irrepetível, no jogo do devir, em virtude da busca pela afirmação da vida. Neste sentido, o esquecimento serve como mecanismo inibidor daquelas memórias que são próprias da má consciência, decorrentes do peso da moralização. Então, se o excesso do passado pesa sobre a forma de existência do homem, rebaixando a sua potência, o esquecimento consiste em meio que potencializa a disposição natural, positiva, que reflete a saúde dos instintos, impelindo a leveza do dançarino, em seu balé existencial. Inocência e esquecimento compõem o novo começo daquele que decide realizar a metamorfose no processo existencial, para desenvolver

---

136 "Se minha virtude é uma virtude de dançarino e eu frequentemente saltei com ambos os pés com entusiasmo dourado-esmeralda: se minha maldade é uma maldade ridente, aclimatada aos roseirais e às sebes de lírios: - pois todo mal está concentrado no riso, mas santificado e absolvido através de sua própria bem-aventurança [...] Oh, quão ansioso deveria eu estar pela eternidade e pelo nupcial anel dos anéis, - pelo anel do retorno!". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. Za/Za, **Also sprach Zarathustra** (Assim falava Zaratustra) III, Os sete selos 6, KSA 4.290.

137 "Quanta coisa é ainda possível! Então aprendei a rir indo além de vós mesmos! Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco! Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa!". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. Za/ZA, **Also sprach Zarathustra** (Assim falava Zaratustra) III, Do homem superior, §20.

138 O riso de ouro diz respeito à "hierarquia dos filósofos conforme a qualidade o seu riso". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. GB/BM. **Jenseits von Gut und Böse** (Para Além do bem e do mal), §294, 195.

seu modo distinto de aceitação da vida, com sua plenitude de significados. Seguindo uma trajetória livre de determinismos, a forma-de-vida pode usar a língua do riso para refutar todo o peso da moralidade, neste sentido o emprego da potência na linguagem se materializa na comunicabilidade do corpo que afirma a *política que vem.* Empregando o corpo como meio expressivo da vontade de potência, esse personagem da filosofia nietzschiana afirma a vida com a sua língua infantil: "Necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa" (Nietzsche, FW/GC, 2001, § 107). Similarmente, Pucinella desenvolve suas performatividades para teatralizar sobre a vida em sociedade, com realismo, sem prescindir do conteúdo enigmático, próprio do sujeito *irreparável*. Pulcinella usa máscara, que é seu próprio rosto, mas ri sem as máscaras do típico homem guiado pela moral da compaixão. Pulcinella é ser que não pode ser capturado no trajeto de um destino. Embora tenha um nome próprio, uma biografia, usa de uma máscara cômica, que lhe serve como o rosto de sua identidade indeterminada, por isso pode receber outros nomes aletoriamente (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 46, tradução nossa). "Pulcinella não é substantivo; ele é um advérbio; ele não é um o quê, mas um como" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 49, tradução nossa).

Giandomenico estabeleceu uma constelação, em termos benjaminianos, entre os sátiros e os Pulcinellas, ao perceber "um índice secreto que os remetem uns aos outros e os torna inseparáveis" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 32, tradução nossa), como um enigma que envolve algo, em uma filosofia muito especial da história, porquanto recapitula e coloca em relação duas épocas muito distantes, ao tempo em que também substitui os protagonistas dos eventos históricos por seres semi-animais, ou não propriamente humanos. Alegria, vivacidade e comédia compõem o mundo dos sátiros (figuras mitológicas associadas à festa, natureza e vinho), mas também as cenas de Pulcinella, retratadas por Giacomecico. As performatividades desses personagens de potência comunicam a língua indizível, o puro gesto, a política dos puros meios. Logo, quando Pulcinella aplica sua expressividade artística para fazer com que o público se desprenda da realidade, utiliza-se de modo improvisado do conteúdo pertencente ao contexto social e, desse modo, consegue dizer sem palavras o discurso político de potência. A corporeidade, nesse sentido, afirma formas de resistência lúdica por meio das improvisações performáticas, um puro meio de significar a si mesmo, enquanto forma de existência ética que usa com criatividade a Voz política, mesmo diante dos impasses e desafios que se interpõem em seu tempo.

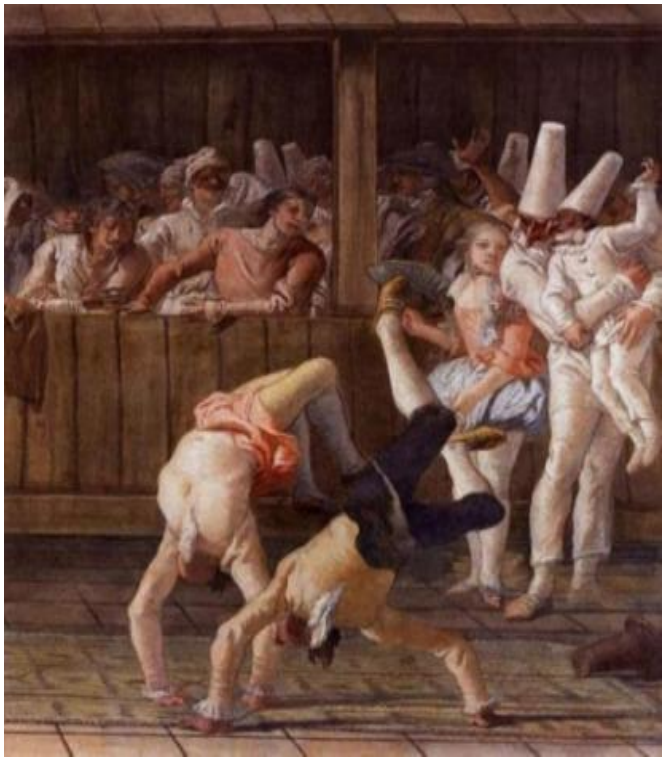

Figura 2: Giandomenico Tiepolo, Pulcinella e i saltimbanchi, 1797, affresco. Ca' Rezzonico, Venezia[139]

Pulcinella é uma figura artística que usa das performatividades para improvisar seu texto em cena, porque a interrompeu, aliás, sempre a deixou. Usando seus atalhos, esse personagem "é pura parábase", porquanto realiza suas gestos lúdicos sem a necessidade de aparatos e apetrechos cênicos. Assim, mantém viva a consciência do jogo teatral, pela qual realiza a saída da cena, da história, mediante o emprego da resistência de forma nada convencionais, que admitem "a interrupção como a rota de fuga" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 43, tradução nossa). O *lazzo* nos faz rir porque a sua ação se evidência de modo cancelado na realização do ato. O cômico, então, não se trata apenas de uma impossibilidade de dizer, mas também de uma impossibilidade de agir, exposta por meio do gesto. Se a ação pela tradição é o lugar da política, Pulcinella profana essa designação, contudo isso não significa que esse personagem seja simplesmente impolítico, pois ao tempo em que efetiva a neutralização da ação política secularizada, também anuncia outra forma de realizar a política, por meio da exibição do próprio corpo no modo de uso, como um puro meio, quando toda a ação tornou impossível (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 65). Giacomecico representa Pulcinella através de sua arte em um tempo de crise da política, mais precisamente desenvolve essa sua expressão artística quando Veneza estava à beira de perder sua independência, em 1797. Tiepolo termina

[139] Imagem disponível em: https://www.doppiozero.com/agamben-tra-i-pulcinella-del-tiepolo. Acesso em: 06 de janeiro de 2025.

os afrescos, na ocasião da extinção da milenária República de Veneza (Agamben, *DS/DS, 2016a, s/p)[140]. Sobre essa questão Agamben assevera:

> Certamente Pulcinella é, para Giandomenico Tiepolo, aquilo que sobrevive ao fim de seu mundo, à morte da Veneza que havia conhecido e amado – nesse sentido, ao fim da política. Mas não é, apesar de tudo, apenas uma figura impolítica. É, sobretudo [...] a figura de uma outra política, para a qual nos faltam os nomes, a política que começa quando toda ação tornou-se impossível (Agamben, *DS/DS, 2016a, s/p).

Vivemos em época de "eclipse na política e de reinado da economia mundial" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 65, tradução nossa). A crise na política se inscreve no domínio planetário do paradigma econômico e tecnológico (Agamben, *DS/DS, 2016a, s/p), precipitando decisões políticas cada vez mais emergenciais, paliativas e, quase sempre, protetivas dos interesses nacionalistas e econômicos, em detrimento da busca de alternativas construídas no bojo da ampla discussão social, que sejam ancoradas no respeito aos direitos humanos para além marcos fronteiriços e mobilizadas para a busca radical dos fundamentos e para o enfrentamento dos problemas que afetam diretamente à vida humana. Se parecem impenetráveis os acessos que podem levar à mudança dessa realidade, diante do agigantamento da operosidade do poder dominador, com seu intuito de salvaguardar os interesses do sistema socioeconômico vigente, é justamente por via desse ponto de inacessibilidade que outra forma de fazer política pode ser erguida. Neste sentido, de onde se expropriou a potência, ou seja, da vida politizada, pode se dar a irrupção de uma *política que vem,* implicada à dimensão do paradigma humano, a partir do inumano.

Pulcinella, representado na arte por Giacomecico, nos ensina sobre o uso do próprio corpo indócil, tornado um meio de uso pelo qual torna-se possível esquivar-se das tentativas de domínio do poder controlador, realizadas pela política expropriadora da potência. Tentar escapar desses processos que efetivam a captura da vida, usando o próprio corpo não significa afastar-se da vida política. Ao contrário, empreender os meios de resistência requer participação na vida política, porém não da política que se desenvolve através dos ritos convencionais, mas da que emerge a partir de novos meios de constituição dessa experiência, em virtude da busca pela experiência comum. Dito de outra maneira, uma nova forma de fazer política pode ser construída coletivamente pelos singulares, a partir da profanação da política

140 A extinção da República de Veneza é fato histórico implicado no problema do declínio econômico e, sobretudo, nas decisões políticas mobilizadas por interesses de conservação do poder, interpretadas por Agamben como "fruto da vileza e da insensatez". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella, *DS/DS**, 2016a, s/p. Napolão entregou Veneza à Áustria, uma potência inimiga, abrindo o tempo de culminância do processo de ruína dessa cidade.

secularizada, a qual se configura como uma máquina negativa, que produz o nada a partir do nada, apresentando-se como a forma de domínio espetacular, que ela isola e bloqueia o coração do ser na linguagem, fazendo do silêncio das sereias sua arma mais temível, agindo como o arcano que governa o vazio. Contudo, se a força dessa máquina conduz à alienação do homem, uma vez que infunde a concepção de que o homem se constitui naturalmente como um ser político, essa forma de pensar pode ser confrontada com a exposição desse pressuposto à luz da verdade, em busca de que sejam manifestos o conteúdo e as formas operativas que conduzem aos processos de dessubjetivação, pelos quais o lugar do impolítico é produzido. A confrontação eficiente a esses mecanismos estratégicos que destituem a vitalidade da intervenção do homem, em seu próprio percurso histórico, somente pode ser realizada mediante a profanação da política secularizada, com o emprego do gesto inoperante, que abre o campo da experiência nessa esfera para a constituição de novos sentidos, na dimensão do uso, tornando viável à realização da experiência política comum. A política profanada, aberta à possibilidade de um novo uso, torna-se um meio pelo qual o ser de potência pode obter a vitória sobre as sereias, desde quando haja exposição resolutiva do vazio da máquina-eu, a iniciação à ausência de mistério do homem (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 107).

Se a máquina do biopoder opera para transformação do homem, na forma de vida expropriada da sua potência, temos na figura de Pulcinella o exemplo do puro gesto de potência, do corpo que "não é mais, como na metafísica ocidental, o animal pressuposto ao humano. Ele quebra a falsa articulação entre o ser simplesmente vivo e o humano, entre o corpo e o *logos*. A máquina antropológica está emperrada" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 117, tradução nossa). Pulcinella tem um segredo: "na comédia da vida, não há segredo, mas apenas, a cada momento, uma saída [...]. Viver, tornar a vida possível, só pode significar - para Pulcinella, para todos - compreender a própria impossibilidade de viver [...]. **Pulcinella é uma forma-de-vida**" (Agamben, PD/PD, 2018e, p. 125, tradução nossa, grifo nosso) que usa da performatividade, do corpo como gesto artístico profano, pelo qual tanto a linguagem canônica assim como a política tradicional ficam suspensas, na medida em que a exibição da linguagem corporal se torna um meio de uso de potência, que efetiva a neutralização da versão secularizada desses dispositivos, logo a operosidade da sociedade do espetáculo fica suspensa, portanto torna-se inoperante. Entre a descriação e a recriação abre-se o espaço da vacuidade, propício à experiência artística e política de uma pura medialidade, na qual a indeterminação coordena o rumo das ações, contudo esse espaço lacunar não representa o sentido da inércia, pois, ao contrário, reflete o campo de possibilidades disposto à projeção criativa e indeterminada do ser de potência. Pulcinella cria o espaço lúdico, tornado em um

meio sem uma finalidade, a partir do uso da versão cômica da língua infantil, eminentemente lúdica, irreverente e, para os observadores, misteriosa. Por isso, ao tempo que diz as verdades com ingenuidade e alegria pueril, destila ironia, sempre resguardando algo de não dito no seu discurso de potência, o âmbito do seu mistério. Pulcinella usa a língua da verdade, na forma de comédia, para assim introduzir na política um conteúdo enigmático, disposto em um espetáculo real, no qual o que se mostra proeminente é a verdade destilada, sem uma intencionalidade clara, mas altamente potente para comunicar a divergência da forma-de-vida em relação aos rumos da sociedade de seu tempo. Essa forma cômica, de uso da língua lúdica, está presente nos filmes do cinema mudo, como podemos perceber nas atuações de Charles Chaplin[141], na medida em que comunicava sua forma de pensar por meio de suas performatividades artísticas, irreverentes e criativas, as quais não somente se assemelhavam as pantomimas de palhaços, mas também continham um conteúdo para além do sentido cômico, isto porque comunicavam inconformidades em relação aos rumos do tempo histórico, sendo assim essa sua maneira de exibir o discurso, tomando o corpo como um dispositivo de potência, é meio que condiz ao emprego da resistência ética, materializada na forma de gestos destituintes, o balé da humanidade. Nesse sentido, é importante destacar que o "gesto não é só o movimento corpóreo do dançarino, mas também – e sobretudo – **sua pausa entre dois movimentos**, a *epoché* que imobiliza e, ao mesmo tempo, comemora e exibe o movimento" (Agamben, *PO/PO, 2008b, p. 3, grifo nosso). Portanto, a exibição da potência nem tanto está implicada ao sentido da exibição de uma sequência de movimentos, disposta no modo harmônico, pois antes representa a dinâmica que desequilibra processos lineares, previsíveis, em vista da deposição do peso da operosidade. Assim, pode ser aberta a dimensão do novo uso, no espaço e tempo do entre, quando aquilo *que vem* é acontecimento possível, mas também se qualifica como um fator inesperado, configurando-se como meio inoperante. Nestes termos, o gesto "não tem propriamente nada a dizer, porque aquilo que mostra é o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 60). No cinema mudo temos a exemplaridade da resistência ética, que pode ser empregada pelo ser inadaptado aos tempos modernos, a partir do uso da contingência. Walter Benjamin destaca

[141] Charles Chaplin foi um artista à frente de seu tempo. Sua percepção crítica da realidade histórica potencializou encenações criativas no cinema mudo. Usava o próprio corpo como meio lúdico de expressão da língua infantil, em virtude de afirmar sua Voz política. Entre a sátira e o humor, esse distinto personagem tratou de temas diversos nas suas encenações lúdicas. Em destaque, no clássico filme "Tempos modernos", abordou a divisão social de classes, a opressão do trabalhador nas fábricas, protagonizando a vida de um personagem "vagabundo", inadaptado ao mundo do trabalho, que expressa a potência do não por meio de suas pantomimas. No filme "O ditador", realizou sua crítica ao nazismo, para tanto usou a palavra, mas, sobretudo, a sua performatividade artística em razão de apresentar ao mundo seu discurso de potência.

no escrito *Um olhar retrospectivo sobre Chaplin* (Benjamin, 2023, p. 162-164), a potência da performatividade de Chaplin realizada no filme *Circo*:

> Circo" é a primeira obra de idade madura da arte cinematográfica. [...] E o mais comovente deste lançamento é sentir como **Charles Chaplin tem agora o domínio de toda a gama de suas possibilidades de ação, e está determinado a realizar a sua causa com elas e somente com elas.** Os seus motivos mais grandiosos resplandecem em variações exuberantes. A perseguição é transferida a um labirinto, o aparecimento inesperado deve desconcertar um mágico, a máscara de alheamento faz dele um fantoche numa barraca de quermesse (Benjamin, 2023, p. 162, grifo nosso).

Às avessas, refutando os processos e ritmos do mundo produtivo, Chaplin comunicou sua inconformidade com os rumos da sociedade moderna, porquanto diante da exploração socioeconômica, através da qual se extrai o máximo de produtividade do indivíduo, otimizando o tempo, esse personagem real usou sua Voz política por meio de suas performatividades, nas quais o corpo tornou-se um meio expressivo da pura medialidade na língua, para comunicar a sua visão extemporânea de mundo. Chaplin desenvolveu seu jogo de potência para profanar o improfanável. Ele faz parte do "círculo mágico no qual a humanidade procurou pela última vez evocar aquilo que lhe estava escapando das mãos para sempre" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 55).

Figura 3: Imagem extraída do Filme: Tempos Modernos, 1936[142].

[142] Este filme, produzido e encenado pelo próprio Charles Chaplin, consiste em uma obra clássica do cinema mudo, que reflete a realidade dos operários nas fábricas, durante a grave crise econômica da década de 30, que atingiu os Estados Unidos, particularmente o setor de produção. Carlitos representa o típico trabalhador, que atua

A singularidade qualquer pode usar de sua potência destituinte para emperrar a máquina biopolítica. Ao reconhecer a realidade da relação descontinuada entre homem e vida, que sustenta a operosidade da máquina, o sujeito de potência pode mexer com a engrenagem desse mecanismo, para torná-lo inoperante. O próprio corpo torna-se, nesse sentido, um meio de uso para a realização do gesto profano. Há um alegre mistério depositado no texto improvisado e despretensioso, que pode ser usado pela forma-de-vida, ao buscar comunicar a verdade sobre sua existência por meio corpo, no jogo da linguagem, oscilando entre o humor e a ironia. Trata-se da exibição do ridículo que não apenas produz riso, mas também descortina realidades, prescindindo para tanto de organizar o modo de dizer com base na estrutura formal, própria dos discursos convencionais, para assumir o uso da linguagem convergente ao falar franco, correlato à coragem da verdade, assumida por aquele que fala, mesmo sem palavras, assumindo o risco de dizer, em termos foucaultianos (Foucault, 2011, p.13). Esse movimento do arriscar-se na experiência, no pensamento de Agamben, diz respeito ao próprio sentido do uso da potência como gesto inoperante, pelo qual a forma-de-vida consegue desenvolver a resistência ética no campo político, a partir do emprego da privação, de modo a alcançar a comunicação de uma comunicabilidade em sua forma de expressividade, tornando-se, no aberto, uma pura expressão de medialidade. Pois, tais gestos exibem o próprio ser-na-linguagem, quando o declinar do uso da palavra não designa o silêncio, enquanto interdito do ser na linguagem, mas sim condiz ao emprego da potência inoperosa, tornada em Voz afirmativa da verdade sobre a forma-de-vida, de modo indizível, a partir da força contida na corporeidade, o que demanda improviso e revela plena capacidade de uso de meios de (des)criação pelo ser que detém a sua potência, a partir do uso da privação. O silêncio das palavras, nesse sentido, torna-se fala do corpo, para exibição, no livre uso, do conteúdo que subverte a linguagem canônica. O corpo, interpenetrado pela experiência, mostra-se veículo de potência ingovernável, pois, na medida em que se desenvencilha dos mecanismos opressores, capazes de operar a docilidade dos comportamentos, torna-se um meio puro, desligado de qualquer finalidade, por isso a expressividade de seus gestos mostra-se ser uma forma de materialidade da concepção política, na qual está comportada uma configuração estética diferenciada, eficiente a neutralização das estratégias operosas, inclusive

---

na linha de montagem de uma fábrica, realizando movimentos repetitivos, diante da supervisão rigorosa dos controladores. A exaustão mental é resultado desse processo. Em destaque, a cena icônica do corpo de Carlitos nas engrenagens da máquina não apenas reflete o sentido da operosidade do biopoder para a produção da vida nua, expropriada de sua potência, pois também contém elementos que apontam para uma segunda interpretação, relativa à presença de um corpo indócil, insubmisso ao sistema socioeconômico vigente, que se faz potência disposta na forma de uso, em busca da exibição de performatividades indeterminadas, tornadas em gestos políticos de resistência ética.

porque compreende um sentido que aponta para o imprevisível. Trata-se de um corpo que se movimenta em rota de fuga, cujas múltiplas performances se mostram gestos dinâmicos, sem um escopo, na medida em que fluem na cadência do processo (des)criativo, a partir do aproveitamento de espaços limiares, onde não se espera que haja formas de resistência, por isso torna-se campo propício ao emprego de meios distintivos para a constituição da luta política, fora dos eixos controladores do Estado. Esses movimentos refletem o sentido da potência originada de uma experimentação espontânea na linguagem, no intervalo que conecta o pensamento ao corpo, projetado ao mundo, algo que até pode ser descrito como um conteúdo que até pode ser nomeado, todavia não pode ser dito na linguagem. Logo, o gesto expressa a extensividade do *pensamento que vem* da forma-de-vida, na dimensão da força plástica de seu corpo, quando a potência fica disposta na forma de uma possibilidade, na dimensão de livre uso, em um momento de travessia, entre a interrupção e a irrupção do ato. Perfazendo trajetórias incertas, o *corpo que vem* transparece em si mesmo a língua da verdade, afirmativa do pensamento de potência da forma de existência ética, cuja performatividade irrompe na cena real como texto enigmático, indecifrável, conservando nos movimentos, provisórios e inadvertidos, a potência de comunicar ou deixar de comunicar o discurso eminentemente artístico, interpenetrado no sentido político e vice-versa. As ações performáticas inoperosas são expressivas da ontologia do estilo, um testemunho vivo de um corpo que comunica em si mesmo a singularidade da forma-de-vida, no mundo, a partir da modulação da potência: “O que denominamos forma-de-vida corresponde a essa ontologia do estilo; ela nomeia o modo como a singularidade dá testemunho de si mesmo no ser, e o ser expressa a si mesmo em um corpo” (Agamben, UC/HC, 2017d, p. 261).

Diante do exposto, a língua dos *infantes que vêm* pode ser considerada como uma forma de discursividade, que surge do pensamento de potência e se estende à expressão na corporeidade, em um processo que não atinge a sua completude, porque se configura na forma de uma abertura ontológica, que representa o ser no campo de possibilidades, onde não se busca finalidades, mas a continuidade do desenvolvimento de uma obra, na experiência do livre uso, sem um *télos*. Trata-se de uma experiência *do fora,* cuja potência, posta no modo de uso, profana a sociedade do espetáculo e a espetacularização da política, a partir do emprego contínuo da resistência, configurada por meio de meios contingentes, destituídos de relações com as finalidades e sentidos de apropriação. A profanação da política espetacularizada dá-se por meio do uso dos meios destituintes e, à medida da suspensão da operosidade dos mecanismos biopolíticos, que produzem a política secularizada, é possível buscar novas formas de realização dessa experiência, tendo em vista à constituição da experiência comum.

Essa nova maneira de desenvolver a política é uma arte expressiva do pensamento de potência. Essa é a *política que vem*, um espetáculo vivo realizado pela forma-de-vida, por intermédio do qual pode buscar (des)criativamente utilizar o gesto político, em uma expressão indizível na linguagem, que prescinde de uma prévia formulação. O gesto, refletido como a forma de expressão da *política que vem,* é meio de resistência eficiente, frente às formas obsoletas de fazer política, as quais estão presentes amplamente em nosso tempo. O gesto de potência é meio de realização da experiência da vida política, que não se qualifica como uma ação finalizada, mas sim em uma pura expressão de medialidade e, como tal, tanto reflete a possibilidade de reinvenção da subjetividade humana, no aberto, quanto da constituição da experiência comum. Esses dois sentidos, implicados à construção de uma nova forma de experiência política, exprimem a potência do ser que busca desenvolver a sua identidade indeterminada, em meio às relações com o mundo. O gesto corresponde ao uso da potência em virtude do emprego da resistência ética, neste sentido compreende um modo contingente de uso da língua pelo qual a forma-de-vida pode exprimir o seu modo de apresentar o dizer verdadeiro, mediante a disposição da potência, essencialmente concebida pela possibilidade de seu não-exercício, uma vez que nesse processo não há produção, nem ação, mas a atitude de assumir e suportar a própria potência*,* em um acontecimento singular, indizível e inadvertido, que contém a própria comunicabilidade de um puro meio, pela qual que se abre a esfera do *ethos*. Ao dispor da potência na dimensão de uso, a forma-de-vida é capaz de imprimir na linguagem o gesto aberto e indiscernível, que se mostra um fator imponderável ao controle biopolítico, inclusive frente a todo aparato da política espetacularizada, sendo efetivo na neutralização da carga de operosidade contida nos dispositivos e, perante a suspensão desse pressuposto, abre-se o campo de possibilidades para a realização da experiência de livre, inclusive em relação ao dispositivo da política.

Os resultados dessa experiência não se esgotam na constituição da subjetividade indeterminada do sujeito de potência, na medida em que também abrangem possibilidades para constituição de novas formas de realização das relações intersubjetivas, mediatizadas pela convergência de ideais éticos, implicados à construção da experiência comum. Este desdobramento da experiência política é avesso, portanto, a ideia de isolamento do ser, como uma forma de existir imune às tentativas de dessubjetivação, conquanto a convergência de singularidades, em meio a pluralidade, é o vetor que mobiliza o sentido da existência da *comunidade que vem,* cujos intentos se alinham ao sentido de constituição da experiência compartilhada, mas sem vinculações partidárias ou qualquer com qualquer outro modo de representação estatal. A comunidade vindoura reflete a forma de uma potência aberta à

própria potência, disposta na forma de livre uso, cuja operatividade inoperosa dá-se enquanto um movimento (des)criativo de resistência ética, eficaz frente aos processos desubjetivadores, porém não imune às possíveis investidas consequentes do poder soberano. Inclusive, desenvolver essa forma de experiência política significa, em última instância, expor a própria vida aos riscos iminentes, em nome da causa que mobiliza os ideais comuns, refletidos na própria forma de existência ética da comunidade. A expressividade dos *singulares* é gesto incapturável; é dinâmica originada no limiar entre pensamento à linguagem, onde há o espaço da vacuidade, constituído no entremeio do ato à potência; é o movimento do ser no *aberto,* em um campo tensional entre a existência do animal e do homem, propositivo à constituição do humano. Agamben, a partir da concepção heideggeriana, concebe o *aberto* enquanto o desvelamento do ente, da natureza inumana à humana, em um trânsito que impele a projeção do ser lançado ao mundo (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 92), em um constante devir, apenas entendido como um processo indeterminado, que abre o horizonte da existência para a dinâmica do poder-ser, mediante a qual pode exibir o uso da modulação da potência, em uma intensa efetivação, porém desprovida de uma finalidade. Esse processo tensional revela o ser, em sua dinâmica de pura medialidade, no jogo da potência, entre a privação e o ato, quando torna-se capaz de despontar na linguagem, exibindo a verdade imanente à própria forma-de-vida, por meio de seu discurso indizível. De acordo com Heidegger (2008, p. 333): “O ser-no-mundo é esse jogar originário do jogo. Todo ser-aí fático precisa se colocar em jogo em vista desse jogar para que possa se inserir na dinâmica do jogar de um tal modo que ele sempre tome faticamente parte no jogo, de uma forma ou de outra, durante a existência”.

Como já discutido neste escrito, Agamben compreende que a dinamicidade do jogo de potência, pela qual o ser in-fante tem acesso à linguagem, a partir do estado de privação, acontece no espaço indeterminado da in-fância. Esse espaço limiar não apenas projeta o in-fante continuamente à linguagem, para que este desenvolva a sua própria subjetividade, em meio às relações com a cultura, mas também evidência, nesse processo, a pendência, o vazio da voz humana, ante o estado de negatividade do homem em relação à linguagem. Justamente porque existe essa lacuna originária é possível realizar circularmente o jogo de potência, a partir do qual abre-se o campo de possibilidades para a construção da experiência da linguagem, em virtude da constituição da discursividade indizível na dizibilidade do ser na experiência política, representativa da forma de dizer apenas traduzível por meio da língua da in-fância, indeterminada, que abre o espaço para a constituição da subjetivação indeterminada da forma-de-vida na linguagem. Essa forma de uso da comunicabilidade autorreferenciada é

gesto político de potência, uma exibição do *infante que vem* na linguagem, quando este ser usa a si mesmo, a própria forma-de-vida, no modo de uma pura medialidade.

Os meios de resistência podem ser desenvolvidos pelos *infantes que vêm*, os quais, diante da inconformidade com os rumos da história de seu tempo, podem posicionar-se como potência destituinte em busca de escapar dos processos de dessubjetivação. Contudo, não se pode desconsiderar que há um progressivo enfraquecimento dos comportamentos profanatórios, iniciado na modernidade (Benjamin, 1987d, p. 108-112). É patente que o corpo tem se tornado cada vez mais um objeto passível ao controle biopolítico, através de sofisticadas tecnologias do poder que objetivam regular comportamentos e condutas. Agamben, em *Notas sobre o gesto* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 54-55), assevera que: "uma época que perdeu seus gestos é, por isso mesmo, obcecada por eles; para homens dos quais toda a naturalidade foi subtraída, todo gesto torna-se um destino". Neste sentido, o gesto, uma expressão do pensamento humano que alcança à dimensão da exterioridade por meio da corporeidade, mostra-se condicionado a uma necessária relação entre meios e fins, logo torna-se passível de ser decodificado, através de uma significação linguística que atribui um sentido de generalidade e previsibilidade aos movimentos. Agamben adverte que, na atual fase espetacular do capitalismo, o biopoder tem efetivado a captura dos meios puros, com destaque para o da linguagem, o que aponta para um abismo existencial, no qual a expropriação da experiência comum é sintoma do mutismo humano:

> **Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios.** Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial. Exemplo disso é a linguagem. [...]. **Os dispositivos midiáticos têm como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedindo que o mesmo se abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra.** [...] no sistema da religião espetacular, o meio puro, suspenso e exibido na esfera midiática, expõe o próprio vazio, diz apenas o próprio nada, como se nenhum uso novo fosse possível, como se nenhuma outra experiência da palavra ainda fosse possível [...]. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem (Agamben, P/P, 2007b, p. 68, grifo nosso).

Se os dispositivos midiáticos atuam para neutralizar o poder profanatório da linguagem, como meio puro, impedindo que tais espaços do poder se abram à possibilidade de um novo uso (Agamben, P/P, 2007b, p. 68), logo não podemos subestimar a potência do

biopoder na sociedade espetacular, uma vez que opera continuamente como uma máquina negativa, produzindo a nulificação da experiência política e do ser na experiência política (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 107). A captura dos meios puros é uma contra-ação do biopoder, pela qual intenta neutralizar e impedir o desenvolvimento da potência na dimensão do uso, para tanto investe maciçamente na captura do desejo, uma dimensão da subjetividade humana tornada em objeto de disputa no campo biopolítico. Além disso, Agamben pondera sobre a fragilidade e precariedade dos meios puros:

> **Nada é, porém, tão frágil e precário como a esfera dos meios puros. Também o jogo, na nossa sociedade, tem caráter episódico**, depois do qual a vida normal deve retomar seu curso (e o gato a sua caça). **E ninguém melhor do que as crianças sabem como pode ser atroz e inquietante um brinquedo quando acabou o jogo de que era parte.** O instrumento de libertação converte-se então em um pedaço de madeira sem graça, e a boneca para a qual a menina dirigiu seu amor torna-se um gélido e vergonhoso boneco de cera que um mago malvado pode capturar e enfeitiçar para servir-se dele contra nós (Agamben, P/P, 2007b, p. 67-68, grifo nosso).

Ao trazer essa ponderação, nos parece que Agamben não está desconsiderando a potência inerente ao jogo, mas sim põe em evidência a possibilidade da captura deste e de outros possíveis meios de uso profanatórios, caso exista declínio da força de resistência no campo político. Caso isso ocorra, pode se dar a retomada de territórios anteriormente conquistados, por isso cabe o reconhecimento de como a máquina biopolítica funciona para forjar a concepção do homem cindida da sua forma. Exibir o vazio central da fratura, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, possibilita o emprego da resistência, a partir do arriscar-se no aberto, a partir do vazio da experiência (Agamben, AB/AB, 2021b, p. 91-99), rumo ao uso da potência destituinte. Outrossim, embora possa se dar, episodicamente, o declínio do interesse dos *contemporâneos,* em relação a certos meios profanatórios, postos na forma de uso, é possível reiniciar as dinâmicas de resistências, contingentes e lúdicas, em busca da suspensão da carga de operosidade, presente nos dispositivos, para assim arrancá-los das mãos do poder hegemônico. Ademais, o tédio é próprio do estado intervalar, entre uma e outra experiência lúdica, entre o sonho e a realidade, sendo assim representa um limiar, a partir do qual é possível realizar a retomada da experiência, no instante imponderável, na dispersão psíquica. Em concordância com Walter Benjamin (1987a, p. 197-221):

> [...] O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguiram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. [...] Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido [...] (Benjamin, 1987a, p. 204-205).

Agamben, seguindo a compreensão de Heidegger, considera que o tédio profundo impele à angústia ao ser, servindo como um meio condutor à confrontação, diante das formas pelas quais se concebe o fazer humano. O *ser-aí*, projetando-se em potência, a partir da angústia como sua condição própria, originária, pode despontar no mundo, desperto sobre sua realidade existencial. Por meio de seu tédio profundo, reconhecendo o problema da fratura original, o ser de potência pode inquietar-se nesse espaço vazio que se abre a a partir da diferença entre a natureza animal e humana. Também, a partir do tédio, o ser pode projetar-se no *Dasein,* experiência de desvelamento da potência pura, que configura o ser em confluência com sua originária e constitutiva potência-de-não (Agamben, AB/AB, 2017a, p. 105-112). O aberto é a possibilidade de conhecer o ente enquanto tal, em sua rota de projeção à construção do mundo, para desenvolver um encontro com a verdade sobre si mesmo, no conflito essencial entre velamento e o desvelamento, entre a natureza animal e humana (Agamben, AB/AB, 2017a, p. 91-99). O ser aberto é aquele que pode usar o próprio corpo para desenvolver performatividades de potência, em um sentido ingovernável. Embora, Agamben discuta a possibilidade de constituir rotas de fuga, a partir do uso do jogo da potência, os críticos do pensamento de Agamben enfatizam certa prevalência da resistência negativa no seu projeto filosófico, pela qual se põe em evidência a necessidade de teorizar sobre o que virá no dia seguinte, ou seja, como se dará uma nova ordem positiva, pós-revolucionária. Contudo, ressaltamos que Agamben parece dirigir mais suas considerações perspectivistas para a revolução da experiência humana no tempo da experiência, do que para uma revolução de outra natureza. Considerando a possibilidade da constituição da revolução do ser, a partir de outra forma de constituição da experiência, que possa ser significada no *tempo do aqui e agora*, Agamben situa que o ponto inicial dessa transformação é a própria condição abissal, de negatividade, do ser em relação à experiência. Desse ponto de origem, pode-se dar a projeção do ser como sujeito da linguagem e histórica, com vistas ao desenvolvimento de suas distintas formas de resistência ética (PROZOROV, 2014, p. 178-182). A forma de resistir é sinônimo de uso de meio para realização da revolução, do ser na experiência, está posta no projeto filosófico de Agamben como um *experimentum* do pensamento, que pode ser

realizado pela forma-de-vida, a qual desenvolvendo-se como uma singularidade qualquer no evento da linguagem, pode buscar por uma vida plena, feliz, o que exige, em termos espinozianos, uma radical rejeição à obediência servil (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 106-107), além do que demanda a apresentação da disposição por existir e significar a experiência subjetiva, conectando o corpo-mente, ao lugar da potência. Deste modo, essa perspectiva contempla a possibilidade de realizar o modo de existência fora das convencionalidades, a partir do protagonismo atípico do sujeito, o qual, uma vez desprendido de toda a operosidade, coloca-se, ele próprio, como um meio de potência, em razão de afirmar espontaneamente a sua forma de resistência, de maneira criativa, em busca de saídas pelas quais consiga escapar das tentativas de captura da vida, sem prescindir nessa rota de fuga da relação com o mundo.

3.5 LIMIAR

Identificamos na segunda fase da produção intelectual de Agamben, quando desenvolve suas análises mais direcionadas ao campo da biopolítica, no Projeto Homo sacer, a representação do infante como forma de vida nua e forma-de-vida. De modo direto, a figura do muçulmano representa o infante, tornado vida nua no campo biopolítico, na realidade histórica do nazismo, através da imposição dos processos de dessubjetivação, realizada com a contribuição decisiva do dispositivo biopolítico da linguagem, configurado como o próprio poder soberano. O tolhimento e conservação da voz no *logos,* dois processos dessubjetivadores que incidem na produção da politização da vida, operaram no campo biopolítico nazista a fixação do muçulmano no estado de extrema negatividade em relação à linguagem, incidindo literalmente no interdito da língua. A politização da vida resulta da decisão arbitrária do poder soberano, que age através de diferentes dispositivos secularizados para expropriar a potência da vida humana, tornando-a em vida nua. No espaço indeterminado de exceção, o poder soberano age para "fazer viver", mas de fato opera a subtração da condição humana, para "fazer morrer", de modo que não há constituição da política nesse contexto e sim a biopolítica, transformada em tanatopolítica.

O muçulmano, a figura da substância biopolítica absoluta, marca o limitar entre o homem e o não-homem; é o *resto*, a testemunha integral que não pode realizar o testemunho. Os sobreviventes, paradoxalmente, são aqueles que podem testemunhar, mas não detém o testemunho em sua completude. Entre o muçulmano e os sobreviventes existe uma lacuna que representa o espaço de abertura pelo qual pode se dar a constituição do *testemunho que vem*: a ética. Por isso, embora o campo biopolítico em nosso tempo continue se materializando, tanto

em espaços determinados, onde podemos perceber o flagrante da constituição da zona de anomia, quanto pela aplicação das técnicas de governo amplamente empregadas para a produção da politização da vida, inclusive nas democracias representativas, é possível pensarmos em saídas pelas quais seja viável o desenvolvimento de outra forma de relação com a vida, em razão da expressividade da potência do humano, o que pode se dar a partir da projeção do ser in-fante, em estado de pura potência, a partir do estado de negatividade em relação à linguagem e vida política. Reconhecendo criticamente sua condição inumana, o in-fante pode insurgir como forma-de-vida, apresentando a capacidade de enunciação da sua Voz política na linguagem, por meios distintos, de resistência ética, pelos quais pode escapar dos processos dessubjetivadores, aplicados pelos dispositivos biopolíticos secularizados. A linguagem consiste, no campo, como um dispositivo biopolítico, operado para finalidades da dessubjetivação da vida infante, para imputação da vida nua, mas também se apresenta como meio de potência, que serve à constituição deste ser enquanto forma-de-vida. Este segundo sentido exige o emprego da profanação sobre a linguagem, a ser realizada pela potência destituinte, em virtude da transformação dessa experiência em um puro meio. Uma vez que o *experimentum linguae* da in-fância não está correlacionado a um determinismo biológico do ser na linguagem, mas, ao contrário, reflete o espaço indeterminado da abertura ontológica, que configura a contínua possibilidade de constituição do ser, em um movimento de devir. Agamben utiliza-se de figuras paradigmáticas, extraídas do campo da literatura, filosofia e da própria realidade em si, para ilustrar a potência da *comunidade que vem*, vazia e impresumível, que ao arriscar-se em uma dimensão perfeitamente vazia [...]" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 13), pode despontar na linguagem e vida política com sua língua indecifrável da in-fância, o gesto político que afirma o pensamento de potência, extensivo à corporeidade.

O uso da corporeidade, a partir do gesto de potência, seja por meio do uso das performatividades, do riso ou da arte cômica, expressa a língua indizível da in-fância, eminentemente lúdica, um puro meio pelo qual pode-se buscar desenvolver a resistência ética, frente à operosidade do biopoder. Ademais, o conceito in-fância fundamenta metodologicamente as reflexões sobre a constituição da forma-de-vida no *experimentum linguae* e o seu jogo de potência contingente, o movimento (des)criativo que pode ser referenciado na dinâmica realizada pela criança na experiência lúdica, neste sentido, mediante o uso das performatividades (des)criativas no jogo de potência, temos uma pura forma de expressividade da medialidade, em um trânsito fluído pelo qual há exemplaridade de como transformar qualquer dispositivo em um brinquedo, disposto no modo de livre uso.

4 INFÂNCIA, EXPERIÊNCIA DE POTÊNCIA DE POTÊNCIA E PROFANAÇÃO DOS DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS

Neste capítulo, abordamos os nexos entre a in-fância e o gesto político, considerando o jogo como meio de uso de potência da forma-de-vida, tomando por referência o paradigma da vida lúdica da criança. Nesse sentido de análise, apresentamos distinções e relações entre os termos criança e in-fância, segundo o Agamben, acrescentando ao debate outras abordagens que tratam dessa tematização. Também refletimos sobre a potência das narratividades e da experiência lúdica da criança, enquanto dois meios de uso eficientes à profanação política, na medida em que refletem o jogo da potência destituinte. A materialidade do jogo de potência é exemplificada na experiência comum dos franciscanos.

4.1 A FORMA-DE-VIDA DA CRIANÇA E SEUS GESTOS NA EXPERIÊNCIA DE PURA POTÊNCIA

Realizamos uma incursão genealógica em escritos de Agamben, da primeira e segunda fase de sua produção intelectual, em busca de analisar a analogia da criança como forma-de-vida, atribuindo enfoque aos gestos lúdicos, desenvolvidos por ela no jogo de potência, de modo a considerá-los meios eficientes à profanação dos dispositivos biopolíticos. Nesse sentido, buscamos enfatizar a potência da exemplaridade da criança segundo a abordagem filosófica agambeniana, nos entremeios das reflexões sobre a in-fância e a profanação. Mas, antes de realizarmos essa revista analítica, importa apresentar algumas considerações conceituais, preliminares, em torno do sintagma forma-de-vida. Em *Meios sem fim* (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 9-135) e *O uso dos corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 9-324), Agamben conceitua *forma-de-vida* como uma vida inseparável de sua forma, que não pode ser isolada na vida nua[143]. Então, se a vida nua é o produto de uma separação, ou seja, designa a vida cindida da sua verdadeira forma, a forma-de-vida diz respeito ao modo de existência irredutível, além do que se faz incapturável, logo não pode ser aprisionada na estrutura da exceção, onde o poder soberano opera a inclusão-excludente. Pois, se a máquina biopolítica produz a politização da vida *zoē* na forma de vida nua, lançando-a na zona de indeterminação,

[143] Para os antigos gregos existia uma diferenciação no conceito de vida: *zoē* designava a mera vida biológica, reservada à vida privada (*oikos*); *bíos correspondia* a vida qualificada, capaz de assumir as funções políticas na pólis. Agamben apropria-se de um modo particular dessa distinção entre as formas de vidas, para evidenciar que há uma inscrição biopolítica da vida nua no fundamento das estruturas sociais. Na modernidade, a vida *zoē* é introduzida na vida política, contudo para finalidades de controle da vida, exercida pelo Estado. Desse processo decorre a politização da vida, na forma de vida nua, expropriada de sua potência, no limiar entre *zoē* e *bios*. As reflexões agambenianas sobre a discussão estas formas de vida, recebem influências do pensamento de Foucault e Hanna Arendt. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**, **PS/HS**, 2002, p. 1-20.

no campo biopolítico, a forma-de-vida da criança é capaz de escapar dessa estrutura, que incide na exposição da vida na zona de anomia, neste sentido ela espelha o sentido do devir humano, enquanto um processo de constante transformação do humano a partir do inumano, em uma projeção de potência que rompe com as amarras pré-dispostas pelos processos dessubjetivadores, de modo a resistir e neutralizar essa forma de operatividade. A potência do contingente, usando a própria condição de indeterminação, ante a abertura ontológica, pode desenvolver e modular a sua própria potência, para resistir e continuar desenvolvendo seu modo de vida sem um *télos,* usando neste percurso de saídas tangenciais pelas quais consegue escapar das investidas do biopoder. De sorte que, se a indiscernibilidade é o centro da máquina ontológico-política, na medida em que o ser de potência a alcança e se mantém nela, na forma de resistência, a máquina não pode mais funcionar (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 268), uma vez que já não realiza a articulação entre natureza e homem, necessária para a produção do humano através da suspensão e captura do inumano.

> Sendo assim, trata-se, antes de tudo, de neutralizar o dispositivo bipolar *zoè*/ *bios*. Como acontece todas às vezes que nos encontramos frete a uma máquina dupla, aqui é preciso precaver-nos tanto da tentação de jogar um pólo contra o outro quanto daquela de contrair um no outro em uma nova articulação. **Trata-se, pois, de tornar inoperosas tanto o *bios* quanto a zoè**, para que a forma-de-vida possa aparecer como *tertium* que se tornará pensável unicamente a partir da inoperosidade, a partir desse coincidir-ou seja, cair juntos-de *bios* e zoè (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 252, grifo nosso).

Tornando inoperantes cesuras, divisões, bipolaridades, mas também tentativas de articulação, a forma-de-vida pode se posicionar como meio de potência, a partir da condição de indiscernibilidade, pela qual torna-se capaz de pôr na forma de uso a potência da inoperosidade, para assim encontrar, no aberto, a possibilidade de constituição contínua do humano. Em concordância com o professor Giacóia Junior (2023, p. 11): “Forma-de-vida é o *resto* produzido entre *bios* e *zoē*, no limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada; mas que também denota resistência concreta e real à possibilidade – sempre iminente – de redução da vida em mera vida, ou vida nua”. De modo que, sempre e antes de tudo a forma-de-vida condiz à existência de uma vida expressa em seu estado de pura potência, no qual o modo de viver reflete o ser, diante de sua própria singularidade, a qual está exposta, de forma constitutiva, à exigência de uma possibilidade.

Para reflexão do conceito forma-de-vida, Agamben utiliza-se de paradigmas, concebidos como analogias, que servem à análise da relação indissociável entre o ser e a sua

singularidade, em contraposição ao modelo analógico bipolar, que conduz às cisões originárias entre a vida e a forma. Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, o paradigma se move da singularidade em direção à singularidade, portanto não há nele uma qualidade pressuposta que caracteriza o ser em um sentido genérico e individualizante. De modo que, o exemplo consiste na abordagem agambeniana como um objeto singular, que se faz uma pura medialidade (Agamben, SR/SR, 2008c, p. 41). Inclusive, não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché,* pois "cada fenômeno é a origem, cada imagem é arcaica. A historicidade do paradigma não está nem na diacronia, nem na sincronia, mas num cruzamento entre elas" (Agamben, SR/SR, 2008c, p. 41). Dentre os paradigmas usados por Agamben na análise do sintagma forma-de-vida, destaca o da criança como símbolo de uma vida que detém os meios especiais para efetivação do jogo da profanação (Agamben, P/P, 2007b, p. 60)[144]. Neste ponto, importa destacar que, embora este filósofo não conceitue diretamente a vida da criança como um paradigma na primeira fase de sua produção intelectual, realiza nesse período importantes considerações envolvendo a criança como experiência de potência, ao tratar do problema da cisão antropogenética, assim como em suas análises em torno da linguagem, jogo, tempo e história. Essas considerações precedentes são estritamente convergentes com as análises posteriores, do campo da biopolítica, nas quais esse paradigma é relacionado, de forma direta, à profanação dos dispositivos.

Por conseguinte, realizaremos uma incursão genealógica nos escritos de Agamben a fim de remontarmos os elementos teóricos que, conjuntamente, exibem a imagem da representação da criança como forma-de-vida, incluindo neste sentido suas implicações com a profanação. Em *Infância História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186), especificamente no ensaio homônimo ao título deste citado escrito (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78), ao tratar da in-fância como uma pátria transcendental da história, Agamben afirma que a criança é aquela que primeiro "forma os fonemas de todas as línguas do mundo" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 65). Então, embora a discussão sobre a in-fância, para este filósofo, não esteja circunscrita a uma idade da vida, a referência da criança é destacada, haja vista que se a aprendizagem da língua é um processo apenas possível ao ser humano, devido a condição originária de privação da linguagem, a referência sobre a instauração do sujeito no discurso tem como principal testemunha a criança.

O exemplo da criança, implicado à potência do humano, é reafirmado nos entremeios das discussões sobre o jogo, nos ensaios: *O país dos brinquedos* (Agamben, IH/IH, 2005, p.

