



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UFPE/UFPB/UFRN**

DIEGO GUIMARÃES

**O GESTO DE ANARQUIA A PARTIR DA OBRA DE GIORGIO
AGAMBEN**

JOÃO PESSOA - PB
SETEMBRO - 2019

DIEGO GUIMARÃES

**O GESTO DE ANARQUIA A PARTIR DA OBRA DE GIORGIO
AGAMBEN**

Defesa de Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira

JOÃO PESSOA - PB
SETEMBRO - 2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G963g Guimarães, Diego.

O gesto de anarquia a partir da obra de Giorgio Agamben
/ Diego Guimarães. - João Pessoa, 2019.
107 f.

Orientação: Antônio Rufino Vieira.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Agamben. 2. Anarquia. 3. Anarquismo. 4.
Enraizamento. 5. Inoperosidade. I. Vieira, Antônio
Rufino. II. Título.

UFPB/CCHLA



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UFPE/UFPB/UFRN

FOLHA DE APROVAÇÃO

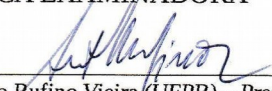
O GESTO DE ANARQUIA A PARTIR DA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN pelo doutorando Diego Guimarães, matrícula 2015125050, para a obtenção do título de doutor em filosofia.

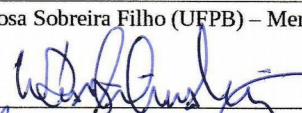
Tese aprovada em

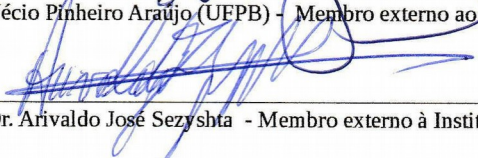
13/09/2019

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira (UFPB) – Presidente

Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB) – Membro interno ao Programa


Prof. Dr. Wécio Pinheiro Araújo (UFPB) – Membro externo ao Programa


Prof. Dr. Arivaldo José Sezyshita - Membro externo à Instituição

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz (UNISINOS) - Membro externo à Instituição

JOÃO PESSOA – PB

SETEMBRO - 2019

aos que comigo já pensaram sorrindo

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN) pela oportunidade de fazer o curso.

Aos meus pais, Homero e Sônia, pelo amor e pelo incentivo em todas as etapas desta jornada.

À minha irmã, Lídia, pelo amor e pelo incentivo nos estudos desde a infância.

Ao Wécio, pela amizade e pelo apoio desde a minha chegada à João Pessoa.

À minha companheira, Auricélia, pelo amor e pela presença constante do sorriso que inunda meus dias de alegria.

Resumo:

O problema central que esta tese persegue é a relação entre a obra de Giorgio Agamben, a anarquia e o anarquismo, partindo-se da hipótese de que o pensamento de Agamben pode ser tomado como um pensamento anárquico. A anarquia caracteriza-se por ser uma situação de não-governo, uma ausência de governo sobre as pessoas e sobre as relações entre as pessoas. O anarquismo, ao adotar a anarquia como ponto de partida, dedica-se, em seu corpo teórico e prático, sobretudo, a manter as situações e condições de não-governo, dedicando-se a resistir a toda forma de governo. Sendo a resistência ao governo da vida uma das características principais do anarquismo, tal resistência torna-se a linha condutora na tarefa de aproximação entre Agamben, a anarquia e o anarquismo. Para destacar a obra de Agamben como caracteristicamente vinculada à resistência ao governo da vida, desenvolve-se uma aproximação entre a obra do filósofo e as obras de dois grupos anarquistas franceses contemporâneos, o Partido Imaginário e o Comitê Invisível, tanto na medida em que esses influenciam Agamben quanto na medida em que esse recorre em sua obra a ensaios publicados na revista *Tiqqun* pelo Partido Imaginário, principalmente no que diz respeito ao conceito de *bloom* desenvolvido por este grupo. Tal aproximação norteia-se pelo desenvolvimento, interno à tese, dos conceitos de desenraizamento e de enraizamento, em suas relações com os conceitos agambenianos de dispositivo, exceção, vida nua, forma-de-vida e uso. Outro momento da investigação dá-se com recurso a comentadores que avaliam a possibilidade de relacionar Agamben com o anarquismo e com o pós-anarquismo, na qual se destaca, como via de aproximação, o conceito agambeniano de inoperosidade. Seguindo essa via, analisam-se obras de Agamben em que ele desenvolve o conceito de inoperosidade e obras em que ele aborda os temas da anarquia e do anarquismo. Para explicitar os conceitos de inoperosidade, de destituição e de anarquia, realiza-se uma análise do conceito de neutralização em sua relação com o conceito de destruição. Por fim, a partir dos conceitos de gesto e de postura, pensados por Agamben em relação à inoperosidade, investiga-se o gesto de anarquia e a postura de anarquia como maneiras de expor a potência anárquica e de resistir ao governo da vida. Conclui-se que a hipótese inicial de que o pensamento de Agamben pode ser tomado como um pensamento anárquico foi corroborada.

Palavras-chave: Agamben. Anarquia. Anarquismo. Enraizamento. Inoperosidade. Resistência.

Abstract:

The central problem that this thesis pursues is the relationship between Giorgio Agamben's work, anarchy and anarchism, based on the hypothesis that Agamben's thought can be taken as anarchic thought. Anarchy is characterized by a situation of non-government, an absence of government over people and relations between people. Anarchism, by adopting anarchy as its starting point, is dedicated, in its theoretical and practical body, above all, to maintain the situations and conditions of non-government, and is dedicated to resisting all forms of government. As resistance to the rule of life is one of the main characteristics of anarchism, such resistance becomes the guiding line in the task of bringing Agamben, anarchy and anarchism closer together. To highlight Agamben's work as characteristically linked to resistance to the rule of life, an approximation is developed between the work of the philosopher and the works of two contemporary French anarchist groups, the Imaginary Party and the Invisible Committee, insofar as these influence Agamben as far as he resorts in his work to essays published in *Tiqqun* magazine by the Imaginary Party, especially with regard to the concept of *bloom* developed by this group. Such approach is guided by the development, within the thesis, of the concepts of uprooting and rooting, in their relations with the agambenian concepts of apparatus, exception, naked life, form-of-life and use. Another moment of the investigation is made using commentators who evaluate the possibility of relating Agamben with anarchism and postanarchism, which highlights, as a way of approximation, the agambenian concept of inoperability. Following this path, we analyze works by Agamben in which he develops the concept of inoperability and works in which he addresses the themes of anarchy and anarchism. To clarify the concepts of inoperability, destitution and anarchy, an analysis of the concept of neutralization in its relation with the concept of destruction is performed. Finally, based on the concepts of gesture and posture, thought by Agamben in relation to inoperability, we investigate the gesture of anarchy and the posture of anarchy as ways to expose anarchic potency and resist the rule of life. It is concluded that the initial hypothesis that Agamben's thought can be taken as anarchic thought was corroborated.

Keywords: Agamben. Anarchy. Anarchism. Rooting. Inoperability. Resistance.

Sumário

Introdução	10
1. DESENRAIZAMENTO E ENRAIZAMENTO	12
1.1 Desenraizamento	12
1.2 Enraizamento	23
2. ANARQUIA	36
2.1 Anarquismo e pós-anarquismo	36
2.2 Inoperosidade	46
2.3 A anarquia na obra de Agamben	50
2.4 Aproximação entre Agamben e Comitê Invisível	59
3. NEUTRALIZAÇÃO	65
4. GESTO E POSTURA	78
4.1 Gesto	78
4.2 Postura	86
Conclusão	95
Bibliografia	103

Introdução

Esta tese trata de investigar a obra de Giorgio Agamben a partir de uma aproximação com o anarquismo. Em sentido geral, o anarquismo é um conjunto teórico e prático que adota a anarquia (a ausência de governo) como ponto de partida para as relações entre as pessoas. Através da aproximação entre o filósofo italiano e o pensamento anárquico, nossa intenção última é desenvolver um conceito de gesto de anarquia, que será ancorado, principalmente, no conceito de potência destituente desenvolvido por Agamben ao longo da tetralogia *Homo Sacer* (1995-2015) e que figura no último volume desta série como o que teria faltado ao pensamento anárquico definir: “tanto a tradição anárquica quanto o pensamento do século XX tentaram definir esta potência destituente sem nunca verdadeiramente conseguir (AGAMBEN, 2014, p. 306-307).

O principal objetivo é investigar o gesto anárquico (um gesticular que faça jus à anarquia) a partir de uma aproximação entre Agamben e o anarquismo (sobretudo na forma do pós-anarquismo). Dedicaremos o primeiro capítulo a desenvolver os conceitos de desenraizamento e enraizamento para, com recurso a eles, evidenciar, na obra de Agamben, a presença e a relevância da ideia de resistência ao governo da vida, destacando tal problema com recurso a conceitos caros ao filósofo, como os conceitos de estado de exceção, vida nua e forma-de-vida, tal como eles aparecem vinculados à tetralogia *Homo Sacer*. Para tanto, recorreremos à relação de Agamben com a produção do grupo anarquista Partido Imaginário (cujas principais publicações são de 1999 e 2001); além de este grupo ter Agamben como uma de suas principais referências, o filósofo italiano em mais de uma oportunidade abordou o Partido Imaginário em suas obras (principalmente através do conceito de *bloom*).

Tendo destacado a característica de resistência ao governo da vida na obra de Agamben, característica esta também presente nos anarquismos, dedicaremos o capítulo 2 aos conceitos de anarquia, anarquismo e pós-anarquismo, aprofundando a aproximação entre eles e Agamben. Neste percurso, recorrendo aos livros de Saul Newman, *The politics of postanarchism* (2010) e *Postanarchism* (2015), bem como a três artigos que tratam de esboçar uma aproximação entre Agamben e o anarquismo, destacaremos a importância dos conceitos de inoperosidade e de potência destituente para tal tarefa. Na sequência, faremos uma nova aproximação com um grupo anarquista contemporâneo, desta vez com o grupo Comitê Invisível, que em suas investigações trata principalmente de investigar uma potência destituente.

O capítulo 3 terá como foco explicitar o conceito de inoperosidade e de potência destituente, com ênfase à distinção entre destruição e neutralização, contrapondo a destruição, no sentido presente em Bakunin, com a destituição presente em Agamben, a qual se vincula um tipo de neutralização. Já o capítulo 4 tratará dos conceitos de gesto e de postura desenvolvidos por Agamben, para a partir deles pensarmos o conceito de gesto de anarquia e postura de anarquia, bem como os conceitos de gesto de enraizamento e postura de enraizado.

1. DESENRAIZAMENTO E ENRAIZAMENTO

1.1 Desenraizamento

Para chegarmos ao conceito de gesto de anarquia será preciso, primeiramente, analisar um conceito de anarquia e, em seguida, examinar como ela e o anarquismo aparecem na obra de Agamben. Para tanto, em um primeiro momento, analisaremos o sentido de resistência nas obras mais recentes do autor, caracterizando o seu pensamento político como um pensamento de resistência ao governo da vida. Com estas tarefas em mente, utilizaremos neste capítulo principalmente obras do grupo Partido Imaginário e de Giorgio Agamben, com recurso a elas desenvolvendo um uso próprio dos conceitos de enraizamento e desenraizamento, os quais nos auxiliarão em nossa investida.

O Partido Imaginário é um grupo francês que manteve uma revista intitulada Tiqqun, publicada entre 1999 e 2001. De modo geral, seus ensaios versam sobre: 1) uma crítica à mobilização e mediação do vivido, que são características da sociedade do espetáculo (na qual as relações sociais são mediadas por imagens); 2) vias para desmobilização dos viventes, de modo a fortalecer e intensificar a imediatividade da vida com as formas em que ela se dá, ou seja, o Partido Imaginário debruça-se sobre a vida vivida sem mediação de governo. Utilizaremos com mais afinco dois ensaios da revista Tiqqun, o *Théorie du bloom* (1999) e o *Introduction à la guerre civile* (2001). Ambos evidenciam forte influência da obra do filósofo Giorgio Agamben, seja pelo uso de conceitos importantes para o filósofo italiano, tais como os conceitos de forma-de-vida, relação de exceção e vida nua, seja por referências diretas a Agamben; este, por sua vez, aborda o grupo Partido Imaginário (principalmente através do conceito de *bloom*) em obras como: *A comunidade que vem* (1990), *O que é um dispositivo?* (2006), *O uso dos corpos* (2014) e *Autoritratto nello studio* (2017a).

O conceito de *bloom*¹, desenvolvido pelo Partido Imaginário em *Théorie du bloom*, indica uma condição da pessoa que se encontra sem identidade e sem conteúdo; para ser mais preciso, seria o caso em que ela está quase totalmente sem identidade e experiência, possuindo-as apenas num estágio larval, escasso de experiências e raízes. Em tal condição, uma pessoa não possui nada de significativo que a determine enquanto singularidade.

¹ O termo *bloom* tem como referência o personagem Leopold Bloom, do romance *Ulysses* (1922), de James Joyce. Trata-se de um personagem esvaziado tanto de seu mundo quanto de si mesmo.

Le Bloom nomme donc la nudité nouvelle et sans âge, la nudité proprement humaine qui disparaît sous chaque attribut et pourtant le porte, qui précède toute forme et la rend possible. *Le Bloom est le néant masqué*. [...] l'homme sans qualité n'est pas une certaine qualité d'homme, mais au contraire *l'homme en tant qu'homme*. Le défaut d'identité propre, l'abstraction de tout milieu substantiel, l'absence de détermination « naturelle », loin de l'assigner à une quelconque particularité, le désignent comme la réalisation de l'essence humaine générique, qui est précisément privation d'essence, pure exposition et pure disponibilité (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 25).²

O *bloom* não pertence ou participa de nada além de uma essência genérica: pessoa enquanto pessoa; pessoa que, por estar esvaziada de toda qualidade, de nenhuma maneira importa. De modo que à condição de *bloom* pertence a característica de *qualquer*, no sentido de *não importar qual*, de *nenhuma maneira importar qual* e de *ser indiferente qual*. No entanto, há um outro conceito de *qualquer*, um que interessa ao Partido Imaginário para pensar como sair da condição de *bloom*, cujo sentido tem por referência a obra *A comunidade que vem*, de Giorgio Agamben: “Qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, nenhuma das quais constitui, porém, diferença” (AGAMBEN, 1990, p. 27).

Agamben aborda o conceito de *bloom* no posfácio da obra *A comunidade que vem*:

O próprio de tal tempo – do nosso tempo – é que, em um certo momento, *todos* – todos os povos e todos os homens da terra – se encontraram em posição de *resto*. Isso implica, olhando bem, uma generalização sem precedentes da condição messiânica, na qual o que era, de início, apenas uma hipótese – a ausência de obra, a singularidade qualquer, o *bloom* – se tornou realidade (AGAMBEN, 1990 (posfácio de 2001), p. 102).

Em ambos os sentidos dados para qualquer, tanto no que pertence ao *bloom* quanto no que se contrapõe a ele, não há uma identidade comum ou um pertencimento a algo partilhado. No caso do sentido de qualquer vinculado ao *bloom*, a ausência de pertencimento está ligada a um vazio, ele é o mesmo que um vazio de pertencimento. Já no segundo sentido dado a qualquer, não ter uma condição de pertencimento não significa um vazio, mas uma indiferença de pertencimento, de modo que este qualquer compartilharia o próprio pertencimento: a pessoa com todo o seu conteúdo, experiências e qualidades, quaisquer elas sejam. Nesse qualquer, o percurso de uma vida e o enraizamento estão na dianteira; mas o que

² "O Bloom nomeia portanto a nudez nova e sem idade, a nudez propriamente humana que desaparece sob cada atributo e ainda a porta, que precede qualquer forma e torna isso possível. *O Bloom é um nada mascarado*. [...] o homem sem qualidade não é uma certa qualidade do homem, mas ao contrário *o homem enquanto homem*. A falta de identidade própria, a abstração de todo meio substancial, a ausência de determinação "natural", longe de atribuí-la a qualquer particularidade, designam-na como a realização da essência humana genérica, que é precisamente a privação de essência, pura exposição e pura disponibilidade" (tradução nossa).

prevalece nos tempos atuais, para Agamben e para o Partido Imaginário, é o qualquer enquanto *bloom*, cuja condição é a de desenraizado (sem raiz).

Le Bloom est-il plutôt l'homme sans racine, l'homme qui a pris le sentiment d'être chez soi dans l'exil, qui s'est enraciné dans l'absence de lieu, et pour lequel le déracinement n'évoque plus le bannissement, mais au contraire la mère-patrie. Ce n'est pas le monde qu'il perdu, mais le *goût du monde* qu'il a dû laisser derrière lui (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 27).³

A figura do *bloom* revela certa condição de exílio dos homens, no qual estes vivem numa suspensão infinita por meio de um desenraizamento que enfraquece todas as formas de imediaticidade. À pessoa sem raiz cabe formas (sem vida) externas a ela, que passam a mediar como a sua vida se dá, de modo que representações do vivido substituem o que antes era vivido de maneira imediata (quando a vida estava imediatamente vinculada a *como* ela se dá). O desenraizamento opera um enfraquecimento do contato entre forma e vida.

Chaque développement de la société marchande exige la destruction d'une certaine forme d'immédiateté, la séparation lucrative, en un *rapport* de ce qui était uni. [...] Le déracinement de toutes choses, la séparation en fragments stériles de chaque totalité vivante et l'autonomisation de ceux-ci au sein du circuit de la valeur sont l'essence même de la marchandise, l'alpha et l'oméga de son mouvement. Le caractère hautement contagieux de cette logique autonome prend, chez les hommes, la forme d'une véritable «maladie du déracinement» qui veut que les déracinés «se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie... Qui est déraciné déracine» (Simone Weil, *L'enracinement*). Il revient à notre époque le prestige douteux d'avoir porté à son comble la fébrilité proliférante et multitudinaire du «caractère destructeur» (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 26-27).⁴

Quem é desenraizado desenraiza na medida em que, em tal condição, tende a relacionar-se com outras pessoas apenas a partir da mediação de uma representação do vivido, efetuando, em cada encontro com o outro, uma separação entre vida e forma. A vida e a

³ "A Bloom é, antes, o homem sem raiz, o homem que tomou o sentimento de estar em casa no exílio, que se enraizou na ausência de lugar, e para quem o desenraizamento não evoca mais o banimento, mas, pelo contrário, a pátria mãe. Não é o mundo que ele perdeu, mas o *gosto do mundo* que ele teve que deixar para trás de si" (tradução nossa).

⁴ "Cada desenvolvimento da sociedade mercantil exige a destruição de uma certa forma de imediaticidade, a separação lucrativa, em uma *relação* do que estava unido. [...] O desenraizamento de todas as coisas, a separação em fragmentos estéreis de cada totalidade viva e a autonomização destes no seio do circuito de valor são a própria essência da mercadoria, o alfa e o ômega de seu movimento. A característica altamente contagiosa desta lógica autônoma assume, nos homens, a forma de uma verdadeira "doença do desenraizamento", o que significa que os desenraizados "se lançam numa atividade que tende sempre a desenraizar, muitas vezes pelos métodos mais violentos, quem não é ainda ou apenas parcialmente ... Quem é desenraizado desenraizado" (Simone Weil, *L'enracinement*). Volta à nossa época o prestígio duvidoso de ter elevado ao pico a febrilidade proliferante e inumerável do "caráter destrutivo" (tradução nossa).

forma, a princípio em relação imediata (contato), quando separadas restam como vida sem forma e forma sem vida; a vida sem forma (sem raiz, sem conteúdo, escassa de experiência) é a vida na condição de *bloom*; e a forma sem vida é aquela do espetáculo, que envolve e conforma o *bloom*.

"La séparation entre les formes sans vie du Spectacle et la «vie sans forme» du Bloom, avec son ennui monochrome et sa silencieuse soif de néant, cède en de nombreux points la place à l'indistinction"⁵ (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 27). O pertencimento a um vazio, ou um vazio de pertencimento, é o que caracteriza o *bloom*, condição sem raiz que pode ser ligada ao conceito de espetáculo, de Guy Debord, tal como o Partido Imaginário faz em *Théorie du Bloom*: o *bloom* é "a forma de existência do homem singular no espetáculo" (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 24; tradução nossa); a forma sem vida do espetáculo captura e conduz o *bloom* por meio de imagens/representações do que seria vivido. Assim Debord define o conceito de espetáculo, em sua obra *A sociedade do espetáculo*:

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 uma representação.

[...]

O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens (DEBORD, 1997, p. 13-14).

Assim, o que era vivido diretamente (o que se vivia enquanto como) passa a ser vivido como representação, mediado por imagens. No espetáculo há uma forma sem vida mediada por imagens, o que nos leva a viver indiretamente as experiências, por meio de representações do que poderia ser vivido diretamente. É possível identificar uma proximidade entre alguns aspectos que Debord destaca na sociedade do espetáculo e o conceito de forma-de-vida que encontramos em Agamben. No caso, Debord acaba também destacando a vida como algo sem forma na sociedade do espetáculo, sendo mediadas por formas sem vida que mantêm uma representação do vivido. É o que destaca na sequência da passagem que vimos acima:

As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada *parcialmente* apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo *à parte*, objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem

⁵ "A separação entre as formas sem vida do Espetáculo e a "vida sem forma" de Bloom, com seu tédio monocromático e sede silenciosa de nada, abre caminho, de muitas maneiras, à indistinção" (tradução nossa).

autonomizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo não vivo (DEBORD, 1997, p. 13).

A figura do espetáculo pode ser pensada como sendo composta por um palco ao centro e uma plateia no entorno, sendo guiada e conduzida pelo que está no centro; neste espaço de captura, anteriormente ocupado pela figura do soberano, está a imagem que passa a conduzir todos os aspectos da vida humana, visando a manutenção do *status quo*, a manutenção da situação tal como ela esteja; com isso ela visa transformar o mundo em algo cada vez mais previsível, limitando o escopo de atividades possíveis.

Não é possível fazer uma oposição abstrata entre o espetáculo e a atividade social efetiva: esse desdobramento também é desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade objetiva está presente dos dois lados. Assim estabelecida, cada noção só se fundamenta em sua passagem para o oposto: a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real. Essa alienação recíproca é a essência e a base da sociedade existente (DEBORD, 1997, p. 15).

Na sociedade do espetáculo, este não visa nada além de si mesmo e a sua ênfase está tanto em capturar quanto em propagar captura, tornado a vida cada vez mais distante das formas em que ela se dá e sempre mais pobre de experiência. Ele espalha mediação e representação, imagem atrás de imagem.

“O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem” (DEBORD, 1997, p. 19). O espetáculo é uma fuga das potencialidades do homem: visa separá-lo de suas potencialidades, do que ele tem de imprevisível.

A origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espetáculo moderno revela a totalidade dessa perda: a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo *modo de ser concreto* é justamente a abstração. No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e *lhe é superior*. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado* (DEBORD, 1997, p. 23).

Esta última passagem nos propicia uma maneira privilegiada de aproximar Debord de Agamben, levando-se em conta que a divisão que este faz entre forma e vida (*bíos* e *zoé*) tem semelhanças com a divisão apontada acima por Debord, na medida em que o espetáculo trata de separar e de manter separado uma potencialidade do homem. Por essa via, também nos aproximamos do Partido Imaginário, cuja investigação sobre a condição de *bloom* e a sua impossibilidade de ter experiências diretas tem íntima relação com a obra *A sociedade do espetáculo*.

Pelo que vimos até aqui, podemos concluir que o espetáculo trata de operacionalizar o homem e de torná-lo cada vez mais operativo. O espetáculo efetua uma mobilização (captura) dos viventes a favor de representações do vivido, que passam a mediar (conduzir) as relações entre aqueles viventes. Esta operação em curso numa sociedade do espetáculo, além de poder ser ligada ao desenraizamento, também pode ser aproximada ao conceito de dispositivo, caro a Agamben e ao Partido Imaginário. Em ambos, o dispositivo tem o mesmo sentido mais abrangente apresentado por Agamben no texto *O que é um dispositivo?*, ao qual recorreremos agora.

Naquele texto, Agamben pensa o conceito de dispositivo partindo de Michel Foucault, primeiro apresentando resumidamente o que significaria tal conceito na obra do filósofo francês:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (AGAMBEN, 2006, p. 29).

De modo que o dispositivo seria um conjunto de saberes, medidas e instituições que tem por estratégia e objetivo gerir, controlar e orientar as pessoas. Agamben propõe um uso diferente do conceito, transformando-o a seu modo: ele chama de dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2006, p. 40).

Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura,

a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2006, p. 40).

Além dessa ampliação da abrangência do conceito, Agamben propõe um uso extremo para ele, dividindo todo o existente em dois grandes grupos: 1) os seres vivos e 2) os dispositivos em que estes são incessantemente capturados. A relação entre os dois, o corpo a corpo entre eles, seria um processo de subjetivação, resultando na configuração de sujeitos (identidades, qualidades etc.).

Através da subjetivação, configura-se um sujeito que tem o dispositivo por fundamento, criando, assim, um sujeito dócil que abraça o próprio dispositivo que o governa. O dispositivo visa conformar a vida da pessoa, isto é, dar uma forma externa à vida de determinado vivo, separando, assim, forma e vida. Portanto, a atividade de governo que caracteriza o dispositivo é “sem nenhum fundamento no ser”, sem nenhum fundamento no vivo: o dispositivo tira o vivo de sua imediatez, para então mediar vida e forma, capturando e conduzindo *como* a vida se dá: uma forma se destaca da vida, constitui uma representação e toma parcialmente o lugar da vida. De maneira semelhante às representações que compõem o espetáculo, os dispositivos capturam (mobilizam) os vivos a favor de uma forma sem vida (representação do que era vivido diretamente), que governa as relações e condutas dos vivos.

Se num primeiro momento os dispositivos tendem a produzir uma espécie determinada e padronizada de sujeito, levando-os a uma identidade moldada e previsível, nas sociedades contemporâneas os dispositivos tem visado cada vez mais conduzir os vivos a um vazio, a um mínimo de identidade, conteúdo e experiência, configurando um sujeito apenas em estágio larvar. Este segundo processo Agamben chama de dessubjetivação:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação [...]; mas o que acontece agora é que os processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral (AGAMBEN, 2006, p. 47).

Na multiplicidade de processos de subjetivação que um mesmo vivente pode simultaneamente sofrer, já estava implícita uma dessubjetivação, quando se tratava de um sujeito dar lugar a um novo sujeito, o que não ocorre no processo de dessubjetivação, no qual o sujeito recompõe-se apenas de maneira escassa. Podem-se sintetizar duas espécies de sujeito a partir dos dois processos de conformação de sujeitos visto acima, sendo característica de ambos ter os dispositivos por fundamento: 1) o sujeito do primeiro processo, que tem uma identidade padrão e importa de uma maneira determinada; 2) o sujeito do segundo processo, que tem um vazio de identidade e pode ser caracterizado por qualquer (naquele sentido de aquele que nenhuma maneira importa). A pessoa na condição de *bloom* seria dessa espécie dessubjetivada de sujeito, como Agamben coloca em *O que é um dispositivo?* (o segundo momento em que ele faz uso direto do conceito):

Daqui, sobretudo, a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade. É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo [inofensivo, vazio, espectral, larval] cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa os seus gestos cotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual (AGAMBEN, 2006, p. 49).

O *bloom* está conformado e dócil, sujeita-se ao governo de sua vida. Quando se captura com o processo de subjetivação, estabelece-se uma função ou identidade como ideais às relações de poder a serem mantidas, ao *status quo* a ser mantido. No caso de o foco estar na captura através de dessubjetivação, propaga-se a ausência de função e identidade, restando apenas um vazio fundamentado por dispositivo, o *bloom* cada vez mais *bloom*.

Os dispositivos, ao capturarem e governarem os viventes, funcionam ao modo da exceção: incluem ao mesmo tempo em que excluem. Assim, a operação da separação, sobre a qual nos temos debruçado, estabelece uma relação de exceção.

No *Homo Sacer I*, *O poder soberano e a vida nua*, Agamben faz uso do conceito de exceção, sobre o qual se aprofunda posteriormente em *Homo Sacer II.1, Estado de exceção*. Na primeira obra, o filósofo utiliza o conceito junto aos conceitos de *homo sacer* e *vida nua*. Já na segunda obra, ele segue pensando a exceção como paradigma de governo, aprofundando-se em uma gênese daquele conceito.

O termo “estado de exceção” difere dos termos “estado de emergência”, “estado de sítio” e “lei marcial” por não remeter diretamente à situação de guerra, o que é importante para explicitar o conceito almejado por Agamben, que sustenta que o estado de exceção, a partir de sua criação, vai progressivamente emancipando-se das situações de guerra para converter-se em paradigma de governo (cf. AGAMBEN, 2003, p.13); daí a necessidade de desvinculá-lo da situação de guerra (pelo menos enquanto ela é considerada como um grande evento isolado num recorte de acontecimentos específicos). Ao mesmo tempo, distinguir o “estado de exceção” do “estado de guerra” ajuda a focar na exceção enquanto relação, ou seja, a trazer à luz a exceção mesma. Assim Agamben define a relação de exceção:

Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e só desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com ela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamamos de relação de exceção a essa forma extrema de relação que inclui algo só por meio de sua exclusão (AGAMBEN, 1995, p. 26).

Portanto, a exceção é um dispositivo que cinde algo para então relacionar as partes resultantes a partir de uma exclusão includente (separa para então incluir capturando, deixando algo indisponível ao que foi capturado), configurando, assim, uma zona de indistinção entre os termos por ela separados.

A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *archè* e fundamento. Em todas essas figuras, acontece o mesmo mecanismo: a *archè* constitui-se cindindo a experiência factícia e devolvendo à origem – ou seja, excluindo – metade dele para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento. (AGAMBEN, 2014, p. 297).

A exceção dá origem à vida nua: separa a vida em vida natural e vida qualificada, isto é, a vida e as formas em que ela se dá; transforma a vida natural em propriedade, essência e fundamento, separando-a da esfera humana, ou seja, há uma sacralização da vida. Assim, o que era vivido diretamente deixa de sê-lo: a mediação entre forma e vida abre caminho para o governo da vida.

O principal problema da tetralogia *Homo Sacer*, tal como Agamben o expõe no Epílogo de *O uso dos corpos* (2014), é a vida nua que, aos olhos do filósofo, está em jogo na política, sendo ela configurada a partir do dispositivo da exceção que captura a vida humana de tal maneira. Para chegar ao conceito de vida nua, Agamben recorre aos gregos, que não

possuíam um único termo para exprimir o que se designa contemporaneamente por *vida*, mas dois: *zoé*, o simples fato de viver comum a todos os seres vivos, a vida natural; e *bíos*, a forma de viver própria de um indivíduo ou um grupo, ou seja, ela designa um modo particular de vida, uma vida qualificada, cultural. Aos dois termos que os gregos utilizavam para expressar vida, e com recurso a eles, Agamben acrescenta um terceiro, a vida nua. Ela não é *zoé* nem *bíos*, mas um meio do caminho entre elas, algo indistinto que se origina nesta própria divisão, resultado da captura da *zóe* pela *bíos*, da inclusão da primeira pela segunda, que apenas a partir de si insere a vida natural na política. Cabe observar que a vida nua, não sendo a vida natural, é, ao invés, algo construído: “É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e de sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma” (AGAMBEN, 2014, p. 295).

Portador da vida nua é o *homo sacer*, a pessoa da qual se pode dispor a vida sem celebrar sacrifício e sem cometer homicídio, havendo aqui uma dupla exceção: a vida nua do *homo sacer* sofre uma exclusão inclusiva tanto do direito divino como do direito dos homens, sobrando-lhe uma zona de indistinção entre um e outro. *Sacer* (sagrado, sacralizado) é a pessoa separada, à parte, privada do uso e do percurso de uma vida. A sacralização coloca o homem num limiar em que prevalece a indistinção entre os termos da cisão. Tendo o limiar como lugar, o *homo sacer* não pertence nem ao direito dos homens e nem ao divino, daí não poder ser sacrificado e ainda assim matável sem tal ato ser crime (ele é insacrificável e matável). Na zona de indistinção, o *homo sacer* está totalmente disponível (para captura e controle), e neste sentido o *bloom* é *sacer* aos olhos do Partido Imaginário:

[...] le Bloom est *sacer*, au sens où l’entend Giorgio Agamben, c’est-à-dire au sens d’une créature qui n’a sa place dans aucun droit, qui ne peut être jugée, ni condamnée par les hommes, mais que n’importe qui peut tuer sans pour autant commettre de crime (PARTI IMAGINAIRE, 1999, 41).⁶

No *Autoritratto nello studio* (2017a), Agamben comenta mais uma vez o Partido Imaginário e refere-se ao *bloom* como o possível sujeito da política que vem, já que este, ao mesmo tempo em que perde toda identidade e todo pertencimento, pode ser capaz de tudo, tanto de permanecer na sua condição como dela sair.

⁶ “[...] o Bloom é *sacer*, no sentido que o entende Giorgio Agamben, isto é, no sentido de uma criatura que não tem lugar em nenhum direito, que não pode ser julgada, nem condenada pelos homens, mas que qualquer um pode matar sem cometer um crime” (tradução nossa).

Non so che cosa avrebbe potuto pensare della “singolarità qualunque”, di cui anni dopo il gruppo di *Tiqqun* avrebbe fatto, col nome di *bloom*, il possibile soggetto della politica a venire. In ogni caso, quando alcuni anni dopo feci la conoscenza dei due Julien – Coupat e Boudart -, di Fulvia e di Joël, non avrei potuto immaginare una vicinanza e, insieme, una distanza più grande di quella che li separava da lui.

[...] A differenza di Guy, che era un uomo di poche, insistite letture (nella lettera che mi scrisse dopo aver letto le mie *Glosse in margine ai Commentari sulla società dello spettacolo*, si riferiva agli autori che vi avevo citato come a “quelques exotiques que j’ignore très regrettablement et [...] quatre ou cinq Français que je ne veux pas du tout lire”), nelle letture di Julien Coupat e dei suoi giovani compagni l’autore dello *Zohar* e Pierre Clastres, Marx e Jacob Frank, De Martino e René Guénon, Walter Benjamin e Heidegger si tenevano buona compagnia. E mentre Debord non sperava più nulla dai suoi simili – e, se si dispera degli altri, si dispera anche di sé – *Tiqqun* aveva scommesso [apostou] – sia pure con tutta la possibile diffidenza – sull’uomo comune del XX secolo, il *bloom* come lo chiamavano, che, proprio in quanto aveva perduto ogni identità e ogni appartenenza, poteva esser capace di tutto, nel male come nel bene (AGAMBEN, 2017a, p. 38-39).⁷

Se a princípio o *bloom* é capturado visando previsibilidade, tendendo a um vazio de identidade e de pertencimento (*bloom* cada vez mais *bloom*), num segundo momento, de tão esvaziado, ele pode tornar-se imprevisível como resultado da própria estratégia de captura. Nesse extremo, ele pode levantar-se como uma estratégia de resistência aos dispositivos de governo da vida, caracterizando uma saída do *bloom* pelo *bloom*. No entanto, isso não significa que se trate de procurá-lo, almejá-lo ou de ele ser uma etapa para algo posterior. A condição de *bloom* é governo da vida e escassez de experiência, portanto, não se trata de procurá-la ou de propagá-la, mas dela sair e contra ela resistir.

⁷ "Eu não sei que coisa ele teria pensado da "singularidade qualquer", que anos depois o grupo Tiqqun teria feito, sob o nome de *bloom*, o possível assunto de política por vir. Em todo caso, quando alguns anos depois travei conhecimento com os dois Julien - Coupat e Boudart -, de Fulvia e de Joel, eu não poderia imaginar uma vizinhança e, ainda assim, uma distância tão grande quanto aquela que os separava dele. [...] Ao contrário de Guy, que era um homem de poucas, insistentes leituras (na carta que ele me escreveu depois o meu *Glosse in margine ai Commentari sulla società dello spettacolo*, ele se referiu aos autores que eu havia citado como "alguns exóticos que eu muito lamento ignorar [...] e quatro ou cinco franceses que eu não quero ler de jeito nenhum"), nas leituras de Julien Coupat e seus jovens camaradas o autor do *Zohar* e Pierre Clastres, Marx e Jacob Frank, De Martino e René Guénon, Walter Benjamin e Heidegger teriam boa companhia. E enquanto Debord já não esperava nada de seus semelhantes - e, se ele se desespera dos outros, ele também se desespera - Tiqqun apostou - embora com todas as suspeitas possíveis - sobre o homem comum do século XX, a Bloom como eles o chamaram, que, por ter perdido toda a identidade e todo pertencimento, poderia ser capaz de tudo, para o mal como para o bem" (tradução nossa).

1.2 Enraizamento

Em Agamben os conceitos de desenraizamento e enraizamento surgem apenas indiretamente, quando ele utiliza o conceito de *bloom* e faz referência à revista *Tiqqun*; mas, sobretudo, eles surgem indiretamente a partir da aproximação entre as obras de Agamben e as do Partido Imaginário, quando iluminamos conceitos agambenianos com a apropriação que o grupo francês faz deles. No entanto, nem Agamben e nem o Partido Imaginário insiste nesses conceitos, tal como aqui estamos fazendo. Insistiremos nesses conceitos nesta tese por tais conceitos permitirem-nos pensar a resistência ao governo da vida de uma maneira próxima ao campo da prática e dos gestos, nos termos que desenvolveremos a seguir.

No ensaio *Introduction à la guerre civile* (2001), publicado pelo Partido Imaginário em sua segunda revista, no ano de 2001, o grupo retoma o conceito de *bloom*, desenvolvido, como vimos, no ensaio *Théorie du bloom* (1999), e caminha no sentido de fortalecer a potência da qual a pessoa em condição de *bloom* tende a ser privada. Para tanto, o Partido Imaginário dá ênfase ao conceito de forma-de-vida, seguindo influenciado pela obra de Agamben, que vinha desenvolvendo tal conceito no decorrer da tetralogia *Homo Sacer*. Ao fim da tetralogia, em *O uso dos corpos*, Agamben por fim citará trecho do ensaio do Partido Imaginário de que tratamos agora, também num contexto investigativo sobre o fortalecimento da potência de uma forma-de-vida.

No título do ensaio *Introduction à la guerre civile*, o significado guerra civil (*stasis*) adotado pelo Partido Imaginário difere-se do sentido que encontramos em Agamben no volume II.2 de *Homo Sacer*, intitulado *Stasis* (2015c), temática também abordada no início do *Estado de Exceção* (2003) e no artigo *Aqueles vínculos perigosos entre polis e guerra civil* (2015).

No Partido Imaginário, a guerra civil refere-se ao “livre jogo das formas-de-vida”:

Guerre parce que, dans chaque jeu singulier entre formes-de-vie, l'éventualité de l'affrontement brut, du recours à la violence ne peut *jamais* être annulée.

Civile parce que les formes-de-vie ne s'affrontent pas comme des États, comme coïncidences entre population et territoire, mais comme des *partis*, au sens où ce mot s'entendait jusqu'à l'avènement de l'État moderne, c'est-à-dire, puisqu'il faut désormais le préciser; comme des *machines de guerre partisans*.

Guerre civile, enfin, parce que les formes-de-vie ignorent la séparation entre hommes et femmes, existence politique et vie nue, civils et troupes régulières; parce que la neutralité est encore un parti dans le libre jeu des

formes-de-vie; parce que ce jeu n'a ni début ni fin qu se puisse *déclarer*, hors d'une fin physique du monde que nul ne pourrait précisément plus déclarer; et surtout parce que je ne sais de corps qui ne se trouve emporté sans remède dans le cours excessif et périlleux du monde (PARTI IMAGINAIRE, 2001, p. 6)⁸.

Assim, em *Introduction à la guerre civile*, o termo guerra civil diz respeito a um fortalecimento da forma-de-vida e das diferenças entre as formas-de-vida, valorizando o *como* uma vida se dá. Nesse sentido, podemos dizer que a guerra em curso é contra o desenraizamento.

Em Agamben, a guerra civil, de certa maneira, também se relaciona com o conceito de desenraizamento que temos desenvolvido nesta tese. Para o filósofo, a guerra civil está em estreita relação com o estado de exceção, na medida em que ela também é o oposto do estado normal e se situa numa zona de indecidibilidade tanto quanto a exceção. A guerra civil e o estado de exceção tornam impossível decidir entre o dentro e o fora, entre o *oikos* (casa) e a *polis* (cidade).

A *stasis* – esta é a nossa hipótese – não acontece nem no *oikos*, nem na *polis*, nem na família nem na cidade: ela constitui uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e aquele político da cidade. Transgredindo este limiar, o *oikos* se politiciza e, inversamente, a *polis* se “economiciza”, ou seja, se reduz a *oikos*. Isso significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como um limiar de politicização ou de despoliticização, através do qual a casa se eleva em cidade, e a cidade se despoliticiza em família.

[...] A Grécia clássica talvez seja o lugar em que tal tensão encontrou por algum momento um equilíbrio incerto e precário. No decurso da sucessiva história política do Ocidente, a tendência para despoliticizar a cidade, transformando-a numa casa ou numa família, regida por relações de sangue e por operações meramente econômicas, irá alternar-se em fases simétricas opostas, em que todo o impolítico deve ser mobilizado e politicizado. (AGAMBEN, 2015b, p. 4).

Há na guerra civil, de acordo com Agamben, uma oscilação ao longo da história entre a prevalência da tensão no sentido da cidade para a casa (do público para o privado, da vida qualificada para a vida natural, da forma para a vida) que caracteriza uma despolitização da

⁸ "Guerra porque, em todo jogo singular entre formas-de-vida, a eventualidade do confronto bruto, do recurso à violência não pode jamais ser anulado. Civil porque as formas-de-vida não se chocam como os Estados, como coincidências entre população e território, mas como partidos, no sentido como esta palavra foi entendida até o advento do Estado Moderno, isto é, uma vez que agora deve ser especificado; como *máquinas de guerra partidárias*. Guerra civil, enfim, porque as formas-de-vida ignoram a separação entre homens e mulheres, existência política e vida nua, civis e tropas regulares; porque a neutralidade é ainda um partido no livre jogo das formas de vida; porque este jogo não tem começo nem fim que possa ser declarado, fora de um fim físico do mundo que ninguém poderia declarar com precisão; e especialmente porque eu não sei de um corpo que não é levado sem remédio no curso excessivo e perigoso do mundo" (tradução nossa).

cidade, e uma tensão oposta, que vai no sentido da casa para a cidade (do privado para o público, da vida natural para a qualificada, da vida para a forma), caracterizada por uma politização da casa e uma mobilização do impolítico. Embora em ambos os tipos de tensão haja uma cisão e uma captura da vida, a segunda tensão foi tornando-se mais constante no decorrer da história e seria a que prevaleceria na contemporaneidade. Nesta mobilização levada à cabo na guerra civil e no estado de exceção, a vida enquanto tal está em jogo, a vida enquanto vida nua, isto é, enquanto exposta de maneira incondicionada à morte e ocupando o centro da política. Nesse sentido, podemos dizer que trata-se de uma mobilização a partir da promoção e da propagação do desenraizamento.

Na contemporaneidade, a guerra civil, segundo Agamben, leva à mobilização dos viventes e à politização da vida, e, de maneira crítica, as investigações do filósofo caminham no sentido de uma resistência a tais condições. Para o Partido Imaginário, a guerra civil mesma é uma forma de resistência ao governo da vida, configurando-se como desmobilização ao invés de mobilização, ou seja, a guerra civil assume o sentido de uma luta e uma resistência contra o governo da vida, caracterizando-se como uma saída ao desenraizamento e uma maneira de enraizamento.

Tanto em Agamben quanto no Partido Imaginário, qualquer que seja o sentido conferido ao conceito de guerra civil⁹, está em questão uma resistência ao governo da vida. Resistir, tanto em Agamben quanto no Partido Imaginário, passa pelo significado de *messiânico*. O tema do messianismo foi trabalhado de maneira significativa por Agamben em *O tempo que resta* (2000). Nele, o messiânico é pensado junto a concepções de história e tempo. Quanto à história, seguindo passos de Walter Benjamin, Agamben associa ao messianismo um rompimento da história, ao invés de concebê-la como um contínuo. Quanto ao tempo messiânico, Agamben o pensa como *kairos*, “tempo-do-agora”, tempo que se contrai no instante e começa a findar. Com esta perspectiva da contração do tempo em presente e passado, bem como com o rompimento do contínuo da história, Agamben tem o intuito de distinguir o messiânico do profético, do escatológico e do apocalíptico. O tempo messiânico não seria um fim dos tempos a chegar (um apocalíptico Juízo Final), mas “o tempo que se contrai e começa a acabar [...], o tempo que permanece entre o tempo e o seu fim” (AGAMBEN, 2000, p. 80).

⁹ Quanto à diferente interpretação do conceito de guerra civil, Agamben aponta para uma distinção entre a sua leitura e a do grupo francês no artigo *Tiqqun, o retorno* (2009).

“Messiânico não é o fim cronológico do tempo, mas o presente como exigência de cumprimento como aquilo que se põe a título de fim” (AGAMBEN, 2000, 94). Esta exigência de acabamento implica que a vocação messiânica não é algo externo ou posterior a tal vocação, mas um movimento imanente a ela, de modo que o tempo messiânico seria o tempo de fazer uso. “Viver messianicamente significa “usar” a *klesis* [vocação] e a *klesis* messiânica é [...] algo que só se pode usar e não possuir. [...] permanecer no chamado na forma do *como não* significa jamais fazer dele objeto de propriedade, mas só de uso” (AGAMBEN, 2000, p. 39). Assim, a vocação messiânica não teria um conteúdo específico, mas seria um voltar-se à condição de chamado mesma. Nesse sentido, haveria um movimento de nulificação, que consistiria em aderir a qualquer condição, evocá-la e colocá-la em questão no próprio ato em que se adere a ela (cf. AGAMBEN, 2000, p. 37). Nisso consiste o *como não* (*hos me*), que seria a fórmula da vida messiânica e o sentido de vocação: viver messianicamente é usar sem possuir.

Segundo o princípio da *klesis* messiânica, uma determinada condição factícia é posta em relação consigo mesma [...] e, desse modo, revocada e colocada em questão sem alterar sua forma. [...] tencionando cada coisa em direção a si mesma no *como não*, o messiânico não a apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara o seu fim. Ele não é uma outra figura, um outro mundo: é a passagem da figura desse mundo (AGAMBEN, 2000, p. 38).

Nesta direção, aponta Agamben em *O tempo que resta*, as teses de Max Stirner podem ser vistas como uma interpretação anárquica do *como não*, na medida em que a ênfase delas está no esforço de se retirar daquilo que existe:

Segundo Stirner (ao menos na exposição que Marx faz de seu pensamento), a revolução consiste “em uma inversão do estado de coisas existente, o *status*, do Estado ou da sociedade, e é, portanto, um ato político e social”, que tem como alvo a criação de novas instituições. A revolta, ao contrário, é “uma rebelião de indivíduos... que não tem relação com as instituições que delas brotam... Ela não é luta contra aquilo que existe, pois, se vitoriosa, aquilo que existe desaba por si mesmo; é o esforço de se retirar daquilo que existe” (MARX, III, p. 361). [...] Embora Marx consiga ridicularizar as teses de Stirner, elas certamente representam uma interpretação possível – que podemos chamar de ético-anárquica – do *como não* paulino (AGAMBEN, 2000, p. 45).

No início do ensaio *Théorie du Bloom*, o Partido Imaginário critica a espera escatológica, vinculada à alienação do *bloom* e, junto a tal avaliação, caracteriza o nosso tempo como messiânico no mesmo sentido de *kairos* utilizado por Agamben, um tempo do

agora, do aqui e agora, do agora ou nunca (*hic et nunc*) (cf. PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 23). Nosso tempo seria messiânico devido às ilusões dos tempos modernos estarem se tornando inabitáveis, esfacelando-se junto à condição de *bloom*, que de tão esvaziada pode levar ao imprevisível (nesse sentido o *bloom* seria uma condição com viés messiânico).

Kairos - En dépit de l'extrême confusion qui règne à sa surface, et peut-être en vertu de cela précisément, notre temps est de nature *messianique*. A mesure que la métaphysique se réalise, nous voyons l'ontologique affleurer dans l'histoire, à l'état pur, et à tous les niveaux. En étroite relation avec cela, nous voyons apparaître un type d'homme dont la radicalité dans l'aliénation précise l'intensité de l'attente eschatologique. Et cependant que ce terme d'*homme* acquiert un sens qu'il ne pouvait jusqu'à présent avoir que sous l'aspect de l'idée dans les plus détestables systèmes, de très anciennes distinctions s'effacent. La solitude, la précarité, l'indifférence, l'angoisse, l'exclusion, la misère, le statut d'étranger, toutes les catégories que le Spectacle déploie pour rendre illisible le monde sous l'angle social, le rendent simultanément limpide au plan métaphysique. Elles rappellent toutes, quoique de façon différenciée, la complète dérégulation de l'homme quand l'*illusion* des «temps modernes» achève de devenir inhabitable, c'est-à-dire, au fond, quand vient le *Tiqqun*. (PARTI IMAGINAIRE, 1999, p. 23)¹⁰

O Partido Imaginário relaciona o tempo do agora à imanência entre forma e vida, ou seja, ao *como* da vida. Nesse sentido, o *agora*, do *kairos*, seria o *como* da vida a não se perder de vista. Portanto, no messiânico estaria em questão, uma imanência entre a vida e a forma como ela se dá. Essa ênfase no sentido de como vinculado ao conceito de forma-de-vida será desenvolvida pelo Partido Imaginário em sua segunda revista, *Tiqqun 2: Zone d'Opacité Offensive* (2001), como veremos a seguir.

O conceito de forma-de-vida surge em Agamben como uma resposta àquele de vida nua, opondo-se a esta. Enquanto a vida nua é a vida capturada, cujas formas são tomadas como propriedade, e, assim, mediadas e guiadas pelos dispositivos de governo, a forma-de-vida caracterizada como *uso*, uma imanência entre forma e vida, de modo que aqui a vida e a forma não são tomadas como propriedade, como algo próprio, mas apenas como um uso

¹⁰ "*Kairos* - Apesar da extrema confusão que reina na sua superfície, e talvez em virtude disso precisamente, nosso tempo é de natureza *messiânica*. À medida que a metafísica se realiza, vemos o ontológico aflorar na história, em seu estado puro, e em todos os níveis. Em estreita relação com isso, vemos um tipo de homem aparecer cuja radiância na alienação especifica a intensidade da expectativa escatológica. E enquanto este termo do *homem* adquire um significado que até agora só poderia ter tido sob o aspecto da ideia nos sistemas mais detestáveis, as mais antigas distinções desaparecem. A solidão, a precariedade, a indiferença, a angústia, a exclusão, a miséria, o estatuto de estrangeiro, todas as categorias que o Espetáculo desdobra para tornar o mundo ilegível do ponto de vista social, tornam-no simultaneamente límpido para plano metafísico. Todos eles recordam, embora de maneira diferenciada, a completa negligência do homem quando a ilusão dos "tempos modernos" acaba se tornando inabitável, isto é, no fundo, quando vem o *Tiqqun*" (tradução nossa).

sempre novo. É neste sentido que Agamben fala de restituir ao uso comum e de uma vocação para o uso.

Uma forma-de-vida tem uma potência para o uso sempre disponível; sem prescrição ou fundamento externo ao uso há um afastamento das formas de captura, e esta é a preocupação no debruçar-se sobre este conceito transpondo-o para a prática. Usar, “oscilar entre uma pátria e um exílio”, é oscilar entre a estabilidade de um uso específico e a instabilidade dos usos possíveis; um oscilar sem saltar de uma coisa para outra, pois estão sempre em contato, esbarrando uma na outra, já que são aspectos de um mesmo termo: uso.

A vocação para o uso é a capacidade de lidar com o mundo sem fazer do uso uma propriedade. A separação leva à mediação da vida. Se mediada, ela é tomada como um meio com fim, e assim sujeita a captura e ao controle por dispositivos; já se imediata, a vida é tomada como um *meio sem fim*, sem esgotar-se, vida a ser vivida.

Uma vida não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e sobretudo são *possibilidades* de vida, sempre e sobretudo potência. E a potência, enquanto nada mais é do que a essência ou a natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida em relação ao ato. O hábito de uma potência é o seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica e nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato: a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide (AGAMBEN, 2014, pp. 233-4).

Há, na tetralogia *Homo Sacer* e em *O tempo que resta*, na teoria do tempo messiânico neles apresentada, uma crítica à concepção de homem e de humano vinculada à ideia de vocação. Não há, da perspectiva dessa crítica, uma tarefa ou destino propriamente humanos, uma forma que o homem deva assumir, mas haveria, ao invés, uma “vocação para a vocação”, uma vocação para o uso, e nisso consistiria o humano: uma potência para lidar com o mundo como um uso sempre nascente, uma vivibilidade.

Durante *O uso dos corpos*, Agamben aborda mais uma vez a teoria messiânica trabalhada em *O tempo que resta*: “ficar no chamado do “como não” significa nunca fazer do

mundo um objeto de propriedade, mas só de uso” (2014, p. 79). Nesse sentido, trata-se de recusar a forma como uma propriedade externa à vida e a vida como uma propriedade externa à forma, ou seja, recusa-se a forma separada da vida, afirmando o contato de ambas como uso: “A vida, que contempla na obra a (própria) potência de agir ou de fazer, torna-se inoperosa em todas as suas obras, vivendo apenas no uso de si, vivendo apenas (sua) vivibilidade” (2014, p. 86). Assim, a forma-de-vida configura-se como uma potência para o uso.

Ainda em *O uso dos corpos*, Agamben cita o ensaio *Introduction à la guerre civile* (2001), do Partido Imaginário, quando desenvolve que a forma-de-vida é uma inclinação rumo ao *como*.

Duas teses publicadas no Tiqqun 2 (*Introduction à la guerre civile*) resumem naturalmente o significado ontológico dos “gostos” em sua relação com uma forma-de-vida:

Todo corpo é afetado por sua forma-de-vida como se fosse por um *clinamen*, uma inclinação, uma atração, um *gosto*. Aquilo para que o corpo inclina, inclina por sua vez para ele.

A forma-de-vida não se refere *àquilo que* eu sou, mas a *como* sou o que sou (Tiqqun).

Se todo corpo é afetado por sua forma-de-vida como se fosse por um *clinamen* ou um gosto, o sujeito ético é o sujeito que se constitui em relação a esse *clinamen*, é o sujeito que dá testemunho de seus gostos, responde pelo modo em que é afetado por suas inclinações (AGAMBEN, 2014, p. 258-259).

Outra maneira de explicitar a forma-de-vida, portanto, é através da ideia de *como*. Este *como* remete a algo imanente ao percurso de uma vida, remete a uma vida que se vive vivendo; o *como* está em contato com o uso enquanto potência, coincide com ele: no *como* da vida está a sua dimensão potencial de uso. Assim, podemos aproximar o *como* aqui investigado do *como não*, na medida em que ambos destacam o uso que constitui toda forma de vida, a potência para o uso que lhe é própria.

O Partido Imaginário dá ênfase ao conceito agambeniano de forma-de-vida no seu ensaio de *Introduction à la guerre civile*. Forma-de-vida, como vimos, é diferente de forma de vida. Não se trata de uma forma separada da vida, uma forma de vida, mas de uma imanência. A imanência entre forma e vida traduz-se no Partido Imaginário através do conceito de *como*.

« Ma » forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis.

« Ma » forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis, autrement dit : entre un être et ses « qualités », il y a l’abîme de sa présence, l’expérience singulière que je fais de lui, à un certain moment, en un certain lieu. Pour le plus grand malheur de l’Empire, la

forme-de-vie qui anime un corps n'est contenue dans aucun de ses prédicats – grand, blanc, fou, riche, pauvre, menuisier, arrogant, femme ou français –, mais dans le comment singulier de sa présence, dans l'irréductible événement de son être-en-situation.

Assumer une forme-de-vie, cela veut dire être fidèle à ses penchants plus qu'à ses prédicats. (PARTI IMAGINAIRE, 2001, p. 17)¹¹

Sendo mais importante o *como*¹² da vida, do que o seu *o que*, o Partido Imaginário investe em fortalecer a linha de potência que caracteriza o *como* a vida se dá a cada forma que ela assume e se desenrola, sem restringi-la a uma forma. Nesse sentido, contesta-se e resiste-se a quando o *como* fica capturado, separado da forma-de-vida através da operação de captura e separação articulada pelos dispositivos de governo, que deixam indisponível a potência para o uso.

Ce goût, ce clinamen, peuvent être conjurés ou assumés. L'assomption d'une forme-de-vie n'est pas seulement le savoir d'un tel penchant, mais la pensée de celui-ci. J'appelle pensée ce qui convertit la forme-de-vie en force, en effectivité sensible. Dans chaque situation se présente une ligne distincte de toutes les autres, une ligne d'accroissement de puissance. La pensée est l'aptitude à distinguer et à suivre cette ligne. Le fait qu'une forme-de-vie ne puisse être assumée qu'en suivant sa ligne d'accroissement de puissance comporte cette conséquence : toute pensée est stratégique. (PARTI IMAGINAIRE, 2001, p. 15-6)¹³

A forma-de-vida tem uma inclinação, uma atração, um gosto rumo a cada situação. Já o *bloom*, não é bem o caso de ele não ter inclinação, mas o de sua inclinação ser um declive rumo a nada.

Chaque corps est affecté par sa forme-de-vie comme par un clinamen, un penchant, une attraction, un *goût*. Ce vers quoi penche un corps penche aussi bien vers lui. Cela vaut dans chaque situation à nouveau. Toutes les inclinations sont réciproques.

¹¹ "Minha" forma de vida não se relaciona com aquilo que eu sou, mas com como eu sou aquilo que eu sou, em outras palavras: entre um ser e suas "qualidades", há o abismo de sua presença, a experiência singular que eu faço dele, em um determinado momento, em um determinado lugar. Para maior infortúnio do Império, a forma-de-vida que anima um corpo não está contida em nenhum de seus predicados - grande, branco, louco, rico, pobre, carpinteiro, arrogante, mulher ou francês - mas no como singular de sua presença, no irreduzível evento de seu ser-em-situação. [...] Assumir uma forma-de-vida, significa ser fiel às suas inclinações mais do que aos seus predicados" (tradução nossa).

¹² Este *como* não afasta o *o que* da identidade, mas vincula-se a ele de modo a valorizar, na identidade, aquilo que provém de experiências vividas diretamente.

¹³ "Esse gosto, esse clinamen, pode ser invocado ou assumido. A suposição de uma forma-de-vida não é apenas o conhecimento de tal inclinação, mas o pensamento dela. Eu chamo pensamento que converte a forma-de-vida em força, em efetividade sensível. Em cada situação se apresenta uma linha distinta de todas as outras, uma linha de aumento de potência. O pensamento é a capacidade de distinguir e seguir essa linha. O fato de que uma forma-de-vida só pode ser assumida seguindo sua linha de aumento de potência tem esta consequência: todo pensamento é estratégico" (tradução nossa).

[...] Le Bloom est donc ce corps distinctivement affecté d'une pente vers le néant. (PARTI IMAGINAIRE, 2001, p. 15)¹⁴

O significado do termo *tiqqun*, apresentado pelo grupo no ensaio de *Introduction à la guerre civile*. (2001), é o seguinte: levar como aos fatos, aumentar uma linha de potência. Assim, podemos dizer que se trata de lidar com a vida como uso ao invés de propriedade. No entanto, o Partido Imaginário não fala especificamente de uma dimensão do uso; abordá-lo nestes termos já é resultado da aproximação que fazemos aqui dele com a obra de Agamben. O grupo se atém a falar de uma linha de aumento de potência (*ligne d'accroissement de puissance*), a qual seria tarefa do pensamento distinguir e seguir, sem o que uma forma-de-vida não poderia se dar. No entanto, se ele não investe especificamente no termo potência para o uso, ao apontar para a distinção entre o “o que” e o “como”, vinculando este a ser-em-situação, eles nos levam de encontro ao sentido mesmo de uso.

Intensificar uma potência para o uso, o como cada vez mais como, é, a nosso ver, enraizar-se. O enraizamento opõe-se ao desenraizamento propagado pelos dispositivos e pelo *bloom*, que enfraquece a potência, de modo a gerir as possibilidades de uso, de modo a manter governo sobre a vida. As estratégias dos dispositivos caminham no sentido de levar à tendência de *bloom* e desenraizamento cada vez mais intenso. Nesta condição, restringem-se os usos possíveis da vida, esta ficando prescrita e dócil a governo. Se a estratégia dos dispositivos de captura e condução consiste em enfraquecer a potência para o uso, uma contra-estratégia ao governo da vida é fortalecer justamente tal potência que a todo custo os dispositivos dedicam-se a obscurecer.

No Tiqqun 1, como vimos, o desenraizamento aparece associado ao seu uso em Simone Weil:

Chaque développement de la société marchande exige la destruction d'une certaine forme d'immédiateté, la séparation lucrative, en un *rapport* de ce qui était uni. [...] Le déracinement de toutes choses, la séparation en fragments stériles de chaque totalité vivante et l'autonomisation de ceux-ci au sein du circuit de la valeur sont l'essence même de la marchandise, l'alpha et l'oméga de son mouvement. Le caractère hautement contagieux de cette logique autonome prend, chez les hommes, la forme d'une véritable «maladie du déracinement» qui veut que les déracinés «se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie... Qui est déraciné déracine» (Simone Weil, *L'enracinement*). Il revient à notre époque

¹⁴ "Cada corpo é afetado por uma forma-de-vida como que por um clinamen, uma propensão, uma atração, um gosto. Ao que um corpo se inclina também inclina-se também sobre ele. É a verdade de cada situação novamente. Todas as inclinações são recíprocas. [...] O Bloom é, portanto, este corpo distintamente afetado por um declive em direção ao nada" (tradução nossa).

le prestige douteux d'avoir porté à son comble la fébrilité proliférante et multitudinaire du «caractère destructeur» (PARTI IMAGINAIRE, 1999, pp. 26-7)¹⁵.

A partir do que constitui o desenraizamento e do esvaziamento que ele opera, chega-se ao que ele obscurece e o que a ele opõe-se. Se o desenraizamento opera esvaziando a vida de uma pessoa de todo conteúdo, privando-a de experiência sem mediação de dispositivos, o enraizamento é o que libera e propaga uma vida plena de experiências sem mediação de dispositivos de governo. Assim, se por um lado o que é desenraizado desenraiza, podemos afirmar que, por outro, o que é enraizado enraiza, ou seja, propaga enraizamento. Portanto, o enraizamento pode ser visto como um contradispositivo, isto é, uma contra-estratégia às estratégias dos dispositivos de desenraizamento e governo da vida.

O enraizamento tem a ver com a riqueza de experiência que preenche o percurso de uma vida. Sendo percurso, não se trata de enraizar-se no sentido de fixar-se, estabelecer ou ter uma essência. Tampouco, como fica evidente, trata-se de uma ausência de percurso e identidade. Se, por um lado, esta caracteriza captura e controle através de dessubjetivação, aquela envolve uma rigidez que transforma percurso e uso em propriedade, numa identidade passível de captura e controle. Assim, o enraizamento não se dá como vazio de identidade e nem como identidade pré-determinada e padrão, mas como saldo de um percurso. Próprio, aqui, seria o percurso de uma vida, que se dá (apenas) enquanto vivida, e por ser vivida assim, diretamente, é riqueza de experiência.

Falamos em percurso de uma vida, ao invés de utilizarmos somente o termo percurso ou somente o termo vida, para marcarmos que estamos falando de algo sem uma substância ou forma específica, ou seja, sem um “o que”, de modo a nos debruçarmos sobre o *como* a vida se dá, as imprevisíveis formas de ela se dar, bem como as “previsíveis” do que já se deu e constitui eventos já vividos sem mediação de dispositivos.

No enraizamento, ao mesmo tempo que está em jogo intensificar uma potência para o percurso de uma vida (percurso a ser vivido), há um preenchimento ao qual podemos nos

¹⁵ "Cada desenvolvimento da sociedade mercantil exige a destruição de uma certa forma de imediatez, a separação lucrativa, em uma *relação* do que estava unido. [...] O desenraizamento de todas as coisas, a separação em fragmentos estéreis de cada totalidade viva e a autonomização destes no seio do circuito de valor são a própria essência da mercadoria, o alfa e o ômega de seu movimento. A característica altamente contagiosa desta lógica autônoma assume, nos homens, a forma de uma verdadeira "doença do desenraizamento", o que significa que os desenraizados "se lançam numa actividade que tende sempre a desenraizar, muitas vezes pelos métodos mais violentos, quem não é ainda ou apenas parcialmente ... Quem é desenraizado desenraizado" (Simone Weil, *L'enracinement*). Volta à nossa época o prestígio duvidoso de ter elevado ao pico a febrilidade proliférante e inumerável do "caráter destrutivo" (tradução nossa).

referir como uma riqueza de experiência. Tal preenchimento vai contra o vazio de possibilidade, na medida em que intensifica as possibilidades de experiência de uma vida.

O percurso de uma vida que se vive vivendo dá-se enquanto uso e enquanto mantém potência para o uso. No percurso não há forma separada da vida e nem vida separada da forma, e sim uma forma-de-vida imprevisível e que se desenrola com experiências diretas. Enquanto o desenraizamento envolve uma escassez de experiência, o enraizamento envolve uma experiência que se dá sem mediação ou captura, e nesse sentido ela se caracteriza como uma intensidade e riqueza de experiências diretas no decorrer de uma vida. Assim, o enraizamento enfatiza o que é vivido diretamente.

O enraizamento diz respeito ao percurso de uma vida por meio de experiências diretas. O enraizamento e o desenraizamento podem ser analisados por meio dos conceitos de estabilidade e de instabilidade. Algo não traçado previamente e, no entanto, percorrível, no percurso de uma vida há uma dinâmica entre estabilidade e instabilidade. Compõem essa dinâmica: as experiências vividas diretamente, marcadas por certa estabilidade; e as experiências a serem vividas diretamente, marcadas por certa instabilidade.

As raízes do enraizado são as suas experiências vividas diretamente e a possibilidade mesma de ter experiências de tal maneira. O enraizado tem de estável o conteúdo que foi vivido diretamente (de maneira imediata, ou seja, sem mediação de dispositivos); por ter sido vivido diretamente, ele é um conteúdo rico em experiência e integra percurso vivo. O enraizado tem de instável a imediaticidade de cada experiência e a abertura para o uso que persiste a qualquer experiência específica vivida. Na dinâmica em questão, o que há de estável no percurso de uma vida leva estabilidade ao que ela tem de instável, e o que ela tem de instável leva instabilidade ao que há nela de estável. Ao levar estabilidade à instabilidade, garante-se que o percurso não seja esvaziado, e ao levar instabilidade à estabilidade garante-se que o percurso não seja administrado. Nesta via, estabilidade e instabilidade são gestos contrários aos dispositivos de captura e governo da vida.

Da mesma maneira que utilizamos a dinâmica entre instabilidade e estabilidade para nos debruçarmos sobre o enraizamento, podemos com eles analisar o desenraizamento, o que nos auxilia a precisar os conceitos de estabilidade e instabilidade quando eles se dão em relação com a escassez de experiência propagadas pelos dispositivos de governo. Neste caso, há, ao invés de uma dinâmica, uma cisão entre estabilidade e instabilidade.

Então, o desenraizamento mira a raiz que é o percurso de uma vida para que ele não ocorra livre (ou para que seja o mínimo possível livre), mas apenas direcionado e controlado.