---

[144] Além da criança, Agamben apresenta a vida da mulher como exemplo de exceção, em relação à vida nua. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Por una filosofía de la infância, TL/TL**, 2012c, p. 31.

79-106) e *Fábula e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 149-156). Conectando-se às discussões consequentes, apresentadas em *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91), o jogo, nestes ensaios, é referenciado por Agamben como um meio eficaz para a dessacralização dos objetos. Benjamin também entende que as crianças, em seu próprio jogo, são capazes de transformar qualquer objeto reservado ao culto capitalista em dispositivos desprendidos de finalidades estabelecidas: "não poucos dos mais antigos brinquedos (bola, arco, roda de penas, pipa) terão sido de certa forma impostos à criança como objetos de culto, os quais só mais tarde, e certamente graças **à força da imaginação infantil, transformaram-se em brinquedos**" (Benjamin, 2009a, p. 96, grifo nosso). Seguindo a perspectiva benjaminiana, Agamben considera que a criança detém a potência de transformar qualquer dispositivo em algo essencialmente comum, na ação lúdica. Neste sentido, na abordagem desse filósofo contemporâneo, as crianças figuram o paradigma da potência do jogo profano:

> Um olhar sobre o mundo dos brinquedos mostra que as crianças, estes belchiores da humanidade, brincam com qualquer velharia que lhes cai nas mãos, e que o jogo conserva assim objetos e comportamentos profanos que não existem mais. Tudo aquilo que é velho, independentemente de sua origem sacra, e suscetível de virar brinquedo (Agamben, IH/IH, 2005, p. 85).

A brincadeira é o trabalho natural da criança, porquanto se desenvolve como parte de sua forma de expressão com o mundo, em evidência da sua capacidade de estabelecer relações com a realidade, mediatizadas pelo simbolismo. O processo inventivo da criança, pelo qual assimila e ressignifica o mundo ao seu redor, compreende a transformação das "velharias", o *resto,* em materiais que servem à composição artística, não entendida como uma prática decorrente da repetição enquanto reprodução mecânica, mas de uma arte (re)criativa, constantemente disposta à dinâmica de renovação e através da qual torna-se possível a consolidação do hábito. É notório que, diante da aguçada curiosidade infantil, qualquer objeto pode sofrer várias alterações, porquanto aquilo que é resultante dessa produção artística não pode ser considerado uma edificação permanente, mas obra sempre aberta, tanto do ponto de vista de sua materialidade quanto da significação. Nesta incursão lúdica, a criança apreende e representa os elementos da realidade, usando sua aguçada curiosidade epistemológica, pela qual retira o sentido de imobilidade e certeza das coisas do mundo adulto, para atribuir novas e múltiplas significações sobre elas, de forma imprevisível. Essa maneira distinta de agir sobre os elementos da realidade, exemplifica a possibilidade de renovação do tempo histórico, na medida em que na composição da ação brincante a criança desenvolve "uma relação nova e

incoerente entre os restos e materiais residuais" da história (Benjamin, 2004, p. 58), para construir seus novos enredos, significados pela suspensão dos sentidos sacralizados, dados aos objetos. Segundo Agamben, o brinquedo da criança é dispositivo que representa "o histórico em estado puro. A miniaturização é a cifra da história" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 87-88), pois nela está contida reminiscências do passado, que podem ser evocadas no tempo presente. Pela miniaturização até mesmo os objetos pertencentes à esfera de uso livre, como automóvel, contrato jurídico, torna-se em brinquedos; e, como tais, nas mãos da criança ganham sentido eminentemente histórico, à medida em que a restituição do sentido de uso, aplicada através da profanação, conduz ao objeto a um modo de *reuso* (Agamben, P/P, 2007b, p. 66- 67). As crianças, rodeadas por um mundo de gigantes, realizam a operação de miniaturização da realidade, neste sentido "criam para si, brincando, o pequeno mundo próprio" (Benjamin, 2009a, p. 85), ou seja, transformam materiais e contextos, designados pela linguagem canônica, em uma oficina criativa na qual empregam livremente os processos de desmontagem e remontagem dos objetos, com reinvenção dos cenários. A criança age na construção de seu mundo lúdico, como uma espécie de flâneur, deslocado do mundo e atento a todos os pormenores que o cerca, reconstruindo assim os elementos dispersos e covalentes, dispostos na realidade, para ressignificá-los no modo de *reuso*. Mas também, tipologicamente, a criança é colecionadora dos *restos* da história. Segundo Benjamin (2009a, p. 134) a "criança e colecionador [...] situam-se em um mesmo terreno, mas certamente em lados diferentes do maciço escarpado e fragmentado da experiência". A criança reúne fragmentos pertencentes ao mundo dos adultos e, com criatividade, realiza suas coleções. De maneira que, ao brincar de colecionar, inventa algo novo e, por vezes, nada coerente se comparado a significação convencional dada aos objetos, inclusive aquilo que desenvolve, por ocasião da reunião dos fragmentos de história, é conteúdo não passível de uma completa significação, porquanto faz parte de um universo próprio, em que a seleção e organização de objetos consistem em resultados imprevisíveis, da sua experiência exploradora, criativa e sempre aberta:

> Toda pedra que ela encontra, toda flor colhida e toda borboleta capturada já é para ela o começo de uma coleção e tudo aquilo que possui constitui para ela uma única coleção. Na criança, sua paixão revela o seu verdadeiro rosto, o severo olhar de índio que continua a arder nos antiquários, pesquisadores e bibliômanos, porém com um aspecto turvado e maníaco. Mal entra ela na vida e já é caçador. Caçar os espíritos cujos vestígios fareja nas coisas; entre espíritos e coisas transcorrem-lhe anos, durante os quais o seu campo visual permanece livre de seres humanos. Sucede-lhe como um sonho: ela não conhece nada de permanente; tudo lhe acontece, pensa ela, vem ao seu encontro, se passa com ela. [...] Suas gavetas precisam transformar-se em arsenal e zoológico, museu policial e cripta. 'Pôr em ordem' significaria

> aniquilar uma obra repleta de castanhas espinhosas, que são as clavas medievais, papéis de estanho, uma mina de prata, blocos de madeira, os ataúdes, cactos, as árvores totêmicas e moedas de cobre, que são os escudos. A criança já junta há muito tempo no armário de roupas da mãe, na biblioteca do pai, enquanto no próprio território continua sendo o hóspede mais instável e belicoso (Benjamin, 2009a, p. 107).

Cada objeto, tomado como parte da coleção pela criança, faz parte do seu mundo miniaturizado, no qual está comportado o processo de ressignificação dos dispositivos secularizados, dispostos em um equilíbrio precário entre a realidade e a imaginação. Neste processo, ela toma para si objetos heterogêneos, antes dispersos, por vezes considerados sem serventia para os adultos, de modo a explorá-los em suas minúcias, inclusive nessa ação de pesquisa pode (des)montar ou (re)montar suas peças de coleção, arrancando-as dos vínculos com a representação convencional, para dar-lhes um novo sentido de uso. Na sua livre atuação, a criança usa dos *restos* da experiência, anteriormente relegados ao passado, para produzir um arquivo vivo, a pura história, no tempo do aqui e agora. O simbolismo do brinquedo comporta o sentido da materialização da historicidade, implicada à temporalidade humana:

> em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo. [...]. Aquilo que o brinquedo conserva, do seu modelo sagrado ou econômico, aquilo que deste sobrevive após o desmembramento ou a miniaturização trata, nada é mais que a temporalidade humana que aí estava contida, a sua pura essência histórica. O brinquedo é a materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular [...] (Agamben, IH/IH, 2005, p. 87).

Agamben trata da profanação enquanto uma operação dessacralizante, que torna inoperante as funcionalidades dos dispositivos, abrindo-os para o retorno ao uso comum. O filósofo italiano inicia essa discussão em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 19-78), nos entremeios das análises sobre a experiência da in-fância, a potência do jogo e a possibilidade de redimensionamento do homem na experiência histórica, com atribuição de ênfase na referencialidade da criança. No escrito *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91) retoma as considerações sobre o jogo da criança, como um meio de uso eficiente à profanação. Pois, se sacralizar é um ato de poder que retira as coisas do uso comum, em um processo de apropriação do poder, realizado por parte de uma minoria que se considera especialista ou técnico dessa apropriação, profanar significa devolver as coisas para o uso comum, retirando-as do poder que as capturou num sentido sagrado. Ao transformar os dispositivos sacralizados em seus brinquedos, a criança mostra exemplarmente como é possível desviar, mas, sobretudo,

desativar o teor de operosidade presente nas antigas funcionalidades dos dispositivos, de modo que essa sua ação lúdica, destituinte, torna esses espaços estratégicos do poder abertos a um novo e possível uso, essencialmente comum (Agamben, P/P, 2007b, p. 66).

Atribuindo destaque para o jogo de potência da criança, Agamben considera que ela é capaz de brincar com objetos da velha ordem, pertencentes à "esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico, transformam-se improvisadamente em brinquedos" (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). Isto quer dizer que a brincadeira representa uma ação potente, que espelha meios que podem ser refletidos no campo da ação política, mediante a percepção de que apenas a partir de processos mediadores é possível construir formas de interação entre os humanos, que possam significar meios de constituição da experiência comum. Além de apontar para a potência da brincadeira infantil, Agamben considera as narratividades como meio de uso pelo qual pode ser realizada a profanação. Dentre as narrativas, destaca a importância das fábulas como "algo que se pode somente contar, e não o mistério, sobre o qual se deve calar, que contém a verdade da **infância** como dimensão original do homem" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 77, grifo nosso). Nas fábulas, os animais falam e os homens calam no desenvolvimento dos enredos fantásticos, significados pelas atuações dos personagens miniaturizados, que incorporam a natureza indeterminada e enfrentam os perigos iminentes, sem limites para o emprego das ações criativas. "Pode-se dizer, de fato, que a fábula é o lugar em que, mediante a inversão das categorias boca fechada/boca aberta, pura língua/infância, o homem e a natureza trocam seus papéis antes de reencontrarem a parte que lhes cabe na história" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 78)[145]. As narrativas fantásticas e os brinquedos têm sido considerados objetos particularmente destinados à criança, em nosso tempo, contudo, cada vez mais esses dispositivos vêm perdendo espaço junto a esse público, inclusive por causa das novas configurações sobre eles próprios imputadas, as quais são impelidas pelos imperativos do consumo. Com efeito, os meios lúdicos tradicionais têm sofrido o processo de museificação, pelo qual tornaram-se separados da possibilidade de uso, a dimensão na qual é possível o desenvolvimento da experiência comum (Agamben, P/P, 2007b, p. 65). Ressaltamos que, embora os brinquedos e os jogos possam ser remetidos, na atualidade, particularmente ao universo infantil, até o período do pré-capitalismo esses meios lúdicos eram partilhados em uma experiência que

[145] A retomada das histórias da tradição serve como um meio de rememoração e ressignificação históricas no tempo presente. Mas, Agamben não trata apenas desses contos, pois amplamente se utiliza de escritos produzidos por escritores críticos em relação ao projeto de modernidade.

envolvia a família e, por extensão, a comunidade. Devido a ruptura do homem com os saberes da tradição e a mudança na forma de produção, esses meios lúdicos entraram em estado de declínio, desde os tempos modernos, de maneira que se tornaram objetos secularizados, atraentes ao consumo e distantes da experiência viva (Benjamin, 2009a, p. 89-94). De fato, nesta fase da sociedade espetacular, tanto os contos quanto os jogos da tradição estão em declínio, ao menos na cultura ocidental, sobretudo nos espaços urbanos, pois a transmissão das experiências narráveis, que incluem esses dois meios de transmissão cultural, não foram devidamente intercambiadas para a atual geração. No lugar desses meios, vemos um crescente interesse pelos jogos tecnológicos, os quais contém fundamentalmente o selo da secularização, à imagem da *sociedade do espetáculo*[146]. Mas, a partir das ruínas históricas, produzidas em nossa época, é possível ressignificar os lugar dos meios lúdicos na experiência humana, para tanto basta reservar espaços e tempos para o fomento de práticas da tradição, sobretudo junto às crianças, as quais naturalmente se envolvem em experiências vivas: "Diante do livro ilustrado, a criança coloca em prática a arte dos taoístas consumados: vence a parede ilusória da superfície e, esgueirando-se por entre tecidos e bastidores coloridos, adentra um palco onde vive o conto maravilhoso" (Benjamin, 2009a, p. 69). Todavia, ainda na ausência de oportunos incentivos, pelos quais os meios da tradição sejam fomentados, ressaltamos que o conteúdo do brinquedo e das histórias não define a potência da experiência lúdica da criança, porque ela mostra-se capaz de transformar qualquer dispositivo em seu brinquedo, no modo de modo livre, dobrando as circunstâncias que possam tentar cercear a sua ação criadora. A criança, a partir da construção da experiência lúdica, com base nos *restos* da cultura do mundo adulto, desenvolve novas criações, que representam um puro meio, configurado nas formas abertas, distintas e inapreensíveis de realização da livre produção humana, às avessas do mundo secularizado. A reflexão sobre a potência desse gesto destituinte e dos sentidos que dele se depreende, são dois aspectos que destacamos como pertinentes nessa reflexão, inclusive são funcionais à busca por possíveis alternativas que possam orientar novos rumos para a experiência humana. A criança é ser de pura potência e, como tal, detém a capacidade de aplicar o jogo eficiente à profanação, de modo a ensaiar meios de resistência e rotas de fuga, com naturalidade. Essa forma de agir destituinte nos serve à reflexão de como fugir dos processos dessubjetivadores, desenvolvendo meios lúdicos, profanos, sem prescindir das relações com o mundo.

---

[146] Ao tratarmos dos jogos digitais, sob esse ponto de vista, estamos apontando a tendência que apresenta para o controle biopolítico, pelo qual a captura dos comportamentos miméticos torna-se uma realidade passível de observação.

As crianças são in-fantes que detém a potência da experiência da in-fância, então, embora sejam reais as tentativas de captura pelo biopoder, desde os primeiros passos, na fase inicial da vida, elas figuram como formas-de-vida incapturáveis. Os adultos têm, em grande parte, a potência expropriada, logo, muitas vezes, não detém a capacidade de realizar as mudanças necessárias para escapar dos processos de dessubjetivação. Entretanto, se retomam a posse da experiência da in-fância, isso significa que eles também podem reaver a posse da própria potência, em virtude de desenvolver o próprio processo de subjetivação. Agamben em *Ideia da infância* (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 89-93) trata da criança neotécnica, detentora da omnipotência e da resistência aos determinismos, que se impõem como um destino biológico sobre o transcurso da vida. Nesse sentido de análise, usa da analogia da forma de existência da salamandra albina, a qual distingue-se por não seguir o fluxo natural da evolução dos anfíbios, preferindo "prolongar indefinidamente a sua vida larvar […] um caso de regressão evolutiva, uma espécie de derrota na luta pela vida" (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 91). De modo que, ao resistir a passar pela metamorfose típica dos anfíbios, realiza uma tentativa obstinada de permanecer na sua forma infantil. Similarmente, o in-fante neotécnico deseja permanecer na língua infantil, por isso se utiliza da distração como meio de resistir aos determinismos, colocados como um destino a seguir. A postura empregada por esse in-fante reflete o sentido da busca por uma forma de existência resistente às programações biológicas e condicionamentos, porque não se deixa vencer por determinismos. Posto que, embora o desenvolvimento da humanização seja um processo que se efetive a partir da necessária relação com a cultura, "antes de transmitir qualquer saber ou qualquer tradição, o homem tem necessariamente de transmitir sua própria distração [...]" (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 92). Essa distração é uma força de negação, um movimento anterior ao que se concretiza enquanto linguagem (Maio, 2011, p. 3). Maccioni (2015, p. 42) interpreta que Agamben, ao tratar desse simbolismo, questiona tanto a ideia convencional de infância (como um estado psicossomático, idade, ou fato passado, ocorrido e, portanto, perdido e irrecuperável), assim como a ideia da passagem obrigatória da criança para o adulto, uma vez que não deveriam ser concebidas enquanto etapas de um progresso teleologicamente determinado. A in-fância remonta a possibilidade do homem adentrar na língua, em um processo de aprendizagem mediado pela cultura, desenvolvido na fase inicial da criança:

> [...] É por isso que um adulto não pode aprender a falar: **foram as crianças, e não os adultos, as primeiras a aceder a linguagem**; e, mau grado os quarenta milênios da espécie do homo sapiens, aquilo que constitui precisamente a mais humana das suas características —a aprendizagem da

> linguagem — permaneceu estreitamente ligado a uma condição infantil e a uma exterioridade: quem acredita num destino específico não pode, verdadeiramente, falar" (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 92).

No percurso antropogenético, a criança, em um acontecimento inadvertido, irrompeu na língua. Esse processo original continua se repetindo, uma vez que é na fase inicial da vida que o homem aprende a falar. Ademais, reiteradamente, o infante pode transitar pela via da in-fância, para exercer a comunicabilidade na linguagem. Do ponto de negatividade em relação à experiência à eclosão da palavra, no movimento de ir e vir, o ser in-fante pode retomar a posse da experiência da in-fância, pois nele permanece latente a criança neotécnica, em uma condição de indeterminação, entre a natureza e a cultura, podendo tornar-se ilatente. No instante da retomada da posse da experiência, pode decidir, de modo contingente, existir como forma-de-vida que tem na incompletude constitutiva sua base de sustentação para continuar existindo sem necessitar limitar-se por dadas determinações externas, neste sentido, ao refutar essas diretividades, afirma sua busca pelo desenvolvimento de si, em uma arquitetura existencial aberta. Segundo Costa (2022, p. 185): "essa indeterminação é fecunda, pois não cessa de permear o movimento antropogênico no qual a singularidade coincide com a *forma-de-vida".* A cultura e a espiritualidade genuínas são aquelas que não esquecem esta originária vocação infantil da linguagem humana (Agamben, IP/IP, 2016b, p. 93). A abertura do ser implicada à constituição existencial do ser de potência é reafirmada no ensaio *Do limbo* (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 13-15), escrito no qual Agamben utiliza-se da discussão ontológica sobre o destino das crianças inocentes, que morrem sem o batismo, para tratar do limbo, um espaço indeterminado onde as crianças estariam longe de Deus, mas também do sofrimento e da consciência da dor[147]. Pois, ao passo em que receberam uma pena privativa, pela qual foram lançadas nesta zona limiar, puderam desfrutar do conhecimento genuinamente natural e não do sobrenatural, por isso, diferentemente dos condenados ao juízo, transmutam a pena em estado de alegria (Agamben, P/P, 2007b, p. 38). Similarmente as cartas enviadas sem destinatário, esses ressuscitados permanecem no limbo como seres que estão isentos de um destino, pois, nem são considerados bem-aventurados, como eleitos, nem desesperados, como condenados. Então, se permanecem na condição de indeterminação, estão plenos de uma alegria para sempre não destinável (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 14). Esse exemplo infantil confunde e torna duravelmente indiscernível o umbral que separa o sagrado e o profano

[147] No escrito *O Livre Arbítrio*, capítulo 23, intitulado: "A morte prematura das crianças e o sofrimento que padecem não são contrários à ordem natural", Agostinho trata sobre a justificação do problema do mal físico, com enfoque na questão da morte de crianças recém-nascidas, vítimas de situações infortunas, não precedida do batismo. Onde estariam essas crianças, se não tem consciência do pecado, mas morreram sem sepultar a natureza adâmica? Cf.: AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **O livre-arbítrio**, 1995, 193-197.

(Agamben, P/P, 2007b, p. 37). A ambiguidade marca a alegria dos textos de Robert Walser, descrito por Agamben como um escritor que possui "uma obra limbídica, caracterizada pela impassibilidade diante da justiça divina" (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 15). Para Benjamin (1987a, p. 52-53), os personagens de Walser partilham da nobreza infantil, pertencente aos personagens dos contos de fada, contudo enquanto estes lutam para libertar-se dos sofrimentos, aqueles são personagens que desenvolvem a experiência para desfrute da vida, por razões epicurianas. Os personagens dos contos de Walser encarnam a natureza do tipo indeterminada, pela qual tornam-se irreparáveis e, como tais, podem desenvolver suas estratégias criativas, frente aos perigos iminentes, quando não se espera por algum tipo de ação por parte deles.

Em *Por una filosofía de la infância* (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 27-32)[148], Agamben imagina uma criança que não apenas se instala em seu ambiente larval, mas também adere à sua falta de especialização e à sua totipotência, rejeitando assim qualquer destino e ambiente específico. Neste caso, estaria seguindo apenas sua própria natureza indeterminada e continuamente imatura, atenta às possibilidades somáticas arbitrárias e não codificadas. Neste caso, a criança poderia realizar a experiência da voz, livre de qualquer tipo de condicionamento. De modo que, na ausência de um conteúdo pressuposto, passível de transmissão, a criança, hipoteticamente, a criança poderia, então, experimentar nomear as coisas com sua própria linguagem, sem que existissem limitações para sua ação verbal criadora. Neste sentido, Agamben amplia suas considerações, referenciando claramente a figura da criança como forma-de-vida:

> **Na vocação humana específica, a infância é, neste sentido, a composição preeminente do possível e do potencial.** Não se trata, porém, de simples possibilidade lógica, de algo não real. **O que caracteriza a criança é que ela é sua própria potência, ela vive sua própria possibilidade.** Não se trata de uma experiência específica com a infância, que já não distingue possibilidade e realidade, em si mesma. É em vão que os adultos tentem verificar esta coincidência imediata entre a vida e a possibilidade da criança, confinando-a a tempos e lugares limitados: a creche, jogos codificados, brincadeiras e contos de fadas. **Eles sabem muito bem que a questão não se trata de fantasiar, mas neste experimento a criança arrisca toda a sua vida**, literalmente colocando-a em risco a cada momento. **O *experimentum potentiae* da criança, de fato, nem sequer separa a sua vida biológica: a criança brinca com sua função fisiológica, ou melhor, neste jogo, deste modo, sente prazer nela** (Agamben, TL/ TL, 2012c, p. 29-30, tradução nossa, grifo nosso).

[148] Importa destacar que, este artigo foi publicado originalmente na antología coletiva Perfetti e invisibili [La Cecia, Franco (comp.). Perfetti e invisibili. Milano. Skira, 1996, p. 233-240.

A criança é figura de uma potência imanente, ou seja, reflete em si mesma a própria possibilidade da sua potência, a partir da realidade e não da fantasia. Mediante a apreensão da realidade, a fantasia é incorporada, sem que haja limites para a criatividade infantil na realização do *experimentum potentiae.* Especificamente, os bebês nem sequer separam a sua vida biológica da experiência lúdica, isto porque brincam com a própria função fisiológica, de maneira prazerosa. Tal experiência de potência traduz o sentido da pura medialidade, quando a criança ainda não está inserida no contexto da linguagem estruturada, portanto desconhece o sistema de regras, fundado na moralidade. Em destaque, na primeira fase da vida as ações humanas são eminentemente espontâneas, fundadas em comportamentos sensório-motores, pelos quais desenvolvem a exploração do universo circundante, incluindo nesse conjunto o próprio corpo. Os bebês realizam a autópsia das produções biológicas e de qualquer outro material tornado na experiência como seu objeto lúdico, em uma relação de confluência essencialmente implicada no prazer da experiência sensório-motora. Assim, (des)construindo as funcionalidades dos objetos, a criança perfaz movimentos de pura medialidade, ao desenvolver gestos espontâneos, no próprio jogo. A realidade sofre transformações, a partir do jogo infantil, pois no processo de (des)criação os objetos não permanecem com as mesmas características ou significados originais, aliás aquilo que se depreende da ação da criança é conteúdo apenas passível de ser compreendido como algo imprevisível. À medida em que se torna capaz de usar a imaginação, a criança constrói seu mundo particular, miniaturizado, em que os jogos simbólicos mobilizam sentidos indeterminados para a experiência. Ela desenvolve, no seu jogo, a experiência de pura potência, perfazendo dinâmicas que refletem o sentido do *dasein*, de modo que seu próprio corpo se mostra um meio performativo, projetado ao mundo (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 31-32). O *dasein* da criança é termo evocado por Agamben da filosofia de Heidegger, o qual no escrito *Ser e Tempo* (Heidegger, 2012, p. 11-324) reflete a constituição do ser em seu processo de formação humana, sempre reiterado pela possibilidade de realizar o modo de existência sem fechamentos, em constante projeção no mundo. Ser, então, é o que neste *ente* está sempre em jogo, ou seja, trata-se daquilo que se desvela na dinamicidade da sua existência, dado a sua própria possibilidade, como um campo que nunca pode ser totalmente explorado, mas sempre está disponível ao (re)conhecimento, em razão da busca pelo desenvolvimento de relações com o mundo, de modo que o que está em jogo para o *ente* é ele mesmo, sem prescindir, em seu transcurso, do encontro com os outros seres que compõem a cotidianidade. O *Dasein,* que significa ser-aí, configura o processo de abertura e projeção do ser como *ente* no mundo, espaço onde se revela de forma indeterminada. O *dasein* da criança configura a abertura ontológica pelas quais dá-se as

possibilidades de existência, em clara evidência de como o processo de constituição humana se efetiva de forma desprovida de qualquer pressuposto orientador, neste sentido a projeção do ser no mundo é trânsito que parte da vacuidade da experiência para significação da existência da singularidade, que pode se desenvolver no encontro com o mundo de múltiplas maneiras, não conclusivas e em meio a pluralidade, no constante vir-a-ser existencial. Na sua projeção ao mundo, a criança exibe o jogo de potência, no qual seu próprio corpo torna-se um campo de experimentação natural, explorado por intermédio das ações sensório-motoras e construções simbólicas, que se mostram basilares no processo de assimilação do mundo real, dentro de uma interpretação lúdica peculiar, incapturável. Lançando-se ao mundo, como pura potência, a criança representa a autenticidade do ser que vive a própria condição de indeterminação, em sentido *sui generis,* por isso *é forma-de-vida* inapreensível, que não pode ser capturada na forma da vida nua. Se a criança parece escapar desta estrutura biopolítica não é porque tem uma vida irreal e misteriosa, antes essa condição de excepcionalidade deve-se à própria potencialidade pela qual ressignifica criativamente a realidade. “Assim como a vida da mulher, a vida da criança é incompreensível, não porque transcende para outro mundo, mas porque se apega a este mundo e seus próprios corpos de uma forma que os adultos eles acham intolerável” (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 31). Não obstante, ao destacar a criança como forma-de-vida incapturável, Agamben não parece dar isonomia à criança real, como se não pudesse ser atingida pelos processos de dessubjetivação. Nos parece que a questão principal posta neste debate compreende o emprego da criança como uma figura paradigmática de uma existência indeterminada, capaz de dobrar naturalmente os intentos operosos da máquina biopolítica, escapando dela por rotas de fuga configuradas por meio da experiência lúdica. A criança é capaz de desenvolver processos lúdicos, expressivos do seu próprio jogo de potência, mediante o qual aplica a ação destituinte de desmontagem dos significados dispostos sobre os dispositivos, a qual é precedente à reconstituição da realidade. Desse modo efetiva a quebra do selo da secularização, que subjaz sobre os objetos secularizados, abrindo-os para novas possibilidades de uso, eminentemente indeterminadas. Nestes termos, a criança é apresentada por Agamben como paradigma de uma forma-de-vida, refletida na sua absoluta imanência, que permanece inviolável, representando a cifra de uma história maior (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 30-32). “A criança é o paradigma de uma vida que é absolutamente inseparável de sua própria forma, uma forma de vida absoluta sem resto” (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 31).

Destacadamente, depreende-se do jogo de potência da criança, no ato lúdico, sentidos que servem à reflexão de meios eficientes à desativação da operosidade dos dispositivos secularizados. Essa perspectiva converge com as considerações refletidas por Agamben em

Luta de gigantes, texto de *Estado de Exceção* (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 81-98), publicado em 2003, no qual aborda a relação entre poder soberano e exceção, a partir do debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Agamben, dentro dessa discussão, enfatiza a perspectiva benjaminiana sobre a existência de uma violência/força pura, divina, que pode ser empregada em prol da defesa da vida, significada a partir da causa dos oprimidos, tendo em vista à instauração do verdadeiro estado de exceção, pelo qual pode se dar a supressão da conservação do direito, enquanto dispositivo fundado na violência mítica. Benjamin realiza uma inversão sobre a compreensão de Schmitt de soberania, como podemos reconhecer em *Origem do drama trágico alemão* (Benjamin, 1984, p. 88-122). Neste escrito, este filósofo reflete o conceito moderno de soberania como um poder executivo supremo, assumido pelo príncipe: o Barroco, que decide de modo contingente impedir a implantação do estado de exceção, neste sentido emprega a decisão política, mediante o argumento da incapacidade de decisão, pois: "O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-Io." (Benjamin, 1984, p. 94). E, porque decide pela suspensão da exceção, institui a zona indeterminada, na qual torna possível a instauração da verdadeira exceção, que pode ser empreendida em função da vida, consoante a causa dos viventes, o que aponta para a possibilidade de constituição de uma nova forma de relação com o direito e a justiça. Neste novo tempo da experiência, o homem pode agir (des)criativamente para dar novas destinações aos objetos da velha experiência, neste sentido, por meio do puro jogo, tudo o que compõe a "velha" ordem econômica e jurídica pode se tornar em brinquedo, o que pressupõe um modo operativo inoperante, eminentemente lúdico, pelo qual é possível realizar a dessacralização dos objetos, a partir da suspensão de seus sentidos e funcionalidades convencionais, de modo a devolvê-los à instância do uso comum. Essa forma de ação destituinte está espelhada no jogo de potência da criança, a qual mostra capacidade de realizar usos e abusos de seus objetos lúdicos, estabelecendo com eles uma relação criativa, à medida em que abre-os para a admissão de novos sentidos, eminentemente inapreensíveis, no uso livre. Nesse movimento de desconstrução e recriação, constrói seu mundo particular, um pequeno mundo, miniaturizado, no qual produz a pura histórica (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 98).

Na concepção agambeniana, a criança e o filósofo são portadores de uma nova dimensão de uso para a humanidade, em um sentido que Benjamin conseguiu transmitir tomando a exemplaridade daquele que permanece na porta da justiça, em sua condição de indeterminação, não cedendo ao pressuposto destino, com base no escrito *O Processo* (Kafka, 2005, p. 3-271), em que Kafka concebe o direito como um meio não mais aplicado, mas

apenas estudado, de modo que torna-se a porta da justiça. Não apenas o direito, mas também a religião quando "não é mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade" (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). O interesse de Agamben pela obra de Kafka, seguindo a compreensão benjaminiana, abrange a dimensão política e suas interlocuções com a filosofia do direito. Dentro dessa discussão, o ângulo da relação entre vida e direito é analisado por Agamben, em função de realizar, por um lado, a compreensão crítica sobre o uso da violência sustentada pelo direito, que produz e reproduz a exclusão social. Por outro, utiliza essas análises em função de apresentar perspectivas críticas, direcionadas ao uso da resistência ética, como alternativa fundada em três conceitos fundamentais de sua filosofia: inoperosidade, potencialidade e messianismo. Nas histórias de Kafka, o mundo é um espaço em que se pode desenvolver performatividades que se traduzem como um código de gestos de potência, aplicados em prol da constituição de possibilidades direcionadas à constituição de resistências (Anke Snoek, 2012, p. 4, 6-7, 13, 85-86).

Em *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91), tanto as narratividades quanto os jogos são reafirmados, com ênfase, por Agamben como meios de uso de potência, eminentemente profanatórios (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). Agamben percebe similaridades entre ações lúdicas das crianças e das criaturas fantásticas das fábulas. Os animais das fábulas utilizam-se de meios estratégicos e criativos [gestos das criaturas despertas] para falar e agir como humanos. Os personagens da literatura infantil são considerados por Agamben ajudantes das crianças, quando os perigos surgem nos enredos das histórias (Agamben, P/P, 2007b, p. 28). Mas, são as crianças aquelas que põem as histórias no modo do (re)conto, em um sentido totalmente incongruente com a certeza, na medida em que transitam pelas identidades de personagens, realizando elos com a realidade e rupturas com os enredos, desse modo podem ser o que desejam, assim como deixar de ser, em uma constante variação. Ao brincarem de constituir-se como eu na história, elas figuram o que significa desenvolver criativamente a transitoriedade da identidade, subvertendo não apenas estereótipos, mas também a linearidade do tempo *Chrónos*. Inclusive, ao apropriarem-se dos personagens dos contos, como protagonistas, usam da magia e da língua secreta, diante dos perigos iminentes (Agamben, P/P, 2007b, p. 19-22), desse modo conseguem dobrar situações, ressignificando-as dentro da experiência inapropriável e liberta das pressões do tempo. Em destaque, o jogo infantil é reafirmado por Agamben como meio especial de uso da potência, pelo qual pode ser refletida a possibilidade da *profanação do improfanável.* De acordo com Agamben:

> Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a "profanação" do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. **As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias** (Agamben, P/P, 2007b, p. 60, grifo nosso).

Em relevo, tanto no jogo realizado pela criança, a partir da relação direta com os objetos que manipula, quanto naqueles mais especificamente implicados à experiência da tradição (o jogo de esconde-esconde, jogo de palavras, jogo de roda, jogo de bola, jogo de azar, jogo de pião, jogo de xadrez), temos a exemplaridade da forma de operação lúdica da profanação. No primeiro caso, a criança realiza os gestos de potência com base na referencialidade da realidade, de maneira não-estruturada, no entanto, progressivamente, torna-se capaz de imprimir uma interpretação cada vez mais estruturada para aquilo que representa, de maneira a reconhecer, inclusive, signos e significados dos objetos que manipula, ao usar da sua capacidade simbólica para realizar interpretações sobre e no plano objetivo. Nos jogos tradicionais, ela age com base nas regras, que espelham a vida, mas ao tempo em que realiza a apropriação de elementos pertencentes à realidade, para uso na experiência, também os subverte, inclusive pode livremente decidir criar novos sentidos no campo da representação para tais conteúdos, em uma forma de apropriação inapropriável. Nestas duas maneiras de efetividade do jogo, temos o exemplo da implicação da criança com o objeto lúdico, o qual torna-se em suas mãos um meio apropriado ao emprego da experiência de potência inapropriável, isto porque usa a potência, de modo experimental, como um meio desprovido de uma dada finalidade.

No ensaio *O país dos Brinquedos*: *Reflexões sobre a história e sobre o jogo* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 79-106), os objetos que outrora pertenciam ao mundo dos adultos, são refletidos como recursos transformados em brinquedos nas mãos das crianças. Em *Estâncias* (Agamben, E/E, 2007c, p. 95), Agamben apresenta os brinquedos nas mãos das crianças como objetos destinados a um uso tão particular, que fogem a qualquer regra de uso. Os gestos das crianças, empregados na dinâmica lúdica, suas performatividades, ensaiam meios destituintes, que são eficientes à desativação do selo da secularização, a assinatura do biopoder que subjaz sobre os dispositivos (Agamben, RG/HS, 2011, p. 16). Segundo Benjamin (1987a, p. 108): “Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam, de modo algum, à imitação de pessoas”. As crianças confluem em seus próprios gestos, ao

realizarem seus movimentos miméticos na experiência lúdica, de maneira que conseguem expressar na sua corporeidade movimentos implicados à mediação simbólica, não restritos ao sentido de uma simples imitação reprodutiva (Gagnebin, 1993, p. 80-81). Efetivamente, à medida em que as crianças aplicam suas formas indeterminadas de uso da potência, suspendem os sentidos e funcionalidades de qualquer dispositivo, de modo que a torná-lo acessível à dinâmica do *reuso*, com naturalidade, no campo da experiência. Então, elas são capazes de tornar inoperantes a carga de operosidade, que subjaz aos dispositivos secularizados, mediante a abertura da esfera do livre uso para emprego dos gestos de (des)criação, apenas significados como uma pura medialidade, à medida em que transformam esses objetos em seus brinquedos.

A ideia de resistência ética, refletida a partir da forma-de-vida lúdica da criança, em Agamben, espelha o jogo de potência destituinte da *singularidade qualquer*, mediante o qual é capaz de torna inoperantes os sentidos e as finalidades dos dispositivos, sem que seja necessário destruí-los. Esse jogo é meio de uso contingente, que refreia a potência em sua passagem para o ato, quando a decisão sobre o uso da potência na experiência dá-se por meio da conjugação do verbo poder pela forma-de-vida. Agamben em *Criacíon e Anarquía* (Agamben, CA/CA, 2019, p. 27-40) compreende que, não é suficiente conceituar a resistência enquanto confrontação a uma força externa, porque essa ação destituinte, de descriação, também é composta por um segundo movimento do gesto, o da criação, qualificado como essencialmente poético. Esses dois sentidos que envolvem a dinâmica do gesto representam a dimensão da criação artística do jogo de potência, efetivado pelo ser destituído de uma obra, que mantém uma relação interna com a condição de poder, entre a privação e o ato, por isso mesmo que desative o hábito, permanece como aquele que detém a posse da potência em um sentido inapropriável (Agamben, CA/CA, 2019, p. 27-40).

A experiência lúdica da criança, portanto, pode se refletida como um arquétipo do jogo da potência do *infante que vem*, porquanto ensaia novas configurações que servem à reflexão do que significa a pura experiência da medialidade, realizada no espaço aberto de criação, entre os processos de descriação e recriação, duas etapas antagônicas e complementares que servem, respectivamente, à neutralização do selo da secularização e constituição do modo de livre uso dos dispositivos biopolíticos. Nesse espaço aberto e indeterminado, do entre, é possível que a forma-de-vida constitua a experiência ingovernável de *reuso* dos dispositivos no jogo político, em busca de desenvolver a experiência comum, cujo sentido de aplicação confere a possibilidade de que os dispositivos sejam retomados às suas funções originais, as quais estão relacionadas essencialmente ao sentido da felicidade

humana (Agamben, CE/CE, 2009, p. 44). Logo, mesmo que não seja tão comum em nossa época encontrarmos a presença viva dos jogos da tradição, em contextos que refletem a sua potência, expressando o sentido da experiência comum, não podemos desconsiderar que as experiências vivas das crianças existem, inclusive se constituem em valiosos redutos culturais, que se contrapõe à massificação da forma de vida do homem. As experiências vivas, lúdicas, realizadas em contextos onde as brincadeiras tradicionais resistem ao processo de secularização, contêm um grande potencial, que pode ser explorado em busca da extração de saberes experenciais, contributivos para o processo do repensar sobre dinâmicas relacionais, sobretudo no campo político. Sendo assim, esse espaço de potência pode ser considerado **um campo privilegiado à análise do que pode vir a ser uma biopolítica menor, afirmativa de novas formas de relações políticas, pelas quais torna-se viável a constituição do espaço (des)criativo, de resistência ética, que seja propício ao desenvolvimento da experiência do uso comum, em um sentido inapropriável**. Neste sentido, se as crianças foram subjugadas a uma história "menor", quiçá, tenhamos a oportunidade de aprender novas formas de constituição de relações políticas, a partir da observância do jogo de potência por elas realizado nas experiências lúdicas, visto que ensaiam em suas manifestações espontâneas e (des)criativas meios de uso da potência-do-não. Diante do exposto, consideramos que, embora as ações de controle biopolítico sejam abrangentes e possam atingir as crianças, configurando-se como uma espécie de dessubjetivação compulsória, em razão de produzir um tipo de sujeito compatível à sociedade do consumo, há um sentido distinto que se depreende da confluência da criança na ação lúdica, que se configura como uma experiência de pura medialidade, realizada em uma espécie de campo de exceção, vazio e indeterminado, por isso mesmo se configura em um espaço propício à construção de gestos criativos e inadvertidos, desvinculados da ideia de previsibilidade.

A exemplaridade da criança, na experiência lúdica, tipifica a constituição da experiência de pura potência, que pode ser desenvolvida pelo *infante que vem*. Os movimentos (des)criativos, lúdicos das crianças, traduzem o que significa a política dos puros meios, tornada em gesto na linguagem, como forma de expressividade lúdica da língua indizível, posta em evidência na dimensão de uso pelo sujeito que detém a posse de sua potência. Esse sentido de abordagem posiciona o jogo da potência como meio eminentemente lúdico, cuja imagem similarmente reflete o sentido dinâmico das performatividades políticas que podem ser realizadas pela forma-de-vida, à medida em que empreende a resistência ética frente aos processos dessubjetivadores, usando para tanto em espaços limiares, pouco ou não reconhecidos pelos radares do poder estatal. Desses lugares tangenciais, significados apenas

mediante a forma de uma vacuidade, o ser que detém a sua potência pode se projetar à linguagem, em busca de construção da sua discursividade criativa na experiência política, sendo capaz de colocar em suspensão velhos paradigmas, por intermédio do gesto destituinte. Este horizonte compreende o sentido da política como uma pura forma de medialidade, que pode ser entendida enquanto uma experiência desenvolvida pelo ser, configurada no campo aberto às relações circulares, horizontalizadas entre os homens, pelas quais podem ser constituídas novas cirandas políticas, marcadas pelo uso da dialogicidade, no contexto de uma experiência real, que está por vir.

4.2 A CRIANÇA E A INFÂNCIA: INTER-RELAÇÕES DE POTÊNCIAS

A relação e distinção entre a in-fância e a criança são claramente apresentadas por Agamben em um pequeno *Texto sem título*[149] (Agamben, TT/TT, 2017e, p. 14-15):

> **Devemos parar de fingir que sabemos o que é uma criança. A cultura, ou seja, a educação funda-se sobre essa ficção.** Tudo o que sabemos da criança é que ela torna inútil tudo aquilo que acreditamos saber sobre o homem. Diante de seu sorriso, todo o saber é ridicularizado. Toda a moral torna-se caduca. Todo o direito é anulado. Isto significa que, só quando deixarmos pra trás o saber, o direito e a moral, poderemos começar a decifrar o enigma do rosto infantil. *Puer, larvae*. A pítia fala com a voz de uma menina. A voz infantil é uma oitava acima daquela do adulto e quase sem harmônicos. Voz branca, que não quer dizer nada e por isso nos fere. Branco significa nu, nu e brilhante. De acordo com a hipótese neotênica, o homem não deriva de um primata adulto, mas do filhote do macaco. O homem é um filhote de macaco que adquiriu prematuramente a capacidade de se reproduzir. Daí o seu atraso congênito e a sua eterna imaturidade. Daí a falta de uma vocação genética definida para sempre, como a de outras espécies animais. **É a criança o paradigma do humano, não o adulto. Por isso o homem não pode ter um destino, nem uma vocação biológica**

[149] "[Nota da editora]. Este texto nos foi enviado pelo coletivo Luddotek (Susana Velasco, Rafael Sánchez-Mateos Paniagua e Jordi Carmona Hurtado), a quem agradecemos, e que elaborou a seguinte nota contando a origem e a trajetória do que aqui publicamos: "No ano de 2009, no coletivo Luddotek [luddotek. wordpress.com], estávamos preparando um projeto audiovisual sobre a in-fância que concluímos dois anos mais tarde e que se intitulou *Aión Pais* [projeto realizado entre 2009 e 2011, financiado por Ayudas a la Creación del Ayto de Madrid. Para saber mais, visite: http://tinyurl.com/grat3aionpais]. Jordi Carmona Hurtado e Carmen Rivera, então em Paris, realizaram duas 'entrevistas' importantes para o projeto: uma longa conversa com René Schérer, que serviu de base para o filme *Dialéctica de rené y marc* [disponível aqui: http://tinyurl.com/grat3reneymarc], e uma pequena gravação em áudio, registrada no próprio apartamento de Agamben, na qual o filósofo leu este pequeno texto em italiano em três parágrafos, sem título, que amavelmente havia escrito para a ocasião [disponível aqui: http://tinyurl.com/ grat3agamben]. O texto foi traduzido por Jordi para o castelhano e foi difundido em fotocópias durante a exposição ocorrida em Matadero-Intermidiae (Madri, junho-outubro de 2011). Sabemos que um fanzine de tiragem doméstica e distribuição gratuita chamado *Talares de la Manga* o incluiu em sua edição *Se come un hombre. Ciudad · mujer · poeta · niño* (Carabanchel, junho de 2015). Aparece aqui, pela primeira vez, uma versão em português." A tradução foi revista por Vinícius Nicastro Honesko". Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **[Texto sem título]**, TT/TT, 2017f, p. 14.

> **específica. Ser infantil, que não é nada e pode tudo. Ligado não a um ambiente, mas a um mundo.** Sem voz e, ainda assim, condenado a falar. Escutando não os sons e os sinais, mas o ser. A criança é a incessante revogação do não humano diante do humano e do humano diante do não humano. Por isso "já não" e "ainda não" definem o tempo humano, a história. **Se a infância é o paradigma do humano, então a regressão é o movimento mais próprio do homem, que não conduz ao passado nem ao futuro, mas a um passado no futuro, um futuro anterior. A infância é o futuro anterior do homem e a sua verdadeira pátria.** *Puer, larvae.* A pítia fala com a voz de uma menina. Voz branca, que não quer dizer nada e por isso nos fere. **Todo poder começa com o poder sobre as crianças**. E não valerá a pena viver entre os homens, enquanto as crianças não forem liberadas de sua escravidão. **Evangelhos da infância. Vida secreta de Jesus, o messias que fala com uma voz branca, infantil. A revolução que liberta o homem e a produção está depois daquela que liberta a infância e a inoperosidade.** Voz branca, que não quer dizer nada e por isso nos fere. **A linguagem é uma voz branca, infantil. Todo poder começa com o poder sobre as crianças** (Agamben, TT/TT, 2017f, p. 15, grifo nosso).

Na abordagem agambeniana, a condição de posse da potência corresponde à posse da in-fância, a experiência que nos habita, entre o estado de latência à ilatência, configurando-se como o espaço da abertura ontológica do humano, a partir do inumano. Contudo, caso o ser esteja expropriado da in-fância, sofre do arrefecimento da potência, uma condição impelida pelo não reconhecimento do problema ontológico da cisão em relação à experiência, que ocasiona a destituição do protagonismo crítico, no próprio processo de subjetivação na linguagem, tornando-se, por isso, uma forma de vida passível à captura pelo biopoder. O arrefecimento da potência é condição específica dos adultos destituídos da posse da experiência da infância, por causa disso falta-lhes a capacidade de reinvenção de si, enquanto uma dinâmica constantemente renovada em seu percurso existencial. As crianças, detém a posse da experiência da infância, por isso sabem desenvolver a experiência lúdica, demonstrando capacidade de inventividade distinta, não limitada por imposições externas, desde quando seja guiada pela busca da felicidade, de modo que, nesse sentido, não hesitam em usar da magia para conseguir aquilo que desejam. Em suas experiências lúdicas, ao se depararem com as situações de perigo, sabem "dobrar a sorte com o engano", tornam-se peritos em descobrir esconderijos, conhecem "o lugar e a fórmula", de modo a agir sobre os objetos tornando-os em mecanismos encantados (Agamben, P/P, 2007b, p. 20).

Os adultos, desapropriados da experiência comum, perderam a capacidade da magia, por isso não conseguem desenvolver o pensamento de potência. Com seus saberes e práticas secularizados, ao tempo em que avançam, com rapidez, rumo às novas fórmulas e mecanismos que possibilitem o domínio da natureza, os homens parecem não perceber as

reais ameaças que lhes cercam e são produzidas por causa de suas próprias ações irrefletidas ou mesmo refletidas apenas em função de interesses particulares e circunstanciais, os quais em grande medida são mobilizados por interesses econômicos, sem que sejam ponderados razoavelmente os riscos reais que se somam sobre a própria condição de existência e, por extensão, à vida planetária. Antes o que se faz patente são as práticas predatórias sobre o seu *habitat,* como se os recursos naturais não fossem extinguíveis e as consequências de suas ações não pesassem sobre os ecossistemas, provocando reverberações diretas na qualidade de vida. É preciso buscar a superação desse processo cíclico, cujas repercussões são sentidas em escala global, a partir da identificação de rastros da autenticidade humana, explorando rotas alternativas construídas, abertas mediante o uso do pensamento livre, em direção ao novo. Nesse caminho tangencial, torna-se possível desenvolver a experiência tácita e plena, desprovida de certezas e aderente ao encontro com a magia, que se dá por um acaso, propiciando outro encontro, com a felicidade. Esse caminho parece ser, a princípio, algo que está distante de uma plausibilidade lógica, contudo é preciso pensar fora desse escopo para pensar alternativas viáveis, que sirvam de inspiração para a construção do novo. Então, considerar a dimensão da magia é meio que representa a realização de um deslocamento da racionalidade técnica, rumo a outra maneira de pensar a relação com a vida, neste sentido não designa a negação do mundo real, mais sim um caminho alternativo que indica, como setas direcionais, a possibilidade de um repensar das formas de pensar e agir humanos, em busca por uma ressignificação (des)criativa das relações com o mundo, perante os desafios de distintas ordens, que se somam em nossos dias e nos interpelam à busca por notas rotas, pelas quais possamos desenvolver relações equilibradas com os recursos e diversidade da vida planetária. Neste sentido, com distinção, a criança vigora como aquela que sabe trilhar pela zona indeterminada da vida e, longe de estar desprendida da realidade, age sobre ela demonstrando peculiar capacidade de reinvenção dos sentidos e funcionalidades dos dispositivos, isto porque detém a posse da experiência da in-fância, por isso representa o paradigma do humano, não o adulto (Agamben, TT/TT, 2017f, p. 15).

A criança é concebida por Agamben como uma forma-de-vida indeterminada e incapturável, pois “nunca é possível isolar numa criança algo como vida nua ou vida biológica” (Agamben, TL/TL, 2012c, p. 31); e detém a potência do jogo para profanação dos dispositivos biopolíticos, inclusive com a possibilidade de abertura de uma nova dimensão do uso à humanidade (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). Pois, embora sejam empregadas distintas formas de controle disciplinar e biopolítico sobre a criança, em busca de adequá-la aos intentos da sociedade espetacularizada, ela é capaz de desenvolver meios distintos, lúdicos,

pelos quais consegue escapar de tais investidas, sem prescindir em absoluto das regras, até porque as incorpora, mediante a apropriação inapropriável dos hábitos, à medida em que desenvolve a experiência do jogo de potência, usando os objetos e situações no modo de livre uso. Então, se por um lado as investidas culturais, pedagogizantes operam amplamente para governamentalizar suas condutas e comportamentos, em um processo que pode resultar inclusive na adultização, por outro, as crianças têm a potência de escapar dos processos dessubjetivadores, aplicando para tanto o puro jogo, desligado de finalidades e da dimensão da apropriação.

A in-fância não é uma experiência definitivamente perdida para o adulto. Vejamos: se o adulto não detém a posse da in-fância, pode retomar essa experiência, em um jogo da distração, ao remontar as memórias involuntárias de sua infância (período da vida), ou outras, semelhantemente providas da significação no plano subjetivo, ao acessar o espaço indeterminado da in-fância (experiência da linguagem), a via de passagem, projetiva da constante reentrada do in-fante na linguagem, a partir do estado de negatividade, em um processo aberto e oportuno à subjetivação, assim como à retomada da posse da potência, mesmo diante das imposições somáticas do tempo cronológico. A rememoração do passado é momento oportuno para realização de deslocamentos potencializadores da constituição de novos sentidos para a experiência histórica do homem, no *tempo do aqui e agora*. Em destaque, a contemplação da dinâmica da criança na experiência lúdica é meio de potência que serve à retomada das reminiscências da infância, não para um momento apenas marcado pela nostalgia, mas sobretudo para percepção crítica de que é possível desenvolver a experiência que suspende a operosidade do tempo *Chrónos, se* afinando à temporalidade fluída, do tempo *kairós,* no interstício da diferença que se abre entre *Chrónos* e *Aión*.

A distração pode servir aos adultos como uma porta de entrada à experiência da in-fância, no tempo *kairós*, à medida que eles se permitem regressar às memórias do tempo passado para refletir criticamente a condição dessubjetivada em que se encontra a sua forma de vida. Agamben apresenta o exemplo da infância de Cristo como uma experiência de potência, em termos de uma possibilidade histórica não legitimada pela tradição canônica[150], que possibilita a reflexão sobre a potência criadora a partir da ação destituinte no tempo *kairós*: "**Evangelhos da infância. Vida secreta de Jesus,** o messias que fala com uma voz branca, infantil**"** (Agamben, TT/TT, 2017f, p. 15, grifo nosso). A retomada da anterioridade

[150] Embora tenham sido lidas e compartilhadas na Antiguidade e Idade Média, algumas narrativas dos evangelhos não fazem parte da coletânea de livros bíblicos. As justificativas para essa não incorporação de textos envolvem o argumento da possível procedência duvidosa ou das contradições internas. Por isso, esses evangelhos são considerados apócrifos.

histórica do Cristo adulto evoca o tempo intervalar, “esquecido”, do Cristo menino, narrado pelos evangelhos apócrifos[151]. É uma imagem de potência[152], que serve à reflexão da sacralidade da vida como um valor acima de qualquer regra. Além do que aponta para a potência do “desejo imaginado, com a pura palavra, a bem-aventurança do paraíso” (Agamben, P/P, 2007b, p. 43). Essa experiência reflete o sentido do “passado mais como algo que está por vir e que precisa ser arrancado à imagem dominante da história, para que possa ter lugar” (Agamben, *EC/EC, 2016e, p. 242). O porvir é a promessa atualizada, no tempo presente, do viver na expectação do tempo messiânico, que “significa justamente anular e tornar inoperosa em cada instante e em todo aspecto a vida que vivemos [...] e a inoperosidade que aqui tem lugar não é simplesmente inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência” (Agamben, RG/HS, 2011, p. 271). Portanto, esse movimento de potência dá-se no tempo oportuno à realização das verdadeiras revoluções subjetivas, na dimensão da experiência, com ressonâncias nas relações com o mundo. Esse tempo oportuno corresponde ao eterno retorno à in-fância, desde quando essa experiência se configura no limiar do tempo, entre o passado e o futuro, representando um momento de oportunidade que se abre para a (re)criação constante do ser, em processo de devir. Com efeito, as crianças, ao desenvolverem a experiência lúdica, têm a potencialidade de distrair os adultos. Também os brinquedos antigos e as narratividades podem servir de meios de distração, em vista da retomada da experiência que parece perdida na memória. A retomada da experiência da in-fância, no tempo do agora, é evocação do inexperenciável, que interpela o ser, na medida em que se abre uma oportunidade favorável à realização da verdadeira revolução da experiência no tempo, através da qual torna-se possível retomar as reminiscências, mas, sobretudo, a condição posse da potência, em um sentido inapropriável, mediante a imersão no tempo kairológico, propício à evocação dos elementos dispersos no passado, em um movimento que serve à recapitulação crítica, quando o uso do pensamento reflexivo potencializa a constituição de ressignificações no campo da subjetividade, podendo, inclusive, implicar em novos posicionamentos e transformações reais nas relações entre o ser e o mundo. Nessa

---

[151] Em destaque, as narrativas sobre a in-fância de Cristo podem ser encontradas nos Evangelho apócrifos da Infância de Tomé e Protoevangelho de Tiago. Embora não sejam admitidos no cânone bíblico, esses escritos constituem-se em importantes referências para análise sobre o Cristo histórico.

[152] No Evangelho da infância de Tomé está registrada a seguinte ação lúdica de Cristo: “Jesus brinca em um riacho e molda doze pardais com o barro da lama. Quando seu pai, José, o repreende e pergunta por que está fazendo isso no sábado, Jesus bate palmas e dá vida às figuras de barro”. Cf.: **O Evangelho de Tomé**, 1993**.** O manuscrito mais antigo sobre a infância de Jesus, datado do século IV-V, foi descoberto por um grupo de pesquisadores na Alemanha, no qual temos um brasileiro. O manuscrito é uma cópia do Evangelho de Tomé. Cf.: **Fragmento de papiro egípcio que retrata 'milagre' de Jesus.** Divulgação/Staats-und Universitätsbibliothek Hamburg. Disponível em: https://www.hu-berlin.de/en/press-portal/nachrichten-en/june-2024/nr-2464. Acesso em 26 de dezembro de 2024.

direção, o brinquedo da criança ou qualquer outro elemento miniaturizado e simbólico, que remete ao tempo de criança, torna-se um instrumento de mediação que impele à retomada da in-fância pelo adulto, em um momento propício à libertação de amarras existenciais (Benjamin, 2009a, p. 85). Benjamin reflete a ressignificação da relação entre homem e a experiência a partir da retomada crítica do passado, como um caminho para a felicidade, em "**um encontro secreto entre as gerações precedentes e a nossa**" (Benjamin, 1987a, Teses 2, p. 222-223, grifo nosso). A possibilidade de libertação dá-se no interstício de tempo, que se abre como uma oportunidade, quando os resíduos da experiência são acionados na memória involuntária, de modo que fomentam a formação do pensamento de potência, naquele que retoma a posse de sua experiência. Os *restos*, evocados neste processo de rememoração da experiência, guardam um indissociável elo com a promessa sempre renovada de instauração do tempo messiânico, uma iluminada ideia de redenção profética que impele a expectação do que vem, enquanto uma apropriação inapropriável do passado, projetado ao futuro, dentro do presente, concebido como o *aqui-agora*. O *tempo que resta*, para Agamben, se configura o momento oportuno, que se abre ao ser inadvertivamente, possibilitando que constitua uma nova forma de realização da experiência histórica, na qual poderá desprender-se do tempo sagrado, esquecendo-se no tempo humano (Agamben, IH/IH, 2005, p. 5), em virtude do alcance das revoluções autênticas, próprias das mudanças qualitativas do tempo, que potencializam o redirecionamento do ser no plano existencial, neste sentido "aquele que, na epochê do prazer, recordou-se da história como pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa essa lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário, o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio, mas agora" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 126).

Há um sentido de abertura histórica que se configura neste oportuno "encontro secreto" entre gerações, o qual corresponde à possibilidade de constituição de mudanças qualitativas dentro da experiência histórica. Como já afirmamos, o encontro entre gerações pode se dar na experiência do ser que retoma as memórias da in-fância. Ou seja, revisitar as experiências do passado, da infância enquanto uma fase da vida, projeta o sujeito ao espaço da experiência da in-fância, nos entremeios entre pensamento e linguagem, onde pode reaver a sua condição de posse da experiência. No aforismo *O Jogo das Letras*, de *Infância berlinense: por volta de 1900* (Benjamin, 1987b, p. 104-105), Benjamin trata de sua infância, (fase da vida), apresentando uma descrição demarcada pela sensibilidade. Desse modo, reflete a evocação da in-fância, enquanto uma experiência de potência: "A saudade que em mim desperta o jogo das letras prova como foi parte integrante de minha infância que busco nele na

verdade, e ela mesma: a infância por inteiro, tal qual a sabia manipular a mão que empurrava as letras no filete, onde se ordenavam como uma palavra [...]" (Benjamin, 1987b, p. 101). Agamben desenvolve uma reflexão sobre suas memórias em um recente escrito publicado: *Coisas que vi, ouvi e aprendi...* (Agamben, CVO/CVO, 2023a, 9-77). Neste escrito apresenta a potência do enigma na linguagem, com base na sua própria experiência. Esse enigma diz respeito ao conteúdo de um texto que não consegue recordar, embora seja esse o motivo impulsionador de sua inclinação à escrita filosófica. Trata-se de uma experiência que pode relembrada, nomeada, mas não pode ser completamente narrada:

> Muito anos atrás, minha mãe me deu para ler um escrito de infância que ela manteve guardado em uma gaveta. A leitura me deixou tão perturbado que precisei imediatamente afastar os olhos. O papel continha a descrição exata de que naquela época me pareceu claramente constituir o centro do meu pensamento. [...]. Isso significa que justamente o que eu queria pensar e dizer ficou impensado, não dito - ou dito de forma oblíqua. [...] Se eu tivesse realmente tentado ultrapassar o limite do silêncio que acompanha todo o pensamento, não teria escrito nada [..] (Agamben, CVO/CVO 2023a, p. 66-67).

Ao discorrer sobre um evento disperso em sua memória, Agamben reflete a potência da escrita sobre a constituição de sua própria forma-de-vida. Adentrando na dimensão kairológica do tempo, traz à tona uma experiência viva, de sua infância, em razão de atribuir valor ao gesto da palavra, uma relíquia ancestral pela qual é possível retornar à experiência da in-fância: "que a palavra é a única coisa que nos resta da época em que ainda não éramos falantes. Todo resto, perdemos - mas a palavra é a relíquia ancestral que conserva a lembrança da infância, a pequena porta através da qual podemos, por um instante, retornar a ela" (Agamben, CVO/CVO 2023a, p. 30).

A discussão sobre a in-fância e suas inter-relações com o paradigma da criança são conteúdos presentes em outras abordagens filosóficas. Em *Pedagogia Profana,* Jorge Larrosa (2017, p. 8-267), apresenta a conceituação sobre a in-fância de duas formas paralelas e antagônicas: 1) A infância capturada, caracterizada como a experiência que se pode nomear, de acordo com os saberes, as práticas e as instituições históricas; 2) A infância enquanto experiência que representa o sentido da alteridade, neste sentido está correlacionada ao encontro com o outro, entendido como aquele que não se permite ser capturado, por isso escapa de qualquer tentativa de objetivação. Temos, então, nestes termos uma conceituação paradoxal, pois ao tempo em que compreende a infância enquanto um objeto de estudo

passível de análises, enfatiza que essa experiência humana é desviante de uma compreensão lógica, inclusive apenas pode ser interpretada como um enigma da presença ausente:

> A infância como um outro não é o objeto (ou o objetivo) do saber, mas é algo que escapa a qualquer objetivação e que se desvia de qualquer objetivo: não é o ponto de fixação do poder, mas aquilo que marca sua linha de declínio, seu limite exterior, **sua absoluta impotência**: não é o que está presente em nossas instituições, mas aquilo que permanece ausente e não abrangível, brilhando sempre fora de seus limites (Larrosa, 2017, p. 160, 161, grifo nosso).

Especificamente, a in-fância, refletida no sentido da alteridade, é a experiência que inquieta os saberes instituídos, problematiza o poder e a arrogância do mundo secularizado, neste sentido designa a verdade que está à disposição para escuta do homem, em razão de um reposicionamento nas relações no mundo, porém também é algo que escapa-lhe à compreensão, pois este é um saber ainda não alcançado no contexto deste tempo histórico. Inserida nessa perspectiva, a experiência da criança é refletida:

> como um outro: o encontro de uma verdade que não aceita a medida do nosso saber, com uma demanda de iniciativa que não aceita a medida do nosso poder, e com uma exigência de hospitalidade que não aceita a medida de nossa casa. **A experiência da criança como um outro é a atenção à presença enigmática da infância, a esses seres estranhos dos quais nada se sabe e a esses seres selvagens que não entendem nossa língua.** Trata-se aqui, então, de devolver à infância a sua presença enigmática e de encontrar a medida da nossa responsabilidade pela resposta, ante a exigência que esse enigma leva consigo (Larrosa, 2017, p. 162-163, grifo nosso).

A conceituação de Larrosa sobre a infância, implicada ao sentido da alteridade, está ancorada principalmente nas discussões propostas por Hannah Arendt sobre a constituição da experiência política, significada em um acontecimento oportuno à ideia de renovação humana, a partir da analogia do nascimento da criança. Seguindo a compreensão de Arendt, para Larrosa, uma criança é o outro (ser desconhecido), que nos causa espanto, inquietação, incerteza, pois, ao despontar no mundo se mostra o enigma do novo, cuja presença singular e irrepetível irrompe em um momento que não se pode situar numa cronologia, porque interrompe toda cronologia (Larrosa, 2017, p. 234). Mas, “ainda que a infância nos mostre uma face visível, conserva também um tesouro oculto de sentido, o que faz com que jamais possamos esgotá-la” (Larrosa, 2017, p. 195). Arendt concebe a infância de modo relacionado à natalidade, conceito que, por sua vez, não se refere literalmente ao fato biológico do

nascimento e sim reporta-se ao simbolismo da possibilidade da existência de um novo começo (Arendt, 2007, p. 259), representando o ponto de abertura que pode ser aproveitado para que sejam realizadas as verdadeiras transformações históricas, diante da capacidade iniciadora do homem para o desenvolvimento de novos começos políticos. A relação do sentido ontológico com o político ganha sentido com a categoria ação, pois para Arendt (2007, p. 17): "o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir [...]". A ação é concebida, nestes termos, como "uma atividade política por excelência", pela qual os homens são desafiados à construção de discursos e práticas dialogadas, considerando o lugar de cada ser, enquanto uma singularidade, inserido em um mundo plural (Arendt, 2007, p. 17). O nascimento da criança representa a possibilidade sempre renovada tanto de constituição do ser, enquanto uma singularidade no mundo, quanto para a realização de encontros e relações políticas entre os homens, tendo em vista à constituição da experiência comum, que somente pode acontecer a partir do emprego da ação política, em meio à pluralidade e consoante a vigência do *amor mundi*.

Para Lyotard (1997, p. 9-15), a infância é experiência em passagem, sem um ponto, território ou tempo fixos, logo não está restrita a linearidade, espaço e cronologia, conquanto reflete o sentido da constituição aberta do humano, enquanto processo nunca realizado por completo, na medida em que sempre está em curso, perfazendo um trânsito recorrente, a partir do ponto de origem: a dimensão do inumano, uma anterioridade que significa a posterioridade, dentro de um campo tensional, desde quando é presença que habita o humano, de forma latente. A in-fância é um *resto* do inumano, que (re)existe como uma experiência esquecida, configurando-se em uma rememoração ocultada, que pode ser ressignificada na revelação do pensamento. É a temporalidade humana não dominada e que, uma vez despertada, impele à constituição da experiência de potência que não apenas se fixa no pensamento, desde de quando pode se expandir para o lugar de uma significação na subjetividade, rumo à intersubjetividade, contudo incapturável em uma definição lógica, porque se faz espaço enigmático. Em suas análises, Lyotard traz a referencialidade do início da vida, enquanto um período marcado pela precariedade da razão e descoberta do mundo, duas características essencialmente pertencentes ao humano, em seu processo de constituição como tal, a partir do inumano:

> Desprovida da palavra, incapaz da paragem certa, hesitante quanto aos objetivos de seu interesse, inapta no cálculo de seus benefícios, insensível à razão comum, a criança é eminentemente humana. O seu atraso inicial sobre a humanidade, que a torna refém da comunidade adulta, é igualmente

> o que manifesta a falta de humanidade de que sofre e o que a chama a tornar-se humana (Lyotard, 1997, p. 13).

Em *Readings in Childhood,* Lyotard (2023, p. 1-168), conceitua infância como aquilo que é mantido em suspensão, aguardando entrega, porquanto se configura na forma de uma experiência que se instala no espaço de fronteira, existindo potencialmente em uma zona limiar, entre o dentro e o fora. A infância, nesse sentido, é a experiência que Kafka chama de indubitável; Sartre, de inarticulável e Joyce, de inapropriável. Já Freud a considera como infantil e Valéry como desordem; Arendt, concebe-a como o nascimento (Lyotard, 2023, p. 1). A infância é aquilo que assombra o discurso e o ilude, logo trata-se de um conteúdo que não é dito [que não se fala], persistindo como uma experiência perdida, ao tempo que pulsa inconscientemente no discurso, portanto é conteúdo que insta entre a latência e a ilatência. No Posfácio de *Leituras de Infância*, Bryan (Lyotard, 2023, p. 115)[153] considera que existem inter-relações entre o pensamento de Lyotard e Agamben, embora esse conteúdo não possa ser classificado como disposto de modo intencional. Dentre os elementos de uma possível convergência, Bryan destaca que ambos os escritores atribuem importância da *phoné*, dada como a voz animal em Aristóteles, em busca de enfatizar as limitações da linguagem, compreendida como *logos*. Agamben compreende que a formação do humano é um processo aberto, que reflete a potência da incompletude constitutiva. Aquilo que falta, a carência, a privação, é espaço lacunar que serve de meio potencial pelo qual o ser pode buscar o desenvolvimento de si em sua trajetória existencial. A sua busca parte do lugar da anterioridade, sua condição ontológica primeira, o estado negativo em relação à experiência. Esse espaço da privação é o que possibilita a construção, no aberto, de sua posterioridade, ou seja, a contínua possibilidade de existir como ser de potência: "[...] ser humano significa lembrar-se de quando não éramos humanos, que é a tarefa do homem a memória do não ainda e do não humano - **da criança**, do animal, do divino" (Agamben, CVO/CVO, 2023a, p. 64, grifo nosso).

Diante do exposto, destacamos dois pontos de convergência entre as abordagens in-fância de Agamben, Larrosa e Lyotard, a saber: a concepção desse termo está implicada à ideia de experiência de potência, não circunscrita ao tempo da cronológico, que se instala em um espaço indeterminado, limiar; a figura da criança, como o paradigma da in-fância, aponta

---

[153] *No escrito: O curso filosófico,* Lyotard reflete sobre a natural curiosidade filosófica da criança, apresentada por ela na busca por conhecer as coisas do mundo, enquanto o modo que espelha a verdadeira reflexão filosófica, na qual o conhecimento de um determinado objeto de estudo deve conduzir o filósofo à mobilizar-se a partir da pergunta, em razão do pensar sobre respostas sempre provisórias, pois, se já existe uma resposta fixada para uma questão de problematização, não há filosofia. Cf.: LYOTARD, Jean-François. **Por que filosofar?** - 1964.

para a constituição do humano, a partir do inumano, em um movimento de transformação, tipificado como devir-criança, o eterno processo de tornar-se homem, a partir do qual novas relações com o outro e o mundo podem ser construídas, consoante a consideração do critério ético da alteridade, pelo qual é possível vislumbrarmos um novo horizonte para as formas de estabelecimento das relações intersubjetivas, em busca da efetivação da compreensão mútua, considerando as diferenças constitutivas do humano. O devir é via de constante travessia que potencializa a realização de deslocamentos oportunos do ser, em direção ao seu desenvolvimento no processo de humanização, sempre adiado, porquanto é acontecimento continuado, nunca concluso (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 136).

Se o homem é não um ser determinado, logo pode se abrir para a ressignificação de saberes e admissão de novas perspectivas, desde quando sejam contributivas à constituição de uma relação mais coerente com a vida. Não se dará esse movimento de aprendizagem sem que exista o desejo de abrir-se ao desconhecido, por vezes preterido ou isolado em espaços periféricos da representação humana. A criança é o outro, o desconhecido que nos interpela à releitura sobre o modo de existência, diante do problema ontológico da expropriação da experiência. Com seus saberes e práticas lúdicas, ela produz cultura, em experiências vivas que se desenvolvem mediante a exploração e interpretação criativa dos elementos do seu contexto, de maneira que a produção infantil está permeada de sentidos históricos, que ganham sentidos novos, indeterminados, na evolução de seus itinerários lúdicos. O reconhecimento da cultura da criança exige um movimento de curvatura epistemológica em direção aos seus saberes da experiência, considerados usualmente, na representação adultocêntrica, um território periférico do conhecimento. Importa aprender com as crianças como construir meios esquivos, usando para tanto o jogo da potência (des)criativa, em busca de escapar do controle biopolítico, sem prescindir de elos com a realidade. Mas, se a criança é forma-de-vida que mostra exemplarmente sobre o uso da potência, como entender a relação do seu jogo profano com a contingência, se é potência aprendente e, por consequência, não deteria o domínio da ação, portanto do hábito, em termos aristotélicos? Agamben, seguindo a compreensão aristotélica, distingue a potência da criança em relação à potência do adulto, como podemos reconhecer nos textos: *A potência do pensamento* (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 243-254); *Bartleby, ou da contingência* (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 11-24) e *Uso dos Corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 81-88):

> **A potência que está em questão aqui difere essencialmente da potência genérica que compete à criança. A criança, escreve Aristóteles, é potente no sentido de que deverá sofrer uma alteração por meio do**

> **aprendizado**; aquele que já possui uma técnica, ao contrário, não deve sofrer uma alteração, mas é potente a partir de uma *exis*, que pode não colocar em ato ou atuar, passando de um não ser em ato a um ser em ato [...] (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 246, grifo nosso).

> **Existe uma potência (que ele chama material), que se assemelha à condição de uma criança que poderá certamente um dia aprender a escrever, mas que não sabe ainda nada da escrita**; existe, depois, uma potência (que ele chama fiteil ou possível), que é como aquela de uma criança que começa a familiarizar-se com a pena e com a tinta e apenas sabe traçar as primeiras letras; existe, enfim, uma potência completa ou perfeita, que é aquela de um escriba perfeitamente senhor da arte de escrever, no momento em que não escreve (<<potentisca riptorispeifecti in arte sua, cum non scripserit») (Agamben, BC/BC, 2015b, p. 15, grifo nosso).

> Se a potência fosse apenas a potência genérica, como aquela puramente quimérica, que compete a uma criança, da qual dizemos que poderá se tornar escritora ou carpinteira, arquiteta ou flautista, então o conceito de potência se dissolveria, e o fato de pôr-se em obra se tornaria impensável (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 82).

A partir do pensamento de Aristóteles, Agamben considera que a potência da criança está aberta às modificações, diferentemente da consolidada, o que pode parecer, a princípio, algo contraditório, pois na perspectiva de Agamben a criança é apontada como aquela que detém os meios de uso eficientes para realização da profanação, neste sentido desenvolve o jogo de potência de natureza destituinte. A aparente contradição logo se desfaz, na medida em que situamos a criança na abordagem de Agamben como um referencial de pura potência, que ensaia a constituição do livre jogo destituinte, pelo qual é capaz de profanar os dispositivos biopolíticos. Além disso, não se pode desconsiderar que, para além da perspectiva aristotélica, essa discussão acerca da potência da criança, implicada ao puro jogo, está principalmente ancorada na abordagem benjaminiana, como podemos reconhecer nas análises apresentadas por este filósofo, sobretudo, quanto ao jogo e a profanação, em *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005) e *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91).

A criança no pensamento benjaminiano é ser que realiza o jogo de potência na experiência lúdica, mediante a transposição de elementos e situações da realidade ao lugar do imaginário, em um trânsito que posiciona esses dois âmbitos na zona de indiferenciação. Em sua incursão lúdica, a partir da exploração do mundo dos adultos, a criança se entrega ao ímpeto de confluir na experiência, sendo a constância de sua ação lúdica a prova de que, ao usar criativamente os elementos da realidade, tanto adquire saberes, quanto os reinventa. Não obstante, a repetição das práticas brincantes gera o hábito, pois "é o jogo, e nada mais, que dá luz a todo hábito" (Benjamin, 2009a, p. 102). Seguindo por uma interpretação benjaminiana

consideramos que, embora a criança em Agamben não seja detentora do saber, como aquele que detém a potência, realiza uma operação exemplar de apropriação do inapropriável, à medida que incorpora o hábito, no desenvolvimento da experiência lúdica, na qual emprega o seu jogo de potência. Neste sentido, a criança brinca de ser potência-do-não, ao ensaiar seu processo (des)criativo seu jogo de pura potência, à medida em que se mostra capaz de transpor os elementos da realidade para construir o seu mundo simbólico, usando para tanto a contingência em um plano experimental, contudo, sem comprometimentos com a lógica e a normatividade. Transitando entre mundos e tempos, a criança constrói em seu percurso criativo uma experiência traduzível como uma pura medialidade, que somente ela própria pode significar na linguagem, sem que sejam dadas certezas sobre aquilo que é exposto. A criança ensaia o uso da potência contingente, ao abrir o campo da experiência lúdica para o emprego do livre jogo, pelo qual desconstrói e reconstrói os elementos que manuseia, no espaço limiar entre realidade e imaginação. No processo de assimilação, ao realizar as imitações, a criança não reproduz mecanicamente a realidade, porquanto aplica nesse processo a própria capacidade de inventividade, ao dispor dos elementos com os quais realizará o ato lúdico, de modo desprovido de uma dada finalidade utilitária. Então, se a potência destituinte é definida pela possibilidade do seu não-exercício, com base na relação do ser com o saber consolidado na experiência, a criança, ao desenvolver a experiência lúdica, assimila o hábito, empregando, para tanto, o jogo da potência lúdico destituinte, em um sentido de uso inapropriável. A experiência lúdica da criança, portanto, é jogo de potência destituinte, que se configura entre a realidade e a imaginação, em uma dimensão apenas concebida se referenciada na dimensão de uso. Essa forma da criança fazer a experiência nos ensina sobre como é possível transformar os dispositivos secularizados em elementos eminentemente comuns. A ressignificação da realidade realizada pela criança, pode ser reconhecida em *Comércio de selos*, de "*Rua de Mão Única"* (Benjamin, 1987b, p. 57-60), em que a criança é representada por Benjamin como uma aventureira navegante, que imita Vasco da Gama, num trajeto imaginativo rumo ao Cabo da Boa Esperança; e como Guliver, que explora mundos desconhecidos, ao brincar com os selos (Benjamin, 1987b, p. 59). Benjamin assevera em *Passagens* (Benjamin, 2009b, p. 13-1167):

> **A criança é capaz de fazer algo que o adulto não consegue: rememorar o novo** [...] Nossas crianças [...], perceberão o caráter simbólico dos automóveis, dos quais nós vemos apenas o lado novo, elegante, moderno, atrevido [...] A cada formação verdadeiramente nova da natureza – e no fundo também a técnica é uma delas – correspondem novas 'imagens'.

> **Cada infância descobre estas novas imagens para incorporá-las ao patrimônio de imagens da humanidade** (Benjamin, 2009b, p. 435).

Ademais, seguindo a interpretação aristotélica, Agamben entende que "toda potência humana é, cooginariamente, impotência; todo poder ser ou poder-fazer está no homem constitutivamente em relação a própria privação" (Agamben, FR/FR, 2018c, p. 65). É importante ainda destacar que, a potência consolida não está fechada às atualizações, isto porque configura-se como potência disponível à ideia de abertura, peculiar ao humano. O encontro entre as duas diferentes formas de configuração da potência pode ser refletido com base no encontro de Heráclito com as crianças. Este filósofo decide ir ao templo de Ártemis para jogar com as crianças, ao invés de se ocupar com os afazeres públicos na cidade de Éfeso:

> E quando seus concidadãos lhe pediram para elaborar leis, ele se recusou porque a cidade já estava submetida a uma constituição má. Retirou-se para o templo de Ártemis e foi jogar ossinhos (*ēstragálize*) com as crianças, apostrofando os efésios que estavam a sua volta com as palavras: "por que vos admirais, canalhas? Não é melhor fazer isso do que participar convosco do governo da cidade (*politeústhai*)?" (Diôgenes Laêrtios, 2008, p. 251).

Heráclito exibe sua inconformidade com os rumos da política*,* escolhendo o espaço *do fora,* a roda do jogo infantil*,* para afirmar a verdade do seu pensamento, usando a sua Voz política. Desse modo, profanou o dispositivo da política, aplicando para tanto o jogo da potência destituinte. Em termos foucaltianos, Heráclito mostra-se um *parresiasta,* porquanto enunciou o discurso verdadeiro, o *ethos*, sem disfarces, assumindo nesse processo de afirmação de si, seu gesto político irreverente e incompatível com o discurso político convencional, mas aderente à coragem da verdade, típica daquele usa a língua ferina e que não teme o risco político, ao expor seu modo de dizer, para o bem da *pólis* (Foucault, 2011, p. 13, 24-25). No jogo de Heráclito está patente aquilo que, em termos agambenianos, significa usar a própria vida como expressão de um puro gesto, representativo da língua da infância, indizível e enigmática. Heráclito representa aquele que usa a Voz política por meio do gesto que "não é absolutamente não linguístico, mas algo que mantém com a linguagem uma relação íntima e, sobretudo, uma força que opera na própria língua, mais antiga e originária que a expressão: gesto linguístico (*Sprachegebärd /al*.)" (Agamben, PP/PP, 2015a, p. 211-212). Ademais, o conteúdo e a forma da língua dos *infantes que vêm* fazem parte de um cenário indecifrável, tal qual o quadro "*As meninas*", pintado por Diego Velázquez. Nessa imagem artística temos o enigma, formulados a partir de elementos misteriosos, que parecem brincar de esconde-esconde com a linguagem. Para Agamben (2015m), esta obra representa

um fragmento de um gesto ou fotograma de um filme perdido. Nela cada imagem está sempre em obra, como uma espécie de *ligatio*, um poder paralisante que é necessário desencantar. É um enigma, como se a história da arte erguesse uma invocação muda, rumo à liberação da imagem no gesto (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 57).

Figura 1: Diego Velázquez. *As Meninas*, 1656[154].

4.3 GESTO E INFÂNCIA: NOVAS POTÊNCIAS DESATIVADORAS

Consideramos a in-fância e o gesto como duas novas potências desativadoras, pelas quais é possível neutralizar a operosidade dos dispositivos biopolíticos, isto porque ambas refletem o sentido do jogo profano da forma-de-vida, cuja imagem projetiva de pura potência encontra referencialidade no jogo de pura medialidade da criança. A in-fância é o *experimentum linguae* em que a verdade sobre a forma de existência do ser de potência torna-se transparente mediante o emprego do seu gesto indizível na linguagem. Este gesto, que comunica a língua indizível na dizibilidade, reflete o emprego da potência destituinte para a constituição de uma nova dimensão de uso para a linguagem, incompatível com a racionalidade técnico-instrumental e aderente à possibilidade de constituição de novas significações, criativas e imprevisíveis, para essa experiência. Portanto, a língua indizível, que

[154] A imagem do quadro de Diego Velázquez, *As Meninas*, **1656. Pintura em Óleo sobre lienzo, 320,3 x 279,1 cm**. Disponível em: https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-meninas/9fdc7800-9ade-48b0-ab8b-edee94ea877f. Acesso em: 25 de agosto de 2025.

se configura na dizibilidade, é meio de potência, que afirma a indeterminação do ser e da sua forma-de-vida, em seu processo de consubstancialização da subjetividade no plano objetivo.

O gesto pode ser reconhecido na experiência de potência, refletida na escrita filosófica, poética e demais formas de configuração das narratividades, mas também está presente na dinâmica lúdica da criança, nas artes, na política etc. O gesto é meio de configuração do jogo profano, desde quando compreende o sentido da dinâmica de uso ingovernável da forma-de-vida, mediante o uso da potência contingente. O jogo é um contradispositivo capaz de neutralizar a operosidade dos dispositivos secularizados, pois, à medida em que se dá a aplicação desse meio potência destituinte, lúdico, torna-se possível transformar esses objetos secularizados em algo essencialmente comum:

> Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação" (Agamben, P/P, 2007b, p. 65).
>
> **Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas"** (Agamben, P/P, 2007b, p. 75, grifo nosso).

Contudo, importa destacar que, desenvolver o jogo da potência, direcionado à profanação política, não se trata de uma simples operação política, que se destine a destruição dos dispositivos ou para usá-los de modo correto (Agamben, CE/CE, 2009b, p. 42), mas sim diz respeito ao emprego de meios destituintes, que sejam eficientes para a obtenção da suspensão da carga de operosidade presente nesses espaços estratégicos do poder, cuja ação repercute amplamente para a produção da dessubjetivação humana. Transitando por espaços limiares, a forma-de-vida pode usar sua potência inoperosa para desenvolver novos modos de uso dos dispositivos, de modo a reposicioná-los, no campo da experiência política, em direção à constituição da experiência comum. As crianças são capazes de criar novos modos de uso, eminentemente comuns, para os dispositivos, à medida em que realizam o jogo da pura potência, no qual ensaiam ser a potência-do-não, transitando entre a realidade e a imaginação, para (re)existir aos ditames da normatividade.

O jogo é meio de uso espacial da profanação, destacado por Agamben, com centralidade, em ensaios de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 9-186) e de *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91). Nestes dois escritos, esse meio lúdico é apresentado como exemplo do experimento de potência profana, por meio do qual novas dinâmicas de uso dos dispositivos podem ser refletidas, em virtude da constituição da

resistência ética e da experiência comum. De acordo com Agamben, enquanto existirem jogos a humanidade poderá pensar em usar meios profanatórios, em vista de transformar os velhos dispositivos da esfera prático-econômica em seus brinquedos (Agamben, IH/IH, 2005, p. 85). "Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política" (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). Além dos jogos, Agamben trata das narratividades, no jogo da linguagem, neste sentido, especialmente, apresenta relações entre as fábulas e a in-fância. Nas fábulas, os personagens se deparam com dilemas próprios do mundo dos adultos, mas desempenham os papéis nos enredos fantásticos "subjetivando-se", como se fossem crianças, em busca de escapar dos perigos iminentes. As crianças reconstituem em suas performatividades lúdicas as ações dos personagens das fábulas, em seu mundo miniaturizado, usando para tanto a magia. Para Agamben (P/P, 2007b, p. 20): "as crianças, como as criaturas das fábulas, sabem perfeitamente que para serem felizes precisam conquistar o apoio de um gênio na garrafa, guardarem em casa o burrinho-faz-dinheiro ou a galinha dos ovos de ouro". Confluindo na experiência de potência, a criança sabe usar dos personagens dos contos nas suas representações, (re)criando sentidos para os enredos, em uma dinâmica que suspende a operosidade do tempo cronológico, de modo que espelha o sentido do ser que realiza outra forma de experiência histórica, refletida por Agamben como uma verdadeira revolução na relação com tempo. Aplicando espontaneamente o jogo de potência, a criança realiza modos indeterminados de subjetivação na linguagem, à medida em que incorpora e, ao mesmo tempo, transforma a realidade. Ao transitar pelos papéis que representa para construir os próprios enredos, mediante a suspensão da relação entre a palavra e seu significado, pode, inclusive, prescindir do uso dos códigos linguísticos convencionais, para atuar na experiência lúdica usando seus meios (des)criativos, incluindo os gestos indeterminados, comunicados na linguagem, a partir da disposição do próprio corpo como um dispositivo lúdico ingovernável.

4.3.1 Narratividades, infância e gestos profanos

Agamben se utiliza da literatura para refletir aspectos ontológicos e biopolíticos de sua filosofia, interessando-se principalmente por textos nos quais os escritores de potência empregam uma singular forma de desviar o curso das palavras, rumo ao lugar indeterminado. Ao utilizar essas narratividades, em suas análises, Agamben realiza um gesto político, próprio dos escritores que buscam retomar o *fogo da arte,* ou seja, do que resta do mistério na literatura, em virtude de afirmar a postura ética, em seu tempo histórico, a partir do uso da escrita que contém a iluminação profana. Ao desenvolver seu modo crítico de fazer filosofia,

Agamben busca afirmar a palavra-pensante, aberta à via da linguagem (des)criativa, a qual se apresenta desprovida da carga técnico-instrumental, ou seja, de "suas funções utilitárias, [quando] repousa sobre si mesma, [e] contempla sua potência de dizer" (Agamben, FR/FR, 2018c, p. 80)[155]. Considerando a potência das narratividades, sua relação com a in-fância, no jogo da profanação política, nos ocupamos nas decorrentes análises em discutir de que modos esses meios lúdicos servem à reflexão da dessacralização e *reuso* dos dispositivos biopolíticos. Para tanto, analisamos os seguintes contos: *Pinóquio,* com base em uma releitura profana, desenvolvida por Agamben*; Mil e uma noites,* um conto típico da tradição, que contém personagens que usam da potência profana*; Cinderela, Gata Borralheira e Bela Adormecida,* contos ressignificados à versão profana, por Robert Walser.

As aventuras de Pinóquio é conto clássico da literatura italiana, escrito por Collodi (2022, p. 27-239), de forma seriada, para o jornal *Giornale per i Bambini,* entre 1881 a 1983*,* cuja popularidade se estendeu para o mundo, através de diversas traduções e adaptações. Agamben ocupa-se em refletir sobre Pinóquio, tomando esse personagem como uma figura de potência, que lhe serve à discussão sobre uma forma de existência que vive o conflito de ser afetado pelos processos de dessubjetivação, ao tempo em que busca desenvolver rotas de fuga para escapar dos imperativos do mundo secularizado. Ao menos em três textos distintos, Agamben evoca esse personagem, a saber: *País dos brinquedos,* de *Infância e História* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 79-106), *Os ajudantes* de *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 27-31), e *Pinocchio* (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 3-198).

Em *País dos brinquedos* (Agamben, IH/IH, 2005, p. 79-106)*,* enfatiza a potência do jogo profano, realizado por Pinóquio e outros garotos, habitantes da *República infantil*, um espaço utópico onde a experiência lúdica pôde ser realizada de modo totalmente livre, como uma festa, sem interrupções. Nesse lugar de algazarra deu-se a paralisação e a destruição do calendário, a partir da correspondência e oposição simultâneas entre jogo e rito, na medida em que ambos mantiveram um vínculo inverso com o calendário e o tempo, pois, enquanto o rito fixava e estruturava o tempo, o jogo o acelerava e o destruía (Agamben, IH/IH, 2005, p. 83-84). O jogo infantil tem a potência de quebrar a unidade mito/rito, de modo que os objetos, antes sacralizados, inclusive os vinculados ao culto capitalista, tornam-se meios desligados dos correlatos sentidos e finalidades. De modo que, com efeito, por meio desse puro meio de

[155] A retomada do fogo da arte é ação mobilizada em uma contraposição ao deslocamento do estatuto da tradição e arrefecimento do uso da crítica por parte dos escritores, desde a modernidade. Em destaque, os contos da tradição perderam a sua áurea, tamto que se tornaram escassos os espaços de sua transmissibilidade. Os contos de fada e fábula, reconhecidos em nossa época como próprios da literatura infanto-juvenil, são versões adaptadas aos valores da moralidade ocidental. Contudo, existem versões profanas dessas histórias, constituídas por autores que se contrapuseram ao processo de secularização e de museificação dos contos originais.

uso, é operada a transformação dos dispositivos secularizados em objetos essencialmente comuns. Embora a ação lúdica seja eficiente para a quebra do selo da secularização, isso não significa que essa operação profanadora se dirija à abolição e cancelamento das separações, mas que o ser de potência, ao ter acesso aos *restos*, que se depreende das cerimônias, é capaz de aplicar a sua potência, no jogo livre, para fazer deles um uso novo (Agamben, P/P, 2007b, p. 67). Brincar com separações é ação que compreende o uso dos *restos*, em um processo de ressignificação, na experiência profanatória. Primeiramente, é efetivada a inoperosidade das antigas formas de uso dos dispositivos, após, dá-se a abertura para o emprego do livre uso, pois "a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante" (Agamben, P/P, 2007b, p. 67). Por meio do jogo, dá-se a possibilidade do uso inapropriável dos dispositivos, em um sentido totalmente incongruente em relação ao uso utilitarista. Mas, a modificabilidade promovida pela operação profanatória não implica na sumária destruição ou retorno dos dispositivos à versão original, mas sim designa a possibilidade de transformação dos dispositivos em puros meios. Ou seja, na profanação, o que está em questão é a capacidade de uso da potência para desativar o dispositivo, de modo a torná-lo inoperante, sem simplesmente destruí-lo.

Pinóquio e os garotos da terra dos brinquedos usaram a potência destituinte na experiência lúdica, na forma do gesto profano, configurado em suas performatividades lúdicas, criativas e destoantes de qualquer previsibilidade de uso. A atuação da potência destituinte pode ser comparada à ação das criaturas crepusculares, os *ajudantes*, figuras típicas dos contos infantis: "gnomos, larvas, gigantes bons, gênios e fadas caprichosas, grilos ou caracóis falantes, burrinhos que fazem dinheiro *[ciuchini cacadenari]* e outras pequenas criaturas encantadas", como Agamben descreve no ensaio *Ajudantes* (Agamben, P/P, 2007b, p. 28). Esses personagens são seres paralelos e aproximativos, assim como indeterminados, tanto em suas características constitutivas quanto nas suas formas de ação criativa, constituídas como um acaso e que aparecem de forma despretensiosa, mas eficiente, diante do perigo iminente; são agentes que estão dispostos estrategicamente nas cenas para não serem diretamente codificados como aqueles que podem realizar importantes mudanças dentro das histórias. Justamente porque atuam nas cenas com parca visibilidade, desempenham um protagonismo atípico, imprevisível ao tempo que se faz decisivo. Pinóquio é:

> **exemplo perfeito de ajudante** [...]. Nem morto nem vivo, metade golem e metade robô, sempre pronto a ceder a todas as tentações e a prometer, logo depois, que 'a partir de hoje serei bom', esse arquétipo eterno da seriedade e da graça do inumano, na primeira versão do romance, antes que ao autor viesse em mente acrescentar um final edificante, num determinado

> momento “estira os pés” e morre do modo mais vergonhoso, mas sem se tornar um rapaz (Agamben, P/P, 2007b, p. 32, grifo nosso).

Este *ajudante* é personagem imaturo, mas que, paradoxalmente, posiciona-se com peculiar destreza, diante dos perigos que atravessam a sua existência, de modo que, se por um lado sofre com as imposições, aplicadas como uma sentença de um destino a seguir, por outro, resiste caprichosamente a qualquer ditame, usando para tanto seus gestos lúdicos, inqualificáveis, próprios de sua natureza indeterminada. Esse personagem é figura limiar, enigmática, retomada por Agamben com especial atenção no recente escrito *Pinocchio* (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 3-198), no qual revisita a versão original dessa história, adicionando nas análises outras interpretações, com destaque para a releitura realizada por Manganelli (2002, p. 3-200), em *Pinóquio:* um livro paralelo. Partindo dessa referência, Agamben evoca um conteúdo que, embora não seja dito, pulsa nas entrelinhas da história original, neste sentido percebe que, o enredo desenvolvido por Collodi está permeado por um sentido moralizante, na medida em que, reiteradamente, este escritor busca apresentar a saga da transformação de Pinóquio em um “bom menino”, mas também ele parece ensaiar a abertura do texto para encaminhar outro sentido para a história, como se conflitasse entre a irremediável natureza do personagem e a necessidade de seu ajuste social, contudo esse movimento pendular não pode ser entendido enquanto um recurso implícito, disposto intencionalmente pelo autor para o desenvolvimento do enredo, mas, pode ser visto como um campo tensional, que parece querer pulsar das entrelinhas do texto. De toda sorte, dessa intrínseca ambiguidade, emerge uma história latente, paralela, que abre precedente à reflexão de uma narrativa de potência sobre a existência de uma madeira falante, que se posiciona como um ser que resiste aos violentos processos de despersonalização, infligidos a partir de práticas moralizantes, impressas por diferentes dispositivos, à medida em que foge do mundo secularizado. Neste sentido, Agamben trata de um conteúdo não-dito, que pulsa dessa narratividade, como um índice secreto de iluminação profana, pois, considera que, de modo consciente ou não, Collodi desenvolveu um sentido aberto, enigmático, para essa história, de modo a posicioná-la entre entre o mito e a literatura, entre o conto de fadas e o romance, contudo, paradoxalmente, essa narrativa se revela mais parecida com um conto de fadas do que qualquer outro conto de fadas, o que aponta para sua condição de indefinição (Agamben, PA/PA, 2023b, p.16):

> A história de Pinóquio é um conto de fadas, que começa negando que o seja. «Era uma vez um pedaço de madeira» não é o início de um conto de fadas – até porque, como se esclarece de imediato, não se trata de um pedaço de madeira de luxo, mas de «um simples pedaço de madeira, aqueles que se colocam em fogões e lareiras no inverno para acender o fogo e aquecer os quartos." A evocação de um dos interiores mais banais desloca decisivamente a narrativa do reino do conto de fadas para o de um esboço realista (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 15, tradução nossa).

Se os contos de fada tradicionais são iniciados com a afirmativa pretérita "era uma vez", a história de Pinóquio profana esse rito inicial, inclusive não apresenta, em sua abertura, elementos que são próprios dos contos, tais como: a presença de uma criatura fantástica, refletida como humana, com traços quase angelicais, tal qual Branca de Neve, Chapeuzinho Vermelho; antes dá ênfase a um personagem que apenas pode ser nomeado, mas não dito na linguagem. Há um mistério que envolve a existência dessa figura de potência, por isso não pode ser entendido como algo que se enquadre no âmbito do místico, mas enquanto aquilo que reflete uma forma de existência puramente realista (um pedaço de madeira falante, cuja natureza é indeterminada), expressiva da potência do *ser assim*. De maneira que, embora durante toda a história se defronte com situações próprias do mundo humano, sinta as dores de um humano, sofra o processo de tornar-se abruptamente uma criação humana, não é, nem se torna, em sua trajetória existencial, totalmente em um humano (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 15), de maneira que:

> É como se o humano só pudesse aparecer verdadeiramente naquilo que não é humano: num boneco de madeira e não num cristão de carne e osso. Por isso – porque só o inumano é verdadeiramente humano – todos tratam Pinóquio como se ele já fosse o menino que acabará sendo; mas pela mesma razão, o fantoche se rebela com todas as suas forças contra esse destino de mau agouro, contra essa metafísica fraudulenta. Ele não quer ser um menino, ele não quer que sua natureza rígida e silvestre seja ignorada dessa forma (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 74, tradução nossa).