O desenraizamento funciona ao modo da exceção, cessando a dinâmica entre estabilidade e instabilidade. Podemos avaliar o resultado dessa cisão de duas maneiras: 1) uma estabilidade sem dinâmica com a instabilidade (apenas em relação de exceção com ela), na qual o percurso tende ao máximo de previsibilidade; neste caso, as estratégias de captura e controle são semelhantes às de formação de sujeitos com identidade definida, com conteúdo determinado e padrão; 2) uma instabilidade sem dinâmica com a estabilidade, ou apenas em relação de exceção com ela; neste caso, as estratégias de captura e controle dialogam com a dessubjetivação e o esvaziamento característicos do *bloom*.

A estabilidade e a instabilidade vinculam-se à previsibilidade e à imprevisibilidade do percurso de uma vida. Sem a dinâmica entre estabilidade e instabilidade, nesses dois âmbitos prevalece a previsibilidade dos gestos, ambos tendendo a tornar a vida cada vez mais previsível, seja pela formação de identidade padrão, seja pelo esvaziamento das experiências de uma vida (máximo de previsibilidade, mínimo de imprevisibilidade; no entanto, como visto anteriormente, o máximo esvaziamento do *bloom*, para o qual tende o homem contemporâneo, pode resultar em imprevisibilidade). Já a dinâmica entre instabilidade e estabilidade traz à baila a imprevisibilidade, na medida em que não visa limitar o percurso a um vivido, promovendo, pelo contrário, que as experiências sejam vividas diretamente e, por isso, imprevisíveis por se darem na “vivibilidade” do uso.

O enraizamento é tanto o saldo de um percurso já vivido quanto a possibilidade aberta de percurso (ou seja, o já vivido não encerra o percurso). Assim, o percurso de uma vida é um misto entre o que se viveu diretamente e o que se continua vivendo diretamente. O que está enraizado encarna e por si só expõe as suas experiências e o seu percurso; por ser encarnado ele tende a saltar aos olhos a todo instante, e isso é exposição em toda atividade, em todo gesto.

Enraizar-se é fixar raízes, cravá-las em solo propício à experiência, em um movimento que representa a possibilidade de percurso de uma vida. Frente ao desenraizamento, o enraizamento; ao invés de uma escassez de experiência, uma riqueza de experiência. Esta é, sobretudo, valorização do como a vida se dá, do desenrolar-se mesmo da vida.

Uma forma-de-vida tem uma potência para o uso sempre disponível; sem prescrição ou fundamento externo ao uso há um afastamento das formas de captura, e esta é a preocupação no debruçar-se sobre o conceito de uso. O desenraizamento propagado pelos dispositivos e pelo *bloom* enfraquecem a potência para o uso, de modo a gerir as possibilidades de uso e, com isso, manter governo sobre a vida. As estratégias dos dispositivos

levam a uma tendência de *bloom* e desenraizamento cada vez mais intensos. Nesta condição, restringem-se os usos possíveis da vida, tornando-se prescrita e dócil a governo. Se a estratégia de captura e condução consiste em enfraquecer a potência para o uso, uma contra-estratégia ao governo da vida é fortalecer justamente tal potência, que a todo custo os dispositivos dedicam-se a obscurecer.

Resistir ao governo da vida é ir em busca de não ser desenraizado e governado nas ações e no pensamento, liberando os gestos da captura e do controle promovidos pelos dispositivos de governo da vida. O enraizamento pode ser visto, então, como uma estratégia de resistência ao governo da vida, como uma contra-estratégia ao desenraizamento. Da mesma maneira que o desenraizado desenraiza, o enraizado enraiza. Resistir, aqui, é adotar uma postura contra o que leva a identidade padrão ou identidade escassa de experiências, ao invés favorecendo experiências que envolvam o percurso de uma vida. O enraizamento intensifica a potência para o uso: intensificar o que os dispositivos tentam capturar é uma estratégia de resistência.

2. ANARQUIA

2.1 Anarquismo e pós-anarquismo

A aproximação que vem sendo realizada nesta tese entre Agamben e o anarquismo é mais uma proposta nossa do que uma relação explícita daquele filósofo com a tradição de pensamento anárquico, ou seja, o anarquismo não é um tema sobre o qual Agamben tenha se debruçado de maneira demorada. Mesmo assim, há em sua obra momentos em que ele trata explicitamente da anarquia e do anarquismo, como em: *O tempo que resta* (2000), na qual passa pelo tema da insurreição; em *O uso dos corpos* (2014), que versa sobre conceitos de potência destituente e potência anárquica; *Criação e anarquia* (2017b), composta por ensaios que envolvem, cada um a seu modo, a anarquia e o anarquismo; bem como aquelas obras em que Agamben aborda o Partido Imaginário e conceito de *bloom*, como vimos no capítulo anterior. Portanto, a investigação em curso trata de uma aproximação própria desta tese, não havendo um estudo que se debruce por mais tempo sobre a relação entre a obra de Agamben e o anarquismo. Nisso reside, em parte, a originalidade desta tese.

Uma característica marcante do pensamento anárquico é a resistência ao governo. Isso não significa que onde há resistência ao governo há um pensamento estritamente anarquista, mas que, no mínimo, é possível lidar com tal resistência de uma perspectiva anárquica. É o que temos feito com a obra de Giorgio Agamben, dedicando-nos em um primeiro momento a expor a sua obra como caracteristicamente vinculada a uma resistência ao governo da vida, sobretudo nas suas publicações mais recentes e relacionadas à tetralogia *Homo Sacer*. Tal tarefa foi levada a cabo no capítulo 1, por meio da investigação sobre o enraizamento, cujo percurso, passando por conceitos cruciais da obra de Agamben, tais como vida nua, relação de exceção e forma-de-vida, desaguou justamente na temática da resistência ao governo da vida. A partir desse destaque, aprofundaremos, no capítulo 2, a nossa aproximação da obra de Agamben com o anarquismo e com o pós-anarquismo.

A anarquia caracteriza-se por ser uma situação de não-governo, uma ausência de governo sobre as pessoas e sobre as relações entre as pessoas. O anarquismo, ao adotar a anarquia como ponto de partida, dedica-se em seu corpo teórico e prático, sobretudo, a manter as situações e condições de não-governo, dedicando-se a resistir a toda forma de governo.

O anarquismo tem um conjunto teórico heterogêneo, pois não visa constituir uma doutrina ou um corpo teórico rígido. Ainda assim, há características que tendem a não variar nos diferentes anarquismos, tal como o desejo por uma vida sem governo e a crítica ao Estado e à autoridade centralizada, bem como a crítica à propriedade e ao capitalismo, defendendo o fim das relações de exploração e das relações de dominação. Também é uma constante a defesa por uma liberdade vinculada à igualdade entre os homens, bem como uma característica antipolítica que envolve a recusa da participação em estruturas políticas como meio para mudança e um ceticismo quanto à democracia. Para pensarmos tais aspectos, recorreremos principalmente a duas obras de Saul Newman, pesquisador do pensamento anárquico contemporâneo: *The politics of postanarchism* (2010) e *Postanarchism* (2015).

Na maioria das vezes o anarquismo é visto como um anti-estatismo ou como um ceticismo geral contra toda autoridade política. Contudo, sublinha Newman, mais fundamental para o anarquismo é a ideia de igualdade-liberdade (uma necessariamente ligada à outra), a partir da qual todas as formas de dominação e de hierarquia são questionadas, ou seja, todas as formas de governo. A liberdade de uma pessoa não limitaria a de outra, mas, ao contrário, ambas se fortaleceriam mutuamente, como defende Bakunin:

I am free only when all human beings surrounding me – men and women alike – are equally free. The freedom of others, far from limiting or negating my liberty, is on the contrary its necessary condition and confirmation. I become free in the true sense only by virtue of the liberty of others, so much so that the greater the number of free people surrounding me the deeper and greater and more extensive their liberty, the deeper and larger becomes my liberty. (BAKUNIN apud NEWMAN, p. 20-21)¹⁶

No que tange ao tema da liberdade e da igualdade, o anarquismo costuma ser comparado, de certo modo, ao liberalismo, pois há também neste uma preocupação com a liberdade e com a igualdade, mas esta acaba ficando em segundo plano frente à liberdade e, além disso, ela restringe-se a uma igualdade formal: igualdade de direitos, igualdade legal e igual reivindicação de não-interferência. Além disso, o liberalismo sempre pressupõe um Estado, seja para proteger a liberdade ou para providenciar bens sociais. Já na perspectiva do anarquismo, a igualdade-liberdade seria pensada em termos mais radicais, como aponta Newman:

¹⁶ "Eu sou livre somente quando todos os seres humanos que me rodeiam - homens e mulheres - são igualmente livres. A liberdade dos outros, longe de limitar ou negar minha liberdade, é, pelo contrário, sua condição e confirmação necessárias. Eu me torno livre no verdadeiro sentido apenas em virtude da liberdade dos outros, tanto que quanto maior o número de pessoas livres à minha volta, mais profunda e maior e mais extensa sua liberdade, mais profunda e maior se torna minha liberdade "(tradução nossa).

I would suggest that this radical understanding of equal- liberty is the one that is closer to the political ethics of anarchism. Indeed, we might say that anarchism provides the fullest development and the most radical expression of equal- liberty, one that transcends both the socialist and liberal traditions: for anarchists, quite simply, equality and liberty cannot be fully implemented or even logically conceived within the framework of the state and political sovereignty. This is not only because the state violates and impinges upon individual liberty – through all sorts of laws and coercive and violent measures – but also because it violates equality, creating a concentrated monopoly on power, claiming sole legitimacy and authority, as well as supporting unequal class hierarchies, inequalities of wealth and economically exploitative practices. Political authority, therefore, denies both liberty and equality (NEWMAN, 2010, p. 24).¹⁷

Assim, de uma perspectiva anarquista, a liberdade e a igualdade dar-se-iam apenas na ausência de governo. De maneira semelhante, a crítica à democracia leva em conta a pressuposição de uma situação de governo presente na prática democrática. A crítica do anarquismo se dirige à democracia na medida em que esta prevê e se conforma a Estado e a governo.

Embora critique formas de organização, o anarquismo não é, em si mesmo, uma forma de organização. Ele não defende a anarquia como uma forma de organização ou um modelo para organização, mas a anarquia como aquilo que tenciona os limites de uma maneira de se organizar que esteja em curso, no sentido de instabilizar a rigidez que ela poderia alcançar; quanto maior a rigidez de determinada forma de organização, quanto mais solidificada ela se encontra, maior a tendência de ela governar a vida das pessoas, maior o seu alcance e a tendência a governo. Assim, a anarquia, ao tencionar os limites das formas de organização, dirige as atenções para fora de determinada forma de organização, levando potência a elas.

O anarquismo pode ser considerado como antipolítico, já que uma de suas características principais é colocar em questão o Estado e a participação em suas estruturas políticas. Assim, o anarquismo pode ser descrito como “uma revolucionária antipolítica que rejeita as dominações políticas, sociais e econômicas, e a hierarquia, em nome de um incondicional princípio de igualdade-liberdade” (NEWMAN, 2010, p. 46)

¹⁷ "Eu sugeriria que essa compreensão radical da igualdade-liberdade é a que está mais próxima da ética política do anarquismo. De fato, poderíamos dizer que o anarquismo proporciona o desenvolvimento máximo e a expressão mais radical da igualdade-liberdade, que transcende tanto as tradições socialistas quanto as liberais: para os anarquistas, simplesmente, igualdade e liberdade não podem ser implementadas integralmente ou mesmo logicamente concebidas dentro do quadro do Estado e da soberania política. Isto não é apenas porque o Estado viola e colide com a liberdade individual - através de todo tipo de leis e medidas coercivas e violentas - mas também porque viola a igualdade, criando um monopólio concentrado no poder, reivindicando legitimidade e autoridade únicas, bem como apoiando desiguais hierarquias de classes, desigualdades de riqueza e práticas economicamente exploradoras. A autoridade política, portanto, nega a liberdade e a igualdade" (tradução nossa).

Quando dizemos que a anarquia e o anarquismo são antipolíticos, significa que ao invés de proporem uma forma social de organização, eles são o que perturba qualquer ordem política, tencionando os seus limites. Assim, se a anarquia não é uma ordem política em si mesma, isso não significa que ela não tem relação com o político ou que não tenha efeito político. “Ela é um tipo de distância ética da política que entretanto perturba a ordem política [...]” (NEWMAN, 2010, p. 57).

Portanto, a antipolítica não deve ser confundida com uma indiferença à política, mas vista como aquilo que recusa os limites da política em nome do que poderia ser e tenciona os limites de uma maneira específica de fazer política ou de organizar-se politicamente: isso não deixa de ser um ato político. Assim, anarquia lida com a possibilidade do político que excede a política de dado momento. O político é uma potência imanente às relações humanas, enquanto que a política indica um conjunto de práticas, discursos e instituições que visam estabelecer determinada ordem. Sendo o político uma potência para a política, a antipolítica anarquista visa destacar tal potência, conduzindo, por inversão, de uma forma específica de fazer política rumo à potência que é o político.

Entre as possíveis interpretações do anarquismo, Newman detém-se em duas: primeiro, o anarquismo como uma certa tradição política e teórica, “não uma doutrina ou um dogma, porque ele é muito diverso e heterogêneo para tanto, mas um corpo de pensamento e prática que está unido por certos princípios” (NEWMAN, 2010, p. 19); segundo, uma leitura mais ampla do anarquismo, que ele também chama de uma *anarquia-além-do-anarquismo* (*anarchy-beyond-anarchism*) e que não é uma teoria alternativa, mas um tipo de interrogação de seus fundamentos. A esta *anarchy-beyond-anarchism*, o autor denomina *postanarchism*, pós-anarquismo, um trabalho teórico e crítico que conduz aos limites do anarquismo. Assim, afirma o autor, o anarquismo contém um além, um momento de sua própria transcendência, o qual excede os limites discursivos e os fundamentos ontológicos sobre os quais ele foi originalmente concebido e abre si mesmo para uma multiplicidade de diferentes vozes e possibilidades.

Newman vê o pós-anarquismo como uma radicalização e uma renovação do anarquismo. O pós-anarquismo trata de forçar constantemente os limites do anarquismo, invocando o que está fora da ordem para repensar e transformar os seus limites. Assim, o pós-anarquismo, tal como Saul Newman o desenvolve em *The politics of postanarchism*, pensa a anarquia sem o fundamentalismo ou a necessidade de fundamentos que marcam o anarquismo clássico, de modo que algumas características permanecem e outras são deixadas de lado. Na

avaliação do filósofo, alguns pressupostos que não podem mais ser aceitos são: 1) uma concepção essencialista do sujeito; 2) a universalidade da moral e da razão, e a ideia do progressivo iluminar/esclarecimento da humanidade; 3) uma concepção da ordem social como naturalmente constituída (por leis naturais, por exemplo) e racionalmente determinada; 4) uma visão dialética da história; 5) um certo positivismo, no qual a ciência pode revelar a verdade das relações sociais. Estas são ideias que derivam, em grande parte, do humanismo iluminista. Contudo, o pós-anarquismo continua tendo como foco a emancipação, a liberdade e igualdade, rejeitando a ideia de governo.

Newman aponta que a política e a ética do anarquismo clássico podem ser compreendidas somente com certo paradigma racionalista e humanista do Iluminismo que supõe que há um objetivo verdadeiro para as relações sociais que estaria suprimido pelo poder e que poderia ainda ser revelado. Por exemplo, há em Bakunin uma espécie de essencialismo social e uma ideia de que a sociedade incorpora uma racionalidade e uma moralidade da qual é imanente, cujas leis e processos são observáveis. A esta ideia Bakunin recorre para fundamentar sua compreensão anárquica de igualdade e liberdade, que se realizariam com base em uma essência humana compartilhada entre as pessoas.

Nesse sentido, o anarquismo clássico ainda está vinculado, mesmo que parcialmente, a uma grande narrativa, a uma metanarrativa no sentido utilizado por Lyotard (cf. NEWMAN, 2010, p. 46). É com isso em mente que Newman questiona os fundamentos do anarquismo clássico e explora a possibilidade do anarquismo tomar certa distância dos fundamentos racionalistas e humanistas, afastando-se da uma visão organicista da vida social e da concepção essencialista do sujeito humano.

Newman sugere que o pós-anarquismo pode ser uma resposta à condição pós-moderna, de modo que o pensamento anárquico poderia levar em conta alguns *insights* da teoria pós-estruturalista:

- 1) ceticismo contra as metanarrativas;
- 2) abandonar a noção de identidades essenciais;
- 3) discursos estruturais como instáveis em si mesmos;
- 4) visão de que o poder é constitutivo (ao invés de simplesmente repressivo).

Para desenvolver a ideia de pós-anarquismo, Newman recorre à pós-modernidade em Lyotard. Não se trata de um momento além da modernidade, o que significaria inventar um

novo conjunto de fundamentos, manter uma ideia de progresso, finalidade e origem que são centrais na ideia de modernidade. O *pós* trata justamente de questionar tal consistência, estabilidade e totalidade de fundamentos que são centrais na condição moderna. É neste sentido que Newman se apropria da condição pós-moderna de Lyotard para pensar um anarquismo sem fundações.

O que significa pensar um anarquismo sem fundações? Envolve mostrar que as relações sociais são instáveis ao invés de transparentes e com harmonia imanente. Para tanto, pensa-se em uma an-arquia (*an-archy*); *arché* é um princípio guia que regra, e an-arquia pode ser definida como a ausência de tal princípio. Os anarquistas clássicos baseavam suas críticas ao poder em princípios racionais e naturais; isto é apenas substituir uma autoridade por outra.

O pós-anarquismo é tanto uma continuidade quanto uma descontinuidade; retém desejo por igualdade e liberdade, o desejo por revolta e uma visão da sociedade como livre associação, mas ao mesmo tempo questiona algumas das fundações ontológicas e epistemológicas do anarquismo clássico. O pós-anarquismo é o anarquismo que começa pela anarquia ao invés de necessariamente nela terminar. “Significa que a ação política não é mais determinada por um fim absoluto, racional ou moral – por noções de emancipação universal ou construção de uma sociedade ideal [...]. O pós-anarquismo pode ser considerado uma sensibilidade a certas formas de viver e de ver o mundo, as quais impelem a realização da liberdade que cada um já tem” (NEWMAN, 2010, p. 82).

Há uma preocupação com pensar uma série de lutas aqui e agora, ao invés de um evento revolucionário ou único. Ainda nessa linha, o pós-anarquismo não coloca a anarquia como uma forma específica de política e nem como uma fórmula ou uma prescrição para mudança. O anarquismo seria aquilo que leva distúrbio às fundações estáticas e às identidades fixas; há uma dinâmica entre política e anti-política aqui, de modo que o autor caracteriza o pós-anarquismo como uma política da antipolítica ou uma antipolítica política. O pós-anarquismo explora e intensifica essa perspectiva já presente no anarquismo clássico.

Para nos aprofundarmos na distinção entre anarquismo e pós-anarquismo, podemos recorrer à distinção entre revolução e insurreição. A política radical (aquela que tenciona a política em direção ao político) tem hoje, como uma de suas formas, a insurreição. Para compreendê-la, é útil diferenciarmos revolução e insurreição. A revolução pode ser compreendida como um evento no qual uma totalidade de relações sociais e políticas são transformadas. Como vimos, o pós-anarquismo questiona as grandes narrativas, mesmo as

grandes narrativas revolucionárias. Se pensarmos a insurreição como um levante espontâneo contra o poder, então ela seria uma forma tão antiga quanto a instituição de formas políticas.

Podemos pensar a insurreição como sair da ordem de poder vigente, deixando-o para trás a favor da potência (e do político). Já a revolução seria uma mudança no âmbito do poder, seja uma tomada ou uma instauração. Nesse sentido, a insurreição é mais radical do que a revolução. A noção de insurreição como uma forma autônoma de mobilização política fora do Estado já estava implícita na ideia de revolução social. A diferença entre elas reside em como tratam o campo social.

Os anarquistas do século XIX viam as relações sociais como incorporando uma subjacente racionalidade e moralidade [...]. Isto significa que a revolução contra o estado – a revolução social – poderia ser vista em termos de sociedade, como um corpo, jogando fora seu peso opressivo e artificial, em que formas voluntárias de comunidades, livres, as quais estiveram sempre imanentes, viriam a tona e espontaneamente tomaria o lugar das instituições estatais. Isto também permitia a revolução ser vista como um evento por vir que transformaria a sociedade de uma vez por todas, abrindo o caminho para uma forma social de organização superior e mais cooperativa (NEWMAN, 2015, p. 42).

Contudo, lembra Newman, não podemos nos prender mais a uma ideia de um corpo social racional e coerente como um fundamento para a política, pois o campo social é muito diversificado e complexo. Assim, diferentemente do que se esperava com a revolução social, as ações de uma insurreição não partem de ideias ligadas a uma revolução imanente ao corpo social, organizando-se com base em afinidade e com vista a situações específicas no presente, tomando a anarquia sempre como um ponto de partida, aqui e agora, sem ser determinado por um fim futuro.

Uma diferenciação entre revolução e insurreição, retomada por Agamben em *O tempo que resta* (2000), é a que faz Max Stirner, através da qual se tem a revolução como aquilo que trabalha para transformar as condições sociais e políticas externas, bem como as instituições. Por contraste, a insurreição visaria uma fuga do que existe, afirmando a autonomia e a singularidade do indivíduo. Aqui, a anarquia, por exemplo, não é uma meta, mas um ponto de partida.

Max Stirner (1806-56) é um filósofo alemão cuja obra mais conhecida, *O único e a sua propriedade* (1844), tem como um dos focos principais o conceito de egoísmo. Frente à crítica moralista que Estado, religião e sociedade fazem à figura do egoísta, Stirner enaltece a insubmissão deste. O principal ataque moralista a tal figura é condená-lo por ele ser uma

pessoa que pensa apenas em si mesma e que, por isso, não se preocupa nem um pouco com as demais pessoas. Tal crítica pressupõe que há uma totalidade com a qual cada indivíduo deve contribuir para a manutenção e para a qual há ações favoráveis e outras prejudiciais, de modo que lado a lado com tal totalidade caminha um ideal de homem em cuja essência todos os integrantes das formas de vida coletiva devem mirar para poderem realizar-se enquanto homem; estes seriam os objetivos maiores da vida humana: buscar e preservar a essência do homem. “Todas as relações são, assim, colocadas sob o signo do lema máximo: há uma essência humana” (STIRNER, 2009, p. 373). A figura do egoísta vai contra isso.