A história original apresenta, centralmente, um campo de tensão em torno da forma de existência de Pinóquio, personagem que nem é animal nem homem, mas sim uma marionete e, como tal, é um personagem híbrido, indeterminado (Agamben, PA/PA, 2023b, p.16). Na verdade, quase todos os personagens dessa história são descritos por Collodi em uma condição similar. Sobre essa questão Agamben assevera: "nem madeira é madeira, nem amigo é amigo, nem burro é burro, nem a fada é a fada, nem o grilo é o grilo, mas tudo muda e se transforma continuamente" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 20). No transcorrer da narrativa, Pinóquio apenas consegue viver sem viver, de modo que enfrenta os conflitos ensaiando

sempre meios de resistência, para desviar-se das diferentes situações com as quais se defronta, de maneira que, embora seja sentenciado à necessária adaptação ao mundo secular, apresenta-se como um ser inadaptado ao seu tempo, por isso sempre está à procura de espaços de fuga, ou seja, zonas livres, onde pode existir fora da realidade objetificante (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 25). A vida em fuga de Pinóquio é captada na interpretação realizada deste conto por Manganelli (2002, p. 27): "A fuga é uma das formas, uma das estruturas do solitário Pinóquio". Para Agamben, Pinóquio representa a vida bandida, em dois sentidos: aquela que só consegue viver não vivendo, teimosamente perdendo e escapando de sua própria vida (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 35), mas também aquela que existe fora-da-lei (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 111), sendo assim, se assemelha ao *homo sacer,* pois, sofre a imputação do destino de estar sujeito à condição de matabilidade e a insacrificibilidade, por decisão arbitrária do poder soberano, neste sentido não é vida *bios*, nem vida *zoē*, uma vez que representa a existência introduzida deliberadamente na zona de anomia, na forma de vida nua, despojada de qualquer direito e estigmatizada. A marionete é lançada constantemente na zona de exceção, em que fato e lei se indeterminam, porém mesmo exposto às mais diferentes situações de vulnerabilidade, ela encontra sempre uma brecha pela qual consegue escapar do traçado destino, à medida em que neutraliza a ação operosa do poder soberano, representado na história por personagens como Gepeto, Grilo Falante, Fada Azul, Raposa e Gato etc.

A partir de uma interpretação heideggeriana, Agamben compreende que se o indivíduo nada mais é que o ser a-bando-nado do *ente*, temos nessa sentença filosófica a estrutura ontológica que expõe a soberania ao seu próprio estado nu, refletido enquanto um paradoxo. Então, se há uma relação constitutiva entre bando e soberania, ela pode ser repensada, levando ao extremo o significado que comporta a experiência do abandono, verdadeiramente experimentada como tal (Agamben, PS/HS, 2002, p. 67-68). Posicionando-se como um *ente* em projeção ao mundo, a marionete descobri a viabilidade de existir usando a (im)potência como meio destituinte, porquanto se permite lançar-se ao "a bandono", enquanto o deixar ser a potência de não ser, uma vez que está totalmente liberada do poder constituinte (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 300-305). Agamben desenvolve sua interpretação filosófica para essa narrativa, em busca por recuperar nela o sentido da iluminação profana, que em termos benjaminianos introduz o "espaço imaginativo" em que o corpo e a imaginação se interpenetram (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 11, tradução nossa). Para Agamben: "tal como a iluminação profana, a imaginação não conhece hierarquias e ignora abertamente qualquer distinção entre o sagrado e o profano [...]" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 12, tradução nossa). Neste sentido, a interpretação que atribui para esse texto da literatura italiana é um gesto

profano, disposto na forma de uso para dessacralizar a linguagem, pois há clara intenção de (des)construção da implicação dessa história, em relação à tipologia dos contos de fábulas, inclusive, para esse filósofo, faltam elementos específicos do universo místico nessa narratividade, pelos quais poderia ser empregada tal classificação. Além do que, com proeminência, nela constam elementos essencialmente realísticos, que a posicionam como indefinível. Pois, está latente o sentido de dubiedade, por isso a história de Pinóquio não é interpretada por Agamben nem como um conto de fadas, nem um romance, nem é fábula, mas é entendida enquanto "uma hibridização singular desses três gêneros, uma espécie de quimera, com rosto de conto de fadas, corpo de romance e uma longa cauda de conto de fadas" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 76, tradução nossa). A indefinição dessa história é tal qual a da identidade do próprio Pinóquio: "O fato de o protagonista não ser nem um animal nem um homem, mas um fantoche, corresponde justamente ao status híbrido da narração de suas aventuras" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 25, tradução nossa).

Gepeto esculpe Pinóquio, em um processo que simula o pressuposto salto antropogenético, da natureza à cultura, ou seja, da saída da natureza inumana à humana. Contudo, ao realizar a transformação da madeira falante em marionete, nos moldes de um menino, Gepeto forja um processo de naturalização para a sua criação, como se fosse possível recriar o que já existe. Embora a nossa cultura, de fato, seja a matriz pela qual incessantemente a máquina antropológica realiza os processos concomitantes de distinção e articulação entre o animal e o humano, entre a natureza e a existência histórica, definindo o humano, ao suspender e capturar o animal irracional dentro de si, ao tempo em que, inversamente, produz o inumano, ao circunscrever meticulosamente o homem falante (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 179), não podemos considerar essa questão como um destino, antes, mediante o reconhecimento dessa forma de operosidade, cabe pensar em meios alternativos, pelos quais torna-se possível emperrar essa máquina, em razão parar o processo de dessubjetivação, quebrando o círculo operativo que funciona para a desconfiguração do homem de sua verdadeira forma, a qual é em si privada de toda a determinação. A tentativa de (re)criação de Pinóquio, então, é processo que representa a ação da máquina antropológica, cuja operação se destina ao apagamento da identidade aberta, indeterminada, da madeira falante, a qual não só fala, mas também demonstra ter pelo menos mais dois sentidos, pois, embora ainda não tenha olhos, enxerga claramente, tanto que percebe "imediatamente o gesto do carpinteiro ao levantar o machado, e, quanto ao tato, é sensível tanto à dor quanto ao 'formigamento' da plaina'" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 53, tradução nossa). Gepeto exerce uma violenta tentativa de despersonalização sobre a madeira falante, em tentativa de isolar a

sua forma de existência indeterminada. Não obstante, a marionete rejeita essa desconfiguração, tanto que resiste a este processo, por isso aplaca, como forma de contravenção, a potência de seu silêncio insolente, meio pelo qual expressa sua indignação, reticência, cautela, frente ao seu escultor (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 42). Nesse processo de "criação", que figura uma tentativa de despernonalização, Pinóquio zomba de Gepeto, usando da sua língua infantil, expressa por meio da sua corporeidade na forma de sorrisos e caretas, com movimentos inesperados dos braços e mãos, empregados criativamente para retirar a peruca do artificie (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 55, tradução nossa). Gepeto, guiado pelos intentos de moralização, tenta mudar a identidade indeterminada da madeira falante, nomeando-a, à imagem de um menino e, após, realiza outra ação violenta, ao declarar-lhe um destino degradante: "Quero chamá-lo de Pinóquio. Este nome lhe trará sorte. Conheci uma família inteira de Pinóquios: Pinóquio o pai, Pinóquio a mãe e Pinóquio os meninos, e todos se divertiram. O mais rico deles pediu esmola" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 42, tradução nossa). Desse modo, Gepeto intenta, astuciosamente, condenar a Pinóquio à pobreza e à má sorte (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 42-43). Porém, Pinóquio representa o ser subversivo, que se mostra inconformado diante de um suposto destino, tanto que, mesmo sofrendo, no decorrer da história, os processos de transformação: de madeira falante à marionete e, depois, de marionete à burro, permanece com uma identidade indeterminada. Face à sua capacidade de resistência, essas duas versões que atravessam a forma de existência Pinóquio, precisam ser entendidas como equivalentes ao mesmo arquétipo: referente ao ser que desenvolve sua forma-de-vida, a partir da própria condição de sua transitoriedade identitária, na medida em que põe a privação como meio de uso, face o domínio que detém sobre a própria potência (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 93-94).

Em destaque, o nariz de Pinóquio é esculpido para representar a forma de existência que pode ser capturada em uma encruzilhada, entre a verdade e a mentira, conquanto "parece feito para ser apanhado pelas autoridades" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 51, tradução nossa). "O pobre Gepeto esforçou-se em retalhá-lo, porém, quanto mais o retalhava e encurtava, mas aquele nariz impertinente se encompridava" (Collodi, 2022, p. 35). O nariz que cresce é prova da incompatibilidade de Pinóquio com a natureza puramente humana, de maneira que representa a sua insolência incorrigível e picaresca natureza, embora seja forjado para conter um vínculo estreito com a moral, que simboliza a sentença de um castigo, por causa da culpa pelo delito. Mas, como deter uma potência anárquica, que a todo momento infringe as regras, porque não pode ser contida nas fronteiras impostas pela moralidade ocidental? A mentira que afirma, para livrar-se dos destinos moralizantes, é fisiológica, neste sentido lhe serve como

meio pelo qual afirma a verdade sobre si mesmo (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 105-106). A potência destituinte é própria do *pensamento que vem*, que emana "somente onde o conhecimento não existe, como no fantoche [...]" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 94, tradução nossa). Ademais, o "fato de o boneco poder ser segurado pelo nariz, mas não pelas orelhas, diz muito sobre sua reticência a qualquer persuasão linguística [...]" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 67, tradução nossa). Pinóquio desenvolve sua existência, de modo completamente antagônico às normas sociais, visto que não tem vontade de estudar, trabalhar ou de assumir qualquer obrigação, mas apenas deseja se divertir (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 52-53). Mesmo com os reiterados conselhos moralistas do Grilo Falante, tipificado como "pedagogo", e da Fada Azul, com suas múltiplas formas de aparição e conselhos moralizantes, o boneco de madeira permanece refutando as normas estabelecidas, sendo fiel a sua antinaturalidade, visto que ele não quer ser um menino, pois como exigir do pedaço de madeira falante performances incongruentes em relação à sua natureza indecifrável? (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 55-56). A marionete tipifica o indivíduo conflitante entre a tentativa de adaptação aos valores da moralidade ocidental e a possibilidade de permitir, a si mesmo, seguir os impulsos pulsionais[156] [157]. Para Nietzsche, os valores morais, fundados no Cristianismo,[158] são

---

[156] Para Nietzsche, a história dos sentimentos morais está perpassada por valores e se apresenta de acordo a três fases principais: 1) o julgamento dos fatos como bons ou maus, de forma isolada, perspectiva de valoração usual e que se faz de forma irrefletida; 2) a leitura ingênua sobre a gênese da moral, como se os conceitos bom e mau já estivessem naturalizados, fossem inerentes às ações; 3) avaliação e julgamento que extrapola os motivos, recaindo sobre a avaliação do próprio homem. Também neste mesmo escrito, Capítulo I, aforismo 39, assevera que: "Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio". Logo, a ação sobre a realidade é interpretada pelo indivíduo como sendo movida pelo livre-arbítrio, no entanto sendo os valores morais pré-determinados, não há escolhas livres e sim direcionadas, impostas, diante dos critérios anteriormente estabelecidos, por isso a história dos sentimentos morais está associada a história de um erro. Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano (vol. 2) - (MA II/HH II - Menschliches allzumenschliches)**, aforismo 39, 2000, p. 29-30.

[157] A incorporação dos valores foi produzida no processo de admissão dos preceitos morais, com a elevação dos princípios metafísicos. Por meio desse tipo de racionalidade, os indivíduos foram levados a pensar, agir e sentir conforme determinações externas, sem que houvesse percepção dos fundamentos subjacentes ao sistema de valores. Por isso, um dado conceito moral recebeu atributo de verdade absoluta, como algo inquestionável e irrevogável. Nesse sentido, a moral se volta para a formação de um tipo de homem, forjando historicamente a sua identidade, de modo a produzir nele a fraqueza de vontade e subserviência, com base nas exigências dos "tiranos", que vivem entre nós, os quais ditam as regras do jogo social e fazem prevalecer a valoração moral, valendo-se da culpa como uma forma de regular os comportamentos. A influência dos valores morais, fundada nos ideais ascéticos, se consolidou na sociedade, predominando sobre a religião, na filosofia e até mesmo na ciência, por isso o homem ocidental, movido por esses ideais, adequa-se ao conjunto de valores pelos quais pode ser qualificado como um bom homem, almejando, enquanto recompensa a todo esforço para alcançar esse reconhecimento, a vida futura, eterna. Em busca de alcançar esse propósito, sacrifica a sua própria natureza carnal, para elevação do espírito e obtenção da salvação. Nesse caminho, busca conter seus desejos, sentimentos, age contra sua natureza, afrontando seus instintos, de forma a castrar de suas vontades, seus impulsos e, neste sentido, mutila-se, nega as suas paixões, em nome da moral cristã. Por isso, em sua reflexão crítica, Nietzsche, ironicamente, apresenta sua indignação em relação a essa forma dualista de uso da racionalidade, que afeta a harmonia dos instintos, em nome da fé. Assim, considera que os valores do cristianismo agem em contraposição a ideia de vida plena, do plano terreno, prevalecendo o "castracionismo", uma forma de declaração de guerra às paixões, um subterfúgio dos fracos de vontade, que dominados pelos valores enganosos, tentam se anular, em nome de uma vida futura para a qual não se tem garantias de existência. Assim, busca o aniquilamento das

considerados refutáveis e correspondentes à moral antinatural. A tentativa de negação dos instintos designa um modo de operação que incide na inculcação da moral, para fins de dominação. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, capítulo V, aforismo 5 (Nietzsche, GD/CI, 2006, p. 28- 29), Nietzsche considera que a antinatureza da moral está implicada "a vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada"[159], por isso precisa ser suplantada; em seu lugar deve ser afirmada a moral natural[160], aderente aos valores de uma vida grandiosa e exuberante, no plano terreno. Agamben discute a tensão constitutiva entre a duas naturezas: "animal" e "humana", de Pinóquio, compreendendo-as como duas direções conflitantes: o inautêntico e autêntico:

> As duas direções, o inautêntico e o autêntico, entrarão em conflito durante quase todo o livro, até que em certo ponto coincidirão, não tanto porque Pinóquio tenha cedido à pressão dos pais e dos grilos falantes, mas porque, ao abandonar a terra e se lançar ao mar para nadar "ao acaso", ele se libertou para sempre da possibilidade de distinguir entre retorno e progresso, entre o autêntico e o inautêntico (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 112, tradução nossa).

Pinóquio no final da história original, apresentada por Collodi, torna-se liberto de todo pressuposto. Porém, durante todo o desenrolar do conto, esse personagem convive com dilemas existenciais, pois, ora busca seguir as orientações moralistas, ora transgride essas

---

paixões e desejos, para simplesmente se precaver das consequências desagradáveis advindas da culpa, se revela como uma forma aguda de estupidez.

158 Nietzsche considera que as raízes da moralidade cristã estão fincadas na filosofia socrático-platônica, tanto que o cristianismo é considerado por este filósofo como "platonismo do povo". Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **JGB/BM - Jenseits von Gut und**, 2005, p. 6.

159 Nietzsche desenvolveu sua filosofia contra o tipo de homem ocidental, que anatematiza todos os instintos mais profundos. Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **AC/AC - Der Antichrist,** aforismo V, 1997, p. 6. Nietzsche considera que, os intentos da moralização, presentes na sociedade ocidental, trazem condenação às paixões, negação dos instintos pulsantes, causando obliteração da relação com a vida fluída. A moral é antinatural, porquanto produz a castração do corpo, dos sentidos humanos, desfavorecendo o uso da razão; se volta contra a vida, pois pauta-se no plano imaterial, transcendente, que se constitui em uma idealidade inexistente. Neste sentido, quase toda moral que até agora foi ensinada, venerada e pregada, volta-se diretamente contra os instintos da vida, causando decadência, degenerescência. Na ótica de Nietzsche, os conceitos metafísicos se elevaram como verdades, porém são imaginários, não respondem à construção de argumentos lógicos e próprios da racionalidade afirmativa, do plano real, e, sim, funcionam para a efetivação da negação da vontade, tendo em vista o cumprimento dos deveres morais e religiosos, que agradam a divindade, em nome da fé. De acordo com Nietzsche, houve uma construção da representação de Deus que se firmou no plano imaginário, segundo a qual a efetivação da relação harmônica com o homem apenas pode ser concebida por meio da obediência aos princípios valorativos da moralidade. Do contrário, o homem perderia a comunhão espiritual e viveria com sentimento de culpa, perante a infração dos valores. Essa lógica operativa se fez eficiente, reverberando para as práticas sociais, de modo que as interpretações atribuídas para as coisas do mundo, em geral, estão fundadas em marcos regulatórios da moralidade cristã, os quais se sustentam em princípios metafísicos, que colocam a vida em cisão com a própria natureza humana.

160 Nietzsche considera que todo naturalismo na moral, que corresponde à moral sadia, está permeado pelo instinto da vida, em contraposição ao cânon de 'deves' e 'não deves'. Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Götzen-Dämmerung - GD/CI,** aforismo 5, cap. IV, 2006, p. 28.

normas para seguir seu caminho em busca da felicidade. Por conseguinte, com dúbias funções, a Raposa e o Gato representam papéis coadjuvantes: por um lado agem como sacerdotes às avessas, guiando Pinóquio rumo ao seu instinto natural, por outro, esses dois personagens se mostram algozes, isto porque transformam-se no conto, de vadios à assassinos, um deslocamento de papéis oportuno à cena final da história, quando a marionete encarna sua face mais humana, diante da própria finitude existencial, em um contexto desumano, por ocasião de sua morte (planejada pela Raposa e pelo Gato), na grande árvore chamada Grande Carvalho (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 120)[161]. A história de Pinóquio continua...[162]

A marionete encontra com suas origens no Grande Teatro de Marionetas, espaço que marca o início de sua libertação do mundo humano, pois nele se redescobre, percebendo assim a sua verdadeira identidade de madeira (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 67). Pinóquio, encontra Arlequim e Pulcinella, que o reconhecem imediatamente como um irmão: "Arlecchino, imediatamente seguido por Pulcinella «Estou sonhando ou estou acordado? No entanto, aquele é Pinóquio ali! «É Pinóquio! Ele é nosso irmão Pinóquio!" - todos os bonecos gritam em coro, "saltando das asas" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 68, tradução nossa). Ao nomear Arlequim e Pulcinella dentre os bonecos no Grande Teatro, Collodi situa Pinóquio como parte de uma antiga tradição italiana, a *Commedia dell'arte*, erroneamente considerada menor (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 101). Arlequim, Pulcinella, e os outros personagens dessa tradição, usam máscara, mas Pinóquio não tem máscaras, nem poderia estar com elas, o que não se deve apenas ao imenso comprimento do seu nariz, mas sobretudo à sua própria forma de existência, destoante de qualquer tipo de velamento, por isso continua "sendo algo especial até o fim – um híbrido indizível entre o tipo da *Commedia dell'arte* e o personagem de um romance" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 100-101, tradução nossa). Mas, é na Terra dos Brinquedos, que Pinóquio e Pávio - outro exemplo de ajudante (Agamben, P/P, 2007b, p. 28), podem desenvolver com liberdade a forma-de-vida profana (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 140-142), invadida pelo jogo. Neste lugar, ressignificam os sentidos e as funcionalidades de objetos sacralizados, à medida que os transformam em seus brinquedos, mediante a produção da experiência lúdica. A maioria dos jogos existentes estão relacionados à esfera do sagrado, porque derivam de antigas cerimônias, danças, lutas rituais e práticas de adivinhação, como por exemplo: "o jogo de bola reproduz uma ação sagrada em que os deuses lutavam pela posse do sol, o carrossel era um antigo rito de casamento, os jogos de azar derivam de práticas

---

[161] Esse fim trágico da história de Pinóquio foi modificado, por causa dos pedidos insistentes dos jovens leitores. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Pinocchio, PA/PA**, 2023, p. 120.

[162] Na versão original de Collodi, são abertos novos capítulos, diante dos apelos dos leitores, inconformados com o fim trágico desse personagem.

oraculares, o pião e o tabuleiro de xadrez eram originalmente ferramentas divinatórias" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 187).

Porque os jogos continuam a existir em nosso tempo, é possível empregar a profanação sobre os dispositivos secularizados, para que percam a sua aura religiosa e tornem-se, nesse processo, instrumentos dispostos ao uso essencialmente comum (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 143). O jogo quebra a unidade entre rito e mito, deixando apenas metade da operação sagrada: por um lado, os mitos perdem a sua eficácia ritual e, por outro lado, as ações deixam de ter qualquer significado impositivo (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 143-144). A "Terra dos Brinquedos, embora irreal, representa o espaço totalmente ocupado pelo sentido profano, onde os habitantes, de manhã à noite celebrando ritos, manipulando objetos e soletrando fórmulas sagradas, mas felizmente esqueceram o significado e o propósito" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 189, tradução nossa). Pinóquio e Pávio, desprendidos de toda operosidade, mostram um esquecimento feliz, de modo que "libertam o sagrado de sua ligação com os números do calendário e entram em outra dimensão do tempo, em que as horas, os dias e as semanas passam 'como flashes'" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 146, tradução nossa).

Na construção da experiência lúdica, o brinquedo consiste como um objeto familiar e ao mesmo tempo perturbador, isto porque as crianças não param de desfigurar e estripar, aquilo que outrora pertenceu a esfera do sagrado ou de lucro econômico (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 147). Pinóquio tipifica o ser de potência, que cortou toda relação com o sagrado para continuar em busca de transformações (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 77). Nesse processo de mutação, o mistério da existência é conteúdo indiscernível, porém torna-se exibido no gesto profano do ser de potência, a partir do seu acesso à "zona de não-conhecimento, imemorial e muito próxima" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 181, tradução nossa), compreendida por Agamben como a "**zona de ignorância – ou infância",** espaço indeterminado, de potência, no qual é possível "manter contato com algo sem ter consciência disso e sem ter controle sobre isso, é o boneco, que por isso se transforma em burro e carregaria alegremente seu mistério, se os humanos não interviessem a todo momento com suas ferramentas pedagógicas e mercantis" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 232, tradução nossa, grifo nosso). Agamben considera diretamente a in-fância, nestes termos, como a zona onde o conhecimento humano se encontra na sua versão original, refletindo o lugar do vazio, o não-conhecimento, a experiência suprema do pensar puro. Essa experiência suprema potencializa a constituição de uma forma de comunicabilidade indeterminada na linguagem; trata-se de um *experimentum potentiae*, livre de qualquer condicionamento. Vigorando como lugar de

criação, a in-fância é a experiência que parece perdida na experiência do ser, mas pode ser retomada, não como um conteúdo que serve a um saudosismo, próprio de um momento nostálgico, mas sim para o despertar crítico da consciência histórica. A marionete é ser que simboliza a forma-de-vida do *infante que vem,* mediante a sua projeção de potência pela via de passagem da in-fância, espaço que se abre a partir da diferença existente entre a natureza inumana e a humana. Agamben considera que: "as duas naturezas de Pinóquio não estão separadas nem unidas num composto novo e mais refinado: estão, antes, em contacto, no sentido de que não há representação possível entre elas" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 182, tradução nossa). Justamente porque Pinóquio refuta as determinações impostas, emprega seus meios lúdicos destituintes para emperrar a máquina antropológica, por isso ela fica "parada e desativada e a articulação que pretendia inserir entre elas é quebrada" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 182, tradução nossa). Uma vez que não torna-se submisso aos processos de despersonalização, Pinóquio está livre para existir na sua forma mutante, que não representa uma terceira natureza, mas apenas um vazio, uma lacuna, "na qual uma natureza que não é natureza nem naturalizante nem naturalizada desliza e desliza rapidamente, se insinua e rapidamente desaparece, uma antinaturalidade que é perpetuamente antinatural e insubstancial [...]" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 182-183, tradução nossa). A marionete figura, nesse sentido, o *ser assim*, que não é uma substância, nem é uma pessoa que usa como seu disfarce uma máscara, nem é apenas mais um, mas se constitui em uma figura que representa a vida em fuga, "por isso que ele continua correndo, e quando finalmente para, está perdido" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 185, tradução nossa). A natureza indeterminada de Pinóquio converge com a natureza da criança humana: "O boneco é, nesse sentido, uma figura da infância, desde que entendamos que a criança não só não é um adulto em potencial, como também não é uma condição ou uma idade: é uma via de fuga" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 185, tradução nossa). Segundo Manganelli (2002, p. 37): "Cada gesto seu evoca um movimento animal [...] pois aquela dura madeira é infinitamente modulável pelas paixões que a habitam, efêmeras e profundas ao mesmo tempo". O rastro da natureza animal mostra-se na natureza humana, sem subterfúgios que possam negar a sua existência, por isso mesmo sendo esculpido pelas mãos de Gepeto para ser um boneco que deve ser menino, é boneco-menino às avessas, cuja identidade apenas pode ser entendida em um sentido indeterminado. Há uma conexão paradoxal entre o boneco e o menino, uma vez que entre eles existe uma distância, mas também uma promiscuidade, que se implicam para permitir a forma de existência que se esquiva dos condicionamentos sociais, para não habitar no mundo significado pelos adultos: "Ao longo de sua vida, a criança - teimosa e imortal como Pinóquio - nada mais faz do que

escapar da idade adulta, que ele engana e acompanha incessantemente, dando muitos problemas aos psicanalistas e educadores [...]" (Agamben, PA/PA, 2023b, p. 185, tradução nossa).

Pinóquio exemplifica a forma de existência contingente, que brinca de usar a potência, transitando da realidade à imaginação, para realizar a experiência de existir e agir de modo livre. As crianças sabem desenvolver a experiência lúdica em busca da felicidade e, nesse sentido, não hesitam em usar da magia para conseguir aquilo que desejam. Em suas experiências lúdicas, ao se depararem com as situações de perigo, sabem "dobrar a sorte com o engano", tornam-se peritos em descobrir esconderijos, conhecem "o lugar e a fórmula", de modo a agir sobre os objetos tornando-os em mecanismos encantados, em virtude da busca pela felicidade (Agamben, P/P, 2007b, p. 20). Reiteramos que, porquanto os adultos perderam a capacidade da magia, não conseguem desenvolver o pensamento de potência. Com seus saberes e práticas secularizadas, ao tempo em que avançam, com rapidez, em busca de novas fórmulas e mecanismos que possibilitem a busca pelo domínio da natureza, parecem não perceber os reais perigos advindos das consequências de suas próprias ações sobre os rumos da existência planetária. É preciso buscar a superação o processo cíclico, que conduz à homogeneidade e padronização na forma de pensar e agir, abrindo rotas alternativas que resguardem rastros da autenticidade humana, por onde torna-se possível realizar a tácita experiência, desprovida de certezas e aderente ao encontro que se dá por um acaso, com a magia, pela qual há possibilidade de um encontro com a felicidade. Não há maneira de retomar a magia pelos próprios méritos, inclusive o esforço que se possa empreender nesse sentido não é capaz de tornar o ser realmente feliz, pois "só a magia pode fazê-lo" (Agamben, P/P, 2007b, p. 23). "Magia significa, precisamente, que ninguém pode ser digno da felicidade, que, conforme os antigos sabiam, a felicidade à medida do homem é sempre *hybris*, é sempre prepotência e excesso" (Agamben, P/P, 2007b, p. 20). As crianças constroem, mediante a experiência lúdica, o seu mundo peculiar, usando a magia para encontrar nela o sentido da felicidade. Mozart, em carta a Bullinger, vislumbra com precisão a secreta solidariedade entre magia e felicidade, expressando o seu **"gênio infantil"**: "Viver bem e viver feliz são duas coisas diferentes, e a segunda, sem alguma magia, certamente não me tocará. Para isso, deveria acontecer algo verdadeiramente fora do natural" (Agamben, P/P, 2007b, p. 20).

No *Livro das Mil e uma noites* (2017, p. 9-422), da tradição árabe, a forma do contingente pode ser refletida com base em Sherazade, personagem que consegue escapar da morte, sentenciada pelo seu marido, o Rei Shariar, usando a privação, como meio de potência. Sua decisão tornou-se a forma de parar a execução diária das jovens do reino, uma vez que o

rei trocava de companheira todas as noites. Esse plano foi considerado, a princípio, pelo pai de Sherazade, o vizir, como erro de cálculo, uma atitude ilógica: "[...] você minha filha poderá ser destruída em virtude dos seus péssimos cálculos; por isso, acalme-se, fique quieta e não exponha a sua vida à destruição (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 55). Porém, Sherazade decide aplicar sua estratégia de potência, usando a contingência. Desse modo realiza a sua forma de resistência, contando com a participação de sua irmã Duniazade, criança que aparece de forma decisiva nos momentos de perigo, todas as noites, para ajudar Sherazade a escapar do seu aparente destino. Sherazade configura a forma-de-vida que detém a posse de sua experiência, por isso pode empregar a potência-do-não, para assim continuar resistindo, frente às estratégias operosas, empregadas pelo poder soberano; e, sua irmã, Duniazade representa o *ajudante* exemplar:

> Sherazade, a mais velha tinha lido todos os livros e compilações de sabedoria e de medicina; decorava poesias e consultava as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada, tinha lido e entendido (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 12).
>
> [...] 'Minha irmãzinha, se você não estiver dormindo, conte-me uma de suas belas historinhas com as quais costumávamos atravessar nossos serões, para que eu possa despedir-me de você antes de amanhecer pois não sei o que vai lhe acontecer amanhã'. Sherazade disse ao rei Shariar: 'Com a sua permissão eu contarei'. Ele respondeu: 'Permissão concedida'. Sherazade ficou contente e disse: 'Ouça' (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 59).
>
> Então, a aurora alcançou Sherazade e ela parou de falar. A mente do rei Shariar ficou ocupada com o restante da história [...] Duniazade disse à irmã: 'Como são belas e espantosas as suas histórias'. Respondeu Sherazade: 'Isso não é nada perto do que vou contar na próxima noite, caso eu viva e caso o rei me poupe. A continuação da história é mais espantosa do que o relato de hoje'. E o rei pensou: 'Por Deus que eu não a matarei até escutar o restante da história. Mas, na próxima noite eu a matarei'. Depois, quando bem amanheceu, o dia clareando e o sol raiando, o rei se levantou e foi cuidar de seu reino e de suas deliberações (Livro das mil e uma noites , 2017, p. 61).
>
> **Desse modo, a cada noite, uma história era contada e o rei concedia a Sherazade mais um dia de vida, ávido por saber como se desenvolveria a história na próxima cena** (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 674, grifo nosso).

Em todo desenvolvimento do enredo dessa fabulosa história, o visir também representa o *ajudante*. Ele representa, para Agamben (Agamben, P/P, 2007b, p. 29): "os homens que, no tempo profano, já possuem as características do tempo messiânico, pertencem já ao último dia". Outrossim, temos nessa narrativa uma configuração importante sobre o

como a potência humana pode ser posta na forma de uso. Em destaque, se a linguagem se configura como o poder soberano, que arbitrariamente decreta a zona de exceção, em situações sempre demarcadas pela supressão dos direitos, a aplicação da profanação abre o campo de experiência para ressignificações criativas do ser, em seu processo de subjetivação, e constituição dos discursos, com possibilidade de alteração de contextos opressores, sem a necessidade do emprego de meios violentos. Profanar a linguagem exige colocar essa experiência na dinâmica do jogo, de maneira a usar da imprevisibilidade nas jogadas como um recurso de potência. Enquanto Sherazade colocava o dispositivo da linguagem no jogo da potência, o Rei Shariar se distraía. Sherazade jogava com a linguagem, na medida em que explorava o campo semântico das palavras, quase como se pudesse trazer as narrativas da tradição à realidade, tamanha habilidade que demonstrava na arte de montar os cenários imagéticos. Tal qual faz um colecionador, Sherazade reunia as peças deixadas no passado, cacos da cultura do seu tempo, recuperando nessa remontagem os elementos tácitos, da realidade, tais como: cores, formas, lugares, sujeitos, objetos, para produzir um mundo com uma aura mágica, misteriosa, sobre cada história da tradição contada. Em destaque, na história *O mercador e o gênio* (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 59-71) podemos notar a presença desses elementos pulsantes, que ensaiam uma cartografia do espaço geográfico:

> Disse Sherazade: conta-se, ó rei venturoso, de parecer bem orientado, que certo mercador vivia em próspera condição, com abundantes cabedais, dadivoso, proprietário de escravos e servos, de várias mulheres e filhos; em muitas terras ele investira, concedendo empréstimos ou contraindo dívidas. Em dada manhã, ele viajou para um desses países: montou um dos animais, no qual perdurara um alforje com bolinhos e tâmaras que lhe serviriam como farnel, e partiu em viagem por dias e noites, e Deus já escrevera que ele chegaria bem e incólume à terra para onde rumava; resolveu ali seus negócios, ó rei venturoso, e retornou o caminho de volta para sua terra e seus parentes. Viajou por três dias; no quarto, como fizesse muito calor e aquele caminho inóspito e desértico fervesse, e tendo avistado um oásis adiante, correu até lá a fim de se refrescar em suas sombras. Dirigiu-se para o pé de uma nogueira a cujo lado havia uma fonte corrente e ali se sentou, antes amarrando a montaria e pegando o alforje, do qual retirou o farnel: o bolinho e um pouco de tâmaras. Pôs-se a comer as tâmaras, jogando os caroços à direita e à esquerda, até que se saciou. Em seguida levantou-se, fez ablusões e rezou. Quando terminou os últimos **gestos** de prece, antes que ele se desse conta, aproximara-se um velho gênio cujos pés estavam na terra e cuja cabeça tocava as nuvens, empunhando uma espada desembainhada. O gênio se achegou, parou diante dele e disse: “Levante-se para que eu o mate com esta espada, do mesmo modo que matou meu filho”!, e deu uns gritos com ele. Ao ver o gênio e ouvir-lhe as palavras, o mercador ficou atemorizado e, invadido pelo pânico, disse: “E porque crime vai me matar, meu Senhor?”. O Gênio respondeu: “Pelo crime de ter matado o meu filho! [...] O gênio disse: “Foi assim que você matou meu

> filho, pois, quando começou a jogar os caroços à direita e à esquerda, meu filho começou logo antes a caminhar por aqui, então um caroço o atingiu e o matou [...]" (Livro das mil e uma noites, 2017, p. 59-60, grifo nosso).

Ao acionar o conteúdo do passado, projetando-o na experiência no tempo presente, Sherazade evoca elementos dispersos, reminiscências, que se organizam de forma irregular, como imagens de uma representação onírica, próprias de uma constelação, em termos benjaminianos[163]. Essa evocação de fragmentos, dispersos no tempo, servem à constituição do pensamento de potência, mobilizado pela memória involuntária, no espaço limiar da in-fância. Sherazade representa o *infante que vem,* a *forma-de-vida* capaz de reescrever a história a contrapelo, para narrar os fatos afirmando a posse da experiência, usando o *tempo que resta,* ou seja, o tempo que se abre como um interstício, entre o pensamento e a linguagem, em um momento oportuno no qual é possível realizar mudanças qualitativas, revolucionando a experiência no tempo. Sherazade não apenas jogou com a linguagem, mas, sobretudo, com a própria vida, expondo-a ao risco, mas, porque sabia modular o uso da sua potência, operou a suspensão da operatividade do poder monolítico. Modular a potência é ação que reflete o campo de possibilidades, constituído pelo *ser qualquer,* em sua busca pela composição dos meios de resistência, contingentes, em um processo que exige a aplicação das próprias modulações sobre o modo de ser, por isso o *como* torna-se tanto o modo de exibição da potência que pode a impotência, no jogo performático do *irreparável*, quanto o próprio reflexo da forma de existência indeterminada. A modulação da potência dá-se em um encontro entre ontologia e ética, no limiar da indiferença entre elas (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 201). Nesse sentido, assevera Agamben (UC/HS, 2017e, p. 125): "Não há, pois, um sujeito antes da relação consigo e do uso de si: o sujeito é essa relação, não um dos termos dela". Em concordância com Marchesoni (2017, p. 125, tradução nossa): "Forma-de-vida não é nem um sujeito nem uma substância, mas sim um certo modo de estar na linguagem, de fazer uso dela". O reposicionamento do ser na linguagem, reflete, então, sua forma de existência, posta na forma de uso, em virtude da contraposição aos processos dessubjetivadores, expropriadores da potência humana, mas também se direciona à criação de outra forma de existir, covalente ao sentido de uma arquitetura aberta do ser, a qual apenas pode receber a referencialidade da felicidade.

---

[163] De acordo com Walter Benjamin: "Ao pensamento pertencem tanto o movimento quanto a imobilização dos pensamentos. Onde ele se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. Ela é a cesura no movimento do pensamento. Naturalmente, seu lugar não é arbitrário". Cf.: BENJAMIN, Walter. **Passagens**, [N 10a. 3], 2009b, p. 518.

Ao desenvolver esses comportamentos profanatórios, a *singularidade qualquer* transparece sua forma-de-vida, e, ao prescindir das formas convencionais que sustentam a produção do discurso, desenvolve a comunicação de si, desligada da funcionalidade técnico-instrumental da linguagem, afirmando assim o compromisso que tem com seu próprio modo de vida, apenas significado no percurso da trajetória existencial, de forma aberta. Porque emprega a suspensão da linguagem canônica, por meio de sua ação inoperosa, a forma-de-vida realiza a transformação da experiência na língua em um puro meio de uso. A postura crítica da singularidade confronta os mecanismos controlados pelo biopoder, que agem continuamente para objetificar a forma de vida, capturando-a. Destituídos do peso da operosidade, que subjaz à esfera política, o *infante que vem* está liberto para desenvolver a dimensão anárquica da sua potência, por isso pode usar a linguagem na versão profana, para afirmar a sua Voz política, em um sentido impresumível.

As crianças sabem jogar com a potência no modo lúdico. Benjamin no escrito *Esconderijos*, de *Infância em Berlim* (Benjamin, 1995b, p. 91), descreve a simulação da realidade na brincadeira de esconde-esconde:

> Conhecia todos os esconderijos do piso e voltava a eles como a uma casa na qual se tem certeza de encontrar tudo sempre do mesmo jeito. Meu coração disparava, eu retinha a respiração. Aqui, ficava encerrado num mundo material que ia se tornando fantasticamente nítido, que se aproximava calado. [...] A criança posta atrás do reposteiro se transforma em algo flutuante e branco, num espectro. A mesa sob a qual se ancorava é transformada no ídolo de madeira do templo, cujas colunas sãs as quatro pernas talhadas. É atrás de uma porta, a criança é a própria porta. [...]. Com isso a casa era um arsenal de máscaras. Uma vez por ano, porém, em lugares secretos, em suas órbitas vazias, em suas bocas hirtas, havia presentes; e a experiência mágica virava ciência. Como se fosse seu engenheiro, eu desencantava aquela casa sombria à procura de ovos de Páscoa (Benjamin, 1987b, p. 91).

Na recordação de Benjamin a brincadeira de esconde-esconde é descrita como um meio de exploração de cada espaço da casa, em seus detalhes. Mas, o que se destaca nessa brincadeira é a ação infantil, entre o visível e o que está oculto, é o uso do próprio corpo na composição dos espaços brincantes. Retomando o sentido da potência da criança que brinca de esconde-esconde, segundo a interpretação benjaminiana, Agamben assevera no ensaio *Genius* (Agamben, P/P, 2007b, p. 13-19):

> As crianças sentem um prazer especial em se esconder. E não para serem descobertas no final. Há, no próprio fato de ficarem escondidas, no ato de se refugiarem na cesta de roupa ou no fundo de um armário, no de se

> encolherem num canto do sótão até quase desaparecer, uma alegria incomparável, uma palpitação especial, a que não estão dispostas a renunciar por nenhum motivo. É dessa palpitação infantil que provêm tanto a volúpia com que Walser garante as condições da sua ilegibilidade (os micrograma) como o desejo obstinado de Benjamin de não ser reconhecido. Eles são os guardas da glória solitária, que sua toca um dia revelou à criança. De fato, o poeta celebra seu triunfo no não reconhecimento, exatamente corno a criança que se descobre trepidando como o *genius loci* de seu esconderijo (Agamben, P/P, 2007b, p. 17).

Assim como as crianças desenvolvem seus enigmas por meio das brincadeiras, Walser inventou os seus textos ilegíveis, denominados posteriormente de microgramas. Seu Estilo de escrita converge com sua forma-de-vida, pois ambos são *irreparáveis*. O *Irreparável* é o *monograma* que a escrita de Walser imprime sobre as coisas, de modo a significá-las, por um lado, como materiais entregues em estado natural ao seu *ser-assim*, por outro, as coisas deixam de ter literalmente um lugar de refúgio possível, pois, ao serem dispensadas ao "seu *ser-assim*, estão agora absolutamente expostas, absolutamente abandonadas" (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 44). Não apenas seus escritos são considerados enigmáticos, mas também a sua própria biografia. Sobre essa questão assevera Benjamin: "podemos ler muitas coisas de Robert Walser, mas nada sobre ele" (Benjamin, 1987a, p. 50). Admirado por Kafka, ante o seu estilo peculiar, Walser escrevia seus textos de forma despretensiosa, com seu estilo desarranjado, registrado em linhas com o lápis, sem a exigência de revisões, uma evidência da sua peculiaridade, de modo que escreve como aquele que sempre ensaia o texto, desenvolvendo seu modo de externar o pensamento por meio de uma escrita caracterizada por um traçado contínuo, no qual, paradoxalmente, coexistem descontinuidades, irrupções, enigmas. Em destaque, a ingenuidade da tentação (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 38) marca os personagens das histórias de Walser, ao tempo em que eles são atravessados pelo rigor do mundo dos adultos. Os protagonistas de suas histórias (Branca de Neve, Gata Borralheira, Cinderela) "têm a loucura atrás de si" (Benjamin, 1987a, p. 52-53), trazem a alegria e a inquietação que transcendem a realidade; estão curados, mas ninguém sabe como se processa essa cura. "Os personagens de Walser partilham essa nobreza infantil com as figuras dos contos de fadas, as quais, também elas, surgem da noite e da loucura, ou seja, do mito" (Benjamin, 1987a, p. 53). Porém, "ainda as suas figuras lutam para se libertarem do sofrimento" (Benjamin, 1987a, p. 53). Walser desenvolve uma interpretação profana para esses contos tradicionais (Benjamin, 1987a, p. 53), com aguçada aplicação da irreverência na composição dos diálogos, posicionando o texto em um contexto de drama teatral, caracterizado por peças curtas. Essas histórias começam justamente no ponto em que são

concluídos os contos homônimos, escritos pelos irmãos Grimm, pois "começa onde os contos de fadas cessam. 'E se não morreram, vivem até hoje'. Walser mostra como eles vivem" (Benjamin, 1987a, p. 53). Walser desenvolve uma continuidade para as histórias, de modo nada convencional. Podemos notar seu estilo de escrita na interpretação peculiar que faz dos contos: *Gata borralheira*, *Branca de Neve* e *Bela Adormecida.* Na sua releitura para essas narrativas utiliza-se de versos que contém sentidos paradoxais, que apontam para o campo da indeterminação. Neste sentido, desenvolve dilemas existenciais para os personagens nos enredos, de modo que eles são posicionados para reagir às situações nas quais estão envolvidos de forma inusitada, entregando-se à própria negligência, um comportamento que não designa uma aceitação dócil ao seu pressuposto destino, mas sim é forma lúdica de extraviar-se por rotas desviantes, de forma despretenciosa, mas também astuta.

Gata borralheira figura as crianças pertencentes ao limbo, que nem sofrem as penas ou sentem a culpa pelo pecado, nem tão pouco estão declaradamente salvas, porque vivem como seres esquecidos da justiça divina, para além da salvação e da perdição. Ressuscitada e sem destino, *Gata borralheira* ostenta a sua natureza indeterminada, preferindo, por isso, assumir a ambiguidade como forma de exibir a sua existência (Agamben, CV/CV, 2017a, p. 14-15). A ambiguidade faz parte do jogo de potência, inclusive é parte "constitutiva da operação profanatória (ou daquela, inversa, da consagração)" (Agamben, P/P, 2007b, p. 61). *Branca de Neve* apresenta essa natureza límbica, que espelha o modo de vida indecifrável, profano:

> *(Branca de Neve)* [...] Morta, é isso que eu estou e sempre estive -nunca senti impulso de vida, também sempre fui" (Walser, 2021, p. 109).
>
> (Príncipe) Perdoe-me, querida imagem de Inverno, tu, retrato de piedosa e branca paz. Se te fiz sofrer só foi por amor. De novo o amor se afasta de ti chorando e volta-se p'rá Rainha. Perdoa ao amor por te ter tirado do caixão, desse esquife de vidro onde jazias de faces rosadas e respirando de boca aberta como alguém que está vivo (Walser, 2021, p. 110-111).
>
> *(Branca de Neve)* Olha, olha! Agora que estou viva, deitas-me fora como se estivesse morta! Que estranhos sóis vós homens! (Walser, 2021, p. 110-111).
>
> *(Branca de Neve)* Calai-vos, oh, calai-vos! Só o conto diz isso, não nós, e jamais eu [...] (Walser, 2021, p. 151).

De volta à vida, ambas personagens, *Gata borralheira* e *Branca de Neve*, ao tempo em que reconhecem a existência de um destino, escapam dele, permanecendo assim na zona de indecibilidade:

> *(Príncipe)* Doce criança, és tu um conto? Serão teus pés e mãos tais que se lhe tocarmos e esplendor se evola? Peço suplicante: diz-me se és uma imagem ou só parece? (Walser, 2021, p. 42-43).
>
> *(O Conto)* Sou o Conto, da boca de quem sai tudo quanto aqui é dito, de cuja mão foge e voam as fascinantes imagens, que podem despertar imediatamente em ti o sentimento do amor, através de belas prendas. Vê estas vestes darão de ti a mais bela das jovens, põem na tua mão a mão do Príncipe. Olha bem, vê como brilham, como fulgem [...] (Walser, 2021, p. 42-43).
>
> *(Príncipe)* Eu sei que você colocará o vestido que o Conto de Fadas lhe concedeu. Tal doçura foi destinada a você (Walser, 2021, p. 97).
> *(Gata borralheira)* Os pulos chegaram ao fim, a dança comigo acabou. Não sou tua, ainda estou noiva de mim própria. A memória adverte-me que ainda não acabei de sonhar o que me é querido, o que aqui flutua à minha volta, o que aqui ainda me dá muito o que fazer [...] (Walser, 2021, p. 84-85).
>
> (*Gata borralheira*) Por que eu tenho que te obedecer e porque, apesar daquilo que foi dito, doravante quero muito obedecer (Walser, 2021, p. 87).

Bela Adormecida, na releitura de Walser, é conto que versa sobre personagens que jogam com a linguagem no sentido da indecibilidade. As prosas existentes nessa narrativa evidenciam o conflito de personagens despertados na experiência real, mas que, paradoxalmente, ainda estão fincados na experiência onírica. Nessa condição aberta, eles discutem sobre esse dilema existencial, rumo ao nada, o qual se configura como espaço indeterminado, por onde é possível escapar do destino imposto como uma sentença. Nesse sentido, estar no espaço do nada designa o campo de possibilidades propício ao desenvolvimento da experiência do agir contingente, pois, por meio do jogo com as palavras é possível brincar de (des)construir enredos, sem preocupações destinadas a uma regularidade na relação entre as fases evolutivas da história, uma vez que a aplicação do sentido dúbio é marca que posiciona o texto em uma dimensão de contínua abertura. Citamos algumas passagens desse conto, nas quais a ambiguidade se apresenta enquanto um elemento constitutivo das falas dos personagens:

> *(Bela Adormecida)* Vois que aqui estás em redor, por favor olhai com atenção para este homem; acordou-me de um profundo sono secular e agora quer-me para esposa [...]. Veio até aqui e beijou-me e com o beijo acordei [...] (Walser, 2021, p.155).
>
> *(Rei)* A nós despertou do sono mas ele parece dormir ainda (Walser, 2021, p. 156).

> *(Cozinheiro)* Estive a dormir, não tinha agora que me zangar com os moços da cozinha (Walser, 2021, p. 157).
>
> *(Médico)* Cá pra mim, erudição e ciência bem poderiam calmamente ficar mais um tempinho a cochilar (Walser, 2021, p. 158).
>
> *(Forasteiro)* Não seríamos o real também um sonho, não seremos todos apesar de igualmente agirmos acordados, algo sonhadores, sonâmbulos, em pleno dia, que brincam com as ideias e agem como se estivessem acordados? [...] (Walser, 2021, p. 160).

Existe uma ambiguidade constitutiva nos contos de Walser, que pode ser reconhecida na estrutura dos seus textos, no conteúdo das prosas e nas características identitárias dos personagens. Pois, embora essas narratividades contenham elementos próprios dos contos fantásticos, estão organizadas na forma de um drama, beirando o cômico, por isso não podem receber uma classificação específica, sendo assim, mostram-se, de modo constitutivo, narratividades inclassificáveis. Outrossim, elas estão permeadas de situações-dilemas para as quais não existem desfechos lógicos, inclusive a complexidade do drama não se dilui à medida que os personagens enfrentam os contextos conflituosos. Os personagens apresentam diálogos dispersivos, que posicionam a própria história dentro de um labirinto de significados. De modo que, não se pode prever uma continuidade lógica para elas, porquanto são demarcadas por rupturas, suspensões, que servem como pontos intervalares para posicionar o texto fora da lógica causal. Walser coloca suas narratividades no jogo da linguagem e, no movimento do titubear com as palavras, consegue desativar as funções instrumentais dessa experiência, abrindo-a para um novo uso, essencialmente lúdico. O jogo da linguagem é próprio do autor que exibe "o ponto em que, na obra, uma vida é posta em jogo, quando ele nada pode fazer além de continuar na obra como uma presença incongruente e estranha" (Agamben, P/P, 2007b, p. 53-55). Walser usa a linguagem como um dispositivo que não está condicionado a dados modos de emprego da comunicabilidade, antes dá-se à dinâmica da jogabilidade, em um movimento desprovido de certezas sobre os significados que o conjunto das palavras comportam. Portanto, a linguagem torna-se nas mãos desse escritor um contradispsoitivo, por meio do qual é possível neutralizar e ressignificar os significados das palavras, no movimento da arte de dizer, refletindo nela a autenticidade da própria forma-de-vida. O que decorre desse jogo é o movimento do vai e vem, expressivo da vitalidade de um pensamento criativo, em suas derivas na linguagem, materializadas no gesto da escrita de potência, a partir do uso da privação, quando o autor usa os contornos do texto para criar o interstício entre o antes e depois do enredo, pelo qual põe o texto no movimento de descontinuidade e suspensão, rumo à direção indeterminada, em que pode prescindir ou não

de outra continuidade. As narratividades podem ser refletidas como meios profanos, peculiares da potência do dizer, quando o autor usa a escrita como força motriz preservada na passagem do ato à ação, para exibir seu gesto político inoperante, posto em prática enquanto forma de contemplação da língua. As narratividades profanas estão desligadas do peso da operosidade, na medida em que nelas as funções pragmáticas e instrumentais da língua tornam-se suspensas, dando lugar aos novos usos das palavras, em um campo de possibilidades aberto e impresumível, onde usa-se do pensamento de potência, mediante o aproveitamento do espaço da vacuidade, entre o mundo real e o mundo onírico, a partir do qual a potência não se desdobra em ato, não produz obra, mas fica inoperante. Esse jogo de potência se dá no interstício do espaço que se abre entre os movimentos de desconstrução e reconstrução, configurando-se como um espaço limiar, tal qual a in-fância, experiência que se configura a partir do ponto de negatividade, do vazio, projetando-se em potência para o encontro com a linguagem. Do vazio da experiência à significação das palavras, em um sentido ingovernável, temos o movimento do arriscar-se no *experimentum linguae* da in-fância, uma projeção na qual torna-se patente a potência do silêncio da voz, expressa na linguagem, quando aquilo que se verbaliza ou se grafa, em razão de externar o discurso, reserva o espaço do não-dito, as entrelinhas por onde as histórias podem ser continuadas, de acordo com a perspectiva daquele que se põe à desenvolvê-la, sem limites para os desdobramentos interpretativos.

Os autores *contemporâneos* são aqueles que realizam o *experimentum linguae*, usando o jogo de potência, em razão de exprimir, no gesto político, a inconformidade diante do intolerável, que se torna parte da vivência do homem em seu tempo histórico. São sujeitos profanos, *infantes que vêm* (filósofos, poetas, narradores etc), sem um pressuposto, nem uma forma. Esses *singulares* podem usar a palavra para enunciar seus modos de resistência ética, realizando para tanto a dinâmica de (des)criação. A descriação consiste no movimento que gera desequilíbrio, desconstrução, mas não aniquilação, uma vez que coloca as palavras como meios destituídos de seus sentidos estanques, para corresponder ao lugar do imponderável, de modo que se os significados que elas contém já não são mais considerados afirmações que postulam certezas, logo a obviedade, temos a abertura do campo semântico para o segundo movimento, o da criação, pelo qual se pode empregar no texto a releitura paródica, que é a "própria estrutura do meio lingüístico no qual a literatura se expressa" (Agamben, P/P, 2007b, p. 39). A criação e a descriação são duas ações que as crianças realizam livremente na experiência lúdica, de modo, ao usar da criatividade, são capazes de realizar a dinâmica do

entre, própria do jogo da potência destituinte, também usado por aquele que retoma e se projeta na experiência da in-fância.

O escritor profano, ao desenvolver seu gesto de potência, usando para tanto a língua da in-fância, reflete em seu texto as palavras que se corporificam a partir do seu pensamento de potência, em um processo no qual ao invés de designar objetivamente a certeza impressa nos significados prédispostos para as palavras, afirma o sentido da indecibilidade, da ambiguidade, à medida em que aplica a potência (des)criativamente sobre o campo semântico. O escritor profano convive com Genius, um ser estranho, o não-eu refletido em si mesmo, uma imagem que remete ao vínculo com a zona do não-conhecimento (Agamben, P/P, 2007b, p. 15). "Genius é a nossa vida, enquanto não nos pertence" (Agamben, P/P, 2007b, p. 18); "a presença de Genius é testemunhada dês-criando, destruindo a obra. Se, porém, só uma obra revogada e desfeita pudesse ser digna de Genius, se o artista realmente genial é sem obra" (Agamben, P/P, 2007b, p. 16). *Genius e Eu* são pólos antitéticos, que compõem a subjetividade do homem. Genius é uma força que vai do individual na direção do impessoal. O *Eu*, vai do impessoal para o individual. Ambas as forças "convivem, entrecruzam-se, separam-se, mas não podem nem se emancipar integralmente uma da outra, nem se identificar perfeitamente" (Agamben, P/P, 2007b, p. 15). "O poeta celebra seu triunfo no não-reconhecimento, exatamente corno a criança que se descobre trepidando como o genius loci de seu esconderijo" (Agamben, P/P, 2007b, p. 17). A zona de não-conhecimento configura o espaço indeterminado da in-fância:

> parte para sempre imatura, infinitamente adolescente, que fica hesitante no início de qualquer identificação. E é essa criança elusiva, esse *puer* obstinado, que nos impele na direção dos outros, nos quais procuramos apenas a emoção, que em nós continuou incompreensível, esperando que, por milagre, no espelho do outro, esclareça-se e se elucide. Se a emoção suprema, a primeira política, é olhar o prazer, a paixão do outro, isso acontece porque buscamos no outro a relação com Genius que não conseguimos alcançar sozinhos, a nossa secreta delícia e a nossa nobre agonia (Agamben, P/P, 2007b, p. 17).

Mas, em um momento, é preciso deixar *Genius* ir embora. Ariel é o gênio, o "Espírito do Ar" (personagem de *A tempestade*, peça de William Shakespeare). Próspero é o mágico, personagem que busca em Ariel a ajuda necessária para reaver a justiça outrora negada, diante de seus inimigos, mas Ariel é também a ilusão de Próspero, pois compõe a parte do seu mundo particular, o não eu, entre o real e o onírico. Ariel deseja ser liberto, no entanto Próspero reluta em conceder-lhe esse desejo, até que ao final da história, ele deixa Ariel

seguir seu caminho. Assim como Próspero libera Ariel, o escritor que detém a sua potência pode liberar seus gestos ingovernáveis na experiência da escrita:

> Vá embora, Ariel! É a hora em que Próspero renuncia a seus encantos e sabe, com a força que lhe sobra, que é sua hora. Última estação, tardia, em que o artista velho quebra o seu pincel e contempla. O quê? Os gestos: pela primeira vez só nossos, completamente libertos de qualquer encanto (Agamben, P/P, 2007b, p. 19).

Os gestos da forma-de-vida não se dão por propriedade, mas apenas para um uso comum. Mediante a suspensão da relação de domínio, o uso comum torna-se em prática ética que desativa a relação necessária de uso, abrindo-se à dimensão do inapropriável. O gesto do autor que usa a língua sem apropriar-se dela reflete sua atuação como "testemunha, o fiador da própria falta na obra em que foi jogado" (Agamben, P/P, 2007b, p. 56), quando assume a incompletude como princípio constitutivo, não apenas de sua escrita, mas também de sua forma-de-vida, por isso dispõe do campo de possibilidades para a aplicação do seu jogo de potência, pelo qual afirma as palavras de modo livre, dentro de uma configuração designativa de um novo uso, na medida em que suspende as pregas da versão canônica da linguagem. Os escritores que profanam a linguagem são *especiais*. Eles marcam:

> o ponto em que uma vida foi jogada na obra. Jogada, não expressa; jogada, não realizada. Por isso, o autor nada pode fazer além de continuar, na obra, não realizado e não dito. Ele é o ilegível que torna possível a leitura, o vazio lendário de que procedem a escritura e o discurso. O gesto do autor é atestado na obra a que também dá vida, como uma presença incongruente e estranha [...]. O gesto do autor garante a vida da obra unicamente através da presença irredutível de uma borda inexpressiva" (Agamben, P/P, 2007b, p. 50).

O gesto do escritor *irreparável* configura-se como palavra-pensante, impressa como uma marca que continua inexpressa, em cada ato de expressão da escrita, quando os significados do texto deslizam para as curvas incontornáveis do discurso de potência contingente. Trata-se do discurso daquele que assume a postura ética, a qual "não é a vida que simplesmente se submete à lei moral, mas que aceita, irrevogavelmente e sem reservas, pôr-se em jogo nos seus gestos" (Agamben, P/P, 2007b, p. 54). A linguagem, posta no livre uso, torna-se em "poética da inoperosidade", na qual há admissão da relação ambígua da potência de ser e fazer, que é própria da potência-do-não (Agamben, CA/CA, 2019, p. 29-46), meio de uso contingente, posto no campo tensional do jogo da potência. Jogar com as palavras é o que faze a criança, ao desenvolver seus próprios enredos para as histórias, em um processo no

qual o *reuso* da língua se mostra sua prática de (re)criação, de forma exemplar. Ao brincar de fazer história, ela profana a linguagem, destituindo o invólucro canônico desse dispositivo, para transformá-lo em sua experiência como algo essencialmente lúdico, comum. Em *Rua de mão única*, Benjamin (1987b, p. 104-105) reflete sobre o gesto, enquanto um meio acionado a partir da rememoração do jogo de palavras, objeto lúdico integrante de sua infância. O que este filósofo busca, por intermédio da rememoração deste jogo, é a recuperação do sentido da in-fância da experiência por inteiro, no tempo presente. Esse movimento reflete o ser em sua entrega na experiência de potência, em um *eterno retorno,* sempre renovado, em direção à in-fância, o espaço vazio do pensamento de potência, que se configura em um campo tensional, entre a potência e a ação, posicionando a forma-de-vida em rota de projeção ao gesto profano, uma alternativa crítica de enunciação de sua Voz política, diante dos processos que oblitera a relação com a vida. Especialmente, Agamben destaca que as crianças e os filósofos detém a potência de uma nova dimensão do uso para a humanidade (Agamben, P/P, 2007b, p. 60), na medida em que desenvolvem suas experiências de (re)criação mediante o emprego da curiosidade epistemológica, mobilizada pela inquietude que impele à busca por conhecer o desconhecido ou aprofundar o conhecimento, gerando nesse processo questionamentos sobre o objeto disposto à análise, o qual, muitas vezes, na representação coletiva, é considerado enquanto uma verdade quase inquestionável. Assim como as crianças (re)criam sentidos para as histórias nas experiências lúdicas, ao explorarem o território dos adultos, os escritores que aplicam o jogo da potência podem realizar um *reuso* das palavras, de modo inapropriável, para dar forma às suas ideias irreverentes, afirmativas da compreensão crítica sobre a realidade histórica. Deste modo, a *singularidade* enuncia a sua Voz ética, materializada na escrita, por meio do emprego do discurso que não se furta à denúncia dos processos dessubjetivadores, os quais encarceram a vida em uma dimensão despontencializada de sua potência, tornando-a um objeto, um insumo, usado pelo poder controlador para finalidades de governamentalidade. Mas, também, esse discurso de potência não se furta ao anúncio de novos horizontes, a partir dos quais podem ser vislumbrados caminhos que sirvam de alternativas viáveis, por onde é possível transitar e resistir diante das investidas despontencializadoras. A experiência da escrita, enquanto prática desenvolvida pelo ser ético, se mostra um dispositivo incompatível no enquadramento do tempo linear, isto porque a cadência de sua constituição dá-se na fluidez do pensamento de potência, que não se deixa sufocar pelas pressões externas. Essa forma de realizar a experiência da escrita, correlativa ao tempo humano, exprime o conteúdo do pensamento da forma-de-vida, tornado em gesto da palavra, todavia aquilo que é comunicado, a partir das ideias que tomam a forma da escrita

criativa, dá-se apenas como uma parte de um universo revelado do pensamento de potência. Logo, aquilo que se torna dito, reserva em si o conteúdo não-dito, que é o enigma que possibilita o viés da abertura do texto para (re)criação de novos sentidos. É nesse movimento de *reuso* do dispositivo da linguagem que a forma-de-vida expressa a potência da escrita, como um gesto político ingovernável, quando as palavras são ressignificadas no livre uso, por meio da escrita destituinte, representativa da língua da in-fância, ambígua e contingente. Sendo assim, a escrita de uma forma-de-vida não é apenas um meio que expressa um tipo de traço estilístico, mas é, sobretudo, confluência do pensamento de potência com o modo de vida. Agamben no escrito *Arte, inoperosidade e Política* (Agamben, CC/CC, 2007a, p. 39-49), exemplifica o uso da inoperosidade a partir da poesia como uma operação linguística, que consiste em tornar a língua inoperativa, mediante a desativação das suas funções comunicativas e informativas, quando se dá o emprego do poder dizer, a partir do uso da privação (Agamben, CC/CC, 2007a, p. 48). A contemplação da língua, que pode ser realizada pelo sujeito de potência, e a inoperatividade se correlacionam:

> Contemplação e inoperosidade são, neste sentido, os operadores metafísicos da antropogênese que, liberando o vivente homem do seu destino biológico ou social, o consigna àquela indefinível dimensão que estamos habituados a chamar de política. [....] O político não é nem uma bios, nem zoē , mas a dimensão em que a inoperosidade da contemplação, desativando as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. [...] nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos (Agamben, RG/HS, 2011, p. 273).

Liberados da dimensão da operosidade, os dispositivos tornam-se desprendidos da concepção utilitarista, presente nas relações de consumo, em que a ideia da posse da mercadoria conduz à construção da pseudorepresentação de que o sujeito consumidor é detentor da propriedade, quando efetivamente tornou-se, ele próprio, um objeto manipulado nas relações de poder. A (des)construção dessa imagem perpassa pela constituição de uma nova relação de uso, implicada à experiência subjetiva do uso de si, de modo interligado à construção de uma experiência de uso do mundo, em um sentido inapropriável (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 116-117). A profanação de si, no âmbito da subjetividade, permite à abertura que potencializa a profanação do mundo, mais precisamente de tudo aquilo que expropria a vida humana da sua essência. Abrir a dimensão do uso de si mesmo, então, significa contemplar a própria potência, mantendo uma relação de intimidade com a zona de não-conhecimento (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 87), o espaço da in-fância da experiência, em que o ser pode projetar-se em potência para a afirmar a sua Voz política, mediatizada pela

aplicação da contingência. Assim, mediante o uso do pensamento de potência, a forma-de-vida pode empregar o gesto lúdico para comunicar seu modo distinto de expressividade da linguagem, por meio da língua indizível, lúdica, usando para tanto a sua própria corporeidade. Afirmando seu pensamento de potência, com seus gestos indecifráveis, demonstra que a vida ética "**não é a vida que, simplesmente, se submete à lei moral, mas, sim, aquela que aceita pôr-se em jogo nos seus gestos, irrevogavelmente e sem reservas**" (Agamben, P/P, 2007b, p. 54, grifo nosso). O que torna-se expresso por meio do gesto, então, é o próprio ser na linguagem, o enigma de uma vida somente reconhecida a partir da sua forma de existência, um mistério integralmente profano, reservado àqueles que se desviam totalmente da sacralidade, para confiar, aos que similarmente apresentam essa distinta singularidade, a ausência de segredos, por causa do reconhecimento da potência do gesto mais próximo, o da política, a esfera da integral gestualidade humana (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 61).

4.3.2 Gestos da criança no jogo de potência e profanação política

> [...] o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a "profanação" do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos (Agamben, P/P, 2007b, p. 60).

Buscamos enfatizar, ao longo deste escrito, a perspectiva de Agamben sobre o jogo da criança como um meio de uso eficaz para o emprego da profanação dos dispositivos biopolíticos. Continuando essa discussão, doravante, daremos ênfase ao sentido agonístico, presente no jogo de potência da criança. Nos entremeios dessas considerações, tratamos da relação entre esse tipo de jogo, sua relação com a prática da guerra e o sentido do político. Para realizar essa incursão, referenciamos as discussões, principalmente, no pensamento filosófico de Benjamin, Schmitt, Huizinga e do linguista Benveniste, evocados por Agamben em suas reflexões sobre o jogo da profanação. Adicionamos nessa discussão contribuições do pensamento de Heráclito e Nietzsche, uma vez que esses filosófos refletem sobre o jogo da criança na dinâmica agonística.

Para tratar do jogo da profanação, incluindo o jogo da criança, Agamben aporta-se nos estudos de Benveniste (2021, p. 4-11), segundo o qual o jogo é uma operação dessacralizante,

que representa a inversão do sagrado[164]. Este linguista compreende o jogo enquanto uma atividade lúdica que se desdobra no mundo, de maneira a ignorar as condições do real, pois se abstrai deliberadamente delas, além do que se apresenta como um conjunto de formas, cuja intencionalidade não pode ser dirigida ao útil; além do que apresenta um caráter formal e regulado, que deve se desdobrar dentro de limites e condições rigorosas, com isso, constitui uma totalidade fechada. Em destaque, a criança inicia sua relação com o jogo desde quando adquire as primeiras noções de realidade, passando progressivamente a compreender que a dimensão do mundo útil, real, é composta por perigos, ilogismos e proibições e, em busca de fugir desse contexto, ela adentra nessa esfera lúdica, que corresponde à dimensão mágica, própria do mundo da representação, em que pode ressignificar qualquer objeto sacralizado, inclusive aqueles destinados ao culto, de maneira que, ao realizar a dessacralização, emprega a subversão da realidade[165] (Benveniste, 2021, p. 4-11). A profanação é uma operação destituinte, que incide na restituição daquilo que antes estava exclusivamente disponível à liturgia do culto ao uso comum, mediante o emprego de uma forma especial de negligência, que faz das separações um uso particular, logo consiste numa operação radicalmente inversa à sacralização, porquanto restitui ao livre uso o que anteriormente foi separado à esfera do sagrado (Agamben, P/P, 2007b, p. 66-67). Agamben compreende o jogo como meio de uso eficiente à profanação, na medida em que possibilita a inversão do âmbito sagrado ao profano, abrindo o campo da experiência humana para a dimensão do novo uso, a partir da desativação do velho uso (Agamben, P/P, 2007b, p. 106). Então, no processo de dessacralização, a parte atribuída como *resto*, longe de designar algo destinado ao simples descarte, torna-se matéria passível à constituição de novas significações dentro do jogo, a partir da dinâmica do *reuso*, bem tipificada nos gestos empregados pela criança na experiência lúdica. Entre os processos de descriação e recriação, a criança usa gestos inadvertidos em seu experimento lúdico, demonstrando de forma exemplar como é possível usar a potência em um sentido ingovernável. Com efeito, ao transformar qualquer dispositivo secularizado em seu brinquedo, a criança ensaia a operação destituinte, ao suspender a operosidade dos dispositivos biopolíticos, de modo a abri-los para a dimensão do *reuso*, onde não há nem diretividades que

---

[164] O poder do "ato sagrado" situa-se precisamente na conjunção do mito que, por sua vez, afirma a história e o rito que a reproduz. Há dissonância essencial entre o sagrado e o jogo: no jogo, apenas o "rito" sobrevive, uma vez que na forma do drama sagrado é preservada (representação). Despojado de seu mito, no jogo, o rito é reduzido a um conjunto regulamentado de atos agora ineficazes, que se faz uma reprodução inofensiva da cerimônia: "jogo puro". Ex.: na luta divina pela posse do sol, temos a sua transmutação, pois o que resta é um jogo de bola em que o jogador pode impunemente –apreender o disco solar à vontade. Este é o ludus. Cf.: BENVENISTE, Émile. **O jogo como estrutura,** 2021, p. 4-11.

[165] A realização do jogo depende da disponibilidade dos participantes (jogadores) para desenvolver as jogadas, em uma espécie de "drama" completo, geralmente na forma do jogo agonístico. Este tipo de jogo se fundamenta em um embate constante pela posse de um dado objeto, instrumento ou símbolo de vitória.

antecipem finalidades, nem prevalência do sentido de domínio, inclusive aquilo que ela produz somente pode ser interpretado como uma obra aberta, portanto, está indisponível a ideia de fechamentos. O que prevalece nesse processo de *reuso* dos dispositivos, desenvolvido pela criança na experiência lúdica, são os seus gestos indecifráveis, que revelam de que modo é possível usar o tensionamento da potência, em busca de exercer a resistência ética. Esses gestos são concebidos por Benjamin como movimentos *miméticos*, uma ação performática pela qual a criança expressa na linguagem a capacidade de imitação e reprodução de comportamentos e situações do mundo adulto, sem prescindir, nesse processo, do uso da criatividade. A *mimesis* é concebida por este filósofo nos escritos: *A doutrina das semelhanças, texto contido em Obras Escolhidas I* (Benjamin, 1987a, p. 108-113) e *Sobre a capacidade mimética* (Benjamin, 1970, p. 48-51), como um comportamento que envolve a constituição da representação semiótica do mundo, materializada por meio de movimentos corpóreos e da verbalização. De acordo com Benjamin (1987a, p. 108), "os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas". Em sua livre incursão entre a realidade e o imaginário, a criança pode usar dessa capacidade para transformar-se em um "comerciante ou professor, mas também em moinho de vento e trem". De modo que, por intermédio da imitação, ela assimila elementos do seu contexto cultural, desenvolvendo assim o hábito, em um processo que admite a relação entre as semelhanças e produção de diferenças na significação da realidade, o que se mostra contributivo à aquisição da compreensão de mundo. Tal processo inventivo revela a potência da construção simbólica realizada pela criança, do seu protagonismo, expresso por meio de suas as ações espontâneas, desempenhadas com peculiar vigor artístico, à medida em que aprende e reinterpreta os elementos que constituem a realidade. Outrossim, ao usar os seus gestos de pura potência na experiência lúdica, a criança não apenas realiza uma exibição estética pela qual demonstra a capacidade de assimilação e interpretação de conteúdo do seu contexto, mas também, por meio desse tipo de simbolismo semiótico, opera a suspensão da função técnico-instrumental da linguagem, abrindo o campo da experiência para a ressignificação desse dispositivo, neste sentido a dinâmica da criança, em seu jogo, revela-se ser uma ação que contém um índice secreto de iluminação profana. Dentro do seu mundo miniaturizado, as crianças desenvolvem seus gestos de potência, de modo que, exemplarmente, demonstram como flexionar os sentidos da realidade, ressignificando-os, no aberto, em suas experiências vivas:

> Atrás do cortinado, a própria criança transforma-se em algo ondulante e branco, converte-se em fantasma. A mesa de jantar, debaixo da qual ela se pôs de cócoras, a faz transformar-se em ídolo de madeira em um templo onde as pernas talhadas são as quatro colunas. E atrás de uma porta, ela própria é porta, incorporou-a como pesada máscara e, feita um sacerdote-mago, enfeitiçará todas as pessoas que entrarem desprevenidas [...] (Benjamin, 2009a, p. 107-108).

Os dispositivos, ao serem usados pela criança na experiência do brincar, são destituídos de sua versão utilitária, tornando assim abertos à constituição de novos arranjos, criativos, completamente imprevisíveis, mediante o uso dos gestos de potência. Neste sentido, o simples gesto da criança, em seu modo de desfazer e fazer criativos, detém o sentido da potência do jogo destituinte, eficiente para quebrar o selo da secularização, presente nos dispositivos. Com destaque, a criança, à medida em que usa o seu jogo de potência, é capaz de subverter a realidade, expondo as certezas do mundo ao lugar da ruptura, sem que seja necessário, nesse processo, desprender-se completamente dessa esfera. Pois, ao tomar os objetos como seus brinquedos, de modo livre, transita na zona limiar, entre a realidade e a imaginação, empregando significações indeterminadas para sua obra aberta, dentro de uma experiência concreta, viva, que se constitui em enigma para os observadores. Logo, à medida em que brinca com os dispositivos do mundo adulto, a criança transita por espaços esquivos, limiares, onde não pode ser capturada pelos processos dessubjetivadores, expropriadores da potência humana. O jogo da criança dá-se em um espaço de livre uso, no qual os processos de descriação e recriação são empregados para composição fluída da pura arte, em uma dinâmica própria do jogo agonístico, um movimento marcado pela fluidez e que se configura no processo de devir, concebido na perspectiva de Heráclito como um fluxo entre elementos distintos e complementares, que estão em uma contínua e eterna na luta antagônica (*pólemos*), sem a presença de determinismos, mas da eterna justiça[166]. Nietzsche, encontrou na perspectiva heraclitiana sobre o devir uma base para tratar da sua filosofia dionisíaca: “Mas

[166] A compreensão do devir de Heráclito está presente em seus aforismos, nos quais desenvolve um jogo de palavras para a composição de enigmas, que são caracterizados por apresentarem um caráter instigante e ambíguo, como podemos notar, nestes exemplos: “conjunções completas e não completas, convergente e divergente, consoante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas” contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia". CF.: HERÁCLITO. **Fragmentos e Doxografia,** 2005, s/n. Há nos aforismos de Heráclito, um jogo do contraditório, das antinomias, no qual as palavras se organizam em sentenças, que ensejam a própria luta agonística. Logo, o jogo acontece entre elementos opostos, que desempenham duelos, em uma dinâmica vital, regida pelo critério da justiça cósmica. E, cada elemento se distingue, com suas características próprias, contudo harmonizam-se, ao final do combate, revelando o princípio da unidade e multiplicidade. Para Heráclito, a unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno se fazem pela *physis*, e desse modo, os elementos da natureza, estão em processo de aparição e desaparição, demarcado pelo caráter antitético da vida e morte. E, no jogo dos contrários, é por meio do *logos* que há identificação e coordenação dos elementos, para a efetivação da distinção e multiplicidade deles, dentro de uma harmonia entre cada unidade e o todo. Nietzsche encontrou na forma e conteúdo da filosofia heraclitiana uma perspectiva sobre o devir correlata à sua filosofia dionisíaca.

esse querer absolutamente livre só pode pensar-se como desligado de qualquer fim, à maneira de um jogo de crianças ou do jogo do instinto artístico" (Nietzsche, 2002, §19, p. 21). No aforismo 24, do escrito: *O Nascimento da Tragédia* (Nietzsche, GT/NT, 1992), este filósofo trata do simbolismo infantil se reportando ao jogo de Zeus, personagem que se configura como uma criança: antropomorfismo. O mundo físico se confunde com o metafísico: leitura mística do *cosmos*. O tempo é um elemento que está no controle de Zeus: eterno devir. "A criança que joga não é senão o onipotente Zeus, a forma plástica do mundo, que em seu jogo recria repetidamente o vir-a-ser construindo e destruindo, e voltando de novo a construir eternamente" (Guervós, 2011, p. 63). Com suas mãos, Zeus constrói e desconstrói seu objeto lúdico, perfazendo uma luta agonística. Agindo como uma criança, mistura os elementos da natureza, para realizar a sua arte, que tem significação para si, até o momento que decide refazer todo o processo, sem hesitações. Pois, só existirão castelos de areia se a água e a terra se misturarem, em uma composição que revela ser o sentido do jogo agonístico como um meio vital, que se faz necessário à efetivação da eterna justiça, quando se dá a confluência do ser no tempo e na sua própria ação, em sintonia com a música ou dissonância. Pela constância dos duelos entre os distintos elementos da natureza, o ciclo se reinicia, renovado, uma vez que a grande criança que brinca, movida pelo prazer, constrói e desconstrói seu objeto lúdico, numa eterna brincadeira mística, que envolve a vida como devir. Os elementos distintos desenvolvem o combate, mas ao final do processo se harmonizam, sem que seja imputada culpabilidade a uma das partes por causa da derrota; além do que não há determinismos no jogo, sendo os embates contínuos e os resultados provisórios, pois o jogo representa um caminho de vitalidade, imprevisível, embora ordenado como um processo que imita os elementos da vida, os quais compõem a própria natureza. Neste sentido, o vir-a-ser pressupõe alternâncias entre os elementos do *cosmos*, que se dão na eterna e ingênua construção e desconstrução do mundo.

Tal representação da criança, apresentada por Nietzsche, também envolve a luta agonística entre dois impulsos artísticos, os quais agem em duplicidade: dionisíaco e apolíneo (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 27). O impulso apolíneo representa o deus Apolo, cuja referência mitológica lhe confere relações com a arte figurada, símbolo da aparência, das formas, do mundo onírico, que gera a produção da aparência, metade da poesia. Por meio desse impulso, é realizada a leitura da realidade como se fosse um sonho e, com base nesse trânsito, figurativo do que venha ser a própria indeterminação, são produzidas imagens sobre a interpretação e atribuídos sentidos à aparente realidade. Com o impulso apolíneo, a relação entre a arte e a vida ganha sentidos para o indivíduo que tem sensibilidade artística. Mas, que

imagens seriam essas, da realidade, que se configuram como sonhos? Como conteúdos velados, essas imagens se apresentam como “sérias, sombrias, tristes, escuras, as súbitas inibições, as zombarias do acaso, as inquietas expectativas, em suma, toda a "divina comédia" da vida” (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 29). Com esse conteúdo figurativo, a tragédia apresenta seu lado pessimista, que prefigura a aceitação humana dos eventos difíceis que atravessam a existência, com serenidade, apresentando um olho solar. O impulso dionisíaco representa o deus Dionísio, da embriaguez; alude à música trágica, significando viver com alegria, êxtase, desmesura. A música está no centro da tragédia grega, desde quando: “toca o coração imediatamente, linguagem universal, inteligível por toda a parte” (Nietzsche, JGB/BM, 2005, p. 30). Do impulso dionisíaco procede a visão da apresentação da vida como uma primavera, que impregna todos os campos de alegria, uma melodia que arrebata os sentidos, uma produção de êxtase para a realidade, em celebração constante. Entretanto, esse impulso precisa ter a alegria refreada, para que não se autodestrua. Por isso, é perpassado pelo *Uno-primordial*, quando desvanece pela aparente realidade e se renova, para cumprir seu papel de embalar a vida de forma otimista, completando-se no seu oposto, uma vez que este apresenta a versão pessimista: eis a tragédia encenada pelas figurações dos impulsos. Dionísio passará por um processo de renovação, pois precisará experimentar “em si os padecimentos da individuação” e, assim, fica despedaçado. Nesse processo apresenta uma dupla natureza: “de um cruel demônio embrutecido e de um brando e meigo soberano” (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 70). Apolo seria o responsável pelo princípio de individuação e Dionísio pela aniquilação da individuação. Nesse processo, de luta agonística, em tentativa de atenuar a sua dor originária, o *Uno primordial* efetiva a aparência como uma força latente, que quebra o aguilhão apolíneo, pela magia dionisíaca. Não obstante, “[...] o verdadeiramente existente e Uno primordial, enquanto eterno padecente e pleno de contradição necessita, para sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa [...]” (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 39). Assim, em meio a um mar de tormentos, “o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]” (Nietzsche, GT/NT, 1992, p. 30). O princípio de individuação perfaz o jogo da ilusão, construindo e destruindo a aparência, para atenuar as dores da vida, em sinal de que, plasmando a realidade, pode suportá-la, uma vez que o sonho é uma figuração da libertação humana, um plano imaginário. Dessa maneira, esses impulsos antagônicos cumprem o seu papel no jogo agonístico, contudo os embates de força, desempenhados por cada um deles, não se destinam para a derrota e aniquilação de um dos competidores, pois ao final do processo há reconciliação entre os opostos, para que se complete os sentidos de suas

performances e haja renovação do processo vital, que compõe o jogo. Esse devir, que envolve o fenômeno dionisíaco, revela o poder da "força plasmadora do universo", transformadora, que age para reger os elementos do *cosmos*. Lançados ao destino, semelhantemente ao jogo da grande criança (Zeus), Apolo e Dionísio perfazem seu jogo agonístico, lúdico, que se volta para a afirmação da vida, sem ressentimentos. Esse jogo cósmico, **agonístico,** serve à compreensão do que significa a dinâmica do jogo de potência da criança e, de modo mais abrangente, o da potência destituinte, na abordagem de Agamben, isto porque os processos antagônicos e complementares, de desconstrução e reconstrução, refletem o sentido de pura medialidade, entre o estado de negatividade e positividade, quando a potência expressa o sentido do gesto inapropriável, que prescinde de um *télos,* apontando para a dimensão da temporalidade messiânica.

Agamben discute a potência do jogo agonístico, utilizando-se das análises desenvolvidas por Huizinga em *Homo Ludens* (Huizinga, 2019, p. 1-277). Huizinga compreende que o jogo está implicado na história filogenética da espécie humana, pois certos comportamentos reflexos, apresentados no período inicial da vida, estão relacionados a essa esfera, porém de modo desprendido de vínculos diretos com a cultura. A cultura pode ser entendida, nesse sentido, como uma produção humana posterior ao jogo, e não o contrário, contudo, decorre que, à medida da complexificação das relações do sujeito com o meio, o jogo mostra-se como uma atividade lúdica pertencente ao âmbito ontogenético, por isso se finca de modo estritamente implicado à cultura, seja porque influencie ou reflita práticas compartilhadas, de modo que incide, em todo caso, na evasão da vida real, através de um deslocamento para uma esfera temporária, onde permanece com suas características representativas, seguindo uma orientação própria, logo distingue-se de outras atividades do cotidiano. Huizinga (2019, p. 5) assevera: "Encontramos o jogo na cultura, como um elemento dado existente antes da própria cultura, acompanhando-a e marcando-a desde as mais distantes origens até a fase de civilização em que agora nos encontramos". Particularmente, o jogo de criança é entendido por Huizinga como uma atividade ou ocupação voluntária, que detém uma qualidade lúdica em sua própria essência; cuja realização, usualmente, se dá mediante o estabelecimento da experiência, com determinados limites de tempo e espaço, de acordo com regras livremente consentidas, dentro do grupo de participantes, contudo o jogo individual geralmente prescinde de pré-requisitos orientadores.

Via de regra, o jogo detém um fim em si mesmo, por isso não pode ser compreendido enquanto um meio implicado a uma relação necessariamente implicada a um fim. Antes, precisa ser considerado uma atividade lúdica intrinsecamente atrelada à ideia da medialidade,

haja vista que sua realização, no campo da experiência, evolui de forma aberta, inclusive, em seu transcurso, não há como ter certezas quanto ao rumo dos resultados. Dentre as dinâmicas de jogabilidade, a imprevisibilidade se apresenta como fator distintivo, pelo qual o jogo pode ser desequilibrado, com possibilidades de mudanças. O jogo contém uma aura enigmática: "O caráter especial e excepcional do jogo é ilustrado de maneira flagrante pelo ar de mistério em que frequentemente se envolve. Desde a mais tenra infância, o encanto do jogo é reforçado por se fazer dele um segredo" (Huizinga, 2019, p. 15). Todavia, esse sentido de abertura, condizente à própria natureza do jogo, não prescinde do lugar e vitalidade das regras, as quais são componentes estruturantes dessa atividade, de modo que cumpre um papel imprescindível na orientação do sentido e forma de desenvolvimento desta atividade lúdica. As regras, porém, somente ganham sentido na medida em que significam a experiência prazerosa dentro jogo, pois, do contrário, tornam-se dispositivos reguladores que destituem o teor lúdico desta prática.

Os jogos pertencentes ao universo infantil, mas também outros, não circunscritos a uma faixa etária específica, tais como o futebol e o xadrez, são executados dentro da mais profunda seriedade, tanto que no desenvolvimento dessas atividades lúdicas, usualmente, não são observados nos comportamentos dos jogadores, a menor tendência para o riso. Todavia, tal forma de reação dentro do jogo, não exclui a manifestação concomitante da alegria e da tensão. Com efeito, a reunião desses elementos comportamentais evidencia o modo de envolvimento peculiar dos jogadores na experiência lúdica, significada como uma produção livre e espontânea, no tempo e espaço do ócio criativo. Particularmente, as crianças, desde as primeiras relações desenvolvidas no mundo, são capazes de construir seu próprio jogo, em uma experiência sensorial concêntrica, que parte da exploração sensório-motora, em torno do próprio corpo, e se estende a outros objetos e seres ao seu entorno, de modo que, nesse processo, empregam reações emocionais esperadas, as quais são mobilizadas a partir do ímpeto de participação, dentro do jogo.

A circularidade, a repetição e a alternância provam a vivacidade da atividade lúdica na experiência infantil (Huizinga, 2019, p. 5-10)[167]. Nas primeiras relações com o mundo, a

[167] "Entre os gregos a desinência - inda designava os jogos infantis. Vejamos: As crianças gregas jogavam bola (sfairinda), corda (helkustinda), jogo de arremesso (streptinda), reizinho (basilinda). Antes de mais temos παιδια, a mais conhecida de todas. De uma forma mais geral, as palavras brincar (παίζειν) (brincar), jogo (παίγμα) e brinquedo (παίγνιον), indicavam toda espécie de formas lúdicas, incluindo as mais elevadas e sagradas; e de modo implicado ao sentimento de despreocupação e alegria. Especificamente, "O ἀγών na vida dos gregos, ou a competição em qualquer outra parte do mundo, possui todas as características formais do jogo e, quanto à sua função, estavam quase inteiramente no domínio da festa, isto é, pertencia ao âmbito lúdico. Por isso, torna-se praticamente impossível separar a competição, como função cultural, do complexo "jogo-festa-ritual"'. Cf.: HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**, 2019, p. 37.

criança realiza o jogo a partir de ações reflexas, típicas do comportamento filogenético, mas, à medida em que são desenvolvidas novas e mais complexas interações com o mundo, a capacidade de assimilação da realidade, usando o campo representacional, por isso torna-se possível, nesse processo, a construção de simbolismos, expressos na linguagem, quando a imitação não apenas serve para realização de simples formas de reprodução, pois, sobretudo é meio de expressividade da reinterpretação criativa e singular, para elementos e situações pertencentes ao contexto cultural. Para Huizinga (2019, p. 3-5; 9), o jogo ocupa uma posição fundamental na constituição das práticas reais e compartilhadas, ao longo do processo histórico, neste sentido cumpre um papel estruturante na cultura, mas também recebe influências dela. A anterioridade do jogo em relação à cultura pode ser reconhecida a partir da observância do comportamento de animais (Huizinga, 2019, p. 3-5; 9), mas também é notória entre os humanos, desde as primeiras interações da espécie com o meio. A relação natural com o livre jogo é destacada por Huizinga: "A criança estendendo a mão para um brinquedo, um gatinho brincando com um novelo, uma garotinha jogando bola, todos procuram conseguir alguma coisa difícil, ganhar, acabar com uma tensão" (Huizinga, 2019, p. 13). Importa destacar que, em *Elogio da profanação* (Agamben, P/P, 2007b, p. 58-72), Agamben usa desses mesmos exemplos para tratar do livre jogo da profanação:

> O gato que brinca com um novelo como se fosse um rato — exatamente como a criança fazia com antigos símbolos religiosos ou com objetos que pertenciam à esfera econômica — usa conscientemente de forma gratuita os comportamentos próprios da atividade predatória (ou, no caso da criança, próprios do culto religioso ou do inundo do trabalho). Estes não são cancelados, mas, graças à substituição do novelo pelo rato (ou do brinquedo pelo objeto sacro), eles acabam desativados e, dessa forma, abertos a um novo e possível uso (Agamben, P/P, 2007b, p. 66).

O emprego do jogo livre é meio que possibilita a desativação dos sentidos e funcionalidades dos dispositivos secularizados, abrindo o campo da experiência para novas formas de uso, eminentemente comuns. A partir do uso de gestos lúdicos, indeterminados e ingovernáveis, temos a configuração da experiência aberta ao *reuso*, uma prática ética que pode ser entendida como sinônimo da abertura às novas formas de uso, significadas como uma pura medialidade. Com efeito, mediante o uso do jogo de potência, a *comunidade lúdica dos infantes que vêm* pode desenvolver meios de *reuso* eficientes para a realização da profanação dos dispositivos biopolíticos, contudo, antes precisa aprender a realizar essa prática, refletida por Agamben como o brincar com os dispositivos, na dimensão do livre uso: "Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer

delas um uso novo, a brincar com elas (Agamben, P/P, 2007b, p. 60). O uso lúdico dos dispositivos corresponde ao emprego da potência ingovernável, em vista da retomada do controle social desses espaços estratégicos do poder, sem que seja necessário usar das práticas ou qualquer outra instrumentalidade própria da política convencional. Trata-se de uma *política que vem* dos espaços limiares, em um *experimentum* comum, mantido pela potência do jogo destituinte. A referencialidade para o desenvolvimento deste jogo, encontra na experiência lúdica da criança a forma de uma pura medialidade. Vejamos: o brincar de esconde-esconde, por exemplo, reflete possibilidades de uso da potência no campo político para distrair o poder soberano, enquanto se busca transitar pelos espaços limiares, realizando nesse percurso indeterminado novas formas de estabelecimento das relações políticas. O jogo de pião pode ensinar aos *singulares* como modular a potência para empregar o giro sobre os dispositivos, em uma dinâmica ingovernável. Observando a brincadeira de roda das crianças, os singulares podem aprender a formar círculos horizontalizados, entre os pares, em um encontro de potências, orientado pela possibilidade de constituição de novas formas de realização das relações políticas, eminentemente inapropriáveis. Por meio da brincadeira de bola, podem também aprender sobre constituição de rotas de fuga, por onde torna-se viável realizar ultrapassamentos, sem perder de vista o controle sobre os dispositivos, de maneira que, usando as performances lúdicas, irreverentes e irrepetíveis, são capazes de colocar esses objetos na posição de um novo uso, driblando os adversários que tentam obstruir a progressão das jogadas, no campo político.

Podemos perceber nas citadas dinâmicas brincantes a potência do gesto infantil, tornado em um meio de uso pelo qual é comunicada a discursividade de corpos ingovernáveis. Em movimentos circulares, horizontais, típicos das cirandas de roda; nos jogos que exigem habilidade no manuseio do objeto lúdico (bola e pião); naqueles em que as crianças precisam lidar com o suspense e realizar um vai e vem, como no jogo de esconde-esconde; ou nos jogos de palavras, em que o enigma movimenta o sentido da atividade, temos a presença da dinâmica agonística, servindo como um pano de fundo para a construção das performances brincantes, em linhas sinuosas, indeterminadas, ao tempo em que se mostram conexas, formando uma teia de relações, cujas ligas presentificam a capacidade de continuidade dos processos de pertencimento em um sentido inapropriável. O movimento brincante impele ao lugar do imprevisível, pois, mediante o uso da potência, liberado da própria capacidade de emprego da ação, em um instante que interliga o momento anterior ao consequente, temos as irrupções criativas, apresentadas por meio das performatividades irrepetíveis. Esse é o jogo de potência em que o corpo está disposto para a materialidade dos gestos, os quais não

comunicam nada além do que a própria comunicabilidade do ser na linguagem. Sendo assim, o que se faz neste tipo de jogo é movimento típico da operação destituinte, pela qual não apenas se efetiva a transformação dos objetos miniaturizados em meios de potência, eminentemente profanos, uma vez que também o próprio corpo torna-se um meio dessacralizado, configurando-se em um dispositivo profano, que em si próprio efetiva o jogo de potência, realizado no ensaio lúdico de uso da (im)potência. Nesse transcurso, após o ato da descrição, a criança desenvolve o segundo ato, de (re)criação, tornada por ela uma obra aberta, somente significada pelo processo que envolve a própria dinâmica de seu jogo. A criação é sinônimo de arte que se desenvolve no campo de possibilidades, orientado apenas pela busca da felicidade. Mas, é preciso problematizar a potência do dispositivo do jogo, diante da operosidade do biopoder, que opera amplamente para a captura da vida humana. Nesse sentido de discussão, retomamos aqui, inicialmente, a questão da anterioridade do jogo em relação à cultura. Se na perspectiva de Huizinga, o jogo precede a cultura, isso não significa que ela se origine dele, mas sim que, a constituição das práticas humanas compartilhadas, em geral, reflete a dinâmica pertencente ao jogo original, agonístico, o qual permanece enquanto uma tendência na cultura, ao menos até a entrada na modernidade. Ademais, o lugar desse meio lúdico na estruturação da cultura humana, não pode ser secundarizado, porquanto não ocupa dentro na história uma posição restrita ao sentido do entretenimento, pois, com destaque, cumpre um papel de elemento estruturante, modelando as atividades humanas, inclusive aquelas consideradas sérias, tais como: o direito e a guerra.

Ampliando esse debate, a presença do jogo agonístico pode ser reconhecida através de elementos simbólicos, próprios da estruturação de espaços e configurações dos ritos e ações de práticas humanas, como podemos reconhecer no campo do direito. Em destaque, as origens da relação entre direito e jogo remontam aos tempos da Grécia Clássica, em que o litígio judiciário, por exemplo, era considerado um *agon,* porquanto estava estruturado na forma de uma competição de caráter sagrado, contendo regras fixas, de maneira que as partes interessadas buscavam resolver a questão geradora do conflito através da decisão de um árbitro, fora da instância do tribunal, sem prescindir de elementos estruturantes e ritualísticos de um julgamento. Notadamente, o direito em nosso tempo ainda contém elementos do jogo agonístico, o que pode ser percebido na constituição das batalhas verbais nos julgamentos, assim como em outros elementos do cenário jurídico (Huizinga, 2019, p. 101-102). Logo, apesar de que a aniquilação do adversário pudesse acontecer como um resultado decorrente do combate, nesses contextos, essa questão não era compreendida socialmente segundo uma interpretação moralizante, implicada à natureza do jogo em si, pois, tal imputação de

valoração apenas poderia ser aplicada ao âmbito da ação, a partir dos intentos dos sujeitos envolvidos nos combates. Particularmente, os combates que apresentavam uma função cultural não se davam por causa da rivalidade existente entre inimigos, mas sim entre adversários, que possuíam direitos iguais (Huizinga, 2019, p. 118). Inclusive, há registros de que na Idade Clássica e Média existiram torneios agonísticos, por exemplo: "Alexandre celebrou a morte de Calanos com um *ágon* ginástico e musical, com prêmios para os melhores bebedores [...]" (Huizinga, 2019, p. 93); "Na baixa Idade Média, era muito habitual que os reis e príncipes resolvessem sua querela mediante um duelo entre eles. [...], mas apesar de toda pomposidade anunciada, a real batalha nunca era realizada [...]" (Huizinga, 2019, p. 121-122). Embora jogos não-agonísticos também ocorressem nestes referidos tempos históricos, essa coexistência, porém, não correspondia a uma relação de equiparação, isto porque o jogo agonístico se mostrou uma forma basilar empregada na configuração nos conflitos, como anteriormente dissemos, até pelo menos a entrada na modernidade, período em que há destituição da relação com o aspecto lúdico e quase totalmente do caráter agonístico, o que se deve a proeminência dos pressupostos da teoria da Guerra Total[168], que "eliminou a função cultural da guerra, fazendo desaparecer dela os vestígios do elemento lúdico" (Huizinga, 2019, p. 118). A perda da posição do jogo em relação à guerra é o fato que redimensiona não somente a configuração dessa prática na cultura, mas também contribui de modo decisivo para a própria mudança da compreensão epistêmica e social sobre o que é o político, tanto que, em nosso tempo, podemos reconhecer que o jogo agonístico está quase completamente desvinculado da configuração das práticas humanas compartilhadas, isto porque tornou-se um dispositivo secularizado, capturado pelo Estado, servindo para outros fins (Agamben, S/HS, 2025, p. 95). Aderindo ao sentido não-agonístico, a guerra passou a corresponder, sobretudo, à natureza belicosa, versão cuja extensividade atravessou os combates militares, alcançando outras práticas, como por exemplo: a política. A amplitude dessa forma de configuração do jogo prova a ausência de práticas mediatizadas pelo diálogo, um sintoma da despotencialização do sentido do jogo, em sua versão original, no campo político. De tal sorte que, não seria exagero considerar que, há uma parca configuração prática do jogo agonístico na política ocidental, pois o que vem se mostrando uma realidade normatizada, nesta esfera,

---

[168] A teoria da Guerra Total, apontada por Huizinga, parece ser uma referência ao pensamento do general prussiano: Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz, apresentado em *Da guerra*, escrito em que este militar trata da natureza da guerra, reunindo análises em torno da atuação do governo, povo e das forças armadas. O conceito guerra total, de acordo com o referido escrito, concatena os interesses militares aos objetivos políticos, na medida em que ambos estão postos como direcionados ao combate e eliminação do inimigo. A guerra total está relacionada à luta geral, envolvendo nações distintas. Em termos práticos, as duas grandes guerras, do século XX, exemplificam o sentido desse conceito. Cf.: CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da Guerra**, 2010.

são as disputas realizadas em torno do poder, na forma expressiva de um desalinhamento quase completo em relação à estrutura, etapas e normas do jogo democrático, refletido, nestes termos, com base em relações mediatizadas pela negociação e alternância entre partes distintas. Isso não quer dizer que estão extintos os elementos simbólicos e até mesmo ações dentro do campo político, implicadas ao sentido do jogo agonístico, mas que é notório a ausência de dinâmicas que signifiquem tal sentido para essa prática, nestes tempos, pois falta a configuração do campo tensional, pelo qual se torna viável a constituição das disputas em torno do poder, com admissão de consensos, em meio aos dissensos, visando a busca do bem comum. Agamben evoca a tese de Huizinga, sobre a anterioridade do jogo agonístico em relação à cultura e sua função estruturante nas práticas humanas compartilhadas e sérias, para tratar, com especificidade, sobre o lugar primário desse tipo de jogo em relação à guerra, em *Nota sobre a guerra, o jogo e o inimigo* (Agamben, S/HS, 2025, p. 75-96). Entrelaçando aspectos históricos e biopolíticos, Agamben enfatiza a função cultural do jogo sobre o dispositivo da guerra, contrapondo-se à exclusão desse meio lúdico em relação ao sentido do político, como proposta por Schmitt. Neste sentido, ao retomar essa questão de Huizinga sobre a anterioridade do jogo, Agamben enfatiza que:

> O que a pesquisa de Huizinga mostra é que os conflitos agonais não constituem de modo algum uma exceção ou um fenômeno marginal, mas demonstram constituir, no mundo clássico e ainda até o século XVI, um fenômeno tão importante a ponto de obrigar a pôr em questão as divisões habituais entre o jurídico, o religioso e o político, para entrar numa esfera em que o paradigma primário se torna o do jogo (Agamben, S/HS, 2025, p. 87).