Stirner não discorda de que o egoísta pensa sempre em si mesmo, mas chama a atenção para o fato disto ser um ponto de partida. Se o ponto de partida do egoísta não fosse ele mesmo, aí seria aquele caso de partir de uma ideia estabelecida, externa, e que remeteria, necessariamente, a uma essência compartilhada por todos os indivíduos, para só então considerar a si próprio. Portanto, o egoísta tem como ponto de partida algo que não pode ser apropriado por nenhum outro: a sua singularidade. Isto não significa que ele, para se unir a outras pessoas, deva abrir mão de sua singularidade e fechar os olhos para o fato de ser único, mas, sim, que, qualquer que seja a forma de convívio, os seus interesses e as suas vontades vêm em primeiro lugar. Ele parte de si, para só então considerar os outros. O tipo de organização que Stirner propõe, tendo o egoísta em mente, é a associação. Nela, ao invés de uma ideia de homem mediar as relações entre os indivíduos, estas vão de singularidade a singularidade, e o egoísta se une apenas por interesse pessoal, visando aumentar a sua força, e assim permanecendo apenas se for a sua vontade.

Em outras palavras, enquanto Estado, religião e sociedade defendem (e dependem de) uma ideia de vocação humana que tem por base aquela figura de homem cuja essência seria desejável, Stirner esbraveja contra esta ideia de vocação humana e, contrapondo a figura do homem essencial à do homem singular, defende que este não tem vocação nenhuma: “não tenho nenhuma vocação nem vou atrás de nenhuma, nem mesmo a de ser “homem” (STIRNER, 2009, p. 183).

O egoísta é um profanador (cf. STIRNER, 2009, p. 106); ele atinge algo, por exemplo, uma essência ou valor, tidos como caros à vida coletiva e que por isso seriam insacrificáveis. Assim, ele não respeita o que deveria, sai do eixo, deixa de estar em sintonia com a totalidade dos povos. O egoísta prefere dissenso ao consenso, o jogo de forças a uma força dominante.

De uma forma semelhante a Stirner, embora não de maneira vinculada a ele, Agamben também utiliza um conceito de profanação. Ele se debruça sobre este na obra *Profanações* (2005b), com mais intensidade no ensaio *Elogio da profanação*. O autor começa definindo o sagrado como aquilo que é subtraído ao livre uso; e profano como aquilo que está livre dos nomes sagrados, e que está disponível para o uso comum dos homens (ou, como prefiro aqui dizer, o que é restituído ao uso comum das singularidades). Profanar significa, então, restituir ao uso comum o que foi separado das singularidades numa esfera sagrada. Tal restituição vai de encontro aos conceitos de inoperosidade e de potência destituente, cruciais para pensar a obra de Agamben próxima ao anarquismo e ao pós-anarquismo.

A insurreição caracteriza-se, como vimos, por possibilidade e uso, não por propriedade. Pensando como os termos revolução e insurreição são geralmente tratados, temos a revolução tentando mudar algo que existe e a insurreição tentando sair do que existe. Em *O tempo que resta* (2000), Agamben passa por esses conceitos encarando-os desta maneira com referência à ideologia alemã de Marx, mas ficando mais próximo do Stirner criticado por Marx. Podemos pensar a insurreição como sair da ordem de poder vigente, deixando-o para trás a favor da potência (e do político) ou da potência do político. Já a revolução seria uma mudança no âmbito do poder, seja uma tomada ou uma instauração. Nesse sentido, a insurreição é mais radical do que a revolução.

Mas é possível falar em Paulo de “uma sociedade sem *klesis*”, assim como Marx fala de uma “sociedade sem classes”? A pergunta é legítima, porque – se é verdade que as *klesis* factícias permanecem como tais – elas são, porém, nulificadas e esvaziadas de seu sentido. [...] Várias respostas são, naturalmente, possíveis. Duas delas estão, de resto, já prefiguradas na oposição stirneriana entre revolta (*Empörung*) e revolução (*Revolution*) e na ampla crítica que Marx faz dela na *Ideologia alemã*. Segundo Stirner (ao menos na exposição que Marx faz de seu pensamento), a revolução consiste “em uma inversão do estado de coisas existente, o *status*, do Estado ou da sociedade, e é, portanto, um ato político e social”, que tem como alvo a criação de novas instituições. A revolta, ao contrário, é “uma rebelião de indivíduos... que não tem relação com as instituições que delas brotam... Ela não é luta contra aquilo que existe, pois, se vitoriosa, aquilo que existe desaba por si mesmo; é o esforço de me retirar daquilo que existe” (MARX, III, p. 361). [...] Embora Marx consiga ridicularizar as teses de Stirner, elas certamente representam uma interpretação possível – que podemos chamar de ético-anárquica – do *como não* paulino (AGAMBEN, 2000, p. 45).

Assim, em *O tempo que resta*, Agamben detém-se no sentido messiânico da inoperosidade a partir do conceito de *como não* (que significa usar/restituir sem estabelecer nova identidade, isto é, usar sem fazer propriedade). No âmbito desta investigação, no mesmo

livro, Agamben afirma que as teses de Max Stirner sobre as diferenças entre insurreição/revolta e revolução¹⁸ representam uma interpretação possível do *como não*¹⁹.

¹⁸ STIRNER, 2009.

¹⁹ Cf. AGAMBEN, 2000, p. 45.

2.2 Inoperosidade

Para analisarmos o conceito de inoperosidade, podemos iniciar pela obra *A comunidade que vem* (1990), momento em que Agamben desloca o teor das discussões sobre o conceito de comunidade que na época da obra estava em jogo. O debate sobre o tema foi reiniciado na década de 80 com um ensaio de Jean-Luc Nancy pensando a comunidade com recurso ao conceito de *désœuvrement* (inoperância). Tal como trabalhado por Nancy, o conceito se insere em um uso do termo que se inicia nos comentários de Kojève, em *Les romans de la sagesse* (1952), a três romances de Queneau (*Pierrot mon ami*, de 1942, *Loin de Rueil*, de 1944, e *Le Dimanche de la vie*, de 1952), nos quais há a figura do malandro inoperante. Partindo deste tipo de personagem e da leitura que Kojève faz deles, o termo passa a significar principalmente *ausência de obra*, o gesto inverso ao de operar. Na sequência, o conceito será utilizado por Bataille, Blanchot e Nancy, nesta ordem e cada um deles fazendo referência ao anterior, culminando em um debate sobre a comunidade e a inoperância na década de 80, a partir do ensaio de Nancy publicado na revista *Aléa*, *La communauté désœuvrée* (1983). Este, por sua vez, leva a uma incursão de Blanchot na querela com a obra *La communauté inavouable* (1983), no qual dialoga com Nancy, que amplia seu ensaio e o publica em livro em 1986. A perspectiva de todos eles é a de recusar uma comunidade positiva fundada sobre a realização ou sobre a participação em um pressuposto comum, contraponto a ela uma comunidade negativa que não poderia de forma alguma ser transformada em uma obra comum. Contra esta ideia de comunidade negativa, Agamben entra na questão com o seu livro *A comunidade que vem* (1990), cujo objetivo é desenvolver o conceito de *désœuvrement* sob uma nova perspectiva, a qual resultará no conceito de *inoperosità* (inoperosidade).

A inoperatividade/inoperância (*désœuvrement*) significa uma ausência de operação e de obra, ou seja, é o inverso de operar. Ela nega uma operatividade, que diz respeito a um pressuposto comum e a uma tarefa ou vocação propriamente humana. A inoperatividade nega, portanto, a existência de uma obra ou de um pressuposto comum. O termo *obra* diz respeito a qualquer ação, atividade ou realização humana; assim, ela é pensada tanto como uma obra produzida quanto no sentido de uma operação específica ou de um obrar específico. Tendo destacado essas diferenças entre a operatividade (operação/obra) e a inoperatividade (ausência de operação/ausência de obra), podemos debruçar-nos mais sobre a inoperosidade.

A inoperosidade não é nem obra e nem ausência de obra, mas a obra como uso ao invés de como uma propriedade. Trata-se, então, não de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade, que remete à própria possibilidade de obra, ou seja, a uma potência para uso; deste modo, ela deixa a obra em contato com a ausência de obra. Portanto, a inoperosidade difere-se da inoperatividade/inoperância ao dar um emprego à ausência de obra, ao exercitar a potência para uso, restituindo-a às obras.

Para Agamben, mais do que ausência de obra, o conceito de inoperosidade significa a obra como uso ao invés de como propriedade, nomeando assim uma operação que desativa e torna obra e produções inoperosas, abrindo-as para um novo uso possível. Enquanto no sentido clássico *désœuvrement* indica uma ausência de obra, a inoperosidade trata de um emprego dessa ausência de obra, uma privação de obra que a expõe como uso (deixando obra em contato com ausência de obra).

Tudo depende aqui do que se entende por “inoperância”. Esta não pode ser nem a simples ausência de obra nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperosidade [inoperosità] seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota [...] em um *transitus de potentia ad actum* (AGAMBEN, 1995, p. 71).

A inoperosidade consiste em uma existência genérica da potência, que não se resume a um trânsito rumo a um fim, mas que se configura, ao invés, como um meio sem fim, de modo que ela sai da lógica da finalidade e da propriedade para a da medialidade. Não se trata de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade. A potência para tal atividade é o que Agamben chama de potência destituente.

A proximidade entre potência destituente 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 (AGAMBEN, 2014, p. 305).

A inoperosidade é a dimensão do uso, e a potência destituente é a possibilidade de levar esse uso ao mundo. Ela pode ser iluminada através da contraposição com a relação entre o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte é aquele que funda algo (regra, norma, ordem), enquanto que o poder constituído é aquele que mantém algo (uma

regra, norma ou ordem vigente), recorrendo ao poder constituinte como o seu fundamento. Seguindo a avaliação de Agamben (1995), de modo geral são duas as teses mais comuns sobre a relação entre poder constituinte e poder constituído: uma que defende que o poder constituinte não pode ser condicionado de nenhuma maneira e que ele se mantém externo a todo poder constituído; outra que defende a tese contrária, que reduz o poder constituinte a um poder de revisão previsto no que foi constituído. Ainda que o poder constituinte pareça mais nobre, qualquer uma das duas teses o mantém em relação com o poder constituído. Uma potência destituente, ao contrário destes, não coloca e nem mantém nada, escapando, portanto, do círculo vicioso entre poder constituinte e poder constituído.

Chamamos de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato. O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada (AGAMBEN, 2014, p. 305).

Portanto, temos os conceitos de inoperosidade, de potência inoperosa e de gesto inoperoso. Todos eles se relacionam ao uso que caracteriza a forma-de-vida; mas eles podem ser distinguidos de uma maneira sutil: a inoperosidade diz respeito especificamente à dimensão; a potência diz respeito à possibilidade de levar essa dimensão da inoperosidade ao mundo; e o gesto inoperoso diz respeito à atividade de levar a dimensão da inoperosidade ao mundo. Trata-se de uma divisão estratégica que lançamos mão para compreendermos melhor tais momentos, embora ela não seja uma divisão desenvolvida claramente por Agamben.

Temos utilizado ora o conceito de inoperosidade (e os seus derivados, inoperoso e inoperosa), ora o conceito de destituição (e o seu derivado, destituente). Embora eles digam respeito aos mesmos elementos, na medida em que apontam e destacam o uso, um motivo para utilizá-los de diferentes maneiras é que cada um deles, a seu modo, destaca elementos específicos de diferentes problemas e tradições de pensamento. Por exemplo, quando Agamben investe no conceito de destituição e de potência destituente, ele tem em mente uma crítica ao círculo vicioso entre o poder constituinte e o poder constituído, bem como

desenvolver uma contra-estratégia a eles. Outro exemplo é a nossa investida, nesta tese, sobre o conceito de anarquia: a potência anárquica também tem relação com o uso ao ponto de poder ser colocada lado a lado com a potência destituinte e com a potência inoperosa, na medida em que a potência anárquica está no contexto de resistência à captura do uso que caracteriza a anarquia do poder.

2.3 A anarquia na obra de Agamben

A obra de Agamben tem sido aproximada do anarquismo e do pós-anarquismo através do conceito de inoperosidade e do conceito de potência destituente a ele vinculado. Recorremos a três artigos que seguem nesta direção: *What is an insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner* (NEWMAN, 2016), *On property and the philosophy of poverty: Agamben and anarchism* (BIGNALL, 2016) e *From inoperative-ness to action: on Giorgio Agamben's anarchism* (FABBRI, 2011).

Enquanto no artigo de Newman é pensada uma relação entre Agamben e o pós-anarquismo, a partir do conceito de insurreição e do conceito de potência destituente, nos demais artigos, embora a aproximação também se dê com recurso à inoperosidade e à potência destituente, eles pensam a possibilidade de aproximação entre Agamben e o anarquismo de maneira geral.

O artigo de Newman foca justamente em analisar os conceitos de insurreição e de inoperosidade, com recurso a Stirner e a Agamben. Pensando a relação de Stirner e de Agamben com o anarquismo, o autor aponta que eles não podem ser reduzidos ao anarquismo ou pós-anarquismo, mas pelo menos podem ser considerados desde uma perspectiva anárquica. É uma característica do pós-anarquismo apropriar-se de pensadores desta maneira, deixando seu corpo teórico ainda mais heterogêneo que o do anarquismo clássico.

Em seu artigo, Newman compreende a insurreição como um conceito central para a política radical. Ele vê na insurreição uma forma de ação que não se resume nem ao ato civil de desobediência e nem ao modelo revolucionário de política, mas que significa um abandono dos sistemas formais de poder e que enfatiza na criação de espaços de autonomia política e modos de interação. Para explorar tal conceito, Newman faz um paralelo entre Agamben e Max Stirner, tendo como principal parâmetro o conceito de potência destituente e a indiferença ao poder. Para compreendermos a insurreição em sua especificidade, defende o autor, é necessário relacioná-la à potência destituente: “O gesto destituente característico de tais movimentos não renuncia a política como tal, mas, ao invés, abre espaços alternativos para práticas políticas, discursos e formas de associação que excedem o estado e cujo significado não é mais determinado por ele” (NEWMAN, 2016, p. 8).

Outra investida levada a cabo por Newman é a que aproxima Agamben e Stirner através do conceito de profanação, pensando-o como uma estratégia revolucionária. Em Agamben, o conceito figura no ensaio *Elogio da profanação*, presente no livro *Profanações*, e

é identificado como uma forma de negligência que ignora a separação realizada pelos dispositivos de governo entre o que é do âmbito do homem e o que sagrado; neste sentido, a profanação é colocada como um contradispositivo, uma estratégia contra governo: “a profanação desativa os dispositivos de poder e retorna para o espaço de uso comum o que o poder tinha separado” (AGAMBEN, 2005b, p. 77).

O artigo de Bignall (2016) trata da relação entre Agamben e o anarquismo, sem, no entanto, levar em conta o pós-anarquismo tal como vimos anteriormente. Nele, a filósofa chama a atenção para o fato de Agamben fazer escassas referências a pensadores da tradição anarquista, mas, a despeito disso, atentando-se para um crescente aumento da presença de temas cruciais ao anarquismo nas obras mais recentes de Agamben: a contraposição entre uso e propriedade, a vida fora da determinação da lei e do estado, a singularidade e a ideia de ingovernável. Assim, a autora indica que compreender o anarquismo pode ser um caminho importante para compreender a “política que vem” indicada por Agamben. Bignall também retoma a referência que Agamben faz a Stirner em *O tempo que resta*, quanto à distinção entre revolta e revolução, na qual o autor alinha o conceito de *como não* à interpretação que Stirner faz da revolta/insurreição.

Agamben affirms that Stirner's theses represent an 'ethical-anarchic interpretation of the Pauline as not'. The salient feature of this interpretation is that, like Godwin and Paul, Stirner resists the politics of identification – that is, a politics of property or law, or of class - that conventionally attaches to the idea of 'vocation', or 'calling'. To have a vocation is, implicitly, to profess an identity on the basis of one's occupation: either individually in accordance with a set of defining properties or rules of inclusion; or collectively in concert with others, with whom one thereby forms a occupational class. Stirner revolts against any established form that makes a claim upon him and requires his identification (BIGNALL, 2016, p. 5)²⁰.

O messianismo em Agamben vai de encontro ao conceito de inoperosidade e o artigo de Bignall também segue esse rastro, finalizando com a questão sobre “o que seria uma potência anárquica hoje?” (BIGNALL, 2016, p. 19). A resposta, aponta a autora, passaria pelos conceitos de ser qualquer, comunidade que vem e forma-de-vida.

²⁰ “Agamben afirma que as teses de Stirner representam uma “interpretação ético-anárquica do paulino como não”. A característica marcante dessa interpretação é que, como Godwin e Paul, Stirner resiste à política de identificação - ou seja, uma política de propriedade ou lei, ou de classe - que convencionalmente se liga à ideia de 'vocação' ou 'vocação'. Ter uma vocação é, implicitamente, professar uma identidade com base na ocupação de alguém: individualmente, de acordo com um conjunto de propriedades definidoras ou regras de inclusão; ou coletivamente em concerto com os outros, com quem alguém forma uma classe ocupacional. Stirner se revolta contra qualquer forma estabelecida que o reivindique e exija sua identificação” (tradução nossa).

No artigo de Lorenzo Fabbri, *From inoperativeness to action: on Giorgio Agamben's anarchism* (2011), também defende-se certa proximidade da obra de Agamben com o anarquismo e, mais uma vez, sustentando-se tal posição a partir do conceito de inoperosidade. O autor chama a atenção para não se confundir inoperosidade com inoperatividade, lembrando que a inoperosidade relaciona-se a uma potência que nunca se exaure no ato e que não deve ser resumida a uma passividade. Ainda segundo Fabbri, quando Agamben elabora uma política sustentada pela inoperosidade do homem, sua obra adquire um tom anárquico, na medida em que destaca uma ingovernabilidade no homem e invoca uma política que parta de tal ingovernabilidade.

Tendo analisado a anarquia, o anarquismo e o pós-anarquismo, e trabalhado algumas aproximações possíveis destes com a obra de Agamben, passaremos para uma investigação no interior da obra de Agamben quanto aos momentos em que o filósofo trata explicitamente da anarquia e do anarquismo, como na passagem sobre os conceitos de tempo messiânico e de *como não*, presente em *O tempo que resta* (2000), em que o autor recorre à distinção entre revolta (insurreição) e revolução presentes em Stirner, aproximando a revolta do *como não*. Uma segunda obra em que Agamben passa pela questão do anarquismo é *O uso dos corpos* (2014), quando pensa uma potência anárquica e uma potência destituente que seria o elemento almejado e não alcançado pelo anarquismo clássico. Por fim, há a obra *Criação e anarquia* (2017b), na qual Agamben reúne cinco ensaios que envolvem o tema da anarquia.

Apesar de o conceito de inoperosidade ser utilizado em quase todas as partes da tetralogia *Homo Sacer*, é apenas na última, *O uso dos corpos* (2014), que o filósofo o configura de maneira mais acabada, e, por isso, onde também fica melhor iluminado o caráter anárquico da política proposta pelo italiano, que tem como base justamente a inoperosidade. Nesta mesma obra, Agamben aproxima tal conceito aos de potência destituente e potência anárquica: “em ambos os casos [inoperosidade, potência destituente e potência anárquica] está em jogo a capacidade de desativar e tornar inoperante, sem simplesmente destruí-lo [um dispositivo ou uma realização específica], mas liberando a sua potencialidade para um uso diverso” (AGAMBEN, 2014, p. 305).

Aproximando a inoperosidade e o pensamento anárquico, ainda em *O uso dos corpos*, Agamben afirma: “Tanto a tradição anárquica quanto o pensamento do século XX tentaram definir essa potência destituente sem nunca verdadeiramente conseguir” (AGAMBEN, 2014, p. 306); isto porque “a anarquia nunca pode estar em posição de princípio: ela pode

unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizadas” (AGAMBEN, 2014, p. 307). Assim, fica a tarefa de explorar a potência destituente da tradição anárquica com recurso ao conceito agambeniano de inoperosidade, e a possibilidade de extrair de tal investigação um gesto anárquico e um gesto inoperoso/destituente, do que nos ocuparemos nos próximos capítulos desta tese.

Passando ao livro *Criação e anarquia* (2017b), temos um ensaio intitulado *O que é o ato de criação?*. Este título retoma o de uma conferência de Gilles Deleuze, proferida em Paris em março de 1987, na qual este definiu o ato de criação com um “ato de resistência”.

Resistenza alla morte, innanzitutto, ma resistenza anche al paradigma della informazione, attraverso il quale il potere si esercita in quelle che il filosofo, per distinguerle dalle società di disciplina analizzate da Foucault, chiama “società di controllo”. Ogni atto di creazione resiste a qualcosa – per esempio, dice Deleuze, la musica di Bach è un atto di resistenza contro la separazione del sacro e del profano (AGAMBEN, 2017b, p. 31)²¹.

Deleuze, aponta Agamben, não define exatamente em nenhum momento desta conferência o significado de resistir; é no *Abecedário*, quando fala da obra de arte, que o filósofo francês indica que resistir significa sempre liberar uma potência de vida²². Tendo a potência como ponto de partida, Agamben investigará o ato de criação e a resistência no seu ensaio.

Há, em *O que é o ato de criação?*, uma crítica a como o termo resistência costuma geralmente ser considerado: uma oposição entre uma força ou uma ameaça externa. Para Agamben, tal resistência não é o suficiente para compreender o ato de criação:

[...] la potenza che l'atto di creazione libera debba essere una potenza interna allo stesso atto, come interno a questo deve essere anche l'atto di resistenza. Solo in questo modo la relazione tra resistenza e creazione e quella tra creazione e potenza diventano comprensibili (AGAMBEN, 2017b, p. 34)²³.

²¹ “Resistência à morte, antes de tudo, mas resistência ao paradigma da informação, através do qual o poder é exercido no que o filósofo, para distingui-la das sociedades disciplinares analisadas por Foucault, chama de “sociedade de controle”. Todo ato de criação resiste a alguma coisa - por exemplo, diz Deleuze, a música de Bach é um ato de resistência contra a separação entre o sagrado e o profano” (tradução nossa).

²² Cf. AGAMBEN, 2017b, p. 31.

²³ “[...] a potência que o ato de criação libera deve ser uma potência interna ao mesmo ato, como interno a esse também deve ser o ato de resistência. Somente dessa maneira a relação entre resistência e criação e aquela entre criação e poder se torna compreensível” (tradução nossa).

Assim, Agamben parte em busca de um conceito de potência, resgatando-o de obras anteriores, sobretudo de sua tetralogia *Homo Sacer*. Frente à representação corrente da potência como uma oposição entre potência e ato, e um necessário trânsito da potência ao ato, Agamben a define como uma possibilidade de seu não exercício, ou seja, a potência é sobretudo uma privação.