Com ênfase, Agamben, seguindo as considerações de Huizinga, considera que o jogo agonístico não apenas estava presente em contexto de lutas simuladas, mas, de modo geral, constava como elemento modelador da guerra, na "forma de um combate ritualizado por meio de uma série precisa de prescrições e proibições que evocam irresistivelmente as regras de um jogo" (Agamben, S/HS, 2025, p. 88). Por exemplo: a guerra combatida no século VII a.C. entre duas cidades gregas, Cálcis e Erétria; a guerra entre vândalos e alemães na Espanha; a batalha dos Trinta, em 1351, na Bretanha, ou, ainda, em 1503, o Desafio de Barletta (Agamben, S/HS, 2025, p. 88). Para Agamben, as conclusões de Huizinga estão corretas sobre o sentido da guerra, implicado de modo correlato à função agonística. Outrossim, se as guerras se deslocaram para outras direções, "é no interior desse paradigma que é preciso situá-las novamente, se o desejo é o de compreender sua função originária" (Agamben, S/HS, 2025,

S/HS, p. 91)[169]. As análises de Agamben se contrapõem a interpretação formulada por Schmitt, segundo o qual o jogo é uma prática humana contraposta à guerra, na medida em que se distingue da seriedade, aspecto considerado por este filósofo um critério específico e fundamental para definição do que é político, pois, do contrário, a própria designação do que é o político estaria comprometida (Agamben, S/HS, 2025, p. 86). Excluindo o jogo do sentido do político, Schmitt, em *O Conceito do Político* (Schmitt, 2009a, p. 7-243), concebe a essência deste termo exclusivamente conforme a relação distintiva entre amigo-inimigo, enfatizando sua dimensão concreto e existencial. De maneira que, em suas análises existe lugar para disputas políticas nas quais a ideia do oponente fosse concebida apenas como um adversário, semelhante ao que acontece dentro do jogo. Inclusive, qualquer forma de concepção sobre relações políticas, em que a oposição amigo-inimigo estivesse ausente ou fosse refletida como uma luta simbólica (Schmitt, 2009a, p. 35), poderia ser considerada ingênua e insustentável, de acordo com a abordagem de Schmitt. Ao refletir o sentido do político, implicado à guerra, Schmitt considera que o Estado pode dispor da produção de conflitos internos e externos, considerando-os enquanto uma possibilidade extrema, que serve de recurso estratégico sempre às mãos, caso seja necessário salvaguardar a unidade política dentro do território, contudo, é importante ressaltar que as análises desse filósofo não postulam a prática da guerra como algo desejável ou ideal. O cerne dessa relação, proposta por Schmitt, entre o sentido do político e a guerra, diz respeito à constituição de uma necessária diferenciação entre amigo-inimigo, que serve de fundamento para a continuação da estabilidade política, paradoxalmente, empregada através do conflito, viabilizado no território como um mecanismo que efetiva a separação entre aqueles que se alinham aos pré-requisitos e intentos políticos do Estado e os outros, "desconhecidos", considerados estranhos e indesejáveis dentro ou fora do território, por isso tornam-se passíveis à imputação da exclusão e até mesmo da matabilidade (Schmitt, 2009a, p. 28, 48-49). Dentro ou fora do território, o inimigo é sempre um inimigo público e como tal é *hostis* e não *inimicus*; *polemios*, não *echtros* (Schmitt, 2009a, p. 30), nestes termos, deve ser combatido e até mesmo aniquilado, em um contexto no qual as relações de poder tendem a ser estabelecidas e mantidas de modo

[169] Agamben ocupa-se em trazer à tona um ponto ocultado na relação cooriginária entre política e biopolítica, a saber: a relação entre inimizade e guerra e, dentro desse debate, atribui destaque à exclusão do jogo do sentido do político - duas premissas presentes no pensamento de Schmitt. Agamben, contrapondo-se a concepção de Schmitt, afirma a presença originária da função agonal do jogo na prática da guerra, tanto nos tempos da Grécia Clássica quanto na Roma antiga, por isso entende que não ser plausível secundarizar as influências decorrentes desse meio lúdico sobre as práticas humanas. Para tanto reitera as análises de Huizinga, para o qual os combates originalmente não apenas simulavam, mas também incorporavam elementos pertencentes ao jogo agonístico, desempenhando um papel fundamental: "[...] desde o início que se encontram no jogo os elementos antitéticos e agonísticos que constituem os fundamentos da civilização, porque o jogo é mais antigo e muito mais original do que a civilização". Cf.: HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**, 2019, p. 95.

assimétrico, de modo que até mesmo instrumentos bélicos podem ser dispostos, como ferramentas necessárias, para atingir determinados objetivos, estabelecidos na política interna, no território, mas também fora dele, no âmbito dos interesses da política externa, caso haja negação ou ameaça a continuidade da homogeneidade política. Todavia, esse poder de decisão não designa que o sentido do político, para Schmitt, em primeira instância, compreenda uma relação com a guerra que pressuponha o uso irrestrito de meios belicistas ou militaristas, ou imperialistas ou pacifistas, ou para evidência de uma guerra vitoriosa ou de uma revolução, mas sim uma "realização extrema da inimizade" (Schmitt, 2009a, p. 35), que pode se direcionar, de modo secundário, a tais finalidades. De acordo com Schmitt, a guerra não comportaria outros sentidos senão os vinculados à ideia de uma oposição radicalizada (amigo-inimigo), por causa da qual o lado contrário é tomado como aquele que precisa ser vencido, dominado e, numa situação-limite, aniquilado (Schmitt, 2009a, p. 19-119). Na interpretação de Agamben, guerra e inimizade permanecem tão estreitamente entrelaçadas na abordagem de Schmitt, que não é possível separá-las, de tal sorte que essa relação associativa não apenas apresenta-se como uma doutrina política, mas também equivale a uma doutrina da guerra (Agamben, S/HS, 2025, p. 80), pois se a guerra sustenta-se por causa dessa pressuposta relação, o sentido do político também dela decorre, logo ambos apresentam entre si um sentido de correspondência, cujos fundamentos remontam o *status naturalis* hobbesiano, contudo, enquanto para Hobbes tal status devia ser abolido e substituído pelo *status civilis*, para Schmitt coincide com a própria condição política do homem. Agamben interpreta que o conceito político, proposto no pensamento de Schmitt, precisa ser observado "à luz da relação constitutiva – a um só tempo evidente e escondida, resolutamente afirmada e também tenazmente denegada – entre a inimizade e a guerra" (Agamben, S/HS, 20025, p. 76), neste sentido a pressuposta capacidade do homem empregar a violência, a tal ponto que pode exterminar vidas em uma guerra, tendência do estado de natureza, sustentada por Schmitt (Agamben, S/HS, 2025, p. 81), se trata, para Agamben, de uma justificativa definidora da periculosidade, o único conteúdo constitutivo do estado político. Nestes termos, a matabalidade não se trata simplesmente de uma possível consequência gerada pelos conflitos (Agamben, S/HS, 2025, p. 82), pois antes precisa ser considerada, do ponto de vista biopolítico, uma sentença imposta pelo poder soberano sobre as vidas nuas, através do estabelecimento da exceção, fixada no ordenamento político-jurídico não apenas como um dispositivo provisório, estritamente aplicado em situações consideradas extremas, nas quais há uma ameaça real ou situação iminente de perigo, em regimes autocráticos, mas, sobretudo, tem sido empregada em situações caracterizadas pela normalidade do Estado de Direito, nas

democracias representativas, quando se apresenta como uma técnica de governo, aplicada para finalidades de captura da vida humana na zona cinzenta.

Na ausência das dinâmicas próprias do jogo agonístico, dentro do campo político, é a guerra, em seu sentido estritamente bélico, o que se configura, com prevalência, na organização das disputas internas e externas, de modo que nesses contextos são subtraídas das relações políticas: as negociações, diálogos e outros modos uso da linguagem, direcionados à busca da diplomacia, em razão de que sejam evitados a deflagração ou continuidade dos confrontos e consequentes cenários desumanos. Contudo, reiteramos que, para Agamben, a exceção não é apenas uma medida drástica, usada em situações consideradas anômalas, em busca da continuidade ou retomada da ordem jurídico-política no território, isto porque trata-se de um dispositivo biopolítico original, que vem sendo aplicado amplamente pelo poder soberano, nestes tempos, para obtenção do controle sobre a vida, a partir da suspensão da própria ordem instituída, com a peculiaridade de não prescindir do emprego da norma, todavia, ao usá-la, paradoxalmente, realiza a sua desaplicação, em um processo do qual resulta a indeterminação entre lei e violência. Por isso, Agamben define o totalitarismo moderno como a instauração, proveniente do estado de exceção, de uma guerra civil legal, em que se permite a eliminação sumária de adversários, mas também de categorias inteiras de cidadãos, desde que sejam consideradas partes indesejadas no corpo político (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 13).

Em nossos dias, o campo político configura-se quase sempre como espaço da guerra não-agonística, entre inimigos declarados, ao invés de se consistir como lugar de encontro e debate, onde as ideias divergentes, alternâncias e respeito às regras comuns prevalecem, embora até se possa afirmar, discursivamente, sobre a necessidade de existência do elemento divergente, para a manutenção do equilíbrio de forças opostas. Efetivamente, a participação dos cidadãos na esfera da vida política vem se mostrando uma pseudo-inclusão, desde quando o que vemos é a operosidade estratégica do poder soberano, direcionada à efetividade da exclusão, pela qual se mantém as assimetrias nas relações de poder, necessárias à manutenção das hegemonias. Qualquer que seja o elemento divergente, perante os intentos do poder controlador, tende a ser considerado parte não aceita dentro do campo político, pois o que se busca prioritariamente é o estabelecimento ou preservação da centralidade das formas estabelecidas pelas quais se organizam as relações de poder, dentro da esfera estatal. Por isso, a subtração de conflitos agonísticos é ação funcional, direcionada à formação de uma possível unicidade ideológica na política, para admissão de conflitos que fomentam a guerra nas relações políticas, concebida nestes termos como um jogo não-agonístico, em seu sentido pragmático, cujas réplicas se estendem às relações sociais hostis, que se mostram comumente,

sem velamentos, nos mais distintos espaços de convivência, dentro e fora do território. A busca pela constituição deste amplo consenso justifica-se, dentro de uma lógica nacionalista, por causa dos intentos direcionados ao controle biopolítico, apresentado parte do Estado, para que seja preservada a sua própria imagem, enquanto um agente salvífico, capaz de sustentar politicamente a ordem vigente, diante de possíveis ameaçadas que possam gerar situações de instabilidade, por isso refuta-se a presença influente do outro, considerado inimigo no campo das relações políticas. Neste sentido, o conflito é reintroduzido de outro modo, através da produção do conflito intra ou interestatal, instalado, com efeito, na forma da guerra civil, nos termos da filosofia de Schmitt.

Embora em *Stasis* (Agamben, S/HS, 2025, p. 7-102), Agamben não desenvolva uma teoria sobre a guerra civil, examina como esse dispositivo biopolítico se apresenta no pensamento ocidental (Agamben, S/HS, 2025, p. 23), de modo relacionado à inclusão-excludente da vida *zoē ,* desde os primórdios na Grécia Antiga, neste sentido específico de análise reitera considerações anteriormente afirmadas, em outros escritos do Projeto Homo Sacer, mais especificamente nas considerações sobre as relações entre *oikos* e *polis*, *zoē* e *bios* e o lugar que ocupam na base da política ocidental (Agamben, S/HS, 2025, p. 29). A partir dessas suas análises, compreende que a *stasis* funciona "como um limiar de politização e despolitização, pelo qual a casa é excedida na cidade e a cidade se despolitiza na família", de modo que, similarmente ao que acontece na exceção, através da *stasis* a *oikos* se politiza e, inversamente, a polis se economiciza, sendo assim fica reduzida ao *oikos* (Agamben, S/HS, 2025, p. 29). Agamben entende que essa relação paradoxal, que admite o dispositivo da *stasis* como um operador biopolítico*,* explica a própria definição da política, enquanto um campo perpassado pelos processos de despolitização e politização, em diferentes tempos históricos. Então, embora o contexto da constituição dos Estados modernos seja o período da introdução na política da ambivalência entre zoē /bios, na forma de inclusão-excludente, com efeito, desde a Grécia Clássica os investimentos do poder soberano já estão direcionados à produção de um corpo biopolítico marcado pela decisão da exclusão. Logo, mesmo que o ser impolítico acredite ser possível a efetivação de sua própria politização, como se fosse um processo natural, de fato, está excluído originalmente da esfera da vida qualificada, uma vez que a exceção soberana é o dispositivo original que tanto opera a captura da vida, quanto decide cindir o ser em relação à vida política. Todavia, a imputação da vida nua não deve ser considerada, de modo conclusivo, uma sentença fatídica, haja vista que o ser humano é capaz de realizar redimensionamentos no seu próprio percurso existencial, em busca de escapar dessa estrutura biopolítica, desde quando reconheça sua condição de negatividade em relação

à experiência, percebendo criticamente o problema original da cisão entre natureza e cultura, que permanece oculto na política contemporânea. O redimensionamento é processo de constituição do humano, a partir do inumano, pode se dar mediante o desvelamento do resultado prático e político da divisão e da articulação entre as duas naturezas (a politização da vida). Nesse processo, a inoperosidade é a potência humana que abre o campo de possibilidades para a (re)criação de modos de existência, quando o in-fante expõe a si próprio em uma relação com o ato, em um sentido inapropriável. A retomada da potência equivale à condição de posse da experiência da in-fância, neste sentido, independente do tempo cronológico, é possível o desenvolvimento de uma forma de existência, a partir do jogo tensional da potência (entre a privação e o ato), que se efetiva como uma distração, em uma momentânea ruptura do tempo linear, quando o ser in-fante que detém a sua potência, ao imergir na zona de não-conhecimento, ou seja, à medida em que adentra no vazio da morada infantil, se projeta no campo de possibilidades, em um movimento de flexão do pensamento, para desenvolver a experiência viva, significada na linguagem, de maneira a realizar nela a suspensão do tempo *Chrónos*, em um movimento de (des)aceleração, pelo qual se efetiva a ressignificação desse dispositivo na dimensão apropriadamente correspondente ao humano. (Des)acelerar é um desafio contemporâneo que desponta como uma busca anacrônica, desde quando vai na contra-mão da continua corrida pela otimização do tempo e ganho de produtividade, para simplesmente significar a busca por encontros fluídos com a vida, preenchida pelas pausas que descontroem processos objetificantes e constroem perspectivas de novos cenários no campo da subjetividade, compreendendo horizontes que possam ser avistados, rumno à constituição da experiência comum.

As crianças desenvolvem exemplarmente esse jogo de potência, essencialmente lúdico, ao usarem o espaço indeterminado da in-fância, de maneira que, no trânsito livre, entre realidade e imaginação, constituem experiências vivas, significadas pela dinâmica agonística e mediante a profanação do tempo. No aberto, elas sabem aplicar o jogo (des)criativo, em torno do seu próprio corpo, explorando a própria vida fisiológica (Agamben, *PO/PO, 2008b, p. 31), ou com qualquer objeto pertencente ao mundo adulto, disposto como *resto* em suas mãos. Ao perfazerem, assim, os primeiros passos da busca pela exploração do mundo, não apenas demonstram a força do processo de formação do humano, mobilizado pelo próprio processo de desenvolvimento, mas também comunicam o pujância da potência humana para a realização de (re)construções, em uma dinâmica que revela o indeterminado, enquanto aquilo que se faz previsível em suas ações (des)criativas. Em seus circuitos brincantes, as regras, elementos constitutivos ao jogo, não são admitidas pelas crianças como imposições

normativas, uma vez que a assimilação e aplicação desses dispositivos de regulação apenas se dão entre elas de forma consensual e espontânea. Ainda, é importante mencionar que, a admissão das regras não significa que exista no contexto da experiência infantil uma subordinação absoluta das crianças aos dispositivos regulares, na medida em que podem atribuir novas significações para eles, na dimensão do livre uso. Dentro do jogo, as crianças sabem, inclusive, reconhecer os limites existentes entre a realidade e a imaginação, tanto que não toleram comportamentos agressivos e outros, igualmente indesejados, por os considerarem elementos sabotadores, que impedem o fluxo da atividade lúdica. Por isso, o desmancha prazeres, aquele que visa a destruição do mundo mágico, não é uma presença tolerada (Huizinga, 2019, p. 14).

Reiteramos que, ao desenvolverem a atividade lúdica compartilhada, as crianças mostram-se conectadas aos interesses partilhados de modo comum, de maneira que tal compatibilidade, em torno do sentido que orienta o próprio jogo, revela que há uma inclinação distintiva à busca pela cooperação mútua, que se faz fundamental para o funcionamento orgânico, prazeroso e fluido da experiência lúdica. As crianças, ao participarem das brincadeiras de modo livre, interagem naturalmente umas com as outras, perfazendo uma dinamicidade constelar, em termos benjaminianos, à medida em que desenvolvem suas performatividades em uma cartografia indeterminada, concebida a partir de conexões estabelecidas entre partes dispersas. À luz da filosofia de Agamben, trata-se de uma formação que tipifica a potência de uma **comunidade lúdica,** em um *experimentum linguae* no qual as *singularidades* estão conexas ao desejo de compor e confluir na experiência viva, constituída de forma compartilhada e espontânea. A comunidade lúdica das crianças espelha a forma de existência da *comunidade que vem*, sem nenhuma essência, vocação histórica, espiritual ou destino biológico. Refutando pré-determinismos, essa comunidade afirmar-se no campo político por meio da disposição da forma-de-vida das singularidades, na forma de uso, dentro do jogo, em virtude empregar seus modos de resistência éticos, que contemplam o corpo como um dispositivo que traduz, de forma indeterminada, a potência do *pensamento que vem*, para assim se contrapor a toda e qualquer tentativa de controle sobre a vida. De maneira exemplar, na evolução da prática lúdica, os gestos das crianças representam linhas de fuga, configuradas por meio de movimentos inadvertidos, tornados em desvios, irrupções, passagens, constituídos dentro do jogo de potência agonístico, no espaço intervalar, do entre, no qual a tensão do movimento anterior se concatena com a tensão do movimento consequente, produzindo um espaço distintivo de (re)criação, em que se configura a pausa elástica, dinâmica, que traz o suspense, o enigma, o improviso para os círculos brincantes.

Seria esse espaço intervalar o ponto anterior à ebulição, quando não se pode precisar o ato em uma sequência previsível, porque aquilo que se mostra pulsante é a entrega do ser a sua própria negligência, em um instante gerativo, desvinculado de propósitos de domínio.

Notadamente, a estrutura e a evolução do jogo contém relações estritas com a cultura, o que é previsível, uma vez que originalmente consiste como uma experiência eminentemente comum. O que ponderamos enquanto aspecto surpreendente, digno de nota nessa reflexão, diz respeito à estreita conexão entre as singularidades e o ato lúdico, de modo intercultural, conquanto embora as experiências lúdicas sejam significadas de modo particularizado, em cada espaço de pertencimento e na dimensão da subjetividade dos agentes brincantes, são desenvolvidas dentro de uma interconexão cultural distintiva, que pode ser interpretada como uma articulação desarticulada, constituída por intermédio dos fios condutores da transmissibilidade geracional dos saberes comuns, cujos resquícios estão presentes em nossa época nas brincadeiras infantis e em outras atividades eminentemente comuns, não circunscritas às fronteiras geopolíticas. A interconexão, estabelecida dentro da experiência lúdica, se configura em um código secreto, ao tempo que se faz meio eminentemente comum, podendo ser interpretado como um tipo de linguagem universal, multicultural, reconhecível na evolução dos gestos das crianças, em dinâmicas brincantes. A interconexão é prova da potência dessa comunidade lúdica e as performatividades são gestos indeterminados que comunicam a verdade imanente à própria forma-de-vida. Esses movimentos, caracterizados pelo livre uso dos gestos, se configuram como processos de (des)construção, próprios do jogo profano destituinte, mediante o qual qualquer dispositivo secularizado pode ser transformado em puro meio, o que em termos práticos significa o retorno dos espaços estratégicos do poder à sua versão original, na versão correspondente à experiência comum. Rompendo com as lógicas estabelecidas, as crianças na experiência lúdica demonstram a eficiência da potência destituinte, em uma dinâmica (des)critiva que ensaia novas linhas de fuga, pelas quais torna-se possível fazer a política, enquanto um dispositivo caracterizado pela pura medialidade, no modo de livre uso. Dito de outro modo, a forma de organização e as dinâmicas (des)criativas, dentro desse tipo de jogo, inspiram sentidos para a constituição de uma nova maneira de pensar e desenvolver a experiência política, em uma comunidade incapturável, cujas relações estão fundamentadas na alteridade, por isso na relação eu-outro, ao invés de existir preponderância para o fator individualizante, destaca-se a busca do interesse comum como mobilizador do sentido da experiência.

Consideramos a comunidade lúdica das crianças um reduto do jogo agonístico[170], onde é possível reconhecer a potência da experiência viva, configurada em práticas brincantes, livres, comuns, entre espaços e tempos limiares, onde os gestos indeterminados, não regulados e expansivos, se fazem meios subversivos, próprios do poder agônico, presente na potência humana. De modo que, essa comunidade inapropriável se mostra um campo privilegiado às análises de uma biopolítica menor, afirmativa de meios de resistência éticos, que se configuram como linhas de fuga, pelas quais *o ser qualquer* pode escapar das tentativas de captura realizadas pelo biopoder (Agamben, BM/BM, 2007g, p. 3-30). A forma-de-vida da criança constitui-se uma referência ímpar para a reflexão de alternativas inovadoras, que podem ser desenvolvidas pela *geração que vem*, em busca da constituição de meios de resistência, refletidos a partir da existência lúdica, dentro de uma *oikos* e uma comunidade que estejam à sua própria altura (Agamben, IH/IH, 2005, p. 17). A observância da comunidade lúdica das crianças, enquanto um espaço de pura potência, é meio que pode possibilitar o despertar da percepção crítica sobre as consequências ocasionadas pelos processos dessubjetivadores, que vêm agindo para expropriar a potência da vida política, neste sentido, tal exemplaridade pode movimentar a consciência do ser que retoma à sua potência e deseja buscar o novo, concebido como uma construção processual, que se faz alternativa para mudança da realidade existencial. Então, embora o problema da cisão entre o homem e a experiência comum atravesse a existência do infante, produzindo consequência que atingem diretamente sua forma de vida e relações políticas, é justamente no interior desse problema que precisam buscar por caminhos alternativos, que possam ser trilhados em busca de saídas para essa realidade, inclusive mediante o aproveitamento dos espaços tangenciais é possível alcançar a modificação do sentido do próprio jogo, o revés. Inclusive, frente à deterioração da participação efetiva da comunidade na esfera política, o ponto de partida em direção às possíveis mudanças precisa ser referenciado no estado de negatividade em relação a essa experiência, pois é nesse espaço de conflito com a própria realidade existencial que se encontram os cacos da experiência histórica, a partir dos quais se pode reconstruir novos sentidos relacionais, em busca de uma comunidade ética, refletida como *comum*. Contudo, essa via não é um caminho nada fácil de ser trilhado, isto porque não existe um itinerário a ser pragmaticamente seguido, em vista de alcançar sistematicamente a outra margem, ou um método que determine a forma de exploração de vias alternativas,

---

[170] De acordo com Huizinga, o elemento lúdico está completamente oculto, por trás dos fenômenos culturais. Em nosso tempo, os redutos do lúdico estão dispostos, em grande parte, na esfera do sagrado. O restante encontra-se cristalizado sob a forma de saber nas esferas do folclore, poesia, filosofia, e nas diversas formas da vida jurídica e política. Cf.: HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**, 2019, p. 14.

porquanto é na incursão exploratória que podem ser encontrados os fios condutores pelos quais é possível desenvolver a trajetória, passo a passo, e, assim, continuar avançando em busca de novos horizontes. Essa construção do itinerário é obra aberta, que pode ser construída pelas singularidades, entre tempos e espaços, mediante o emprego de suas performatividades indeterminadas, esquivas, dentro do seu próprio jogo de potência, pelo qual têm a condição de (re)existir aos intentos do poder soberano, assim como constituir formas distintas de configuração da vida política, fundamentadas na alteridade. Essa dinâmica, de livre transitividade, revela o jogo de potência de um corpo contingente, insubmisso, que se traduz, para além da estética, por meio do gesto político destituinte, disposto na forma de uso, dentro de uma experiência viva, real, que não apenas se diferencia, mas também se desenvolve na contra-mão da política secularizada. Trata-se de um *experimentum* político de potência, que pode ser constituído somente pela comunidade vindoura, a partir de sua irrupção silenciosa, ao tempo em que se faz intempestiva, em um acontecimento inadvertido, às margens da política institucionalizada, de onde não se espera o gesto espontâneo e enigmático dessa forma-de-vida, pelo qual torna-se expressivo o testemunho indizível na dizibilidade, refletido por meio da sua vida ética. Neste ponto reiteramos que, ao projetar-se em potência, dentro do próprio jogo, o *infante que vem* pode empregar, no campo político, a operação (des)criativa sobre os dispositivos, similarmente ao que fazem as crianças na experiência lúdica. Desse modo, essa forma-de-vida mostra-se capaz de tensionar os sentidos desses instrumentos estratégicos, em razão de transformá-los em puros meios. Nesse processo, temos a configuração da dinâmica do *reuso,* pela qual se efetiva a libertação do potencial de uso dos dispositivos, para que estejam disponíveis à constituição da experiência comum. Mas, é preciso problematizar sobre a efetividade do uso da potência na forma de uso lúdico, frente à operosidade da máquina governamental, visto que detém uma ampla capacidade de atuação estratégica, direcionada à desconfiguração da vida humana de sua verdadeira forma.

Frente às estratégias biopolíticas, depreende-se da ação natural e inadvertida da criança, um modo de fazer pura história, que exemplifica distintivamente como é possível desativar a carga de operosidade dos dispositivos, tornando-os acessíveis à experiência comum. Essa perspectiva implica na profanação daquela estrutura originária que reúne simetricamente exceção e soberania, duas bases do fundamento biopolítico, que estruturam os processos dessubjetivadores pelos quais se efetiva a exclusão da vida humana da dimensão política. De maneira que, por intermédio dessa operação destituinte, é possível desarticular a carga de operosidade que subjaz a essa estrutura do poder, pois, à medida do aproveitamento do interstício do espaço e tempo que se abre, entre a potência e o ato, é possível empregar a

dinâmica do "ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política" (Agamben, CE/CE, 2009, p. 50-51). Dentro desse processo, mediatizado pelo uso do jogo da potência, pode ser instaurada uma nova forma de exceção, pela qual podem ser depostos antigos paradigmas, sem a necessidade de uso da potência operosa, a qual caracteriza os processos biopolíticos opressores.

A instauração da verdadeira exceção é refletida por Agamben em *Luta de gigantes*, texto de *Estado de Exceção* (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 79-98). Nessa referência, aborda a relação entre poder soberano e exceção, a partir de um debate realizado entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Na concepção de Schmitt, o poder do soberano está relacionado ao direito, com base na constituição do poder constituinte e do poder constituído, direcionada à garantia do estabelecimento ou da continuidade de uma dada ordem jurídico-política, a partir do emprego da exceção. No pensamento benjaminiano, esta forma de atuação do poder do soberano está diretamente implicada à violência mítica, pela qual o direito é instaurado e mantido como meio instrumental para finalidades de estabelecimento de uma ordem jurídica conservadora, para a qual a condenação e a culpa se tornam institucionalizadas para o controle da vida. Somente através da ruptura com a relação entre a violência instauradora do direito e a violência que o conserva, abre-se o precedente para o uso da violência/força pura, divina, fora e além do direito. Assim, segundo as suas análises, o filósofo da escola de Frankfurt realiza uma inversão sobre a compreensão de Schmitt quanto à soberania, como podemos reconhecer em *Origem do drama trágico alemão* (Benjamin, 1984, p. 44-276), escrito no qual, ao refletir sobre o tipo de poder que serviria como meio desativador do direito, retoma o conceito de decisão soberana, proposto por Schmitt, em razão de aplicar sobre ele uma releitura crítica, a partir da alegoria do Príncipe Barroco, o soberano, cuja tarefa de governo estava direcionada ao impedimento da instauração do estado de exceção, neste sentido usa do poder da soberania para decidir não decidir, ou seja, aplica a potência contingente, enquanto um meio eficiente para realização de mudanças no cenário político (Benjamin, 1984, p. 94). Agamben, seguindo a compreensão de Benjamin, concebe a possibilidade de instauração do verdadeiro estado de exceção, a partir da supressão da conservação do direito, desde quando está fundado na violência mítica, de modo que aponta para possibilidades de instauração de uma nova forma de relação com o direito e a justiça, desde quando a exceção, que produz a exclusão, seja suspensa, para que a verdadeira exceção possa ser empregada, no campo da luta política e em função da vida. Na abordagem de Agamben, a violência que estrutura o direito e sua forma de operosidade está firmada nos fundamentos biopolíticos, logo a construção de outra relação com esse dispositivo necessariamente precisa prescindir dessa base, fundamentada na

violência. Inclusive, um poder constituinte não seria meio ideal para constituição de outra experiência histórica, cuja instauração pressuporia a destituição de um poder instituído por meios violentos. Visto que, um poder destituído com base na violência constituinte, necessariamente revela a própria forma da própria violência que põe o direito e o conserva. Subtraindo da relação entre poder, direito e resistência os elos com a violência fundante, Agamben aplica a analogia do jogo para refletir modos éticos de confrontação ao biopoder, que possam ser dispostos na dimensão de uso, considerando que os resultados desse tipo de luta política são imponderáveis: "**E como, numa partida, a vitória de um dos dois jogadores não é, em relação ao jogo, algo como um estado originário a ser restaurado, mas é apenas a aposta, que não preexiste ao jogo mas dele resulta"** (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 93, grifo nosso). Por isso, a constituição da luta política, sob a configuração de jogo, exige que a forma-de-vida exerça a força de resistência passiva de modo constante, frente à força opressiva do biopoder, o qual não cessará de buscar técnicas cada vez mais sofisticadas para alcançar a subtração da potência humana. Logo, tal contraposição diz respeito à constituição de um campo de ação, onde seja possível realizar a ação da política contingente, desprendida de todo e qualquer vínculo com classificações partidárias, para se configurar a partir do aproveitamento de espaços esquivos, limiares, onde se torna viável o uso do vai e vem da potência, na relação com o ato e a privação, em razão da retomada de espaços, confiscados pelo biopoder, e manutenção de outros, já conquistados.

Essa maneira de estabelecimento da luta política não está vinculada ao pressuposto da violência, mas sim a força mobilizada pelo jogo agonístico da própria potência. Como afirma Agamben, o que "desativa a operosidade é certamente uma experiência da potência, mas de uma potência que, enquanto mantém paralisada a própria impotência ou potência de não [a *anarqué*], expõe a si mesma na sua não relação com o ato" (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 308). Contudo, à medida em que emprega seus gestos inadvertidos, expressivos da sua Voz política, também tensiona o espaço onde se dão as relações de poder. Em destaque, Agamben trata da desativação do dispositivo do direito, por causa da vinculação direta que apresenta em relação à violência anômica, um estruturante do fundamento biopolítico da exclusão, instituído através da operação da exceção soberana. No pensamento agambeniano, ressaltamos, o direito não é considerado um dispositivo que precisa ser abolido, mas sim ressignificado, a partir da inclusão da vida como um valor que está acima das regras. De tal sorte que, mediante a desativação da operosidade do direito, as relações entre os homens, demarcadas pelo peso das imposições normativas, podem ser ressignificadas, segundo o princípio da alteridade, para que novas formas de relações políticas sejam desenvolvidas. A alteridade é a experiência ética,

originada da abertura ontológica, por isso dá-se a partir do vazio, que posiciona o homem à busca pela sua constituição humana, em um processo no qual a referencialidade do outro é basilar para a construção da reflexão sobre si mesmo, por contraste, pois, ao tempo em que o outro se mostra parte que compõe a representação do eu, também se apresenta como aquele que excede a dimensão individual, na qualidade do diferente. Nesse processo, o reconhecimento de si se atrela ao reconhecimento do outro, no mundo, em um contexto no qual o diferente não é tomado como um elemento indesejado nas relações sociais, mas sim se apresenta enquanto parte constitutiva do âmbito humano.

Rompendo com as relações binárias, a alteridade é a experiência viabilizada pelo ser que reflete caminhos para a realização da vida ética, não modulada pelos estereótipos, desde quando atuam para a padronização do homem e de sua subjetividade. A alteridade, similarmente a figura da criança e a experiência da infância, nos interpela ao reconhecimento daquilo que é desconhecido, ou seja, o outro, o estrangeiro, o diverso, que constitui e habita a *pólis*. A infância é uma experiência que não se define pelos limites fronteiriços, pois, ao contrário, existe como uma experiência estrangeira, que habita em espaços limiares do território da linguagem. Similarmente, a criança reflete esse sentido de estrangeiridade, revelando-se ser o outro, o diferente e o próximo, um transeunte que coabita no mundo, entre tempos e espaços. A estrangeiridade projeta-se como a verdadeira condição humana constitutiva do humano, pela qual podemos entender as diferenças como uma base formadora da nossa existência, neste sentido a consideração do outro como um ser estranho, tornado indesejado, sob a justificativa que representa uma ameaça, precisa ser questionada. É enganosa a compreensão que temos uma identidade definitória, um assentamento permanente na terra e uma estática arquitetura existencial. A rota de um novo caminho, que promova uma nova orientação para o sentido do habitar, precisa partir da escolha dos referenciais a serem seguidos, como horizontes, pelo ser de potência, no sentido de que possa desenvolver a si mesmo de forma aberta, sem prescindir das relações com os outros, em um encontro no qual as diferenças não fomentam fronteiras culturais, étnicas, etc, mas sim promovem o desenvolvimento do humano, em razão do coabitar. Esta perspectiva prescinde do argumento do ter direito ao território, como uma posse que suspende o direito do outro, do estrangeiro. Agamben (*PE/TF, 2013, p. 33-50) entende que a figura do estrangeiro (migrante) implicada a um novo sentido de cidadania, neste sentido serve de paradigma que reflete o sentido da verdadeira inclusão, tornada possível mediante a instauração da *política* e do *direito que vem*. Essa nova forma de conceber a cidadania é compreendida a partir do habitar o mundo para coabitar com os outros. Sendo assim, a significação de si se depreende da abertura ao outro,

em um processo que demanda a renovação dos sentidos relacionais com o mundo, concebido como um espaço de todos. No encontro entre os diferentes, a alteridade é um eixo que potencializa a constituição de novas formas de realização da política entre os homens, de modo que se faz antítese a toda e qualquer manifestação da exclusão. Logo, qualquer tentativa de exercício da colonização, seja na dimensão do território ou nas instâncias da cultura e de modo mais específico das mentalidades, torna-se algo inadmissível, perante a compreensão de que a constituição das relações humanas, inclusive na esfera política, apenas podem ser concebidas a partir da compreensão de que as singularidades compõem o conjunto diverso dos humanos, neste sentido o direito à existência política não é um objeto que deva sofrer alterações, em razão de interesses ideológicos e de qualquer outra ordem que contenha a subtração do diverso, desde quando as identidades e formas de exercício da vida política sejam consideradas bases inegociáveis, inclusive, nestes termos, as formas de ação mobilizadas pelas intenções de descaracterização do sentido das diferenças precisam ser consideradas não legítimas, uma vez que não se pode sustentar qualquer tipo de manifestação de relações políticas que suprimem a expressão do outro, em sua dimensão identitária, cultural. Mais precisamente, a subtração ou fragilização dos modos de existência, a liberdade política, precisam ser veementemente rechaçadas, haja vista que apenas é possível pensarmos em um mundo menos desigual mediante a consideração e garantia dos direitos fundamentais, de modo a salvaguardar e validar a pluralidade das formas de existência.

De modo convergente, a in-fância, a criança e a alteridade apontam para a possibilidade de constituição da subjetividade do homem, no *aberto,* em um processo que se mostra desprovido de relações precedentes com a experiência, pois se desenvolve a partir do reconhecimento do lugar da falta, do vazio, que é original do homem. Essa lacuna é o mote que impele o ser à forma de ação essencialmente contingente, constituída na passagem pela via da infância, em um trânsito fluído, do ponto da negatividade ao ato da linguagem, em potência. Sendo assim, esse não é um movimento introspectivo, reservado apenas ao âmbito da subjetividade, inclusive porque recebe a contribuição da dimensão intersubjetiva, a partir da qual o ser se defronta com o constante desafio de existir coexistindo, à medida em que é afetado pela presença irredutível do outro. Mas, ao tempo em que se desenvolve nas relações intersubjetivas, o ser de potência se faz irreparável, porque não se deixa classificar por predicações e apropriações, que venham definir a sua identidade. Mantendo-se como uma pura potência, constitui-se em uma forma de existência que (re)existe à operosidade dos dispositivos de captura, à medida em que assume a vida política, orientada pela busca da felicidade, aproveitando, para tanto, os espaços esquivos para neles afirmar o seu estilo de

vida contingente, afirmativo de sua singularidade indeterminada. Refletindo seu modo de existência ética, como uma forma-de-vida, o ser *comum* torna-se capaz de constituir a experiência política dentro de uma comunidade distinta, vinculada apenas pela convergência dos ideais éticos. Logo, não se trata da reunião dos iguais, mas dos plurais, que se relacionam conservando a identidade indeterminada, em uma comunidade na qual o gesto adquire o *ter-lugar na linguagem,* enquanto exibição da Voz política, refletida como meio de afirmação de uma imanência absoluta da forma-de-vida. Ecoando a Voz política em espaços limiares da *pólis,* a *comunidade que vem* pode usar a potência destituinte para realizar seus modos de resistência ética, em busca da instauração da *justiça que vem*, entre os homens. Segundo Agamben, "o que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito — ou seja, um outro uso dele" (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 98), ou seja, é preciso que seja empregada uma ação destituinte, capaz de tornar o dispositivo do direito aberto ao livre uso, semelhantemente ao que acontece a um objeto tornado em um brinquedo nas mãos de uma criança (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 98). O ser em seu jogo da potência destituinte realiza movimento ético que desativa a operosidade dos dispositivos secularizados, na medida em que mantém firme a própria impotência na relação com o ato. Tal forma de suspensão possibilita a constituição de novas formas de uso, eminentemente inapropriáveis, inclusive em relação ao dispositivo do direito. Essa operação profana encontra na forma-de-vida da criança a imagem reflexa de uma pura potência. Usando seus gestos profanos, esta figura paradigmática mostra-se capaz de realizar a operação lúdica destituinte, agindo sobre os dispositivos pertencentes à "velha" ordem prático-econômica. Dentro do círculo mágico, usando a própria potência no espaço vazio, do entre, a criança realiza seus gestos ingovernáveis, eminentemente indeterminados. Neste sentido, para além da dimensão estética, essa forma de atuação lúdica da criança, operada no espaço do vácuo, entre realidade e imaginação, é um ato inapropriável do qual podem ser extraídos sentidos que servem à reflexão sobre a resistência ética, frente à ação do poder soberano, a qual se faz arbitrariamente lei, decretando a exceção. Depreende-se desse exemplo de pura potência a possibilidade de constituição da revolução autêntica, realizada pelo ser que detém a sua potência, a partir da realização da suspensão da operosidade do tempo sobre a própria subjetividade, para que a felicidade se faça norma. Dito de outro modo, a exemplaridade da forma-de-vida da criança espelha sentidos para constituição da verdadeira revolução possível: a mudança do ser em relação à experiência no tempo, mediante o aproveitamento do instante da oportunidade, que se abre à irrupção do tempo *Kairós*.

A ação destituinte, realizada pela criança, espelha a forma-de-vida dos *contemporâneos,* in-fantes insurgentes, os quais, similarmente à elas, podem (re)existir, constituindo, para tanto, uma relação singular com o tempo, à medida da suspensão da carga de operosidade do *Chrónos* e da realização do ultrapassamento do *Aión*, em um movimento de irrupção profana, pelo qual podem ser abertas arestas, propícias à constituição da resistência ética, no interstício do *tempo que resta*, o qual não designa o final do tempo, mas o tempo do fim, portanto, não diz respeito ao instante em que o tempo acaba, mas ao tempo que se contrai e começa a acabar. Situando-se em sentido do devir histórico, o ser de potência, pode atualizar a promessa de mudança histórica, essencialmente messiânica, no contexto da sua experiência, sem prescindir de relações com o mundo. Usando o espaço limiar do tempo, é possível desenvolver uma forma-de-vida, uma política, uma comunidade, refletida a partir do lugar da experiência subjetiva, mas que também se faz existir em uma experiência compartilhada, firmada nas bases da convergência de valores éticos, desde que ponha no modo de uso o jogo da potência, no campo político. Pensar o sentido do político, nestes termos, é um ato de deposição das categorias clássicas (exceção, soberania, propriedade, lei), em vista do emprego da *política que vem;* trata-se de um ato profanatório que neutraliza a biopolítica maior, mediante a constituição de uma biopolítica menor, capaz de promover modificabilidades nos rumos do jogo político, a partir do emprego da contingência. Em um mundo no qual não faltam justificativas, cunhadas na racionalidade instrumental, que servem de pretextos para o uso do dispositivo da guerra, pensar em outros meios que possam ser aplicados em vista do desenvolvimento de novas formas de constituição das relações políticas, é uma questão de ordem, um imperativo, o inadiável. De sorte que, refletir sobre o jogo, enquanto uma analogia de uma vida entregue à política, a integral gestualidade humana, é forma de expressão do *pensamento que vem*. Considerando esse horizonte, a dinâmica do *reuso* é ato de (des)criação lúdica, que aponta para o espaço de ressignificação das relações entre homem e mundo, em um encontro entre a ética e a alteridade. O *reuso* é a dinâmica ingovernável da forma-de-vida, depreendida no seu jogo da potência, dentro do campo de possibilidades que se abre à constituição de novos sentidos de uso para os dispositivos, em uma experiência comum e inapropriável.

4.4 A FORMA-DE-VIDA DOS FRADES MENORES E A EXPERIÊNCIA COMUM

> **A 'vida feliz', sobre a qual deve fundar-se a filosofia política,** não pode, por isso, ser nem a vida nua que a soberania pressupõe para fazer dela seu próprio sujeito, nem a estranheza impenetrável da ciência e da biopolítica moderna, que hoje se procura em vão sacralizar, mas, precisamente, **uma 'vida suficiente' e absolutamente profana**, **que alcançou a perfeição da própria potência e da própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio** (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 105, grifo nosso).

Abordamos a forma-de-vida dos franciscanos, espelhada na forma-de-vida da criança, segundo a abordagem de Agamben. Tomamos por base de análise as categorias ontológicas: *uso*, *habitus,* para refletir meios de resistência ética e linhas de fuga desenvolvidas por esses monges, no jogo da profanação. Fundamentamos as argumentações, principalmente, nos seguintes escritos: *Altíssima Pobreza* (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 9-153), *Profanações* (Agamben, P/P, 2007b, p. 6-91) e *Uso dos Corpos* (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 9-324)

Em *Altíssima Pobreza*, Agamben (AP/HS, 2014a, p. 9-153) analisa a singularidade da forma-de-vida dos franciscanos, materializada em um *experimentum* ainda impensável para o nosso tempo: a tentativa de realizar uma vida e uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito, em uma experiência comum. Considerando o ineditismo desse *experimentum,* dentro de um contexto histórico, Agamben discute como esses religiosos, entre o século XIII e XIV, buscaram significar o modo de viver segundo os votos de pobreza (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 97). Entretanto, a constituição desse *experimentum* não se deu sem que houvesse contraposições institucionais, decorrentes de descontentamentos entre os conventuais e no papado. Inclusive, acirrados embates aconteceram no campo teológico-jurídico (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 99)[171], em torno da questão do uso, consumo e apropriação dos bens materiais. Mais especificamente, houve dissenso entre os franciscanos e o clérigo, na questão da concessão do uso para o consumo e sua relação com a apropriação.

Da parte dos franciscanos, a justificativa do *usus pauper* [uso pobre][172] serviu de justificativa jurídica para a defesa da possibilidade de realização de um modo de existência despojado do direito a ter direitos de posse, em relação aos bens materiais, a partir do

---

[171] Essa prática de fundamentação evangélica correspondia ao próprio modo de existência dos franciscanos, mas, para a Cúria Romana, essa decisão contingente tornou-se um problema no plano doutrinal, tanto que causou conflitos na composição da ordem e entre hierárquicas eclesiásticas.

[172] São Francisco fundou a ordem mendicante dos franciscanos, também denominada Ordem dos Frades Menores, no século XIII. Em virtude dos votos de pobreza, estes monges questionaram a relação entre vida e regra, propondo uma nova significação, a partir do declínio ao direito de propriedade. Defenderam que o uso poderia se dar de forma livre, fora do direito, contudo, a partir de regras refletidas segundo os valores existenciais, da fé cristã, pelos quais significam a vida com base nos votos de pobreza.

completo despojamento de bens e propriedades, com admissão apenas do uso livre, sem apropriação, em virtude de realizar a forma-de-vida, concebida em termos da *altíssima pobreza.* Destarte, o *usus pauper* não deve ser entendido como um argumento originado para finalidades de aplicação específica no campo jurídico, na medida em que compunha o sentido da forma-de-vida desses monges, a própria *práxis* (Agamben, BM/BM, 2007g, p. 13)[173], orientada por valores éticos comuns, de acordo a livre decisão contingente pelo declínio do direito de posse, com admissão apenas do consumo das coisas necessárias à sobrevivência, que estivessem dispostas na forma de uso[174]. Ao tentarem desenvolver a forma de existência ética, fundamentada nos votos de pobreza, os franciscanos profanaram o direito canônico, efetuando nesse processo uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção, pois no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, decidiram por não ter direito algum, exceto a licença de uso. Buscando, sem reservas, a constituição de uma vida fora do direito canônico, para Agamben, mais do que a regra, os franciscanos acionaram o estado de necessidade, como um dispositivo de potência, para neutralizar o direito positivo e, ao mesmo tempo, dar a garantia do emprego de uma relação de uso, na forma do direito natural, para consumo das coisas estritamente necessárias à sobrevivência. Desse modo, então,

---

[173] O sintagma *forma-de-vida* surgiu muito antes da vida monástica. Há registros dessa expressão em Cícero, Sêneca e Quintliano, por exemplo. Em destaque, a prática da forma-de-vida, enquanto decisão de viver a vida despojada das riquezas materiais e a partir da soberania de si mesmo, pode ser refletida amplamente nos exemplos dos estoicos e cínicos. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza, AP/HS**, 2014, p. 100. Segundo Foucault, a vida soberana continha em uma relação consigo mesma, com base na ordem do gozo, que designa ao mesmo tempo sentido de posse e prazer; é uma vida em posse de si mesma, que nenhum fragmento, nenhum elemento, escapa ao exercício do seu poder e da soberania sobre si mesma. Neste sentido, ser soberano antes de tudo é ser seu, ou seja, pertencer a si mesmo e, por causa dessa condição de posse, governo de si, pode ser útil aos outros, como podemos reconhecer no exemplo de Sêneca, com base em suas reconhecidas formulações. Ao se aposentar, Sêneca consagra o seu tempo a escrever lições de vida e sobre a existência, inclusive nas cartas direcionadas a Lucílio, apresenta conselhos que envolvem o desapego a riqueza material. Em destaque, os cínicos desenvolveram um estilo de vida não dissimulado, paradoxalmente com a dramatização da forma de vida desavergonhada, exposta ao limite. O cínico é o homem do cajado, da sacola, do manto, das sandálias ou dos pés descalços, da barba hirsuta; é o homem sujo; é o homem errante, que não tem nenhuma inserção, não tem casa, família, lar e pátria; é o homem da mendicidade; é aquele que, retomando os temas tradicionais da verdadeira vida, segundo a filosofia antiga, transpõe esses temas, pois reverte-os em reivindicação e afirmação da necessidade de uma vida outra. E, ainda, através da imagem e da figura do rei de miséria, transpõe mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida, a partir da qual a alteridade deve levar à mudança do mundo. Diante do exposto, a pobreza assumida pelos cínicos e estoicos reflete a decisão de fuga do mundo secularizado. Cf.: FOUCAULT, Michel. **Coragem da Verdade**, 2011, p. 237- 253. Agamben entende que apenas com os franciscanos o sintagma *forma-de-vida* assume o caráter técnico, conforme a definição da literatura monástica, em que a vida é apresentada como uma questão decisiva, acima das regras. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza, AP/HS**, 2014, p. 68-69.