Colui che possiede – o ha l’abito di – una potenza può tanto metterla in atto che non metterla in atto. La potenza – questa è la tesi geniale, anche se in apparenza ovvia, di Aristotele – è, cioè, definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio. L’architetto è potente, in quanto può non costruire, la potenza è una sospensione dell’atto [...]. È in questo modo che Aristotele risponde, nella *Metafisica*, alla tesi dei megarici, che affermavano, peraltro non senza buone ragioni, che la potenza esiste solo nell’atto [...]. Se ciò fosse vero, obietta Aristotele, noi non potremmo considerare architetto l’architetto quando non costruisce, né chiamare medico il medico nel momento in cui non sta esercitando la sua arte. In questione è, cioè, il modo di essere della potenza che esiste nella forma della *hexis*, della signoria su una provazione. Vi è una forma, una presenza di ciò che non è in atto, e questa presenza privativa è la potenza (AGAMBEN, 2017b, p. 35-36)²⁴.

O ato de criação deve ser visto como um campo de forças entre potência e impotência, poder e poder-não agir e resistir. Dessa perspectiva é que há uma resistência na potência de não, pois ela resiste à potência de, resiste à mera transposição da potência em ato. A potência de não retém e detém a potência em seu movimento em direção ao ato:

Vi è, in ogni atto di creazione, qualcosa che resiste e si oppone all’espressione. Resistere, dal latino *sisto*, significa etimologicamente “arrestare, tener fermo” o “arrestarsi”. Questo potere che trattiene e arresta la potenza nel suo movimento verso l’atto è l’impotenza, la potenza-di-non. La potenza è, cioè, un essere ambiguo, che non solo può tanto una cosa che il suo contrario, ma contiene in se stessa un’intima e irriducibile resistenza (AGAMBEN, 2017b, p. 38)²⁵.

²⁴ “Quem possui – ou tem o hábito de – uma potência pode colocá-la em ato ou não. A potência – esta é a tese genial de Aristóteles, mesmo que aparentemente óbvia – é definida essencialmente pela possibilidade do seu não exercício. O arquiteto é potente, portanto ele pode não construir; a potência é uma suspensão do ato [...]. É assim que, na *Metafísica*, Aristóteles responde à tese dos megáricos, que afirmavam – aliás, não sem boas razões – que a potência só existe no ato [...]. Se isso fosse verdade – argumenta Aristóteles -, não poderíamos considerar arquiteto o arquiteto quando não está construindo, nem chamar o médico de médico na hora em que ele não está exercendo a sua arte. O que está em questão é o modo de ser da potência, que existe na forma da *hexis*, do poder sobre uma privação. Há uma forma, uma presença daquilo que não está em ato, e essa presença privativa é a potência” (tradução nossa).

²⁵ “Há, em cada ato de criação, algo que resiste e se opõe à expressão. Resistir, do latim *sisto*, significa etimologicamente “deter, manter parado”, ou “deter-se”. Esse poder que retém e detém a potência no seu movimento em direção ao ato é a impotência, a potência-de-não. A potência é, portanto, um ser ambíguo, que não só pode tanto uma coisa quanto o seu contrário, mas também contém em si mesma uma resistência íntima e irredutível” (tradução nossa).

Portanto, o ato de criação pode ser visto como uma tensão entre potência e impotência, com o homem tendo acesso a sua potência somente por meio de sua impotência. Disso decorre que:

La potenza-di-non non è un'altra potenza accanto alla potenza-di: è la sua inoperosità, ciò che risulta dalla disattivazione dello schema potenza/atto. Vi è, cioè, un nesso essenziale fra potenza-di-non e inoperosità. [...] la potenza-di-non è una resistenza interna alla potenza, che impedisce che questa si esaurisca semplicemente nell'atto e la spinge a volgersi su se stessa, a farsi *potentia potentiae*, a potere la própria impotenza (AGAMBEN, 2017b, p. 44)²⁶.

O ato de criação é uma resistência que não se resume a uma oposição a uma força externa, mas é, ao invés, constitutivamente a liberação de uma potência; e a potência que o ato de criação libera, segundo Agamben, é uma potência interna ao próprio ato de criação (do mesmo modo que interna é a resistência, na medida em que se trata, então, de romper com a transição potência-ato, levando impotência à obra criada – o que faz da obra uma obra inacabada e do artista um artista sem obra). É seguindo esse rastro que é possível tornar a relação entre resistência e criação e entre criação e potência compreensíveis. A resistência no ato de criação trata, então, de impedir que a potência se revolva e se esgote integralmente no ato, configurando a criação não apenas como potência de, mas sobretudo a potência de não; e a maestria consistiria em conservar potência no ato: “Nella tela del maestro o nella pagina del grande scrittore, la resistenza della potenza-di-non si segna nell’opera come l’intimo manierismo presente in ogni capolavoro” (AGAMBEN, 2017b, p. 39)²⁷. A resistência que é a potência de não impede que a potência de criação se reifique em obra, tornando o artista sem obra. Desse modo, a criação deixa de ser um simples trânsito de potência ao ato, algo permanece resistindo em ser expresso: desse modo, mantém-se a potência, expõe a impotência do ato de criação, a sua inoperosidade, o que desativa o esquema potência-ato. “Il poter non cantare è, innanzitutto, una sospensione e una esibizione della potenza di cantare che non trapassa semplicemente nell’atto, ma si rivolge a se stessa” (AGAMBEN, 2017b, p.

²⁶ “A potência-de-não não é outra potência ao lado da potência de: é a sua inoperosidade, o que resulta da desativação do esquema potência/ato. Ou seja, existe um nexo essencial entre potência-de-não e inoperosidade. [...] a potência-de-não é uma resistência interna à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se sobre si mesma, a fazer-se *potentia potentiae*, a poder a própria impotência” (tradução nossa).

²⁷ “Na tela do mestre ou do grande escritor, a resistência da potência-de-não se assinala na obra como o íntimo maneirismo presente em cada obra-prima” (tradução nossa)

44)²⁸. E, do mesmo modo, “la grande poesia non dice solo ciò che dice, ma anche il fatto che lo sta dicendo, la potenza e l’impotenza di dirlo” (AGAMBEN, 2017b, p. 45)²⁹.

Agamben defende que tanto a arte quanto a política tratam da abertura do uso, ou seja, tratam de levar a inoperosidade. Então o que o ato de criação tem de resistência é esse levar inoperosidade e até por isso que o artista será, dessa perspectiva, sem obra. O sentido da obra é não encerrar o artista e o ato de criação numa obra, mas permanecerem como potência na obra, ou, como impotência na obra. Na obra há potência e impotência, é nesse sentido que o ato de criação é um ato de resistência, porque ele mostra uma potência para o uso, potência e impotência, ele mostra uma “vivibilidade”.

Poiché noi cerchiamo invece di definire l’inoperosità in relazione alla potenza e all’atto di creazione, va da sé che non possiamo pensarla come oziosità o inerzia, ma come una prassi o una potenza di un tipo speciale, che si mantiene costitutivamente in rapporto con la propria inoperosità. [...] la prassi propriamente umana è quella che, rendendo inoperose le opere e funzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire, girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità (AGAMBEN, 2017b, p. 49-50)³⁰.

O ato de criação e a resistência tem a ver com a exposição de uma vivibilidade e de uma inoperosidade. Resiste-se, acima de tudo, à obra e à ideia de funções específicas dos viventes. Resiste-se à lógica potência-ato da operação, tornando-a inoperosa.

Já no ensaio *O que é um comando?* Agamben se propõe a fazer uma arqueologia do comando apontando uma contradição nessa expressão:

L’archeologia è la ricerca di un’archè, di un’origine, ma il termine greco *archè* ha due significati: significa tanto “origine, principio”, quanto “comando, ordine”. Così, il verbo *archo* significa “iniziare, essere il primo a fare qualcosa”, ma significa anche “comandare, essere il capo” (AGAMBEN, 2017b, p. 91)³¹.

²⁸ “Poder não cantar é, acima de tudo, uma suspensão e uma exibição da potência de cantar que não resvala simplesmente para o ato, mas volta-se para si mesma” (tradução nossa)

²⁹ “a grande poesia não diz apenas aquilo que diz, mas também o fato que está dizendo, a potência e a impotência de dizê-lo” (tradução nossa).

³⁰ “Por procurarmos definir a inoperosidade com relação à potência e ao ato de criação, é evidente que não podemos pensar nisso como ociosidade ou inércia, mas como uma prática ou uma potência de um tipo especial, que se mantém constitutivamente em relação com a própria inoperosidade. [...] a prática propriamente humana é aquela que, tornando inoperosas as obras e funções específicas dos viventes, o faz, por assim dizer, girar no vazio e, deste modo, o abre em possibilidade” (tradução nossa).

³¹ “A arqueologia é a pesquisa de uma *archè*, de uma origem, mas o termo *archè* tem dois significados: significa tanto “origem, princípio”, quanto “comando, ordem”. Assim, o verbo *archo* significa “iniciar, ser o primeiro a fazer alguma coisa”, mas significa também “comandar, ser o chefe” (tradução nossa).

Agamben chama a atenção para o fato de que, na nossa cultura, o início é sempre também o princípio que governa e comanda, isto é, a origem não cessa de comandar e governar o que ela colocou em ser. Aqui o filósofo expõe o desenrolar da aporia que uma arqueologia do comando confronta: “Non vi è un’*archè* per il comando, perché il comando stesso è l’*archè*, è l’origine o, almeno, à nel luogo dell’origine” (AGAMBEN, 2017b, p. 95)³².

Para Agamben, o poder não está tanto na capacidade de fazer obedecer, mas sobretudo na capacidade de comandar: “Un potere non cade quando non è più o non è più integralmente obbedito, ma quando cessa di dare ordini” (AGAMBEN, 2017b, p. 96)³³. Romper com o poder não envolve tanto deixar de obedecê-lo, o que não suspende de todo o seu alcance, mas deixar para trás o poder, o seu comando, a sua ordem; em outras palavras, suspender um poder envolve deixá-lo para trás. Podemos invocar, mais uma vez, o conceito de *como não*, embora não seja utilizado por Agamben neste momento; do mesmo modo que o *como não* envolve deixar para trás o que existe, isto é, envolve uma fuga do que existe, sair ou desativar o comando envolve tal movimento. Seguindo nessa linha, podemos dizer que cessar a ordem do comando relaciona-se à insurreição vinculada ao sentido de *como não*, tal como analisamos anteriormente. Quando se deixa de obedecer uma ordem específica, fica a possibilidade de outro comando ocupar o lugar daquele, por isso interessa mais a interrupção do comando, deixar para trás a figura do comando e da origem.

No ensaio *O capitalismo como religião*, último ensaio que integra o livro *Criação e anarquia* (2015), Agamben aborda uma relação entre capitalismo e religião, a partir de um ensaio de Walter Benjamin (também intitulado de *O capitalismo como religião*), tratando o capitalismo como um fenômeno religioso, no qual o dinheiro ocupa o lugar da fé e de Deus.

Capitalismo come religione è titolo di uno dei più penetranti frammenti postumi di Walter Benjamin. Che il socialismo fosse qualcosa come una religione è stato notato più volte (fra l’altro, da Carl Schmitt: “Il socialismo pretende di dar vita a una nuova religione che per gli uomini del XIX e XX secolo ebbe lo stesso significato del cristianesimo per gli uomini di due millenni fa”). Secondo Benjamin, il capitalismo non rappresenta soltanto, com in Weber, una secolarizzazione della fede protestante, ma è esso stesso essenzialmente un fenomeno religioso, che si sviluppa in modo parassitario a partire dal cristianesimo (AGAMBEN, 2017b, p. 117)³⁴.

³² “Não há uma *archè* para o comando, porque o comando mesmo é a *archè*, é a origem ou, pelo menos, está no lugar da origem” (tradução nossa).

³³ “Um poder não cai quando não é mais ou não é integralmente obedecido, mas quando cessa de dar ordem” (tradução nossa).

³⁴ “O capitalismo como religião é o título de um dos fragmentos póstumos mais penetrantes de Walter Benjamin. Que o socialismo era algo como uma religião foi observado várias vezes (entre outros, por Carl Schmitt: “O

Dando sequência a tal abordagem, Agamben inicia uma aproximação entre o capitalismo e a anarquia, a partir da caracterização do capitalismo como algo sempre em ato de findar e sem um princípio, ou seja, intimamente anárquico. Dessa forma ele chega ao elemento que visa destacar:

Vorrei aggiungere qualcosa a proposito della relazione fra capitalismo e anarchia. C'è una frase, pronunciata da uno dei quattro scellerati nel *Salò* di Pasolini, che recita: “La sola vera anarchia è l'anarchia del potere”. Nello stesso senso Benjamin aveva scritto molti anni prima: “Nulla è così anarchico come l'ordine borghese”. Credo che il loro suggerimento debba essere preso sul serio. Benjamin e Pasolini colgono qui un carattere essenziale del capitalismo, che è forse el potere più anarchico mai esistito, nel senso letterale che esso non può avere alcuna *archè*, alcun inizio né fondamento (AGAMBEN, 2017b, p. 129)³⁵.

A anarquia do poder, o que coloca o poder como fundamento, é a captura da anarquia, ou seja, na origem do poder está a captura da anarquia, que coincide com o uso. É esse uso, essa anarquia, que se trata de liberar através da inoperosidade e da potência destituente.

socialismo afirma dar vida a uma nova religião que, para os homens dos séculos XIX e XX, tinha o mesmo significado que o cristianismo para os homens de dois milênios atrás”). Segundo Benjamin, o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas é essencialmente um fenômeno religioso, que se desenvolve parasiticamente a partir do cristianismo” (tradução nossa).

³⁵ “Eu gostaria de adicionar algo a propósito da relação entre capitalismo e anarquia. É uma frase, pronunciada por um dos quatro mavados no *Salò* de Pasolini, que recita: “A única verdadeira anarquia é a anarquia do poder”. No mesmo sentido Benjamin escreveu muitos anos antes: “Nada é mais anárquico do que a ordem burguesa”. Creio que a sugestão deles deve ser levada a sério. Benjamin e Pasolini pegam aqui um caractere essencial do capitalismo, que é o poder mais anárquico que existe, no sentido literal de não poder ter alguma *archè*, início ou fundamento” (tradução nossa)

2.4 Aproximação entre Agamben e Comitê Invisível

Ao final do ensaio *Introdução à guerra civil*, o Partido Imaginário indica um prosseguimento daquela investigação, no âmbito teórico e prático, a partir de uma extensão do grupo, denominado Comitê Invisível:

Les énoncés qui précèdent veulent introduire à une époque de plus en plus tangiblement menacée par le déferlement en bloc de la réalité. L'éthique de la guerre civile qui s'y est exprimée reçut un jour le nom de « Comité Invisible ». Elle signe une fraction déterminée du Parti Imaginaire, son pôle révolutionnaire-expérimental. Par ces lignes, nous espérons déjouer les plus vulgaires inepties qui pourront être proférées sur nos activités, comme sur la période qui s'ouvre³⁶ (PARTI IMAGINAIRE, 2001, p. 103).

Tanto o Partido Imaginário quanto o Comitê Invisível pensam a contemporaneidade a partir de uma perspectiva anárquica, debruçando-se sobre as formas como as pessoas relacionam-se e organizam-se, criticando, nesse percurso, toda forma de governo e defendendo a ausência de governo nas vidas das pessoas e nas relações entre elas. Enquanto o Partido Imaginário tem um ponto de partida mais teórico para os seus ensaios (o que não significa serem desvinculados da prática), o Comitê Invisível parte de experimentos práticos no encontro entre pessoas, para a partir deles ensaiar. O Comitê Invisível debruça-se mais sobre situações práticas, pensando a partir da participação de seus integrantes/colaboradores em diversas manifestações em diferentes países ao longo das últimas duas décadas; estas manifestações permeiam os seus livros quando desenvolvem, com elas, perspectivas para o fortalecimento do que chama, num primeiro momento, de potência, e, num segundo momento, de potência destituente. Tendo o Partido Imaginário dado ênfase ao conceito de *bloom*, à forma-de-vida e ao fortalecimento de uma potência a ela atrelada, o Comitê Invisível se ocupará de investigar tal potência a partir de eventos e experimentos práticos (sobretudo com a observação e/ou participação em diversas manifestações ocorridas nas últimas décadas), que resultará, por fim, em uma reflexão e em uma elaboração de um conceito de potência destituente.

³⁶ “As declarações precedentes pretendem introduzir a uma época cada vez mais tangivelmente ameaçada pela inundação em massa da realidade. A ética da guerra civil que foi expressa aqui recebeu um dia o nome de “Comitê Invisível”. Assina uma fração determinada do Partido Imaginário, seu polo revolucionário-experimental. Através dessas linhas, esperamos frustrar as bobagens mais vulgares que podem ser feitas sobre nossas atividades, como no período que se abre” (tradução nossa).

No Comitê Invisível temos uma continuação do pensamento do que o Partido Imaginário chama de *fortalecimento da potência* (que tem em sua concepção relação com o conceito de forma-de-vida de Agamben e a problemática que essa envolve), por meio do conceito de potência destituente (também importante na obra agambeniana). Com esse conceito temos uma via privilegiada de aproximação entre Agamben e o pós-anarquismo a partir do Comitê Invisível.

Uma diferença da aproximação que fizemos entre Agamben e Partido Imaginário, e a aproximação que faremos entre Agamben e Comitê Invisível, diz respeito ao fato de o filósofo não fazer referência ou citar o Comitê Invisível no interior de suas obras, salvo nos artigos e conferências em que ele fala sobre o episódio conhecido com *os nove de Tarnac*. Nosso percurso a partir de agora será pautado mais pela apropriação que o grupo faz dos conceitos agambenianos do que por referências do filósofo a ele.

Num caso que ficou conhecido como os nove de Tarnac, um grupo de amigos que moravam juntos foram acusados de terrorismo por sabotagem de uma linha férrea. Dentre as provas mobilizadas contra eles estava a suposta autoria desse livro. As acusações não se sustentaram [...] (COMITÉ INVISIBLE, 2007, p. 3).

O evento conhecido como os nove de Tarnac seguiu-se à publicação de *A insurreição que vem* e envolveu um dos editores da revista Tiqqun, do Partido Imaginário, Julian Coupat. No ano de publicação do texto, Coupat e mais oito pessoas foram presas (elas estavam juntas numa cidade chamada Tarnac, por isso a referência no nome como conhecido o acontecimento) e acusadas de terrorismo. No artigo *Terrorismo ou tragicomédia* (2008), Agamben critica os motivos alegados para a prisão, destacando que o que vai de encontro ao *status quo* tende a ser visto pelos governos como potencialmente terrorista.

É preciso ter a coragem de dizer com clareza que hoje, em muitos países europeus (particularmente na França e na Itália), introduziram-se leis e medidas de polícia que no passado teriam sido julgadas como bárbaras e antidemocráticas e que não têm nada a invejar daquelas que vigoravam na Itália durante o fascismo. Uma dessas medidas é aquela que autoriza a detenção por uma duração de 96 horas de um grupo de jovens, talvez imprudentes, mas aos quais “não é possível imputar uma ação”. Outra medida muito mais grave é a adoção das leis que introduzem delitos de associação, cuja formulação é deixada intencionalmente vaga e que permite classificar como “de fundo” ou com “vocação” terrorista atos políticos que até hoje jamais foram considerados como destinados a produzir terror (AGAMBEN, 2008b, p. 2).

Dando sequência à aproximação entre Agamben e o Comitê Invisível, temos que este grupo tem três livros publicados até o momento: *A insurreição que vem*, *Aos nossos amigos: crise e insurreição* e *Agora* (2017). Passaremos por essas três obras, aproximando-as de Agamben, tal como fizemos no capítulo 1 com os ensaios do Partido Imaginário: na 1ª obra, destacam-se os conceitos de insurreição e *que vem*; na 2ª obra, destaca-se o conceito de potência destituente; na 3ª obra, aprofunda-se na potência destituente e no conceito de *agora*, que por sua vez se relaciona com o conceito de tempo-do-agora trabalhado por Agamben, entre outras obras, em *O tempo que resta* (2000).

Em *A insurreição que vem* (2007), o Comitê Invisível trata de pensar a insurreição na contemporaneidade. Já no título da obra temos uma referência à ideia de *que vem*, tal como ela foi utilizada por Agamben em *A comunidade que vem* (1990). Assim, não se trata da insurreição considerada como um grande evento definido a chegar no futuro (o que se enquadraria no sentido clássico de revolução), mas de algo sempre por vir, ou seja, com o sentido empregado pelo pós-anarquismo, como vimos no início deste capítulo.

Enquanto no livro de Agamben destaca-se a questão da comunidade em relação com o conceito de *désouvement* conectado ao conceito de inoperosidade (como vimos no capítulo 2.3 desta tese), no Comitê Invisível é a insurreição que fica lado a lado com o *que vem*. Devemos atentar para fato de dois sentidos poderem ser associados à expressão insurreição que vem na obra do grupo francês: se, por um lado, ela significa uma fuga daquilo que existe, como vimos antes neste capítulo, por outro ela diz respeito à efervescência de manifestações com característica insurrecionais nas últimas duas décadas, as quais, segundo o grupo, não seriam apenas acontecimentos desvinculados, mas cada um deles, a seu modo, relacionar-se-ia com uma possibilidade de mudança quanto ao funcionamento dos governos e do governo da vida num nível abrangente. Contudo, estes dois sentidos são complementares na medida em que ambos conectam-se. Em *A insurreição que vem*, com o fortalecimento da potência, com a ideia de *como* vinculada à forma-de-vida, bem como se conectam com o conceito de potência destituente, que ganhará destaque nas duas obras seguintes do grupo.

Ainda em *A insurreição que vem*, vemos aparecer, de maneira breve, os termos *enraizamento* e *desenraizar*, sobre os quais temos investido conceitualmente nesta tese:

A nossa história é a das colonizações, das migrações, das guerras, dos exílios, da destruição de qualquer enraizamento (COMITÉ INVISIBLE, 2007, p. 26).

O desastre, aqui, é prévio: reside em tudo o que foi necessário destruir, em todos os que foram necessários desenraizar para que o trabalho acabasse por surgir *como a única forma de existir* (COMITÉ INVISIBLE, 2007, p. 40).

Mesmo o Comitê Invisível não se demorando nesses conceitos, a presença deles colabora para a aproximação entre Agamben e Comitê Invisível, bem como para situarmos tais termos no pensamento pós-anarquista.

No início da segunda obra do Comitê Invisível, *Aos nossos amigos: crise e insurreição* (2014), temos uma retomada do segundo sentido de insurreição que vimos acima: “Nós não somos contemporâneos de revoltas esparsas, mas uma única onda mundial de levantes que se comunicam entre si de maneira imperceptível. [...] por mais localizada que seja, toda insurreição emite sinais para além de si própria” (COMITÉ INVISIBLE, 2007, p. 16). Este livro dá sequência à primeira publicação, enquanto aquela obra lidava com expectativa pela proliferação de insurreições, esta parte da experiência das inúmeras manifestações políticas com características insurrecionais ocorridas entre a publicação de uma obra e a publicação da outra. O Comitê Invisível aponta também que essas diversas manifestações, que em algum momento pareciam que mudariam muito, foram frustradas na medida em que os manifestantes foram privados da revolução enquanto processo. Seguindo nessa linha, detém-se sobre a relação entre organização e anarquia: “Organizar-se nunca quis dizer se filiar a uma organização. Organizar-se é agir segundo uma percepção comum, em qualquer nível que seja. [...] O que nos falta é uma percepção partilhada da situação” (COMITÉ INVISIBLE, 2014, p. 19). A anarquia teria algo de organização somente na medida em que busca compartilhar a percepção de uma situação, não como um modelo de organização. Por isso a ênfase no organizar-se enquanto processo e o Comitê Invisível avaliar como em muitos casos as revoluções fracassaram ao serem privadas do processo revolucionário mesmo. Trata-se, então, de ocupar a potência de organizar-se ao invés do poder de governar e de combater o governo enquanto forma ao invés de concentrar o combate em formas específicas de governo, como Estado, Lei, disciplinas etc. (cf. COMITÉ INVISIBLE, 2014, p. 81).

Nessa via, o Comitê Invisível afirma que “o que está em jogo nas insurreições contemporâneas é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que a subjugam” (COMITÉ INVISIBLE, 2014, p. 58). Para investigar o que seria uma forma desejável de vida (uma vida vivida como forma-de-vida), o Comitê Invisível

lança mão do conceito de potência destituente, com maior intensidade no capítulo 2.4, intitulado por ele de *Teoria da destituição*. Há no início deste capítulo uma crítica à ideia de revolução que envolve poder constituído e poder constituinte.

Se as revoluções são sistematicamente traídas, talvez isso seja obra da fatalidade; mas talvez seja o sinal de que há, na nossa ideia de revolução, alguns vícios escondidos que a condenam a esse destino. Um desses vícios reside no fato de ainda pensarmos muito frequentemente a revolução como uma dialética entre poder constituinte e poder constituído (COMITÉ INVISIBLE, 2014, p. 87).

A partir dessa leitura, semelhante à de Agamben, como vimos anteriormente, o Comitê Invisível pensa a revolução (de cunho insurrecional) como pura destituição, desvinculada, portanto, do círculo vicioso entre constituinte e constituído.

Destituir o poder é privá-lo de seu fundamento. É isso o que justamente uma insurreição faz. [...] Destituir o poder é privá-lo de legitimidade, é conduzi-lo a assumir sua arbitrariedade, a revelar sua dimensão contingente (p. 89). Na insurreição, o poder vigente é mais uma força entre outras sobre um plano de luta comum, e não mais essa metafora que rege, ordena ou condena todas as potências”. [...] Temos de abandonar a ideia de que se faz a revolução em nome de algo (COMITÉ INVISIBLE, 2014, p. 90-91).

A destituição lida com um fortalecimento da potência (para o uso, para experiências vividas diretamente), naquele sentido presente no Partido Imaginário e que, de alguma forma, era o conceito de potência destituente em estágio embrionário. Este fortalecimento visa a participação em uma potência comum (potência para como, para ser enquanto processo, percurso) e constituir uma força que não seja uma organização.

A terceira obra do Comitê Invisível, originalmente intitulada *Maintenant* (2017) e na tradução brasileira intitulada *Motim e destituição agora*, em grande medida é um aprofundamento do capítulo *Teoria da destituição*, da obra anterior. Sobre tudo no capítulo *Destituamos o mundo*, quando o grupo reafirma a necessidade de libertar-se dos “fantasmas constituintes”, vemos um investimento no conceito de potência destituente.

Destituere significa, em latim: colocar em pé à parte, erigir isoladamente; abandonar; pôr de lado, deixar cair, suprimir; decepionar, enganar. Enquanto a lógica constituinte choca-se contra o aparelho de poder sobre o qual ela pensa ter controle, uma potência destituente se preocupa muito mais em dele escapar, em retirar desse aparelho qualquer controle sobre si, na medida em que agarra o mundo que forma à margem. Seu gesto próprio é a

saída, enquanto o gesto constituinte é a tomada de assalto. [...] Ela não se regula por meio dos movimentos do adversário, mas por aquilo que requer aumento de sua própria potência (COMITÉ INVISIBLE, 2017, p. 94-5).

É importante observar que, a essa altura da terceira obra, o Comitê Invisível fará uso de dois termos, *neutraliza* (de *neutralizar* e *neutralização*) e *gesto*, de uma maneira próxima a que nos dedicaremos, respectivamente, nos próximos dois capítulos desta tese:

O gesto destituente não *se opõe* à instituição, ele não se colocar contra ela numa luta frontal, mas a *neutraliza*, esvazia-a de sua substância, dá um passo para trás e a observa morrer.
[...] O gesto destituente é assim *deserção* e *ataque*, *elaboração* e *saque*, e isso *em um mesmo gesto* (COMITÉ INVISÍVEL, 2017, p. 97-106).

Outro ponto a ser observado na terceira obra do Comitê Invisível é o conceito de *agora*, que dá nome originalmente ao livro *Maintenant* (Agora) e que podemos relacionar ao conceito de *tempo-de-agora* em Agamben. Em *O tempo que resta* (2000), Agamben trata de “entender o sentido e a forma do tempo que ele [Paulo] define como *ho nyn kairós*, o tempo-de-agora” (AGAMBEN, 2000, p. 14). O tempo que leva para acabar é o tempo em que algo é vivenciado; o tempo-de-agora relaciona-se com o *como* e com o *uso* na medida em que diz respeito a algo que se finda no mesmo instante em que ocorre: isso é o tempo messiânico, o qual, portanto, já vivemos ou poderíamos viver. Agamben observa que o tempo-de-agora se difere do escatológico e do apocalíptico na medida em que ele não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim, isto é, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim.

Em resumo, vimos como o conceito de potência destituente figura nas obras do Comitê Invisível de maneira semelhante à que figura nas obras de Agamben, e também vimos como o *agora* e o *tempo-de-agora*, em relação com o *uso* e com a *forma-de-vida*, mostram-se cruciais para a compreensão da potência destituente tanto em Agamben quanto no Comitê Invisível e, por extensão, no pós-anarquismo.

3. NEUTRALIZAÇÃO

Neste capítulo nos aprofundaremos na investigação sobre a potência destituente por meio do conceito de neutralização, bem como da relação deste com o conceito de destruição. Essa destruição que está em questão aqui se relaciona à tradição anárquica, sobretudo ao anarquismo clássico, na medida em que envolve dar fim àquilo que ela resiste; nos termos que temos trabalhado nesta tese, podemos dizer que tal destruição visa destruir um dispositivo de governo da vida. À primeira vista, a destruição parece ser mais radical do que a neutralização, pois destruir soa mais impactante do que neutralizar, mas não é o caso. Enquanto a destruição visa um dispositivo específico, que limita um determinado aspecto da vida, a neutralização visa desativar a própria estratégia dos dispositivos de modo geral, ou seja, ela tem o objetivo de liberar o uso que os dispositivos de governo capturam.

Cabe ressaltarmos, já de início, que a neutralização não deve ser confundida com “ficar em cima do muro”, ficar passivo ou simplesmente fugir; ao invés de passividade, ela é uma atividade pertencente ao campo dos gestos (sobre o qual nos debruçaremos no capítulo 4). Assim, neutralizar não é “ficar em cima do muro”, isto é, adquirir uma posição neutra, mas é desativar os dispositivos visando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de outro dispositivo colocar-se no lugar daquele que foi neutralizado.

Como vimos anteriormente, temos em Stirner uma leitura da insurreição como “fuga daquilo que existe”, o que Agamben aproxima do como não e, conseqüentemente, da inoperosidade. Tal como nessa fuga não se trata de passividade ou simples fuga, mas de uma suspensão do que existe para escapar do círculo vicioso entre constituído-constituente e escapar da manutenção do *status quo*, a neutralização vai de encontro à insurreição.

A ideia de destruição é comum no anarquismo clássico, sobretudo em Bakunin, que tomava a destruição como algo necessário à criação, como uma condição para a criação de uma condição mais autêntica de vida para as pessoas. Em *História das ideias e movimentos anarquistas*, George Woodcock destaca “um tom genuinamente bakuniano no estilo apocalíptico e na importância que atribui à destruição, como prelúdio necessário à criação” (2010, p. 167). Recorrendo à obra *Reação na Alemanha*, de Bakunin, Woodcock cita uma das passagens mais conhecidas do anarquista russo: “Confiemos no eterno espírito que destrói e aniquila apenas porque é a inexplorada e eternamente criativa origem de toda a vida. A ânsia de destruir é também uma ânsia criativa” (BAKUNIN apud WOODCOCK, 2014, p. 168).

A distinção que nos propomos a analisar, entre neutralização e destruição, é uma questão que também podemos encontrar em Agamben, com vista à potência destituente. Para analisarmos o conceito de neutralização na obra de Agamben, em sua proximidade com o pós-anarquismo, iniciaremos pela obra *O tempo que resta*, relevante sobretudo no que diz respeito aos conceitos de neutralização, nulificação, vocação, uso, como-não, tempo-do-agora e *katargein*. Esta obra é resultado de um seminário, ministrado por Agamben, que visou o estudo da condição messiânica a partir das *Cartas* de Paulo, desenvolvido, especificamente, com base no primeiro versículo da *Carta* intitulada *Carta aos Romanos*:

O nosso seminário não se propõe enfrentar o problema cristológico, mas, mais modesta e mais filosoficamente, compreender o significado da palavra *christós*, ou seja, “messias”. O que significa viver no messias, o que é a vida messiânica? E qual é a estrutura do tempo messiânico? Essas perguntas que são as perguntas de Paulo, devem ser também as nossas (AGAMBEN, 2000, p. 30).

Klesis (vocação/chamado) tem um significado técnico essencial para a definição da vida messiânica. Pergunta Agamben, o que significa a frase “Cada um permaneça no chamamento em que foi chamado”. Num primeiro momento, poderíamos pensar que há um conteúdo específico do chamado messiânico, o que Agamben se preocupa em mostrar que não é o caso. Há, no chamado e na vocação messiânica um deslocamento de toda condição humana, de modo que a vocação não tem nenhum conteúdo específico: “A vocação messiânica não tem, no entanto, nenhum conteúdo específico: ela não é senão uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas *nas quais* ou *tais quais* alguém é chamado” (AGAMBEN, 2000, p. 36). Há, no movimento de retomada das condições factícias humanas, uma nulificação de toda condição. Tal nulificação é retomada e cumprimento. O chamado messiânico é *chamado do chamado* e coloca toda condição em questão no mesmo ato em que a ela adere.

Agamben afirma que talvez a definição mais rigorosa da vida messiânica, encontrada nas *Cartas*, se dê através do *como não* (*hos me*) paulino: “[...] os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores” (1 *Cor* 7, 29-32 apud AGAMBEN, 2000, p. 37). O *como não*, então, significa colocar em questão uma condição no mesmo instante em que a ela adere, ou uma obra no mesmo momento em que a realiza, uma atividade juntamente à sua realização. Levar ao cumprimento no sentido de desfazer, fazer o caminho

inverso, já voltar do ato à potência, expondo-a. Este *não* remete a uma potência para aderir a qualquer condição e que seria, no fim das contas, a vocação humana por excelência: vocação da vocação, vocação que chama a nada e em direção a nenhum lugar.

De modo geral, em *O tempo que resta* está em questão uma análise da estrutura do tempo messiânico, o que o autor desenvolve a partir do conceito de *kletós* e da forma derivada *klesis*: “chamado”, “vocação”, “como” (cf. AGAMBEN, 2000, p. 26). Defende o autor que tal vocação não teria um conteúdo específico e envolveria, assim, um movimento de nulificação:

Hos me, “como não”: essa é a fórmula da vida messiânica e o sentido último de *klesis*. A vocação chama a nada e em direção a nenhum lugar: por isso, ela pode coincidir com a condição factícia na qual cada um se encontra chamado; mas, exatamente por isso, ela a revoga completamente. *A vocação messiânica é a revogação de toda vocação*. Nesse sentido, ela define a única vocação que me parece aceitável. O que é, de fato, uma vocação, senão a revogação de toda concreta vocação factícia? Não se trata, naturalmente, de substituir uma vocação menos autêntica por uma mais verdadeira: em nome do que se decidiria por uma de preferência à outra? Não, a vocação chama a própria vocação, é como uma urgência que a trabalha e escava do interior, nulifica-a no próprio gesto no qual se mantém nela, habita nela. Isso – e nada menos que isso – significa ter uma vocação, viver na *klesis* messiânica (AGAMBEN, 2000, p. 37).

Este chamado do chamado pode ser tratado também como um *como* do *como*, ou seja, um *como* que expõe o *como*. Tenhamos em mente o conceito de forma-de-vida e retomemos o conceito de *como* a ele vinculado: trata-se de algo imanente ao percurso de uma vida, ou seja, ao fato de ela se dar de alguma maneira – um *como* – e manter a possibilidade de se dar de outras maneiras – permanecer com uma vivibilidade. E, além disso, trata-se neste movimento de expor o *como* no momento mesmo em que ele se dá. Em outras palavras, aderir a uma condição e colocá-la em questão no próprio ato em que se adere a ela. Dá-se, portanto, uma anulação pela vocação, uma desativação pelo *como*. Nesta via é que Agamben avalia o *como não* paulino e expõe o *qualquer* de toda condição, exibindo-a como condição qualquer, que de toda forma importa.

A nulificação messiânica que se dá por meio do *como não* está ligada perfeitamente à *klesis* e não lhe sobrevém num segundo momento e nem lhe acrescenta algo. Viver messianicamente é viver na forma do *como não*. Agamben retoma a *Carta*, lembrando que para exprimir a instância messiânica de um *como não* em toda *klesis*, Paulo utiliza a expressão *chresai*, “faz uso”. Do mesmo modo que Paulo associa ao *como não* o uso, Agamben faz uma

análise seguindo essa linha e, mais uma vez, é possível perceber a relação o conceito de forma-de-vida, embora o filósofo não a exponha diretamente.

Para exprimir a instância messiânica de um *como não* em toda *klesis*, a urgência que revoca toda vocação aderindo a ela, Paulo se serve de uma expressão singular, que deu muito trabalho aos intérpretes: *chresai*, “faz uso”. [...] Uso: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messianicamente significa “usar” a *klesis*, e a *klesis* messiânica é, inversamente, algo que só se pode usar e não possuir (AGAMBEN, 2000, p. 39).

O uso é a vida no *como não*, ou a vida que se dá *como não*. Temos uma oposição entre uso e propriedade por meio do *como não*, e este aponta para a vida como uso ao invés da vida como propriedade, ou seja, a vida em imanência com a sua forma ao invés de uma forma específica externa à vida e da qual esta deve apropriar-se ou enquadrar-se. Assim, a vida como uso ao invés de propriedade quanto a toda forma que ela assuma em determinado momento, de modo que ela não possa ser separada da vida, mantendo-se, portanto, forma-de-vida.

[...] a nulificação messiânica operada pelo *hos me* está ligada perfeitamente à *klesis*, não sobrevém a ela num segundo tempo [...] nem lhe acrescenta algo. A vocação messiânica é, nesse sentido, um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre este mundo e o mundo futuro (AGAMBEN, 2000, p. 39).

Nulificar no próprio gesto significa desativar algo no instante mesmo em que o ativa. Há aqui, portanto, uma “tensão consigo mesmo na forma do *como não*”. E nela não se trata de apagar, ou de destruir, mas de fazer passar, de preparar o fim, de levar ao cumprimento e, por isso mesmo, ela é dita messiânica. Ao contrário do que poderia parecer a princípio, não há um conteúdo negativo na nulificação nem no *como não*.

Uma determinação factícia é posta em relação consigo mesma, colocada a questão sem alterar a sua forma: “tensionando cada coisa em direção a si mesma no *como não*, o messiânico não a apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara o seu fim” (AGAMBEN, 2000, p. 38). Temos mais uma vez a ideia de cumprimento.

Agamben também relaciona o *como não* e o uso à questão da pobreza e nos franciscanos, tema que ele explora, além de em *O tempo que resta*, também na parte IV.1 da tetralogia *Homo Sacer*, intitulada *Altíssima Pobreza* (2011).

É sobre o fundo dessa concepção paulina da vocação messiânica que a reivindicação franciscana do *usus* contra a propriedade adquire todo o seu sentido. Na sua fidelidade ao princípio de altíssima *paupertas*, as correntes espirituais franciscanas não se limitavam, de fato, a recusar – contra as indicações da cúria romana – toda forma de propriedade; como tinha logo percebido a agudeza jurídica de Bártolo de Sassoferrato, que falava a propósito dos franciscanos de uma *novitas vitae*, à qual o direito civil resultava inaplicável, eles avançavam implicitamente a ideia de uma *forma vivendi* integralmente subtraída à esfera do direito. *Usus pauper* é o nome que eles dão à relação dessa forma de vida com os bens mundanos (AGAMBEN, 2000, p. 40).

Por meio da contraposição paulina entre *usus* e *dominium*, tem-se que “permanecer no chamado na forma do como não significa jamais fazer de objeto de propriedade, mas só de uso” (AGAMBEN, 2000, p. 40). Nesse sentido, Agamben aponta que não se trata no *como não* de um conteúdo apenas negativo, mas de uma desapropriação de toda condição.

É significativo, para compreender a neutralização e a inoperosidade que ela explicita, o percurso de Agamben acerca do significado de *ergos* e de *argos*, sobre os quais deteremos nossas atenções agora. Tais termos se relacionam com a origem do termo *katargein* que, como veremos, segundo Agamben pode ser traduzido, justamente, por inoperosidade.

[...] Paulo se serve constantemente de um verbo sobre o qual deveremos deter-nos um pouco, porque me ocorreu, a propósito, fazer uma descoberta, para um filósofo, no mínimo surpreendente. Trata-se do verbo *katargeo*, um verdadeiro termo-chave do vocabulário messiânico paulino (das 27 ocorrências no Novo Testamento, 26 estão nas *Cartas*!). *Katargeo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argos*, que significa “inoperante, não-em-obra (*a-ergos*), inativo”. O composto, então, quer dizer “torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia” [...] (AGAMBEN, 2000, p. 113-114).

Assim, vamos de encontro ao significado que temos visto para a inoperosidade (bem como para potência e gesto a ela relacionados) : desativação, neutralização. Agamben segue desenvolvendo o termo com vista ao seu conceito de inoperosidade e termos relacionados, passando pela oposição entre neutralização e destruição, e dando ênfase ao fato de a inoperosidade e a neutralização não significarem destruir e nem aniquilar.

Antes de tudo, uma consideração de caráter geral sobre o significado do termo. Como vimos, esse termo [...] não significa, como se lê frequentemente nas traduções modernas, “aniquilar, destruir” – ou, ainda pior, num léxico recente, “fazer perecer”: “o criador, além do seu potente

assim seja!, pronuncia também o seu potente *pereça!* [*katargeo*, correspondente negativo de *poieo*]” (AGAMBEN, 2000, p. 114).

O termo *katargein* vai de encontro ao *como não*, à vocação messiânica e à nulificação. Ao analisar como o termo costuma ser traduzido, Agamben expõe elementos importantes à nossa investigação sobre a distinção entre neutralização e destruição.

O filósofo aponta ter averiguado 26 ocorrências do termo nas *Cartas*, para destacar a relevância deste conceito nelas, e a partir delas averigua as traduções costumeiras do termo. Considera a tradução de Jerônimo por esvaziar como prudente e critica as traduções modernas que o traduzem por “aniquilar, fazer perecer”. Considera-se, nesse caso, *katargeo* como o correspondente negativo de *poieo*, assim traduzindo-o por fazer perecer; contudo, diz Agamben, é evidente o erro nessa tradução, pois o correspondente positivo de *katargeo* não é *poieo*, mas *energeo*, coloco em obra, ativo; a investigação do termo destaca a relação potência e ato, *dynamis* e *energeia*.

Como também o mais elementar conhecimento do grego deveria ter ensinado, o correspondente positivo de *katargeo* não é *poieo*, mas *energeo*, coloco em obra, ativo. Tanto mais que é o próprio Paulo que joga com essa correspondência numa passagem significativa, com a qual podemos começar a nossa exemplificação: “Quando estávamos na carne, as paixões do pecado estavam colocadas em ato [*energeito*] através da lei nos nossos membros para levar frutos à morte; agora, ao contrário, fomos des-ativados [*katergethemen*, “tornados inoperosos”] em relação à lei” (*Rm* 7,5-6) (AGAMBEN, 2000, p. 114-115).

Na sequência, seguindo a mesma linha de aproximação com a relação potência e ato, Agamben aborda o sentido de fraqueza vinculado à potência:

Como a oposição etimológica com *energeo* mostra claramente, *katargeo* indica o fazer sair da *energia*, do ato (na voz passiva, o não ser mais em ato, o estar suspenso). Paulo – como vimos – conhece perfeitamente a relação opositiva tipicamente grega *dynamis/energia*, potência/ato, com a qual joga várias vezes. Nessa relação, o messiânico opera uma inversão análoga àquela que, segundo Scholem, caracteriza o *waw* conversivo: assim como, por efeito deste, o inacabado torna-se acabado e o acabado inacabado, do mesmo modo, aqui, a potência passa ao ato e alcança o seu *telos* não na forma da força e do *ergon*, mas naquela da *asthéneia*, da fraqueza (AGAMBEN, 2000, p. 114-115).

A oposição entre potência e ato é geralmente utilizada por Agamben como ponto de partida para investigar a potência-de-não e a inoperosidade. *Katargein* indica sair da energia, do ato. Assim, se de um lado temos colocar em obra (ativar), por outro lado temos sair da obra em direção à potência (desativar, desobrar), ou seja, uma inversão da obra (inversão messiânica). Esta inversão da relação potência-ato não significa prevalecer o contrário, mas percorrer ambos os sentidos, de um ao outro e de outro ao um: neutralizar.