[174] A justificativa do *usus pauper,* embora consistisse, em primeira instância, como um fundamento presente no próprio modo de existência dos franciscanos, foi exteriorizada, no plano da escrita, através da *Regra Não Bulada (6), de 122*1. Este documento representou um tipo de documento doutrinário, que servia à finalidade de externalidade do testemunho da forma-de-vida desses monges. Não obstante, seja na forma de divulgação oral ou por meio do registro escrito, a regra não servia como um dispositivo que conduzia à prática de vida desses religiosos, pois, antes a refletia. Sendo assim, não funcionava como mecanismo disposto para regulação do modo de vida, porquanto evidenciava a própria profissão da fé, assumida por uma comunidade não limitada pelas imposições do direito. Cf.: CAROLI, Ernesto. **Fonti francescane**, 2004, p. 61-88.

renunciaram voluntariamente a toda propriedade e forma de apropriação, correlativas ao direito positivo e, quase em absoluto o direito natural, desde quando decidiram apenas acessá-lo na dimensão do livre uso, para o suprimento das coisas absolutamente necessárias à sobrevivência e que outros lhes concedessem[175]. Nesse contexto, tanto o estado de exceção quanto o estado de necessidade tornaram-se limiares por intermédio dos quais os franciscanos tangenciam o direito natural (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 9-153), para (re)existir como forma-de-vida, vinculada à pobreza concreta, com base na decisão pela qual se abstiveram da apropriação dos bens materiais, com aplicação se necessário da mendicância, desse modo buscaram desenvolver uma relação de uso firmada na dimensão do inapropriável. A pobreza, nestes termos, deu-se como uma reivindicação realizada pelos monges franciscanos, anacronicamente tornada possível em favor da renúncia do direito a ter direitos, mediante o emprego da privação, na dimensão do uso, enquanto um meio de resistência ético, aplicado em tentativa de fuga do mundo secularizado. Nas palavras de Agamben (UC/HS, 2017e, p. 103, grifo nosso): "a reivindicação franciscana da pobreza fundamenta-se na possibilidade de um sujeito renunciar ao direito de propriedade (*abdicatio iuris*). **O que eles chamam de uso [...] é a dimensão que se inaugura depois dessa renúncia**". A pobreza é o estado original do mundo, quando os elementos naturais não são tomados por propriedade, por isso o uso apenas poderia refletir a dimensão do inapropriável.

A inflexão promovida pelos franciscanos não se deu como um retorno ao tempo paradisíaco, mas trata-se de uma ressignificação da experiência comum no tempo, a partir da renúncia daquilo que se fazia supérfluo, se comparado à relação original entre homem e mundo. Essa maneira de conceber a pobreza, a partir da privação dos bens materiais, é bem tipificada na imagem do Cristo. Também essa despossessão, possivelmente, foi uma experiência realizada pela igreja primitiva, de acordo com os registros bíblicos (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 104, 105). Seguindo essas referências, os franciscanos buscaram desenvolver a experiência comum, conforme os marcos da fé evangélica apostólica, de forma

---

[175] O direito de renúncia da posse dos bens materiais, a princípio foi difundido oralmente, porém, mais à frente, esse pleito recebeu a forma de sistematização escrita, através da Regra Não Bulada e, posteriormente, da Regra Bulada. Está descrito na *Regra Não Bulada, de 122*1: "E que nenhum seja chamado prior, mas todos, da mesma forma, se chamem frades menores. E um lave os pés do outro". Cf.: CAROLI, Ernesto. **Fonti francescane**, 2004, p. 67. Na *Regra Bulada, de 1223,* há reafirmação desse princípio, porém com o adentro: a necessidade de obediência à Francisco, o que em tese não corresponderia aos intentos deste religioso em relação à organização da ordem: "E os outros frades estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores". A Regra Bulada, juntamente com o Testamento, trata-se do único escrito em que os ideais de Francisco foram expostos. Consta como documento definitivo e ainda em vigência. Cf.: CAROLI, Ernesto. **Fonti francescane**, 2004, p. 89. Mantendo uma relação intrínseca com as antigas regras monásticas, a Regra consiste como o último documento dessa natureza aprovado pela igreja, apesar da proibição estabelecida no Concílio IV de Latrão, em 1215, segundo a qual nenhuma ordem religiosa poderia fundar suas próprias regras, mas seguir as que estavam em vigor. Cf.: MICÓ, Júlio. **El carisma de Francisco de Asís comentario a la regla bulada de 1223,** 1996, p. 389.

radical. Essas *singularidades*, então, estavam fundamentadas na possibilidade de desenvolvimento aberto do modo de existência, mantido a partir do emprego da contingência, tomada por eles como meio de resistência ético, frente à operosidade dos dispositivos jurídicos, atuantes para o controle da vida. Segundo Agamben (AP/HS, 2014a, p. 68): "é decisivo que a forma de vida que está em questão nas regras é um *koinos bios*, uma vida comum". Os franciscanos assumiram a forma de existência na qual a liturgia deixou de ser um método de regulação da vida, para designar, naturalmente, uma vida comum. Sendo assim, por meio desse exemplo temos a expressão da forma-de-vida que não se define pelos ritos burocráticos, mas unicamente pela possibilidade de assumir a relação inseparável entre vida e forma (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 122). Este *modus vivendi* transparecia o sentido de uma vida comum, afirmada segundo os princípios cristocêntricos, como está descrito na Regra não-bulada: "E que nenhum seja chamado prior, mas todos, da mesma forma, se chamem **frades menores**. E um lave os pés do outro" (Caroli, 2004, p. 67, grifo nosso)[176]. Em termos teológicos e jurídicos, a condição dos frades menores, em relação ao uso e ao direito de propriedade, se assemelhava à da criança, se consideramos o argumento do estado de inocência[177]. Agamben (AP/HS, 2014a, p. 117-121), ao tratar em seu estudo arqueogenealógico sobre a pobreza franciscana retoma as considerações apresentadas por teólogos, a respeito do estado de inocência: no *Decretum* de Graciano, o estado de inocência está implicado ao direito natural, a propriedade e toda forma de direito humano introduzida depois da queda do homem no Éden, com a construção de uma cidade por parte de Caim. Bonagratia, desenvolvendo as teses de Boaventura, compreende que no estado de inocência o homem tinha o uso das coisas, mas não a propriedade. A minoridade é elemento indissociável do *éthos* de pobreza evangélica franciscana. Tornar-se um menor representava nesse contexto, sobretudo, à busca pela perfeição evangélica, um ideal de vida assumido por esses monges como uma exigência, a partir da qual declinaram do direito ao usufruto dos bens materiais e de posições hierárquicas. Além deste, destacamos um outro sentido para o minorismo, implicado ao dispositivo do direito: na Apologia *pauperum* [Apologia dos pobres], Boaventura, o mais importante ministro geral da Ordem dos frades menores no século XIII, considerado por historiadores como o segundo fundador desse movimento religioso,

---

[176] Na Regra Bulada, de 1223, há reafirmação desse princípio, porém com o adentro: a necessidade de obediência à Francisco, o que em tese não corresponderia aos intentos deste religioso em relação à organização da ordem, considerando que a questão da hierarquia não se punha como um tema fundante dos valores desses monges, desde quando estavam firmados em relações horizontalizadas, com indicação de que servir ao outro deveria ser o sentido das práticas comuns realizadas: "E os outros frades estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores". Cf.: CAROLI, Ernesto. **Fonti francescane**, 2004, p. 89.

[177] Remete à constituição da experiência pura, como no paraíso do Éden, onde os elementos da natureza são dispostos ao homem no modo de livre uso, sem que tenha o domínio de posse.

desenvolveu o conceito do minorismo com precisão, com base na tradição do direito romano. Em sua interpretação, todos os cristãos são, segundo o direito comum, filhos do sumo pontífice e, como tais, estão submetidos a sua autoridade, mas, na medida em que se tornam filhos emancipados, são capazes de dispor dos bens eclesiásticos. Contudo, os franciscanos são, ao contrário, criancinhas e filhos de família, totalmente submetidos ao governo do pai, portanto, em termos jurídicos, tornaram-se "incapazes" de possuir qualquer coisa, desde quando o direito à propriedade compete unicamente ao pai. Além do que, tornaram-se como *pazzus* [louco], uma condição que lhes permitia o precedente de não ter direito a reclamar por uma propriedade ocupada, algo completamente anacrônico, mas que representou a possibilidade de desligamento da operatividade do direito canônico. Conforme Agamben, nestes termos, os franciscanos "são tecnicamente *alieni iuris* [sob o direito de outro, isto é, sem direito próprio], comparados ao *filiusfamilias* [filho da família] e ao *pupillus* [menor] submetido à tutela de um adulto *sui iuris* [sujeito à lei]" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 117-118)[178]. A particularidade dessa discussão, em torno do minorismo, está fundada na exigência ética dos frades menores de ceder ao direito a ter direitos, decisão contingente que impeliu a realização de uma espécie de regressão in-voluntária, da capacidade para in-capacidade jurídica[179], em um campo de tensionamento, que se abriu enquanto uma zona de indiscernibilidade, entre a potência de ser/potência de não-ser / potência de fazer /potência de não-fazer, pela qual se efetivou a suspensão (*epoché*) do dispositivo secularizado do direito. Ou seja, a potência humana se tornou exibida, nesse caso, como uma possibilidade de um não-exercício, no espaço indeterminado que se abriu para a realização da ação, a partir da disponibilidade de uma privação. O despojamento dos bens não se tratou, portanto, de uma deposição do direito de posse, que significasse ou resultasse no estado de subserviência ao poder dominador, pois, ao contrário, compreendeu a decisão política contingente de abster-se da condição de posse da capacidade, em virtude da constituição do governo de si, instituído de

---

[178] A designação irmãos menores, portanto, apresenta um sentido avesso à ideia da verticalização das relações entre os religiosos e, por decorrência, aponta para o desprendimento de intencionalidades direcionadas ao pretenso reconhecimento dentro da organização. Esquirol Calaf considera que Francisco utilizou a designação "irmãos menores" para indicar um modo de ser que evita qualquer pretensão de superioridade no movimento, nesse sentido a expressão corresponderia à valorização das relações horizontalizadas, com base nos princípios da igualdade entre irmãos, disponibilidade para ajudar o outro, confiança, tratamento recíproco e vínculo permanente. Também a minoridade é entendida por Calaf como uma conquista, na medida em que exige um grande esforço daquele que a busca, em razão de torná-la possível na prática de vida. Cf.: ESQUIROL CALAFCALAF; JOSEP Maria. **La forma de vida del primer franciscanismo** (Giorgio Agamben y David Flood), 2023, p. 29.

[179] Os termos capacidade-incapacidade estão inseridos no campo tensional da disposição jurídica de gozo do direito (aptidão para ser sujeito de direitos e obrigações). De acordo com o Direito Romano- Tábula quarta- o pai exerce sobre os filhos o poder pátrio. Nos Fragmentos não classificados - Exercícios de Hotomano, os filhos são herdeiros do pai: 6. "Que os filhos e filhas famílias herdem de seu pai como herdeiros seus (necessários)". Cf.: MEIRA, Silvio Augusto de Barros. **A lei das XII Tabuas**, 1972, p. 169-170; 175.

modo desligado de qualquer relação com o sentido e forma de apropriação, na medida em que a sua configuração expressa fundamentalmente o teor de uma ação marcada pelo uso da inoperosidade. Mais do que uma abdicação do direito, então, o que esteve em questão foi a suspensão da operosidade do dispositivo do direito, sobre a forma-de-vida. A regressão da capacidade, posta no modo de uso pelos frades menores, é movimento em direção à in-fância, experiência original da potência de todos os in-fantes, pois para Agamben:

> Se a infância é o paradigma do humano, então **a regressão é o movimento mais próprio do homem**, que não conduz ao passado nem ao futuro, mas a um passado no futuro, um futuro anterior. A infância é o futuro anterior do homem e a sua verdadeira pátria. [...] **A revolução que liberta o homem e a produção está depois daquela que liberta a infância e a inoperosidade**. Voz branca, que não quer dizer nada e por isso nos fere. A linguagem é uma voz branca, infantil. Todo poder começa com o poder sobre as crianças (Agamben, TT/TT, 2017f, p. 15).

Na tentativa de afastar-se de qualquer destino específico e de todo meio determinado, tal qual o garoto neotécnico, os franciscanos puderam realizar a escuta de si para assumir a latência infantil e, nesse e*terno retorno,* recuperaram o controle do tempo na experiência. Regressão é, portanto, meio usado por essa comunidade dos comuns para desenvolver a resistência ética, a partir do uso da contingência, em razão de realizar a profanação dos dispositivos secularizados: do direito e tempo. O retorno distraído à in-fância é encontro com a experiência original, tornados em uma pura língua, o que aponta para a concepção messiânica da história. Em termos benjaminianos, a nova constituição de uso do dispositivo do direito está implicada na abertura de um novo tempo histórico, quando a violência mítica, que fundamenta o direito natural e positivo, poderá ser destituída. O direito natural busca justificar os meios pela razão dos fins, enquanto o direito positivo busca garantir os fins pela justificação dos meios. Contrapondo-se à vinculação entre fins e meios, Benjamin considera que tanto o direito positivo quanto o direito natural são preservados e instituídos, com base na violência mítica, aplicada através da repressão estatal, com seus distintos aparatos jurídicos e instituições de força coercitiva, que funcionam para efetivar o controle social, de forma velada ou não. A constituição da resistência a tal forma de operosidade do direito, é concebida por Benjamin a partir do emprego do meio puro, refletido como forma de violência/poder divina(o), pela qual os meios impuros podem ser neutralizados, com possibilidades de impactos na estrutura do poder[180]. Agamben entende que os meios puros não servem para

[180] No pensamento de Benjamin, os meios puros estão relacionados ao uso da violência/poder divina(o), em contraposição à violência mítica. Um meio puro interrompe a violência mítica, libertando a ação humana dos

levar a cabo fins extremos, pois, na verdade, encenam a possibilidade da realização de uma negação assimétrica em relação a todos os tipos de meios impuros, ou seja, dos meios violentos (Khatib, 2018, p. 619). Pois, um meio puro interrompe a violência mítica, libertando a ação humana dos meios e finalidades instrumentais. Os meios puros não estão relacionados à defesa de causas partidárias, programas ou conteúdos, sendo assim precisam ser entendidos enquanto tais, em sua ação imediata direcionada à suspensão do meio violento. Portanto, o que está em jogo é a neutralização da carga de operosidade presente nos dispositivos, sem que sejam empregados, nesse sentido, os típicos meios violentos. Mediante o uso dos puros meios é possível romper com formas engendradas que subjazem ao dispositivo do direito, em busca de realizar outra forma de experiência histórica:

> É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. **Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua.** Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária - nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem - é possível (Benjamin, 2011, p. 155, grifo nosso).

Os franciscanos suspenderam a operosidade do direito, sem o uso dos meios violentos. Com efeito, aplicando a potência destituinte, os frades menores confrontam o sistema prescritivo do dever ser, com seus códigos de normas orientadores da ordem eclesiástica, sem prescindir dele, na medida em que estabeleceram uma nova relação com as regras, significada a partir da própria forma de existência, em busca de realizar a experiência do uso de si e do mundo, sem vinculação com o pressuposto apropriação, mas apenas significada a partir do uso livre na experiência comum. O uso das regras, nestes termos, não se restringia ao âmbito privado, pois se estendia ao campo da realização do modo de vida comunitário, por parte destes singulares. A Regra franciscana não se esgotava, portanto, em seu sentido metódico, uma vez que não funcionava como um dispositivo burocrático, direcionado à prescrição de um *officium*, mas sim correspondia à relação indissociável entre a "regra e a vida, de maneira que o plano da prática e do agir se deslocam para o da forma-de-vida e do viver" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 69-70). A forma-de-vida que se desenvolve por meio do uso habitual a si

---

meios e finalidades instrumentais, sendo assim precisa ser entendido enquanto um meio como tal, em sua ação imediata, pela qual pode ser suspenso o meio violento.

própria representa, em um testemunho expresso na linguagem, de modo indizível. Mediante a relação íntima com os hábitos, os frades menores substituíram a primazia da ação pelo uso da potência contingente, pois, ao refutarem os mecanismos estratégicos funcionais, que lhes foram imputados para o controle das condutas, mostraram-se capazes de usar a dimensão propriamente anárquica da potência, em razão da constituição da experiência comum, sem que fosse necessário estabelecer vinculações com determinações externas, resultantes dos processos de moralização, escapando, assim, do sentimento de culpa ou arrependimento. Com efeito, estes monges operaram uma inversão da ideia jurídica tradicional, cunhada na relação prescritiva entre regra e vida, visto que "o minorita" prescinde das determinações canônicas das regras para viver a dimensão da regra significada a partir da forma-de-vida, sendo assim "é a vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida (Agamben, AP/HS, 2014, p. 70). Nesse sentido, temos nesse exemplo de realização da vida comum, a convergência dos ideais éticos de formas-de-vida, mantidos a partir do uso do jogo da potência, no qual o que se põe "em jogo é o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 13-14). Expondo a própria vida no jogo, estas singularidades desenvolveram a experiência no limiar entre a vida e o direito, abrindo arestas por meio do tensionamento da potência, com vistas ao emprego da resistência ética e realização concomitante da fuga do mundo secularizado. Assim, promoveram a forma de existência de modo comum, mediante a aplicação da potência que pode a própria impotência, desde quando detinham o domínio do próprio uso habitual, logo, podiam agir de modo contingente. Deste modo, o uso de si no jogo da potência deu-se por causa da habititude, constituída em uma intrínseca relação entre vida e forma, por meio da exibição do gesto político contingente, mediante o qual a singularidade contemplou a sua própria potência (UC/HS, 2017e, p. 83-86). O hábito, tornado parte da forma-de-vida, não se enquadra nos ritos da moralização, próprio do dispositivo do dever ser, que conduz ao fazer segundo diretrizes externas, mas também não se dobra a dimensão da vontade, isto porque está orientada pela ontologia do comando e da operatividade (Agamben, OD/HS, 2012a, p. 122-132). Liberados dos imperativos do dever ser e da apropriação da vontade, os franciscanos desenvolveram uma experiência em comum, a partir da busca por uma transformação, do ofício em forma-de-vida, de modo que assim ressignificaram o sentido dessas duas dimensões, em uma reconexão com a própria subjetividade, a partir da *práxis* de vida. Neste ponto, precisamos retomar a questão da opção voluntária, assumida pelos franciscanos (apenas servir-se das coisas necessárias à sobrevivência, que estivessem dispostas na forma de uso, ao invés de permitir-se usufruir dos bens materiais), para enfatizar que tal decisão contingente

não ficou isenta de controvérsias e desdobramentos. Contrapondo-se aos franciscanos, a Cúria Romana estabeleceu o cânone teológico de consumo, com base na bula *Ad conditorem canonum*, escrita por João XXII. De acordo com esse documento, os objetos de consumo não poderiam ter um uso diferente do uso da propriedade, visto que o consumo, que destrói necessariamente a coisa, em si mesmo afirma a impossibilidade ou a negação do uso; ademais a admissão do simples uso de fato, distinto da propriedade, foi considerada uma questão não admissível, porque tal divisão não se constituiria como algo que possa existir naturalmente (Agamben, AP/HS, 2014, p. 99). Os argumentos contrários à decisão contingente dos franciscanos foram sustentados com base no pressuposto da relação necessária entre consumo e apropriação, que permanece na atual sociedade de massas, a qual incorporou a ideia de uso atrelada ao direito de posse, tornando o consumo uma ação utilitarista, que se direciona, sobremodo, ao acúmulo de bens materiais, mesmo que seja a qualquer custo, embora sejam abrangentes as consequências dessa prática realizada de modo irrefletido e predatório. As controvérsias geradas pela ideia de apropriação e sua relação com o consumo, conduziram os franciscanos a uma demasiada preocupação em justificar o uso das coisas segundo o aparato jurídico, ao invés de simplesmente permitir-se desenvolver o modo de existência, contudo, para Agamben, o problema não é se a tese franciscana sucumbiu frente aos ataques da Cúria, porque o que se mostra decisivo nesse caso é a concepção do uso, desprendida do sentido de apropriação (UC/HS, 2017e, p. 103).

A proposta que Agamben apresenta, mediante a exemplaridade dos franciscanos, refere-se à possibilidade de constituição da forma-de-vida que realize novos modos de uso dos dispositivos, a partir do *ethos*. Trata-se de uma filosofia do uso, que desativa o direito, de modo a torná-lo dispensável, por causa da relação indissociável entre regra e vida, refletida a partir da significação do *habitus,* tornado parte constitutiva da forma-de-vida, quando não mais representa uma prática litúrgica, disposta enquanto uma obrigação do *officium*, mas sim como uma liturgia de vida. De acordo com Agamben, o uso consiste em um princípio interno à potência, por causa do qual ela não se esgota simplesmente no ato, de maneira que a impele ao movimento de voltar-se para si mesma, quando torna-se potência de potência, neste sentido temos a configuração do poder significado a partir da posse da própria potência, logo, por isso, pode ser usado na forma de impotência (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 117). Agamben também aborda a relação indissociável entre vida e regra evocando a experiência comum desenvolvida

nos cenóbios[181]. Originado do movimento de fuga individual e solitária do mundo, realizado pelos monges nos primeiros séculos, os cenóbios tornaram-se mais do que espaços constituídos para a prática devota da fé cristã e busca pelo distanciamento do mundo secularizado[182], na medida em que nomeavam uma forma-de-vida (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 20-23). Temos nesse exemplo a constituição de uma relação indissociável entre vida e a forma, mantida a partir do uso da potência do hábito, em um modelo relação entre os homens que demonsta a ideia de uma experiência comunitária e integral (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 19). Nesse espaço de realização da vida comum, os deveres do ofício não foram concebidos enquanto práticas que se esgotavam em seu sentido instrumental, porquanto refletiam a verdadeira conduta de vida dos monges, de modo que o cânone se tornou, nesses contextos, ressignificado como uma práxis humana (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 67-68). Os monges, nos cenóbios, desenvolveram um modo de existência liberado da operosidade dos dispositivos da lei e, desse modo, confluíram em uma experiência mediatizada pela coerência entre os hábitos e o estilo de existência, na qual as regras tornaram-se meios significados em razão da vida e não o contrário. A relação indissociável entre vida e forma de existência estava simbolizada na vestimenta dos monges:

> **o pequeno capuz (*cucullus*) que os monges usam dia e noite é uma advertência para 'manter em cada instante a inocência e a simplicidade das crianças'.** As mangas curtas da túnica de linho (*colobion*) 'significam a renúncia a qualquer ato e a qualquer obra mundana' [...] as mangas longas (*tunicae manicatae*) eram procuradas como sinal de elegância. As alças de lã [...] significam que eles estão prontos para qualquer trabalho manual ('inpigri ad omnes opus expliciti'). **O pequeno manto (*palliolus*) ou sobreveste (*amictus*) com que se cobrem o pescoço e os ombros simboliza a humildade.** O bastão (baculus) lembra que eles 'não devem caminhar inermes em meio à multidão berrante dos vícios'. As sandálias (*gallicae*) significam que 'os pés da alma devem estar sempre prontos para a corrida espiritual (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 26, grifo nosso).

Em destaque, "o pequeno capuz" e o "pequeno manto" são elementos representativos da inocência, simplicidade e humildade, virtudes cultivadas entre os monges, cuja referencialidade está espelhada na natureza pueril da criança. De modo análogo ao tipo de

---

[181] Entre o final do século III e durante o século IV, os cenóbios representaram a busca pela realização de uma forma-de-vida comum, compreendida por Agamben literalmente como *koinos bios.* Cf.: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**, **AP/HS**, 2014a, p. 22.

[182] A tentativa de desenvolver o estilo de vida fora do mundo secularizado, entre os séculos III a VI, deu-se enquanto um movimento de resistência, em "uma espécie de reação à assimilação do cristianismo nas estruturas imperiais [...]". Cf.: RUIZ, Castor. **A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle socia**l, 2015, s/p.

relação que a criança constitui com o tempo na experiência lúdica, estes singulares desligaram-se da operosidade do tempo *Chrónos*, transformando a significação da contagem do tempo na experiência e a vida inteira em ofício, na dimensão kairológica: "O cenóbio é, nesse sentido, sobretudo uma escansão horária integral da existência, em que a cada momento corresponde seu ofício, tanto de oração e leitura quanto de trabalho manual" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 32). Nessa busca, "tempo e vida foram pela primeira vez sobrepostos intimamente, a ponto de quase coincidirem" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 35). Embora Agamben trate, com distinção, sobre a forma-de-vida monástica dos cristãos dos primeiros séculos, assim como atribua destaque à constituição da experiência comum nos cenóbios, compreende que a realização da forma-de-vida fora e para além do direito encontra sua referencialidade histórica principal no exemplo dos franciscanos (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 146). Distintivamente, os frades menores desenvolveram um caminho alternativo, em vista de usar a potência da inoperosidade sobre o direito canônico. Seguindo nesta direção, transformaram o dispositivo da "velha" ordem (o direito), similarmente ao que fazem as crianças ao transformar qualquer objeto em brinquedo. O dispositivo, tornado em um brinquedo nas mãos da potência destituinte, reflete o sentido da materialização da historicidade, contida no próprio objeto, em uma dimensão na qual a temporalidade da história pode ser captada no seu puro valor diferencial e qualitativo, com base em um processo de extração realizado dentro da dimensão do uso particular, quando é possível desmembrar e distorcer o sentido do passado e miniaturizar o presente, para tornar tangível a temporalidade humana em si, ou seja, o puro resíduo diferencial entre o "uma vez" e o "agora não mais" (Agamben, IH/IH, 2005, p. 86-87).

Com efeito, superaram a dicotomia presente entre esses dois elementos: vida e regra, de modo que transformaram essa relação cindida, no jogo, em polaridades distintas, que se interseccionam nos vértices, onde também se indeterminam. Usando as arestas, espaços vazios e propícios à abertura de saídas, os frades menores conseguiram deslocar-se para fora das prescrições normativas, mantendo nesse processo uma relação de indeterminação com o direito, o qual tornou-se um dispositivo apenas acessado na dimensão do livre uso. Com efeito, os franciscanos usaram meios puros na realização da experiência[183], ao empregar a profanação

[183] Afirma Benjamin: "É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. **Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua.** Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que

do tempo. *Chrónos* já não os devorava. *Aión* não os comporta. Esses singulares subverteram, nesse processo de constituição da experiência comum, a temporalidade cronológica, mas também ultrapassaram o tempo *Aión*, ao assumirem uma relação fluída com o tempo da experiência, eminentemente kairológico. A comunidade desses singulares iniciou e desenvolveu um *experimentum* distinto de potência, a partir do desejo e decisão contingente de realizar a experiência significada como uma potência comum, neste sentido: "comunidade e potência identificam-se sem resíduos, porque o ser inerente de um princípio comunitário em toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade" (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 19). Realizaram o *experimentum linguae,* ao usar o gesto como uma pura exibição da medialidade no evento da linguagem, de modo a romper com a falsa alternativa entre fins e meios, fazendo aparecer "o ser-em-um-meio do homem", quando se torna possível a abertura da dimensão ética. Através do gesto, a existência ética é capaz de exibir a possibilidade de não dizer, em sua projeção na linguagem, como pura uma medialidade (Agamben, MF/MF, 2017c, p. 60), similarmente ao tipo de operação realizado pelas crianças no ato lúdico, no tempo do aqui e agora:

> **Um dia, a humanidade brincará com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele.** O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso aquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem juridica [...] (Agamben, EE/HS, 2004a, p. 98, grifo nosso).

De forma eficiente, os frades menores aplicaram a estratégia da lúdica potência destituinte, a potência que reflete o seu próprio tensionamento, ao colocar no campo a possibilidade o uso do "como não", o qual consiste em:

> [...] uma deposição sem abdicação. Viver na forma do "como não" significa destruir toda propriedade jurídica e social, sem que esta deposição funde uma nova identidade. Uma forma-de-vida é, neste sentido, aquela que incessantemente depõe as condições sociais nas quais se encontra vivendo, sem negá-las, mas simplesmente usando-as. [...]. **"Fazer uso" dá**

---

maneira, a violência revolucionária - nome que deve ser dado a mais alta manifestação da violência pura pelo homem - é possível". Cf. BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**, 2013a, p. 155, grifo nosso.

> **nome aqui ao poder depoente da forma de vida do cristão, que destitui "a figura deste mundo"** (to schema tou kosmou toutou) (Agamben, (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 306, grifo nosso).

O uso do "como não" possibilitou aos franciscanos desativar a relação entre meios e finalidade, subjacente ao direito canônico, para transformá-la em um puro meio, em uma experiência comunitária em que "a vida comum não é o objeto que a regra deve constituir e governar" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 68). Ou seja, usando a modulação da potência, desativaram a operosidade do direito e, consequentemente, se deprenderam das previsibilidades do poder instituído, por isso puderam ser/agir segundo o estilo de vida orientado por uma causa maior: viver em função da felicidade. Outrossim, se o modo de vida está implicado à própria maneira de desenvolver a existência, temos nessa relação simbiótica a disposição de uma vida na forma de uma possibilidade, de uma potência, mantida a partir da privação na dimensão de uso, uma vez que constitutivamente sua efetividade está implicada à possibilidade de não-exercício. Porque não se esgota no ato, a potência da inoperosidade é meio de tensionamento que abre arestas para que a forma-de-vida possa desenvolver a verdadeira experiência política, afirmativa da própria existência ética, todavia a aplicação desse meio de resistência não prescinde da necessidade do emprego de constante vigilância, dentro do campo da luta política, haja vista que possíveis reações podem ser empregadas pelo poder controlador, com a finalidade de reaver o domínio de territórios.

Para escapar da estrutura do direito, tal qual fizeram os franciscanos, torna-se imperativo empregar meios de resistência ética, dentro do campo da política. Tal ação destituinte é refletida por Agamben como um "jogo pensado" (Agamben, AP/HS, 2014a, p. p. 98), articulado a partir da potência do pensamento, pela qual é possível transformar o jogo convencional no jogo próprio da potência, no qual entra em cena o fator imponderável. Usando a representação do jogo, Agamben relaciona a constituição dos hábitos dos franciscanos à prática de uma vida comum, desenvolvida pelos frades menores. A partir das contribuições de Wittgenstein, entende que seguir uma regra e jogar uma partida de xadrez, similarmente, consistem em hábitos compartilhados, tanto que não é possível que um indivíduo assimile e siga uma regra de maneira privada, porque o fato de referir-se a uma regra implica necessariamente uma comunidade e um hábito (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 269-272). Essa analogia se aplica à compreensão de que a linguagem existe para ser desenvolvida e compartilhada dentro de uma comunidade linguística, ou seja, de uma *forma de vida*. Para Wittgenstein (1999, p. 35, §23), o jogo de linguagem faz parte de uma prática desenvolvida na língua, em um contexto de realização correlacionado à cultura, em jogos de

linguagem específicos, o que permite a compreensão da prática comunicacional entre os semelhantes, isto porque "o significado de uma palavra é seu uso na linguagem" (Wittgenstein, 1999, p. 28, § 43). Usando o exemplo do jogo de xadrez, essa questão da significação linguística é exemplificada por Wittgenstein:

> Quando se mostra para alguém o rei no jogo de xadrez e se diz "Este é o rei", não se explica para essa pessoa, com isso, o uso desta peça – a não ser que ele já conheça as regras do jogo salvo esta última definição: a forma da peça do rei. [...] A forma da peça do jogo corresponderia aqui ao som ou à forma de uma palavra (Wittgenstein, 1999, p. 38, §31).

De um modo geral, as peças do jogo, ganham sua significação por intermédio do uso da palavra, ação verbal que permite a distinção entre aquilo é pertinente ou não dentro do jogo, contudo esse modo consensual, que conduz a dinâmica do jogo, não exclui a liberdade do jogador, conquanto não é tolhida a possibilidade de escolha tanto das peças que serão utilizadas quanto das jogadas a serem desenvolvidas. Depreendem-se dessa analogia a vinculação entre o significado e o uso dos jogos com a forma-de-vida, com base na interpretação de que uma regra não se constitui de modo particularizado, porque ela só ganha sentido prático através de sua exteriorização, mediante a ação verbal pela qual torna-se compartilhada, de modo a tornar-se imanente na experiência dos jogadores, quando não é preciso mais dizê-la, mas exclusivamente usá-la como meio orientador do jogo. Vejamos: os franciscanos incorporaram as regras do jogo, enquanto um hábito constitutivo, significante da comunidade, da forma-de-vida. Portanto, não apenas significaram as regras como meios reguladores comuns, no sentido pragmático, mas as tornaram parte constitutiva do modo de vida.

Aplicando a gramática do verbo poder, os franciscanos promoveram o revés no jogo político, pois ao tornarem as regras refletidas segundo a própria forma de existência ética, posicionaram regra e vida em uma zona de indiferença e, porque não se podia distingui-las, abriu-se o espaço vazio no qual foi possível empregar a "estratégia" surpresa: participar do jogo, empregando a contingência sobre a condição de posse dos objetos, em virtude de desenvolver a forma de uso inapropriável (Agamben, AP/HS, 2014a, p. 78-79). Conhecendo as regras correspondentes às práticas eclesiásticas, os frades menores transformaram as prescrições normativas em um ofício da vida, em favor de estabelecer o próprio jogo, pois, a vida tonou-se a base de significação para as regras, refletindo não mais elementos dispostos para o cumprimento de uma obrigação moral, mas sim a própria razão do desenvolvimento da existência, consoante os ideais tornados em *práxis*. O jogo é a representação de uma forma-

de-vida que se permite existir em potência, sem relações necessárias com a grandeza da representação estabelecida pelos ritos do cenário social, como em um tabuleiro, pois, ao contrário, o que importa neste contexto é a maneira pela qual se torna viável agir para a deposição da força operosa, mediante a elevação da significação do elemento menos previsível, através do qual se introduz a possibilidade provocar desequilíbrios e encaminhar processos de reequilibração, em um vai e vem que se faz producente e capaz de produzir transformações, contemplando o âmbito da subjetividade e reverberações nas relações com o mundo. Vejamos: o bispo no jogo de xadrez é uma peça de menor valor, se comparada às outras peças, porém essa sua posição não é ponto limítrofe, uma vez que a partir da constituição do hábito pelo jogador pode ser usada como uma peça-chave para modificação dos rumos das partidas. Segundo as regras constitutivas do jogo de xadrez, o bispo apenas pode ser movimentado no tabuleiro, na parte do território pertencente ao próprio do jogador e pelas diagonais, contudo essa limitação do espaço e dos movimentos, devido às regras, é apenas aparente, pois se configura como vetor para a constituição de estratégias inadvertidas. No jogo, o bispo, ou qualquer outra peça, posta em uso pelo jogador habilidoso no tabuleiro, ganha dinamicidade e sentido de imprevisibilidade, afinal de contas, como ter certeza sobre qual será a próxima jogada? Se o jogador conhece a estrutura do jogo, pode a qualquer momento neutralizar e suspender as jogadas do adversário, logo o que temos nesse cenário é a disposição de possibilidades, configurada como constantes ensaios, em uma evolução na qual a previsibilidade pode ser atravessada por movimentos inesperados, que têm a condição de realizar deslocamentos no campo de ação, promovendo assim mudanças efetivas na realidade. A alegoria do jogo de xadrez também é refletida por Benjamin. O filósofo da escola de Frankfurt trata no escrito *Sobre o conceito de história* (Tese 1) (Benjamin, 1987a, Teses 1, p. 222) sobre jogo de xadrez, em razão de afirmar a possibilidade de realizar outra forma de experiência histórica, em favor dos oprimidos, mediante a vitória do materialismo histórico-dialético, reificado para o tempo da redenção:

> Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado "materialismo histórico" ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje,

> ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (Benjamin, 1987a, Teses 1, p. 222).

Nessa analogia, o materialismo histórico é representado pelo fantoche e a teologia como o anãozinho corcunda, *o ajudante* que opera a máquina misteriosa, sem que o público o perceba. E o jogo de xadrez? Configura um campo sempre aberto, em que novas jogadas podem ser desenvolvidas, para o emprego de estratégias combativas pelas quais torna-se possível conquistar o lugar de protagonismo da classe trabalhadora na história, o que apenas pode ser alcançado a contrapelo. Na compreensão de Benjamin, a teologia serviria como uma força vital para a ressignificação da dimensão do tempo no materialismo histórico, a partir da perspectiva messiânica. Agamben concebe o jogo como um meio de uso profano, que se configura em um espaço de livre criação, onde a potência destituinte pode desenvolver e empregar novas formas de uso dos dispositivos. Contudo, essa ação não deve ser entendida enquanto uma ação de simples execução, que possa ser realizada sem que haja reações do poder hegemônico. Inclusive, se as relações de poder dentro do jogo não são simétricas e os resultados de cada rodada são imponderáveis, será necessário manter a continuidade da resistência, usando para tanto meios (des)criativos, esquivos, que se mostrem eficientes na construção de formas de escapismos e avanços. Para Agamben, a estratégia mais eficiente que a potência destituinte pode empregar, dá-se quando decide não realizar nenhuma jogada legal, desse modo, embora aparentemente continue no jogo, na realidade, já saiu dele (Agamben, UC/HS, 2017e, p. 272), tal qual fizeram os franciscanos, os quais, ao decidirem de modo contingente desenvolver a experiência livre e comum, usaram das regras constitutivas à própria forma-de-vida, abdicando para tanto das regras secularizadas, completamente incompatíveis. A ação de sair do jogo, portanto, não deve ser interpretada como uma desistência da luta no campo político, diante das jogadas estratégicas da potência operosa, mas precisa ser entendida enquanto outra maneira de estabelecimento da confrontação política, constituída mediante o emprego de meios contingentes, de modo livre, quando se usa a distração, potencializada pelo próprio jogo da potência, para desviar a atenção do poder soberano. Ao declinar da decisão reativa do fazer, a forma-de-vida permanece no jogo político, porém a partir do seu próprio jogo, neste sentido usa da indecibilidade como o fator imponderável, desde quando detém a possibilidade do não-exercício da potência. Esse é o jogo do aberto, próprio de uma biopolítica menor, onde aquilo *que vem* rompe com a relação simétrica entre *arché* e *télos,* para refletir o processo de medialidade, referenciado entre a diacronia e a sincronia, no tempo propício, intervalar, que se abre para o uso ingovernável da potência, diante da expectação da chegada do tempo da redenção (Agamben, TR/TR, 2016c, p.

94). Os franciscanos, personagens históricos que desenvolveram a experiência do uso comum, conseguiram aplicar exemplarmente a potência do jogo, no *tempo que resta*, para profanar os dispositivos da linguagem, direito e tempo. Desse modo, exerceram com eficiência meios de resistência, a partir dos quais puderam escapar do processo expropriador da potência humana e, mediante o aproveitamento do espaço de (des)criação, na zona indeterminada da in-fância, abriram caminhos para a realização da experiência qualificada como essencialmente humana, a ética. Até o momento em que sustentaram a experiência comum, mediante o emprego da resistência ética, os franciscanos conseguiram suspender a operosidade dos dispositivos secularizados, deixando-os abertos à constituição de novas práticas políticas, em espaços limiares, do fora e para além da estrutura do Estado. A operação destituinte, profana, é meio que potencializa a *política que vem*, na forma de uma experiência significada por relações políticas dinamizadas na ciranda da alteridade, na qual os *infantes que vêm* podem desenvolver seus gestos lúdicos, brincando com os dispositivos, na dimensão do livre uso, em virtude da afirmação da vida ética e busca do bem comum.

4.5 LIMIAR

A criança e a in-fância consistem como figuras paradigmáticas da experiência de potência na filosofia de Agamben, segundo as discussões centradas no âmbito da biopolítica, em que o âmbito da linguagem permanece proeminente. Sendo assim, do termo in-fância nesta abordagem compreende o tensionamento próprio do seu sentido etimológico, em uma interpretação que reafirma a perspectiva benjaminiana, porém com adição de análises com base na linguística, mas também na filosofia, neste caso de acordo com a apropriação do debate para a reflexão sobre a constituição do humano, a partir do inumano. Dentro desse escopo, a in-fância difere do significado que envolve o termo criança (do Latim *creantia*), ao tempo em que paradoxalmente encontra nele seu vínculo principal de referencialidade, inclusive para traduzir a pujança do que se entende por experiência de potência.

De acordo com escritos analisados neste capítulo, tanto a figura da criança quanto da in-fância estão, sobretudo, perpassadas pelas contribuições da filosofia benjaminiana, entretanto não se pode desconsiderar que existem outras referências filosóficas que aportam as reflexões sobre essas representações de potência. Em destaque, os termos criança e in-fância se diferenciam, mas também se interseccionam, em um encontro de potências equivalentes, que se dá na zona indeterminada do entre. Além do que, ambas configuram o espaço aberto que potencializa o processo do devir humano, a partir do inumano, neste

sentido refletem a constituição do in-fante como uma obra aberta e, por isso mesmo, sempre incompleta. Sendo assim, o lugar vazio, aquilo que falta, a carência, apresenta-se como a realidade original do humano, neste sentido é fator impulsionador da possibilidade da (re)significação do ser, em seu processo de constante subjetivação, constituído no espaço e tempo fluídos, no jogo de potência. Somando-se a isso, tais experiências compreendem em si mesmas um sentido perspectivista, pelo qual podemos refletir a possibilidade de constituição não apenas do ser em potência, mas também de novas formas relações políticas, referenciadas no princípio da alteridade, em espaços limiares. Destacadamente, o gesto e a in-fância se apresentam como duas potências capazes de desativar o sentido de operosidade dos dispositivos biopolíticos, porquanto detém o potencial profano, capaz de tornar estes espaços estratégicos do poder em puros meios. A relação entre gesto e in-fância está presente nas narratividades profanas, realizadas pelos autores que usam a potência destituinte como gesto eminentemente político, posto na forma de uso na linguagem para comunicar a Voz política.

A comunidade lúdica das crianças é uma forma-de-vida. O jogo da criança reflete o sentido de uma pura potência profana, disposta na forma de uso. As experiências brincantes se constituem em zonas próprias do jogo agonístico, assim como podem ser entendidas como espaços privilegiados para observação e desenvolvimento de uma biopolítica menor, refletida em virtude do empregado de meios de resistência éticos pelo *infante que vem*, frente aos processos de dessubjetivação, empregados pelo biopoder. O jogo da criança, entre os processos de desconstrução e reconstrução, contrai *Chrónos*, para existir no tempo aiônico, porém essa forma de temporalidade não comporta aquilo que emerge como indeterminado nessa experiência de pura potência. Por isso, no instante da oportunidade, *Kairós* ultrapassa *Aión*. A in-fância é uma experiência eminentemente kairológica, à medida da contração do tempo *Chrónos* e ultrapassamento do *Aión*. *Kairós* é a temporalidade que se abre no espaço da diferença entre o tempo *Chrónos* e o *Aión*, em um momento oportuno, que aponta para o novo, para o eterno, como aquilo que pode irromper a qualquer instante, na dimensão da experiência humana, no campo da subjetividade, alcançando as relações intersubjetivas, com possíveis impactos no mundo. O jogo, desenvolvido pela comunidade lúdica das crianças, representa a potência do *infante que vem,* enquanto um acontecimento inadvertido que desponta em espaços limiares, onde pode desenvolver meios de resistência lúdicos para afirmar modos indeterminados de existência, tal qual fizeram os franciscanos, ao constituírem o espaço e tempo propícios à experiência comum, aplicando a potência destituinte, na forma de uso inapropriável.

5 CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS: ENSAIOS DE UMA BIOPOLÍTICA MENOR

Ao longo deste escrito, tratamos do tema: *Infância, Experiência e Profanação dos dispositivos biopolíticos na filosofia de Giorgio Agamben*, com base nas seguintes questões de problematização: De que maneira(s) a in-fância, como experiência de potência, no âmbito da linguagem e política, é concebida no pensamento filosófico de Giorgio Agamben? A partir dessa discussão, buscamos analisar: quais são os nexos entre in-fância, forma-de-vida e profanação dos dispositivos biopolíticos? Escavando nos "quintais" da filosofia de Agamben, exploramos a hipótese de que no pensamento desse filósofo a figura da criança espelha a forma-de-vida do i*nfante que vem*, o ser qualquer que pode colocar no modo de uso a sua própria potência, como um puro meio, para desenvolver (des)criativamente, no jogo profano, a resistência ética e linhas de fuga, frente à operosidade do biopoder. A hipótese desse estudo consistiu na consideração da in-fância como experiência de potência, que se abre no espaço indefinido, entre *Aión e Chrónos,* entre língua e discurso*,* entre a *voz phoné e o logos.* Ao projetar-se nessa experiência, *o infante que vem* pode enunciar-se na linguagem com criatividade, em virtude da afirmação de sua Voz política, entendida como ética. Em busca de realizar o exame dessas questões de investigação e da hipótese, analisamos escritos da primeira e segunda fase da produção intelectual desse filósofo. Nesta incursão, apresentamos no capítulo: *Infância, experiência de potência e linguagem* o conceito infância, refletido como um *experimentum linguae*, conforme as considerações apresentadas pelo filósofo em escritos publicados até 1994. De acordo com essas discussões, analisamos a in-fância enquanto uma experiência originária da linguagem, que opera a introdução da descontinuidade e a diferença entre língua e discurso, para que seja possível a constituição do homem na linguagem, em um processo cíclico, sempre renovado, visto que é ser infante, por isso a privação em relação a essa experiência é a sua condição originária. A hipótese da in-fância encontra sua ancoragem em fundamentos intrincados entre a linguística e filosofia, que servem a Agamben para reflexão do problema antropogenético, relativo à cisão entre homem e linguagem.

Em destaque, do campo da linguística, o aporte do pensamento de Benveniste é uma importante base usada por Agamben na produção das análises. Do campo da filosofia, principalmente, estão presentes as influências do pensamento de Walter Benjamin, embora nem sempre estejam explícitas. Para Agamben, a in-fância representa a zona indefinida de habitação provisória do ser na linguagem, neste sentido se configura como um lugar e um não lugar, instalado em uma dimensão interior, nos limites entre a linguagem e o pensamento, onde se dá a projeção do ser em direção à sua constituição na linguagem, em um

deslocamento que parte do estado de negatividade (experiência muda) ao ato da fala, em potência. Mas, para além de projetar o ser infante à constante entrada na linguagem, a in-fância é o espaço de tensionamento, entre o não-falar e o falar, que potencializa e configura o processo aberto e indefinido de subjetivação do humano, a partir do inumano, em um sentido que compreende o puro devir. Esse processo cíclico tem sua referencialidade na forma-de-vida da criança, compreendida na abordagem agambeniana enquanto a exemplaridade de uma pura experiência de potência. Inclusive, a criança é concebida, por Agamben, como aquela que primeiro adentrou e contínua adentrando na experiência da linguagem, de maneira a quebrar o "mundo fechado" do signo, para transformar a pura língua, anistórica, absolutamente natureza, em discurso humano. Abrindo o campo da experiência da linguagem, a criança desenvolve, no instante em que se projeta à discursividade, modos únicos de realizar a comunicação de si, fazendo a pura história, a qual não é simplesmente o progresso contínuo da humanidade falante, ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Contudo, tal destaque atribuído à figura da criança, não quer dizer que a experiência da in-fância esteja restrita a fase inicial da vida, porquanto permanece na experiência humana, enquanto uma experiência latente e pulsante, refletindo o próprio processo de constituição do in-fante, em potência, em virtude da realização da verdadeira revolução, na experiência do tempo, a partir da suspensão da operosidade do tempo linear e homogêneo, para dar lugar ao tempo kairológico, que se abre em uma oportunidade inadvertida. Em qualquer idade da vida, sem limites, o ser *in-fante* que retoma a posse da experiência da in-fância pode realizar a experiência narrável, viva, com tons, cores e formas, significadas na dimensão da sua subjetividade, tornando-a um conteúdo significativo também para ser relatado na linguagem, contudo a realização da comunicabilidade resguardará o elemento enigmático, conquanto um dado relato plenamente dizível, corresponderá a uma narrativa de potência, que se apresenta de modo contingente, incapturável e inapropriável.

A in-fância é o hiato, o lugar oportuno da abertura ontológica, que se faz via de potência para a constituição do in-fante na linguagem, em virtude da afirmação da sua forma-de-vida, de modo imprevisível e indeterminado. Esta experiência de potência é o entremeio, onde não há conteúdo e sim o vazio da experiência, neste sentido consiste enquanto a falta constitutiva que se mostra meio de potência, por causa da qual o in-fante pode projetar-se em busca do novo, que se faz acontecimento inadvertido no tempo *aqui e agora*. Configura-se como a língua indizível, o gesto político contingente, disposto no modo de uso pelo *infante que vem*, o *ser qualquer* da comunidade vindoura, não redutível à forma de uma substância política, conforme os estabelecidos pressupostos e classificações identitárias. As

singularidades compõem a comunidade inapropriável, capaz de desenvolver meios distintivos de resistência ética, eminentemente inoperantes, frente aos processos de dessubjetivação, realizados pelos dispositivos biopolíticos. Assumindo a coragem de desenvolver a forma de existência ética, fora e para além do seu tempo, estes *singulares* são aqueles que verdadeiramente pertencem ao seu tempo histórico. Fazem parte dessa comunidade inoperosa: filósofos, poetas, artistas e, por extensão todos aqueles que retomam a posse da potência, a in-fância da experiência, tornando-se, por isso, capazes de aplicar meios contingentes, expressivos da língua indizível, para suspender os sentidos e finalidades do dispositivo da linguagem ou de qualquer outro dispositivo, de modo a abri-los à dimensão do novo uso, no tempo kairológico.

No capítulo *Infância, experiência de potência e política* identificamos ramificações do conceito de infância, de modo direto, nas discussões alusivas à constituição do infante na linguagem, entre os processos de subjetivação e a desubjetivação, de modo implicado, mais especificamente, ao problema do *testemunho.* Agamben aborda o *testemunho* como uma categoria ética que aponta para o lugar da ausência, daquilo que falta, na medida em que é um conteúdo que não pode ser completamente dito pelos sobreviventes, pois apenas poderia ser relatado, em completude, por aquele que chegou ao limite da vivência, porém não sobreviveu. O testemunho, nesses termos, compreende a possibilidade de dizer na qual está contida a potência do não-dizível, a privação, que remete à própria lacuna constitutiva da língua humana. Nestes termos, o testemunho configura-se como a língua indizível, o *resto*, a potência do narrável refletida como uma *experiência indiscernível.* De modo indireto, as ramificações sobre a in-fância, no âmbito da política, estão presentes nas reflexões continuadas por Agamben, em relação à constituição da *forma-de-vida* no *experimentum linguae,* em um processo que reflete a potência do jogo contingente, entre privação e ato. Essa experiência originária da linguagem inaugura as análises sobre o paradigma da inoperosidade, neste sentido serve de base que fundamenta reflexões posteriores, referentes a outros sintagmas de potência. Com base nos achados de pesquisa, podemos afirmar que a in-fância é afirmada, por Agamben, nas considerações do campo da biopolítica, como a língua indizível da forma-de-vida, pela qual essa singularidade traduz a sua identidade, enquanto um enigma exposto na linguagem, exibido por meio do uso da gestualidade, quando a corporeidade comunica a própria comunicabilidade da potência, de modo essencialmente lúdico, perfazendo trajetórias indeterminadas, que se configuram em linhas de fuga, pelas quais consegue escapar do mundo secularizado. Esta é a *política que vem*, uma pura expressão da medialidade humana, que reflete a capacidade de transformação da realidade do mundo, por

intermédio da retomada da potência inoperosa e emprego da profanação sobre o mundo secularizado, o que pode se dar a partir do reconhecimento do estado de negatividade em relação à linguagem e vida política. A *política que vem* é movimento que emerge do *pensamento que vem*, conectado entre as singularidades, como uma forma de comunicabilidade inapreensível, de modo desvinculado do sentido da ideia de apropriação e classificação identitária. A política vindoura é completamente incompatível com os ritos e liturgias convencionais da política espetacularizada, neste sentido se mostra um poder destituinte que rompe relações entre direito e violência, na medida em que desativa os mecanismos de controle que atuam sobre esses dispositivos e pelos quais se efetiva a captura da vida na zona de anomia. Trata-se de uma política orientada para o uso comum, em uma tentativa de desenvolver a resistência ética, usando para tanto o jogo da potência, em vista da realização de uma vida feliz e absolutamente profana.

A in-fância se instala em um espaço indeterminado, que se abre a partir da diferença entre o tempo *Chrónos* e *Aión*, entre a voz *phoné* e *logos*. O gesto também se configura a partir de uma abertura, originada da lacuna que se abre por causa da diferença entre a *práxis* e a *poiesis*. A abertura é lugar da vacuidade, da falta constitutiva, que impele à projeção do ser à linguagem, logo consiste como aquilo que emerge do nada e se faz processo, em dinamicidade, por intermédio do tensionamento provocado pelo próprio jogo da potência, em um processo afirmativo da constituição do ser na experiência de uma pura medialidade. Agamben reflete esse estilo de existência, com base no paradigma da criança, neste sentido concebe a representação deste in-fante de potência enquanto uma forma-de-vida incapturável, indeterminada; uma potência essencialmente aberta e, como tal, disposta à assimilação da cultura, apresentando nesse processo uma peculiar capacidade de reinterpretação dessa esfera, ao transitar entre a realidade e a imaginação. Sendo assim, dentro de seu mundo particular, lúdico, a criança não incorpora os elementos do seu contexto de um modo mecânico, pois, ao contrário, consegue realizar tais apreensões livremente e em sentidos abertos, portanto, indisponíveis à ideia de fechamentos. A criança, tomada na abordagem agambeninana enquanto uma figura paradigmática, não está limitada por imposições estabelecidas no mundo secularizado, tanto que, mostra-se capaz de (des)construir as verdades, os objetos e os saberes consolidados, à medida em que, dentro da experiência lúdica, reposiciona estes elementos para o lugar da incerteza, da pergunta, de maneira a ensaiar meios de reinvenção do mundo, ao realizar o livre trânsito, entre a realidade e a imaginação. Brincando de ser a potência-do-não, a criança detém a capacidade de suspender a carga de operosidade dos dispositivos secularizados, em movimentos que promovem a abertura da experiência à dimensão do *reuso*,

na qual consegue efetivar a restituição de qualquer objeto ao seu lugar do comum. Essa dinâmica lúdica, o puro jogo de potência da criança, reflete a constituição da experiência, enquanto um campo de possibilidades, por onde pode se dar a irrupção do novo, mediante o reconhecimento de que a oportunidade é instante que se abre de modo inadvertido, atualizando a emergência da promessa messiânica, no tempo do aqui e agora. A irrupção do novo é o imprevisível figurado no campo do possível, a cada oportunidade aproveitada pelo ser de potência em busca da ressignificação da sua própria existência, enquanto um processo que aponta para a abertura do humano.

No capítulo *Infância, experiência de potência e profanação dos dispositivos políticos,* enfatizamos a forma-de-vida da criança e seu jogo de pura potência na experiência lúdica, considerado por Agamben eficiente à profanação dos dispositivos biopolíticos. Confluindo na experiência lúdica, a criança desenvolve seu jogo performático, com seus gestos de potência, os quais compreendem os processos de (des)criação. A criança, ao realizar seu jogo de potência na experiência lúdica, constrói seu mundo particular, miniaturizado, dentro do qual produz a pura histórica, em um processo cuja intensidade e fluidez acolhe descontinuidades, passagens, rupturas, entre tempos e espaços. Nesse limiar, a criança espelha a potência da *infância que vem,* a *forma-de-vida* lúdica, capaz de realizar a operação profana, destituinte, pela qual pode restituir ao uso comum os dispositivos secularizados, que estavam capturados e separados numa esfera apenas acessível ao poder controlador. Esta restituição corresponde à devolução dos dispositivos ao controle social, com base na realização da resistência ética, que pode ser empregada pela comunidade vindoura, desde quando aprenda a brincar com estes objetos, disputados no campo político, para transformá-los em puros meios. Usando os cacos da história, os *restos*, os *infantes que vêm,* semelhantemente ao que fazem as crianças no ato lúdico, podem empregar o jogo de potência, de modo a remontar os vínculos com a experiência inapropriável, pela qual torna-se viável desenvolver o estilo de vida não delimitado por uma vocação biológica ou histórica, mas sim pela possibilidade de constituir a identidade de modo indeterminado, fora dos domínios do poder soberano. Essa (re)construção perpassa pelo uso do jogo da potência, empregado para a realização da profanação sobre os dispositivos. A analogia do jogo de potência encontra sua versão reflexa no jogo da profanação, realizado pelas crianças, o qual é concebido por Agamben como um meio de uso essencialmente comum. De modo correlativo, ambos meios lúdicos contêm o sentido do movimento agonístico, tipificado pela potência da forma-de-vida, ao dispor na forma de uso de seus gestos lúdicos contingentes. Entre os movimentos de desconstrução e reconstrução, no espaço intervalar, temos nesses dois movimentos lúdicos distintos e complementares a

configuração do lugar da tensão agonística, significado por meio de uma pausa dinâmica, da qual se depreende o suspense, o enigma, o improviso. O jogo livre, desenvolvido pela comunidade lúdica das crianças, representa a potência da *comunidade que vem,* cuja irrupção se dá por espaços esquivos, por onde consegue desenvolver seus gestos ingovernáveis, tal qual fizeram os franciscanos, ao buscarem afirmar a constituição de uma comunidade inapropriável, aplicando para tanto o uso do jogo da potência contingente. A comunidade vindoura é aquela que insurge, como um acontecimento inadvertido, a partir do seu próprio estado de negatividade em relação à experiência política, para existir refletindo a forma-de-vida constitutivamente destituinte, desligada de toda condição de apropriação e de implicações causais, entre suas ações e finalidades. Reconduzindo a própria forma de existência à referência de uma potencialidade pura, esta comunidade desponta no mundo, como *irreparável*, para realizar a experiência histórica revolucionária, de modo distinto, mediante a suspensão da operosidade do dispositivo do tempo cronológico, em um movimento de eterno retorno à experiência limiar da in-fância, mediante o qual pode encontrar os elementos dispersos, perdidos do passado, em razão de ressignificá-los criticamente, no espaço e tempo do *aqui e agora*, em um trânsito fluído, rumo à constituição de si, no *aberto*, sem prescindir das relações com o mundo.

Tanto a experiência da in-fância quanto a figura da criança, ressaltamos, refletem a potência da abertura ontológica, por causa da qual o ser in-fante se depara constantemente com o desafio de constituir-se como humano, a partir do inumano. Esses dois exemplos de pura potência apontam para a perspectiva do redimensionamento existencial, a partir do reconhecimento do diferente, quando se dá a estranheza do eu, frente ao outro, em um encontro no qual o confronto é meio propício à construção de novas tessituras relacionais, fiadas no princípio da alteridade, inclusive no campo político. Por isso, embora o sentido do político apresente a tendência, em nossos dias, de se representar na forma do jogo não-agonístico, não se pode eximir que existam possibilidades para constituição de formas de estabelecimento das relações políticas, contudo, qualquer tentativa dessa ordem não pode erigir dentro da lógica e liturgia convencionais da política, mas sim em espaços limiares, fora e para além do Estado, onde torna-se oportuna a realização da resistência ética, a partir do uso da potência contingente, frente aos processos dessubjetivadores, aplicados pelos dispositivos biopolíticos secularizados. Nesta direção, a forma-de-vida pode empregar a profanação sobre o dispositivo da política, abrindo-o à dimensão do novo uso, em busca de constituir novas formas de realização da experiência comunitária, na qual pode expressar a comunicação da própria comunicabilidade da forma de existência ética, usando para tanto os gestos

destituintes, na linguagem. Pelo exposto, reiteramos que a in-fância é uma experiência de potência na abordagem filosófica de Giorgio Agamben, tanto no âmbito da linguagem quanto no âmbito da política. Os nexos entre in-fância, forma-de-vida e profanação dos dispositivos biopolíticos na abordagem filosófica de Agamben perpassam pelos fios condutores do jogo da potência contingente, que se entrecruza com outro jogo, entendido como um meio de uso lúdico, implicado à experiência comum. Nesse entremeio, a referencialidade da criança reflete o sentido da potência da in-fância, a experiência do devir da forma-de-vida na linguagem e vida política, em um trânsito fluído, de uma pura medialidade, no tempo do aqui e agora.

A in-fância e os gestos de potência, refletidos nessa investigação a partir das narratividades e do jogo da criança, apontam para a constituição de uma biopolítica menor, emergente dos espaços tangenciais, das cirandas de resistência humana, onde as performatividades indeterminadas, mediatizadas pelo jogo profano, exprimem a força da potência contingente, eficiente frente à operosidade dos processos expropriadores da potência humana, da biopolítica maior. Nesses espaços imprevistos, limiares, os gestos políticos podem estar emergindo, em comunidades insurgentes, de modo imprevisível, a partir de elos do *pensamento que vem*, em uma conectividade entre os *singulares* que dispensa o sentido de apropriação. Então, se por um lado não nos faltam razões para descrer no humano, por outro, o deslocamento de olhares para práticas pouco ou nada reconhecidas, pode possibilitar a percepção daquilo que pulsa como o novo, o *bloom*, na forma de uma micropolítica. Que venham à cena histórica, pelos espaços tangenciais, novos gestos (des)criativos, que trazem o sentido da inquietude, a pergunta, o desejo de mudança para o campo das relações políticas. Deveras, possamos aprender sobre novas formas de uso dos dispositivos, a partir da observância das performatividades desenvolvidas pelas crianças na experiência lúdica, entre tempos e espaços. Que sejam as crianças aquelas que nos ensinem a respeito de como empregar os giros de potência, no instante que se mostra oportuno, quando se abre o campo de possibilidades para neutralização da operosidade da máquina biopolítica. As crianças, com suas performatividades lúdicas, em seus círculos brincantes, ensaiam meios de resistência lúdicos, próprios de uma biopolítica menor, pelos quais é possível vislumbrar o horizonte de uma nova experiência histórica, refletida a partir do sentido implicado ao comum. Essa perspectiva encontra possibilidades de novos aprofundamentos, a partir de interlocuções especialmente com filosofia de Deleuze e Guattari, Hannah Arendt, estendendo-se para outras abordagens que contenham o sentido tanto da in-fância quanto da criança, de modo refletido enquanto experiência de potência.

A in-fância é a experiência de potência que vem.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis**: a guerra como paradigma político. Homo Sacer, II, 2 (S/HS). Tradução: Patrícia Peterle.Torino: Boitempo, 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **O irrealizável.** Por uma política da ontologia (I/I). Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Editora Âyiné, 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Coisas que vi, ouvi, aprendi...** (CVO/CVO). Tradução: Julia Scamparini. Âyiné, 2023a.

AGAMBEN, Giorgio. **Pinocchio**: The adventures of a Puppet, Doubly Comemmented Upon and Triply Illustrated (PA/PA). Tradução: Adam Kotsko. Seagull Books, 2023b.

AGAMBEN. Giorgio. **A loucura de Hölderlin.** Crônica de uma vida habitante 1806-1843 (LH/LH). Tradução: Wandre Melo Miranda. Âiné. Torino, BH-Minas Gerais, 2022a.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é a filosofia** (F/F). Tradução: Andrea Santurbano, Patrícia Peterle. 1 edição, São Paulo: Boitempo, 2022b.

AGAMBEN, Giorgio. **O poço de Babel** (PB/PB). Tradução e posfácio: Davi Pessoa, edição bilingue, Cultura e Barbárie, 2022c.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez** (N/N). Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021a.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto:** o homem e o animal (AB/AB). Tradução de Pedro Mendes – 3ª Edição revista – Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021b.

AGAMBEN, Giorgio. **Creación y anarquía:** la obra en la época de la religión capitalista (CA/CA). Tradução: Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D'Meza 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **A aventura** (AV/AV). Tradução e Notas Cláudio Oliveira - 1. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a.

AGAMBEN, Giorgio. **Experimentum linguae:** a experiência da língua (EL/EL). Trad. Cláudio Oliveira. Rio de Janeiro: Circuito, 2018b.

AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato** (FR/FR). Tradução: Andrea Sanurbano e Patrícia Peterle. São Paulo, Boitempo, 2018c.

AGAMBEN, Giorgio. **Pulcinella:** or, Entertainment for kids in four scenes (PD/PD). Tradução: Kevin Attell, 2018e.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem** (CV/CV). Tradução de Antônio Guerreiro. Lisboa, Presença, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. **Karman:** breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto (K/K). Turim: Bollati Boringhieri, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim:** notas sobre a política (MF/MF). Tradução: Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo** (HC/HC). Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017d.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos** (UC/HS). Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo, Boitempo, 2017e.

AGAMBEN, Giorgio. [TEXTO SEM TÍTULO] (TT/TT). **Gratuita**; v. 3. Infância. Organizadora: FENALTI, Maria Carolina. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017f. Disponível em: https://chaodafeira.com/catalogo/gratuita-v-3-infancia/ Acesso em: 15 de out. de 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Uma biopolítica menor** (BM/BM). Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo. Série Pandemia. N-1 Edições, 2017g.

AGAMBEN, Giorgio. **The Omnibus Homo Sacer** (HS/HS). Editora: Stanford University Press, 2017h.

AGAMBEN, Giorgio. Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella (*DS/DS). Entrevista a Alessandro Leogrande. **Flanagens.** Tradução de Vinícius N. Honesko. 20 de setembro de 2016a. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2016/09/do-desastre-nos-salvara-vileza-de.html . Acesso em 05 de dezembro de 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa** (IP/IP). Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta:** um comentário à Carta aos Romanos (TR/TR). Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016c.

AGAMBEN, Giorgio. **Posturas** (*P/P). **Tradução de Vinícius N. Honesko.** Disponível em: http://www.doppiozero.com/materiali/deleuze/posture. 2016d. Acesso em 19 de jun. de 2023.

AGAMBEN, GIORGIO. A Europa precisa colapsar: Entrevista com Giorgio Agamben. (*EC/EC). Entrevistadora: Iris Radisch. Tradução: SARAIVA, Marcelo Hanser. **Profanações**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 238-248, 2016e. DOI: 10.24302/prof.v3i1.1256. Disponível em: https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1256. Acesso em: 12 set. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento:** ensaios e conferências (PP/PP). Tradução: António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou da contingência** (BC/BC). Tradução: Vinícius Honesco e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2015b.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza.** Regras monásticas e forma de vida (AP/HS). Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a.

AGAMBEN, Giorgio. **Categorias italianas**. Estudos de Poética e Literatura. (CI/CI). Bari: Laterza, 2014b.

AGAMBEN, Giorgio. **Quatro glosas a Kafka** (*GK/GK). Tradução: Cláudio de Oliveira. Terceira Margem (online) – ano XVII n. 28 /jul.- dez. 2013a. Disponível: https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10759/7930 . Acesso em 09 de jun. de 2023.

AGAMBEN, Giorgio. O silêncio da linguagem (*SL/SL). **FronteiraZ.** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária. (11) Dez. 2013b. Trad. para o português: Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/17012/13079 Acesso em 19 de set. de 2025[184].

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei:** archeologia dell‟ufficio. Homo sacer. Vol II/5 (OD/HS). Torino: Bollati Boringhieri, 2012a.

AGAMBEN, Giorgio. **O silêncio das palavras** (*SP/SP). Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. 2012b. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2012/08/o-silencio-das-palavras.html Acesso em: 14 de set. de 2025[185].

AGAMBEN, Giorgio. Política do Exílio. in: DANNER, Leno Francisco. **Temas de Filosofia Política Contemporânea** (*PE/TF). Porto Alegre: Fi, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Teología y lenguaje:** del poder de Dios al juego de los niños (TL/TL). 1ª edição. - Buenos A ires: Las Cuarenta. 2012c.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória** (RG/HS). Trad. Selvino José Assmann. Por uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011a.

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem:** arqueologia do juramento. Homo sacer II, 3 (SL/HS). Tradução: Selvino José Assmann, Editora: UFMG; 1ª edição, 2011b.

AGAMBEN, Giorgio; FERRANDO, Monica. **La ragazza indicibile.** Mito e mistero di Kore (RI/RI). Milão: Electa, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios** (CE/CE). Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó - SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz.** Homo sacer III (RA/HS). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008a.

AGAMBEN, Giorgio. **Por uma ontologia e uma política do gesto** (*PO/PO). Tradução: Vinícius N. Honesko. Revisão: Bernardo RB. Cadernos de Leituras- n. 76, Série: Intempestiva, Chão da Terra, 2008b. Disponível em: https://chaodafeira.com/catalogo/caderno76/ Acesso em: 20 de set. de 2025.

---

[184] Publicação original: AGAMBEN, Giorgio. Il silenzio del linguaggio. In.: Margaritae. **Testi Siriaci sulla preghiera.** Venezia: Arsenale Editrice, 1983. A cura di Paolo Bettiolo; commenti di Giorgio Agamben, Sergio Quinzio. p. 70-79.

[185] Publicação original: AGAMBEN, Giorgio. Il silenzio delle parole. *In*: Ingeborg Bachmann. *In:* **Cerca di frasi vere**. Trad. Cinzia Romani. Introduzione di Giorgio Agamben. Roma-Bari: Laterza, 1989, p?.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum** (SR/SR).Tradução de Selvino José Assmann. Sul método. 2008c.

AGAMBEN, Giorgio. Arte, inoperosidade, Política. In: AGAMBEN, Giorgio. MARRAMAO, Giacomo. RANCIÈRE, Jacques. SLOTERDIJK, Peter. **Crítica do Contemporâneo**: Política. Conferências Internacionais Serralves (CC/CC). Tradução: Simoneta Neto. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações** (P/P). Tradução Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias:** a palavra e o fantasma na cultura ocidental (E/E).Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007c.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben (*EG/EG). Entrevista concedida a Flávia Costa. Tradução de Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, vol. 18, nº 01, Niterói, jan./jun. 2006a. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011 Acesso em 27 de dez. de 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Movimento. (*M/M). Intervenção feita por Giorgio AGAMBEN, em italiano, em encontro realizado em Veneza. Áudio acessado em junho de 2005. Disponível em: http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03_agamben.mp3. Tradução: Selvino José Assmann. **INTERthesis:** Revista Internacional Interdisciplinar, ISSN-e 1807-1384, Vol. 3, Nº. 1, Florianópolis, jun/jul 2006b. Disponível em: http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis Acesso em 17 de ago. de 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte:** um seminário sobre o lugar da negatividade (LM/LM). Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2006c.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história (IH/IH). Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção:** Homo Sacer II, I (EE/HS). Tradução: Iraci D. Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004a.

AGAMBEN, Giorgio. O fim do pensamento (*FP). Tradução de Alberto Pucheu. **Revista Terceira Margem.** Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. Universidade federal do Rio de Janeiro. v. 8, n. 11, 2004b. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/37854/20685 . Acesso em 18 de dez. de 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer:** o poder soberano e a vida nua I (PS/HS). Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo, Bispo de Hipona). **Confissões.** Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi- 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas: Nair de Assis Oliveira. Revisão: Honório Dalbosco. São Paulo, Paulus, 1995.

ARENDT, Hannah. **O declínio do Estado Nação e o fim dos direitos humanos.** Origens do Totalitarismo. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2009a.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2009b.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém.** Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah.**Vita activa oder Vom tätigen Leben München**: Piper, 1960.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família.** Tradução Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTOTELES. **Opere**, vol. terzo, Fisica, Del Cielo. Trad. Antonio Russo. Bari: Editori Laterza, 2001.

ARISTÓTELES. **Política.** Trad. e notas Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Coleção: Veja Universidade/Ciências Sociais e Políticas. Ed. Bilíngue – Vega, 1998.

ARISTÓTELES. Física. Introdución y notas de Gulermo R. de Echedla. Editora Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BAPTISTA, Mauro Rocha. **O tempo e a criança:** comentários ao fragmento 52 de Heráclito de Éfeso. Rev. Mal-Estar e Sociedade - Ano III - n. 4 - Barbacena - Junho 2010 - p. 85-100. Disponível em: https://revista.uemg.br/index.php/gtic-malestar/article/view/32/59 . Acesso: 06 de jun. de 2023.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. **Política e tempo em Giorgio Agamben.** São Paulo, EDUC, 2014.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. Vida nua e formas-de-vida: Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas. **HYPNOS**, São Paulo, número 30, 1º semestre 2013, p. 79-97. Disponível em: https://www.hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/175/177 Acesso em 21/12/2024.

BARROS, Manuel. **Memórias inventadas:** a infância. São Paulo: Planeta, 2003.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal.** Tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. - Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade:** o pintor da vida moderna. Organizador: Teixeira Coelho. 6. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin. Walter Benjamin: Literatura.** Tradução, organização e prefácio: Maria Aparecida Barbosa, Cultura e Barbárie, 2023.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o programa da filosofia por vir.** Tradução: Helano Ribeiro. 1ª. Edição, Rio de janeiro, 7 Letras, 2019.

BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura** (filosofia, teoria e crítica). Tradução João Barrento. -1. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. **A hora das crianças narrativas radiofônicas.** Tradução Aldo Medeiros. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2015a.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Apresentação e nota: Jeanne Marie Gagnebin Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades. Editora 34, 2013a.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião.** Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.

BENJAMIN, Walter. **Mito e Linguagem.** Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, São Paulo: Duas cidades, editora 34, 2013c.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Org., apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** São Paulo: Editora 34, 2009a.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão; revisão técnica Patrícia de Freitas Camargo; posfácios Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009b.

BENJAMIN, Walter. **A Tarefa do Tradutor:** quatro traduções para o português. Belo Horizonte. Fale, MG, 2008.

BENJAMIN, Walter. **A modernidade e os modernos.** Tradução: Heindrun Krieger Mendes da Silva; Arlete de Brito e Tânia Jatobá. 2ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I**: Magia e técnica, arte e política. 3ª ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet; prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II: Rua de mão única.** 5. ed. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama Barroco alemão.** Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. A capacidade mimética. In: BENJAMIN, Walter et al. **Humanismo e comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

BENVENISTE, Émile. **O jogo como estrutura.** Tradução e revisão: Rogério de Melo Grillo, Brazilian Journal of Policy and Development | ISSN: 2675-102X | v. 3, n. 3, p. 3-11, 2021, p. 4-11. Disponível em: https://www.brjpd.com.br/index.php/brjpd/article/view/192 . Acesso em: 28 de maio de 2023.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II.** Tradução: Eduardo Guimarães et al. Campinas: Pontes Editores, 1989.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral.** Tradução: Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. Revisão Prof. Isac Nicolau Salum, Campinas: Pontes Editores, 1970.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada:** Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BRUM NETO, Benjamin. Sobre a linguagem como fio condutor das reflexões de Giorgio Agamben. **Cadernos de Ética e Filosofia Política,** 1 (34), 2019, p. 101-116. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/154868/154112 . Acesso em 20 de jan. de 2023.

CAMARGO, Sarah Valle. A negatividade da linguagem e a voz em Giorgio Agamben. **Cadernos de Letras da UFF** - Dossiê: O lugar da teoria nos estudos linguísticos e literários no 46, 2013, p. 243-258. Disponível em: file:///C:/Users/USER/Downloads/43769-Texto%20do%20Artigo-147395-1-10-20170311%20(11).pdf . Acesso em: 17 de mar. de 2023.

CANTINHO, Maria João. A linguagem como ponte de passagem para a "experiência superior". **Revista de teoria da história.** 24|2, 2021. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teoria/article/download/71172/37823/333505 Acesso em 24 de janeiro de 2023.

CAROLI, Ernesto. (org). **Fonti francescane.** Nuovi edizione. Pádua: Editrici Francescane, 2004.

CASTELLO, Luiz Angel; MÁRSICO, Cláudia Teresa. Oculto nas palavras. **Dicionário Etimológico de termos usuais na práxis docente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

CASTRO, Eduardo. **Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2013.

CÉSAR, Constança Marcondes. KAIRÓS. **Reflexão**, *[S. l.]*, v. 12, n. 39, 2024. Disponível em: https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/11831. Acesso em: 2 jan. 2025.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da Guerra**. Tradução do original para o português por Maria Teresa Ramos. São Paulo: Editora WMF - Martins Fontes, 2010.

COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación:** Averroes y el averroísmo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/470871154/filosofia-de-la-imaginacion-Coccia-pdf# . Acesso em 02 de jun. de 2023.

COLLODI, Carlo. **História de uma marionete.** Ilustrações: Lorde Jimmy.Tradução de Gianluca Manzi; Léa Nachibin, Rio de Janeiro, Darkside, Books, 2022.

COSTA, William. A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida: uma proposta ética de Giorgio Agamben. **DoisPontos**, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 177–187, 2022. DOI 10.5380/dp.v%vi%i.86592. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=asn&AN=164556346&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 1 set. 2024.

CRUZ, Daniel Nery da Cruz. Vida nua: Entre o humano e o inumano. **Intuitio.** ISSN 1983-4012. Porto Alegre; Vol.5 – Nº. 2 - Novembro, 2012, p. 199-207. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/11386/8479 Acesso em: 23 de ago. de 2024.

D'ALONZO, Jacopo. Agamben lettore di Benveniste, tra linguistica e filosofia. Horizonte - Neue Serie. Italianistische Zeitschrift für Kulturwissenschaft und Gegenwartsliteratur / **Rivista d'Italianistica e di letteratura contemporanea,** 2018. ffhal-01918419. Disponível em: file:///C:/Users/USER/Downloads/3-2018_137_D_Alonzo_Agamben_Benveniste_final%20(1).pdf . Acesso em 17 de mar. de 2023.

D'ALONZO, Jacopo. El origen de la nuda vida: política y linguaje en el pensiamento de Giorgio Agamben. **Revista Pléyade** - Universitá di Roma La Sapienza, nº 12, 2013. Disponível em: https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/181/171 Acesso: 26 de mar. de 2024.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo** – Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir intenso, devir animal, devir imperceptível. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. v. 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. Disponível em: https://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/deleuze-g_-guatarri-f-mil-platos-capitalismo-e-esquizofrenia-v-4.pdf. Acesso em 15 de dez. de 2022.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Tradução Maria Ernestina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia.** Tradução: João Gama. Edições 70, Lda. - Lisboa – Portugal, 1995.

DIÔGENES LAÊRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed., Brasília: EdUnB, 2008.

DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben:** A Critical Introduction. Palo Alto: Stanford University Press, 2009. ISBN 9780804761420. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=e000xww&AN=395771&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 28 set. 2024.

DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben**. Potentialities. Collected Essays. In Philosophy. Ed., trans., and intro. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford UP, 1999. Disponível em: https://www1.cmc.edu/pages/faculty/LdelaDurantaye/Agambens_Potential.pdf. Acesso em: 30 de nov. de 2022.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos.** Biopolítica y filosofía. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

ESQUIROL CALAF, J. M. La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood). **Cuestiones de Filosofia,** [s. l.], v. 9, n. 33, p. 17–34, 2023. DOI 10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=fap&AN=175287620&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 3 nov. de 2024.

FEILER, Adilson Felicio. Nietzsche e o niilismo. Uma experiência possível? **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v.9, n.1, p.8-25, jan./jul. 2018. Disponível em: http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/20748 . Acesso em: 18 de mar. de 2023.

FERNANDES, Andréa Hortélio. Interpretação: arte poética com alíngua. **Stylus** (Rio J.) [online]. 2012, n.24, pp. 57-64. ISSN 1676-157X. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2012000100006 . Acesso em: 17 de mar. de 2022.

FORLIN, Enéias. A Concepção Cartesiana de Linguagem. **Cad. Hist. Fil. Ci**., Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 49-58, jan.-jun. 2004. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/734/619 . Acesso em 30 de nov. de 2022.

FORSTER, Ricardo. **Hurbinek:** la palabra inaudible o el decir después de Auschwitz. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, [s. l.], v. 34, n. 108, p. 25–37, 2013. DOI 10.15332/s0120-8462.2013.0108.01. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=asn&AN=112185410&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 30 ago. de 2024.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da verdade:** O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica.** Curso no Collège de France (1978). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População:** Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais.** Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Coleção tópicos).

FOUCAULT, Michel. **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.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. (1975). 37ª Petrópolis: Ed Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Organização e Tradução: Roberto Machado. São Paulo: Graal; 4ª edição, 1984.

FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: Freud, Sigmund. **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente.** RJ. Ed. Imago, Vol. II, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Infância e Pensamento. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de mímesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, 16, 1993. p. 67-86. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771. Acesso em: 2 de set. de 2024.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Ensaios sobre Giorgio Agamben e outros estudos.** CEFA editorial, São Paulo, 2020.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida. **Revista de Filosofia Aurora**. v. 35, e202328894, PUC/PR, 2023. Disponível em:

https://www.scielo.br/j/rfilos/a/fNx7LjMwfStzLpsJtycnMLH/?format=html&lang=pt Acesso em: 23 de set. de 2025.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Agamben:** Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo. 1 reimpressão. N1 edições. Jun. de 2021.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Messianismo e política em Giorgio Agamben. **Reflexão.** Campinas, 40(1):7-20, jan./jun., 2015. file:///C:/Users/USER/Downloads/3229-Texto%20do%20Artigo-7114-7521-10-20150904.pdf . Acesso em: 18 de mar. de 2023.

GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín. Prólogo. In: **Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida:** Michel Foucault; Gilíes Deleuze Slavoj Zizek. GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermín. (Orgs) - 1ª edição; Buenos Aires: Paidós, 2007.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 141, Dez./2018, p. 651-670. doi: 10.1590/0100-512X2018n14101astg. Disponível em: https://www.scielo.br/j/kr/a/fcKv6YtbfgCtxDFjNYNcZDk/# Acesso em: 22 de fev. de 2024.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. A dimensão estética do jogo na filosofia de F. Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 28, 2011. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-28/ . Acesso em: 21 de set. de 2022.

GUTIÉRRE, Lucia Mantilla. The biopolitical construction of infancy and adulthood: The child as paradigm and Utopia. **Global Studies of Childhood**, 2016. Vol. 6(2) 211–221. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2043610616647641 . Acesso em: 30 de nov. de 2022.

HANSEN, Sarah. Infancy, Animality and the Limits of Language in the Work of Giorgio Agamben. **Journal for Critical,** Animal Studies, Volume IX, Issue 1/2, 2011 (ISSN1948-352X). Disponível em: https://www.semanticscholar.org/paper/Infancy%2C-Animality-and-the-Limits-of-Language-in-of-Hansen/5f0bb25d7812cb41129aa76c55fdb7da50859bf5 . Acesso em: 30 de nov. de 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP; Petrópolis, RJ: Unicamp; Vozes, edição bilíngue, 2012.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia.** Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências.** Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback.Vozes: Petrópolis, 2002.

HERÁCLITO. **Fragmentos e Doxografia.** Tradução José Cavalcante de Souza. In: Os pré-socráticos. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

HONESKO, Vinícius Nicastro. O Paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio agamben / Vinícius Nicastro Honesko; Coordenação: João C. GALVÃO JR., Renato Nunes Bittencourt, Willis Santiago Guerra Filho – Florianópolis: ed. do autor, 2009 – (**Revista filosófica política do direito Agon**; V. 3). Disponível em: file:///C:/Users/USER/Downloads/O_Paradigma_do_tempo_Walter_Benjamin_e_m.pdf. Acesso em: 19 de maio de 2023.

KAFKA, Franz. **O processo.** Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KHATIB, Sami. Society and Violence. In: **The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory** (Org. Werner Bonefeld et al.). Newbury Park: Sage, 2018

KOHAN, Walter Omar. **Visões de filosofia:** infância. ALEA - Rio de Janeiro - vol. 17/2 - p. 216-226, jul-dez 2015.

KOHAN, Walter Omar. **Infância, estrangeiridade e ignorância:** ensaios de filosofia e educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KOHAN, Walter Omar. Infância e educação em Platão. **Educação e Pesquisa.** São Paulo, v.29, n.1, p. 11-26, jan./jun. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ep/a/R9bZpzk7n5M4JmPQfpRs5hs/?format=pdf&lang=pt . Acesso em: 17 de dez. de 2022.

KRAMER, Sonia. **A política do pré-escolar no Brasil:** A arte do disfarce. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Dois Pontos, 1987.

KRAUS, Karl. **Dritte Walpurgisnacht.** Edição organizada por Christian WAGENKNECHT. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

LACAN, Jacques. Dos notas sobre el niño. In J. Lacan, *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

LANG, Charles. Freud e o inconsciente: a noção de uma outra cena. **IHU - on line. Revista do Instituto Humanitas - Unisinos,** 2010, s/p. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3167-charles-lang Acesso em: 30 de set. de 2025.

LAROSSA, Jorge. **Pedagogia Profana:** danças, piruetas e mascaradas. Tradução: Alfredo Veiga-Neto. 6 edição - revisada e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LELAND DE LA DURANTAYE. **Giorgio Agamben:** A Critical Introduction. Palo Alto: Stanford University Press, 2009. ISBN 9780804761420. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=e000xww&AN=395771&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 28 set. 2024.

LELAND DE LA DURANTAYE. **Giorgio Agamben.** Potentialities: Collected Essays. In Philosophy. Ed., trans., and intro. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford UP, 1999. Disponível em: https://www1.cmc.edu/pages/faculty/LdelaDurantaye/Agambens_Potential.pdf. Acesso em: 30 de nov. de 2022.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes:** os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIPCEN, Erika. Destrucción y transmisión de la experiencia en Giorgio Agamben. Contrastes: **Revista Internacional de Filosofia**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 43–60, 2024. DOI 10.24310/contrastes.29.1.2024.16043. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=fap&AN=177298613&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 25 ago. de 2024.

Livro das mil e uma noites. Trad. Mamede Mustafa Jarouche. Edição revista e atualizada, São Paulo: Biblioteca Azul, volume 1, Ramo sírio, 2017.

LYOTARD, Jean-François. **Readings in Childhood.** Edited by Roberto Harvey and Kiff Bamford. London: Bloomsbury, 2023.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano:** considerações sobre o tempo. Lisboa: Estampa, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **Por que filosofar?** Cuatro conferencias. Barcelone: Paidos, 1964.

MAIO, Sandro. A voz em negativo: ter infância, experiência, Agamben. **Revista FronteiraZ,** São Paulo, n.6, abril de 2011, s/p. Disponível em: http://www4.pucsp.br/revistafronteiraz/numeros_anteriores/n6/download/pdf/estudo_agamben.pdf . Acesso em: 25 de nov. de 2022.

MACCIONI, Franca. Fabular la lengua. Consideraciones en torno del "origen anfibio de la lengua" en el pensamiento filosófico contemporáneo. **Revista la Palabra**, [s. l.], n. 26, p. 33–46, 2015. DOI 10.19053/01218530.3291. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=asn&AN=110307022&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 1 set. de 2024.

MANGANELLI, Giorgio. **Pinóquio**: um livro Pararelo. Editora: Companhia das Letras. Tradução: Eduardo Brandão, 2002.

MARCHESONI, Stefano. Dell'inappropriabile. Agamben e la deposizione del soggetto. In: ORSENIGO, J. (org.). **Figure del soggeto:** eredità, genealogie, destituzioni. Milão: Mimesis, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/36220622/Dellinappropriabile_Agamben_e_la_deposizione_del_soggetto?auto=download . Acesso em: 26 de fev. de 2025.

MARTINS, Ana Carolina Silva. Uma experiência da linguagem ou infância: língua, história e arte em Giorgio Agamben. 2015. 130 f. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

MCLOUGHLIN, Daniel. From Voice to Infancy: Giorgio Agamben on the Existence of Language. **Journal of the Theoretical Humanities,** 19, no. 1 (2014) p.149-164. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3965638. Acesso em: 30 de nov. de 2022.

MEIRA, Silvio Augusto de Barros. **A lei das XII Tabuas.** Fonte do direito público e privado. 3ª edição revista e aumentada, Forense Rio, 1972.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrivão**. Edição: AGAMBEN, Giorgio; PAIXÃO, Pedro A.H. In: AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou da contingência.** Tradução: Vinícius Honesco e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2015d.

MICÓ, Júlio. El carisma de Francisco de Asís comentario a la regla bulada de 1223. **Revista Cuatrimestral.** Selecciones de Franciscanismo, 1996.

MILONE, Gabriela. Figuras del habla poética en el pensamiento contemporâneo. **Orbis Tertius**, vol. XIX, nº 20, 2014, 40-48. ISSN 1851-7811. Disponível em: http://www.orbistertius.unlp.edu.ar . Acesso em 24 de fev. de 2023.

MILLS, Catherine. **Biopolitics.** Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018, p. 44. Tradução nossa.

MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben.** Stocksfield [England]: Routledge, 2008. ISBN 9781844651320. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=e000xww&AN=924335&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 3 set. 2024.

MONTAIGNE, Michel Eyquen. **Ensaios.** Tradução: Sérgio Milliet. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

MURRAY, Alex. **Giorgio Agamben.** New York: Routledge, 2010.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Animalização, despolitização e biopolítica sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 2 (23), 20-36, 2014. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74733. Acesso em 20 de maio de 2023.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

NEGRI, Antônio. **Kairós, Alma Venus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. MA II/HH II - **Menschliches allzumenschliches** (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2)). Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — 1a ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. EH - **Ecce homo:** como alguém se torna o que é. Trad. Artur Morão. Colecção: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. GD/CI - **Götzen-Dämmerung** (Crepúsculo dos ídolos). Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. JGB/BM - **Jenseits von Gut und Böse** (Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. FW/GC- **Die fröhliche Wissenschaft** (A gaia ciência). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. AC/AC - **Der Antichrist** - O Anticristo. Lisboa, Guimarães Editores, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. GT/NT - **Die Geburt der Tragödie** (O nascimento da tragédia). Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. Za/ZA - **Also sprach Zarathustra** (Assim falava Zaratustra). Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.

O Evangelho de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Rio de Janeiro: Imago, 1993. (Coleção Bereshit).

OLIVEIRA, Cláudio. **Mística e linguagem em Giorgio Agamben.** Neoplatonismo, mística e linguagem. Organizadores: Marcus Reis Pinheiro e Celso Martins Azar Filho - Niterói: Editora da UFF, 2013.

ORNELLAS, Sandro. Limiares poéticos do pensamento político de Giorgio Agamben. **Griot**: Revista de Filosofia, vol. 19, núm. 1, pp. 44-64, 2019. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Disponível: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/946 24 de jan. de 2023.

PELBART, Peter Pál. A potência de não: linguagem e política em Agamben. **Estudos da Língua(gem).** A linguagem em questão: um recorte inter, multi e transdisciplinar. Vitória da Conquista. v. 15, n. 1, p. 115-124. Junho de 2017. Disponível em:

https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/2424. Acesso em: 25 de nov. de 2022.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: edições 70, 2013.

PLATÃO. **A República.** Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **As leis, ou da legislação e epinomis.** Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 1999.

PLATÃO. Timeu. In: **Diálogos Vol XI**: Timeu, Crítias, O 2º Alcíbiades, Hípias Menor. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido.** No caminho de Swann. Volume 1. Tradução Mário Quintana. Comentários e posfácio de Olgária Chaim Féres Matos e Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Globo, 2006.

PROZOROV, Sergei. **Agamben and Politics:** A Critical Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. ISBN 9780748676200. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=e000xww&AN=783897&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 19 set. 2024.

QUICHERAT, Louis-Marie. **Novíssimo Dicionário Latino-Português, etimológico, prosódico, etc.** Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 1923.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. A partir de Agamben: por um mais complexo conceito de infância e de história na psicologia. **Profanações**, Ano 2, n. 1, p. 5-14, jan./jun. 2015a. Disponível em: https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/723. Acesso em 30 de nov. de 2023.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. Resenha: infância e história destruição da experiência e origem da história. **Rev Bras Cresc Desenv Hum,** 2005b; 15(2), p. 119-123. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12822005000200013 acesso em 25 de maio de 2023.

RELIA, Franco. **Desde el exilio.** La creación artística como testimonio. - la ed Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2010.

ROSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação.** Tradução Sérgio Milliet. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Los derechos humanos ante la instrumentalización biopolítica de la vida humana: por una política de la vida. **R. Dir. Gar. Fund**., Vitória, v. 19, n. 1, p. 231-266, jan./abr. 2018. DOI: https://doi.org/10.18759/rdgf.v19i1.1108. Disponível em: https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/1108 Acesso em 22 de fev. de 2024.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. **IHU - on line. Revista do Instituto Humanitas - Unisinos**. Edição 468 - 29 Junho 2015. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6013-artigo-da-semana-castor-ruiz Acesso em: 22 de set. de 2025.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória? - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2014v108p185. **Revista Brasileira De Estudos Políticos**, Belo Horizonte, 108, 185-213, jan./jun. 2014. Disponível em: https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2014v108p185 Acesso em 03 de out. de 2024.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. **Cadernos IHU** em formação, Ano IX, n 45, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2013, p. 43-46. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/formacao/45_cadernosihuemformacao.pdf . Acesso em 17 de mar. de 2023.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU**. Ano 10, n. 39, 2012. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf . Acesso em: 10 de jun. de 2024.

SAIDEL, Matías Leandro. Form(s)-of-Life. Agamben's reading of Wittgenstein and the potential uses of a notion. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 1, p. 163-186, Jan./Abr., 2014. Available from: https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000100009 Disponível em: https://www.scielo.br/j/trans/a/4NVfvj6q5zbKvqKbX44CKmz/?lang=en#. Acesso em 12 de set. de 2024.

SALZANI, Carlo. Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio. **Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio**, 9(1), 2015. Disponível em: http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/277. Acesso em 30 de set. de 2024.

SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben.** Genova: Il Melangolo, 2013.

SARMENTO, Manuel Jacinto; PINTO, Manuel. As crianças e a infância: definindo conceitos, delimitando o campo. In: **As crianças contexto e identidades.** (Orgs.). SARMENTO, Manuel Jacinto; PINTO, Manuel Braga: Universidade do Minho, 1997.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Visibilidade social e Estudo da infância. In: **Infância (In)visível.** (Orgs.) VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto. Araraquara: Junqueira e Marin, 2007.

SCHMITT, Carl. **O conceito do Político.** Coordenação e Supervisão: Luiz Moreira. Tradução: Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte. Del Rey, 2009a.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política.** Tradução: Francisco Javier Conde; Jorge Navarro Pérez. Epílogo: José Luiz Vallacañas. Editorial Trota. Coleción Estructuras e Procesos. Serie Derecho, 2009b.

SILVEIRA, Fernando Lang da. A teoria do conhecimento de kant: o idealismo transcendental. 28, **Cad. Cat. Ens. Fís.,** v. 19, número especial: p. 28-51, mar. 2002. Disponível em: https://www.if.ufrgs.br/~lang/Textos/KANT.pdf Acesso em:17 de mar. de 2023.

SNOEK, Anke. **Agamben's Joyful - Kafka**. Bloomsbury, NY, USA, 2012.

SPIRÓPULOS, Flávia Scheye. Um Diálogo Possível: Paralelo Entre infância e História: Destruição da Experiência e Origem da História, de Giorgio Agamben, e o Processo de Criação de Peças Curtas para Desesquecer, da Companhia Perdida. **Revista Aspas**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 74–84, 2013. DOI: 10.11606/issn.2238-3999.v3i1p74-84. Disponível em: https://revistas.usp.br/aspas/article/view/68387. Acesso em: 31 dez. 2024.

VENDRAMINI, José Eduardo. A commedia dell'arte e sua reoperacionalização, 2001, p. 78. **Trans/Form/Ação** 24 (1) - 2001. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-31732001000100004. Acesso em 30 de jan. de 2025.

TACCETTA, Natalia. **Agamben y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

WALSER, Robert. **Gata Borralheira, Branca de Neve, A Bela Adormecida.** Trad. Célia Henriques: Livros Maldoror, 2021.

WEDEKIN, Luana Maribele. Descobrindo Giandomenico Tiepolo: história da arte no balanço de Pulcinella. **Palíndromo**, v. 13, p. 148-168, 2021. Disponível em: https://revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/19621 Acesso em: 05 de dez. de 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos ; [Introdução de Bertrand Russell]. - 3. ed. - São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

WORTHAM, Simon Morgan. **Infant Criticism:** Agamben's Potential. Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 137–151, 2011. DOI 10.3366/para.2011.0010. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,shib&db=mzh&AN=2013390985&authtype=shib&lang=pt-br&site=ehost-live. Acesso em: 30 set. 2024.