Como devemos entender o *telos* de uma potência que se realiza na fraqueza? A filosofia grega conhecia o princípio segundo o qual privação (*steresis*) e impotência (*adynamia*) são, de algum modo, uma espécie de potência (“toda coisa é potente ou através do ter alguma coisa ou pela privação dessa mesma coisa”, *Metafísica* 1019b, 9-10; “toda potência é impotência em relação ao mesmo e segundo o mesmo” (*ibid.*, 1046a, 32). Para Paulo, a potência messiânica não se esgota no seu *ergon*, mas permanece nele potente na forma da fraqueza. A *dynamis* messiânica é, nesse sentido, constitutivamente “fraca” – mas é precisamente através de sua fraqueza que pode exercitar os seus efeitos [...] (AGAMBEN, 2000, p. 115).

Significa, então, que a potência não se realiza no ato, na obra, mas no que seria a sua fraqueza, a impotência e a privação. O *katargein* (a inoperosidade) é, nesse sentido, exercício da privação, exercício da impotência.

A inversão messiânica da relação potência-ato tem também um outro aspecto. Como a potência messiânica se realiza e age na forma da fraqueza, ela tem efeito sobre a esfera da lei e das suas obras não simplesmente negando-as ou aniquilando-as, mas desativando-as, tornando-as inoperantes, não-mais-em-obra. Esse é o sentido do verbo *katargeo*: assim como, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta em obras e em preceitos obrigatórios, de modo correspondente, agora, o messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messiânico não é a destruição, mas a desativação e a inexecutabilidade da lei (AGAMBEN, 2000, p. 115-116).

Destruir tem como sinônimos negar, aniquilar, anular, abolir; por sua vez, a neutralização (e a inoperosidade) tem como sinônimos desativar, tornar não-mais-em-obra, mulificar, levar ao cumprimento. “O que é desativado, obrigado a sair da energia, não é, por isso, anulado, mas conservado e mantido firme para o seu cumprimento. [...] A *katargesis* messiânica não abole simplesmente, mas conserva e leva ao cumprimento” (AGAMBEN, 2000, p. 116-117). Em resumo, a neutralização é desativação e cumprimento.

Para analisar o significado desse cumprimento, Agamben recorre à tradução do verbo *katargein*, na modernidade, por *Aufheben*.

Nesse ponto devo lhes falar da descoberta à qual havia acenado a propósito da vida póstuma do verbo *katargein* em âmbito filosófico. Qual é, de fato, o termo com o qual Lutero traduz o verbo paulino tanto em *Rm 3,31* quanto na maior parte das ocorrências no texto das *Cartas*? *Aufheben* – isto é, exatamente a palavra sobre cujo duplo significado (“abolir” e “conservar”) Hegel funda a sua dialética. Uma análise do léxico luterano mostra que Lutero é consciente do duplo significado do verbo, que antes dele é testemunhado, mas não é frequente, e que é, portanto, com toda probabilidade, através da tradução das cartas paulinas que o termo adquiriu a fisionomia particular que Hegel devia apreender e desenvolver. É porque foi usado para traduzir o gesto antinômico da *katargesis* paulina [...]. Se a genealogia da *Aufhebung* aqui proposta for correta, então não somente o pensamento hegeliano, mas toda a modernidade – entendendo com esse termo a época que está sob o signo da *Aufhebung* dialética – está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico, no sentido de que todos os seus conceitos decisivos são interpretações e secularizações mais ou menos conscientes de um tema messiânico (AGAMBEN, 2000, p. 117).

Aufheben tem tanto o sentido de “abolir” quanto o de “conservar”, o que caracterizaria algo genuinamente messiânico: um gesto que abole ao mesmo tempo em que conserva. Contudo, o sentido que Agamben dá ao *katargein* não coincide completamente com o sentido dado por Hegel ao *Aufheben*. Se, por um lado, “pressuposto da *Aufhebung* é que aquilo que é removido não seja completamente anulado, mas de algum modo, persista e possa, assim, ser conservado” (AGAMBEN, 2000, p. 118), por outro não há no *katargein* (enquanto vinculado à inoperosidade) o sentido de ascensão contido no termo hegeliano.

Aqui o problema da *Aufhebung* mostra a sua conexão – e, ao mesmo tempo, a sua diferença – com o problema do tempo messiânico. Também o tempo messiânico – enquanto tempo operativo – introduz no tempo representado uma desconexão e um atraso, mas este não pode ser acrescentado ao tempo como um suplemento ou uma dilação infinita. Ao contrário, o messiânico – a inapreensibilidade do “agora” – é precisamente o hiato pelo qual é possível apreender o tempo, cumprir e fazer findar a nossa representação do tempo (AGAMBEN, 2000, p. 118).

Em Hegel, *Aufheben* pode ser traduzido por suprasumir e tem três sentidos relacionados entre si: 1) levantar, sustentar, erguer, levantar; 2) anular, abolir, destruir, revogar, suspender; 3) conservar, poupar, preservar. Em síntese, elevar, anular e conservar. Ao elevar, à elevação, vincula-se a ideia de ascensão. Diferentemente do conceito de *Aufheben*

em Hegel, para Agamben o *katargein* não há suplemento a ser acrescentado ao tempo, ou seja, não há superação e ascensão, mas cumprimento. Conserva-se no cumprimento, não para a ascensão.

Na *katárgesis* messiânica, a *Torá* tornada inoperosa não é tomada num diferimento e numa demora infinita – ela encontra, antes, o seu *pléroma*. Em Hegel, uma exigência genuinamente messiânica reemerge no problema do *pléroma* dos tempos e do fim da história. Mas o *plerom* - *eles* é pensado por Hegel não como a relação de cada instante com o messias, mas como o resultado último de um processo global. Os intérpretes franceses de Hegel [...] partem, assim, da convicção de que “a filosofia hegeliana, o “sistema” somente são possíveis se a história fosse finita; se não existisse mais porvir e o tempo pudesse deter-se” (Koyré). Mas - como é evidente em Kojève, eles terminam por achatar o messiânico sobre o escatológico, identificando o problema do tempo messiânico com aquele da pós-história. Que o conceito de *désouvement* – que é uma boa tradução do *katargein* paulino – faça a sua primeira aparição na filosofia do século XX justamente em Kojève, para definir a condição do homem pós-histórico, o *voyou dés’uvré* como “*sabbat* do homem” (Kojève, 1952, p. 396) depois do fim da história, prova suficientemente que a conexão com o tema messiânico não está aqui, todavia, ainda totalmente neutralizada (AGAMBEN, 2000, p. 118).

Désouvement, inoperosidade e *katargein* se entrelaçam. Já tivemos a oportunidade de ver a genealogia do conceito de inoperosidade a partir do *désouvement*, durante o capítulo 2 desta tese, no percurso que traçamos da inoperância à inoperosidade. O *désouvement* pode ser traduzido também por desobrar, fazer o caminho inverso da obra. Outro caminho para destacar o seu significado é recorrendo à ideia de descriar, que Agamben utiliza tanto em *O tempo que resta* (2000), como em *Criação e anarquia* (2017).

Messiânica e fraca é aquela potência de dizer que, mantendo-se próxima da palavras, excede não somente todo dito, mas também o próprio ato de dizer, o próprio poder performativo da linguagem. Ela é aquele resto de potência que não se exaure no ato, mas se conserva todas as vezes e permanece nele. Se esse resto de potência é, nesse sentido, fraco, se não pode ser acumulado em um saber ou em um dogma, nem se impor como direito, ele não é, porém, nem passivo nem inerte: ao contrário, ele age precisamente através da sua fraqueza, tornando inoperoa a palavra da lei, descreindo e depondo os estados de fato ou de direito – isto é, tornando-se capaz de fazer uso deles livremente. O *katargein* e o *chresthai* são o ato de uma potência que sempre que se cumpre na fraqueza. Que essa potência encontre, no entanto, na fraqueza o seu próprio *telos* significa que ela não permanece simplesmente suspensa em um diferimento infinito – ao contrário, vontando-se para si mesma, ela cumpre e desativa o próprio excesso do significar sobre todo significado, extingue as línguas e, desse modo, testemunha aquilo que, inexpresso e insignificante, permanece no uso para sempre próximo da palavra (AGAMBEN, 2000, p. 155).

Descriar ilumina o sentido de desobrar como inversão: não destruir a obra (destruir o que foi criado ou realizado), mas levá-la de volta à potência que a criou e, só assim, torná-la cumprida. Descriar no mesmo instante de criar, obrar no mesmo instante de desobrar, caracteriza o gesto inoperoso, o gesto de anarquia.

Em *O que é um dispositivo?* Também há uma crítica à destruição, embora o termo neutralização não apareça diretamente. Quanto aos dispositivos, Agamben afirma que não se trata simplesmente de destruí-los nem de encontrar uma forma de utilizá-los de modo correto, mas de, por meio do contradispositivo da profanação, restituir ao uso comum aquilo que foi dividido e separado pelos dispositivos.

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que devemos seguir no nosso cotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto. [...] O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: por meio de uma série de rituais minuciosos, diversos segundo a variedade de culturas [...] o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa do profano para o sagrado, da esfera humana à divina. Mas aquilo que foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana. A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido (AGAMBEN, 2006, p. 42-45).

No ensaio *Elogio da profanação*, integrante do livro *Profanações* (2005), Agamben trata a profanação pela mesma via, isto é, como um contradispositivo à separação operada pelos dispositivos, mas, desta vez, já utiliza o conceito de neutralização:

Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. [...] A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incroguente do sagrado. Trata-se do jogo. [...] Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política. É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar ao outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a

transcendência de Deus como paradigma de poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (AGAMBEN, 2005b, p. 66-68)

Ainda em *Elogio da profanação*, Agamben explicita o conceito de contradispositivo e de profanação recorrendo à ideia de jogar e de brincar, tomadas da perspectiva de uso e reuso que as crianças fazem durante uma brincadeira e de jogos criados a partir da reutilização de uma prática que em dado momento tinha outro significado:

A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo. Sabe-se que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. A maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo. Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação. Ao analisar a relação entre jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa a sua inversão. A potência do ato sagrado — escreve ele — reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como ludus, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como jacus, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. "Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre o mito e o rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações." 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. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos. É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como vera *religio*. E essa não significa descuido (nenhuma atenção resiste ao confronto com a da criança que brinca), mas uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. Trata-se de um uso cujo tipo Benjamin devia ter em mente quando escreveu, em *O novo advogado*, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da

mesma forma que a religião não 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, 2005b, p. 66-67).

Ao final da tetralogia *Homo Sacer*, na parte IV.2, *O uso dos corpos*, Agamben retoma, de *O tempo que resta* (2000), o termo *katargein* em contato com a oposição entre destruição e neutralização, também em relação explícita com o conceito de inoperosidade, então com contornos finais dados pelo autor.

A proximidade entre potência destituente 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. Exemplo dessa estratégia destituente, não destrutiva nem constituinte, é a de Paulo frente a lei. Paulo expressa a relação entre o messias e a lei com o verbo *katargein*, que significa “tornar inoperante” (*argos*), “desativar”. [...] As traduções usuais desse verbo, “destruir”, “anular”, não são corretas [...]. Lutero, com uma intuição cujo alcance não passava despercebida a Hegel, traduz *katargein* como *aufheben*, ou seja, um verbo que significa tanto “abolir” quanto “conservar”. Em todo caso, para Paulo certamente não se trata de destruir a lei, que é “santa e justa”, mas de desativar sua ação com respeito ao pecado, porque é por meio da lei que os homens conhecem pecado e desejo. [...] É essa operabilidade da lei que a fé messiânica neutraliza e torna inoperante, sem por isso abolir a lei (AGAMBEN, 2014, p. 305).

E, algumas páginas à frente:

A anarquia nunca pode estar em posição de princípio: ela pode unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizados (AGAMBEN, 2014, p. 308).

A esta altura do livro Agamben aborda também a anarquia e a tradição de pensamento anárquico, na passagem que vimos anteriormente sobre a anarquia capturada pelo poder. É um momento em que fica evidente, na obra do filósofo, a íntima relação entre potência destituente e potência anárquica no que diz respeito à forma-de-vida e à resistência ao governo da vida.

Investigamos nesse capítulo a potência destituente e anárquica a partir, sobretudo, do conceito de neutralização, buscando evidenciar, em oposição à destruição, que a neutralização

visa desativar a própria estratégia dos dispositivos, tendo o objetivo de liberar o uso que os dispositivos de governo capturam. Tendo analisado a potência destituente e anárquica, falta-nos investigá-la enquanto gesto, tarefa a ser desenvolvida no próximo e derradeiro capítulo desta tese.

4. GESTO E POSTURA

4.1 Gesto

A potência anárquica em Agamben, no sentido que o filósofo utiliza em *O uso dos corpos* (2014), coincide com o conceito de potência destituente, pois também se trata nele de liberar e restituir o que é capturado pelos dispositivos: o uso (bem como a anarquia). Em termos de uso, tal como pensamos para a inoperosidade e para a potência inoperosa, respectivamente uma dimensão do uso e uma potência para o uso, podemos pensar o gesto inoperoso como um gesto de uso, isto é, uma atividade em que se dá uso em seu decorrer. Não se trata de igualar todos ao uso, há distinções, mesmo que sutis, como destacamos: capacidade/dimensão, potência e atividade. Trata-se de uma divisão estratégica para compreender o alcance daqueles conceitos. Neste capítulo 4, faremos tal distinção quanto ao gesto, entendendo que ele tem sempre inerente a si a dimensão do uso e sempre leva uso ao mundo. O gesto expõe a potência para o uso, ele não é somente uma efetivação dessa potência na medida em que ela é posta em atividade/levada ao mundo, mas ele é também uma exposição dessa potência mesma, podendo, portanto, propagá-la.

Quando pensamos o gesto inoperoso nós pensamos um gesto que expõe e propaga uso. No caso de pensar um gesto de anarquia, pensamos um gesto que expõe uso na medida em que isso é uma estratégia de resistência ao governo. Como temos visto nesta tese, o governo da vida separa o vivente do uso e da anarquia, por isso, uma contra-estratégia a tal governo é restituir ao uso e expô-lo, resistindo, assim, ao governo da vida. Trata-se, na ênfase que damos nesta tese, dessa estratégia por meio de questões que integram a tradição de pensamento anárquico, por isso falamos de uma resistência anárquica e de um gesto anárquico.

A resistência envolve exposição e propagação, ela envolve uma tensão com os dispositivos, é como se não pudéssemos sair da captura que os dispositivos promovem sem voltar as nossas atenções sobre eles, o que pode se dar a partir da exposição de experiências vividas diretamente ou do contato mesmo com uma experiência direta (sem mediação de dispositivos). Então, dentro dessa estratégia, a exposição funciona também por propagação, e, ao mesmo tempo, ela age no sujeito à medida em que libera-lhe o uso. Como resultado dessa estratégia de restituição ao uso, o indivíduo deixa de permanecer capturado pelos dispositivos,

mesmo que constantemente ele tenha que deixar de ser capturado, a cada movimento desativando uma captura. A anarquia envolve estar sempre desativando capturas e dispositivos, e isso seria viver anarquicamente, viver ao modo do contradispositivo.

Anteriormente, vimos o conceito de inoperosidade ou destituição, referente à dimensão do uso, e a potência inoperosa ou destituente, referente à potência de levar a inoperosidade e destituição ao mundo. Vinculado a eles, temos o conceito de gesto inoperoso ou destituente, referente à atividade de levar a inoperosidade ou destituição ao mundo.

Ao enfrentarmos o problema do tipo de atividade que faz jus à potência destituente, vamos de encontro às investidas de Agamben em três tipos de atividade: a ação e a produção, pensadas a partir da concepção aristotélica, e um terceiro tipo de atividade que Agamben desenvolve com recurso a Benjamin, o gesto. Agamben debruça-se sobre esse tipo de atividade principalmente em três momentos: *Meios sem fim* (1996), *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (2017c) e *Por uma ontologia e uma política do gesto* (2018).

Em *Karman* (AGAMBEN, 2017c), temos que em Aristóteles há a distinção entre a ação (*praxis*) e a produção (*poiesis*). A ação é diferente da produção na medida em que a primeira tem um fim em si mesma, enquanto a produção tem um fim externo, outro que o próprio fazer. Já o gesto, como enfatiza em *Por uma ontologia e uma política do gesto*, “não se deixa inscrever nos dois polos dessa alternativa, na qual Aristóteles pretendia fundar o primado da ação política: não é uma atividade dirigida para um escopo exterior, como a *poiesis*, nem um fim em si, como a *práxis*” (AGAMBEN, 2018, p. 2).

Assim, o gesto é um meio sem fim, medialidade pura, na medida em que torna visível o meio enquanto tal:

Se chiamiamo “gesto” questo terzo modo dell’attività humana, possiamo dire allora che il gesto, come mezzo puro, spezza la falsa alternativa tra il fare che è sempre un mezzo rivolto a un fine – la produzione – e l’azione che ha in se stessa il suo fine – la prassi. Ma anche e innanzi tutto quella tra un’azione senz’opera e un’azione necessariamente operosa. Il gesto non è, infatti, semplicemente privo di opera, ma definisce piuttosto la própria speciale attività attraverso la neutralizzazione delle opere cui era legato in quanto mezzo [...]. Esso è, cioè, un’attività o una potenza che consiste nel disattivare e rendere

inoperose le opere umane e, in questo modo le apre a un nuovo, possibile uso (AGAMBEN, 2017c, p. 137-138)³⁷.

Agamben, com recurso a Benjamin, aponta que “un mezzo puro è, cioè, un mezzo che, pur restando tale, si è emancipato dalla relazione com un fine” (2017a, p. 134)³⁸. E relacionando tal conceito à kantiana “finalidade sem fim”, indica que é como se Benjamin fizesse aqui como correspondente uma paradoxal “medialidade sem fim”:

[...] ma mentre la finalità senza fine è, per così dire, passiva, perché mantiene la forma vuota del fine senza poter esibire alcuno scopo determinato, al contrario la medialità senza fine è in qualche modo attiva, perché in essa il mezzo si mostra come tale nell’atto stesso in cui interrompe e sospende la sua relazione al fine (AGAMBEN, 2017c, p. 134)³⁹.

O meio se mostra enquanto tal e é algo ativo; ele interrompe e suspende a relação com um fim. Temos o mesmo sentido de neutralização, sobre a qual nos debruçamos no capítulo anterior: gesto e neutralização se encontram ao buscarem abrir um espaço em que os dispositivos são tornados inoperosos.

Così l’inoperosità non è un’altra azione accanto e oltre tutte le azioni, né un’altra opera al di là di tutte le opere: essa è lo spazio – provvisorio e, insieme, intemporale, localizzato e, insieme, extraterritoriale – che si apre quando i dispositivi che legano le azioni umane nella connessione dei fini e dei mezzi, dell’imputazione e della colpa, del merito e del demerito, sono resi inoperosi. Essa è, in questo senso, una politica dei mezzi puri AGAMBEN, 2017c, p. 139)⁴⁰.

³⁷“Se chamamos “gesto” este terceiro modo da atividade humana, podemos dizer agora que o gesto, como meio puro, rompe a falsa alternativa entre o fazer que é sempre um meio relacionado a um fim – a produção – e a ação que tem em si mesma o seu fim – a práxis. Mas também e acima de tudo aquela entre uma ação sem obra/opera e uma ação necessariamente operosa. O gesto não é, de fato, simplesmente privado de obra, mas define melhor a própria especial atividade através da neutralização da obra a que era ligado enquanto meio [...]. Isto é, uma atividade ou uma potência que consiste no desativar e tornar inoperoso a obra humana e, deste modo, abri-la a um novo, possível uso” (tradução nossa).

³⁸“[...] um meio puro é, isto é, um meio que, enquanto permanece, emancipou-se da relação com um fim” (tradução nossa).

³⁹“[...] mas enquanto a finalidade sem fim é, por assim dizer, passiva, porque mantém a forma vazia de um fim sem poder exibir qualquer escopo determinado, ao contrário a medialidade sem fim é de algum modo ativa, pois nela o meio se mostra como tal no ato mesmo no qual interrompe e suspende a sua relação com um fim (tradução nossa).

⁴⁰“Assim a inoperosidade não é uma outra ação ao lado e acima de toda ação, nem é obra obra acima de todas as obras: ela é o espaço – provisorio e, junto, intemporal, localizado e, junto, extraterritorial – que se abre quando os dispositivos que legam a ação humana na conexão entre fins e meios, da imputação e da culpa, do mérito e do

O gesto não se dirige a um objetivo, ele não tem uma finalidade que o move, ele não tem uma finalidade fora dele e nem um fim nele mesmo, mas é um meio puro, sem qualquer finalidade que seja. Por isso Agamben diz que ele é a exibição de um caráter medial; ao exibi-lo, o gesto nada mais faz do que expor a atividade enquanto uso, a dimensão do uso e, podemos dizer, expõe, portanto, a inoperosidade, a destituição e anarquia.

Para a compreensão do gesto, nada é, portanto, mais desviante do que representar uma esfera dos meios voltados a um objetivo (por exemplo, a marcha, como meio para deslocar o corpo do ponto A ao ponto B) e depois, distinta desta e a ela superior, uma esfera do gesto como movimento que tem em si mesmo o seu fim (por exemplo, a dança como dimensão estética). Uma finalidade sem meios é tão alienante quanto uma mentalidade que só tem sentido em relação a um fim. Se a dança é gesto, é porque ela não é, ao contrário, nada mais do que a sustentação e a exibição do caráter medial dos movimentos corporais. *O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal.* Ele faz aparecer o ser-em-um-meio do homem e, desse modo, abre-lhe a dimensão ética (AGAMBEN, 1996, p. 59).

Relacionado à questão da política e do político, que vimos mais cedo nesta tese principalmente nos termos do pós-anarquismo, Agamben aponta que “a política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens” (1996, p. 61). Tal política, no mesmo sentido de potência do político, seria, portanto, a esfera onde os humanos se encontram enquanto potências para o uso.

Salzani, pesquisador da obra de Agamben, comenta em seu estudo *Introduzione a Giorgio Agamben* (2013), que o ensaio *Notas sobre o gesto* (1996) articula intuições de Walter Benjamin com a crítica de Guy Debord à sociedade do espetáculo, propondo uma política dos meios puros.

Il gesto “spezza la falsa alternativa tra fini e mezzi che paralizza la morale e presenta dei mezzi che, *come tali*, si sottraggono all’ambito della medialità, senza diventare, per questo, dei fini”. Suspendendo e cristallizzando il continuum dell’agire e del produrre, il gesto è “l’esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale (SALZANI, 2013, p. 142)⁴¹.

demérito, são tornados inoperosos. Esta é, nesse sentido, uma política dos meios puros” (tradução nossa).

⁴¹“O gesto “varre a falsa alternativa entre fim e meio que paraliza a moral e apresenta meios que, como tais, escapam à esfera da medialidade, sem por isso se tornarem fins”. Suspendendo e cristalizando o contínuo do agir e do produzir, o gesto é “a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal” (tradução nossa).

Também em *The Agamben Dictionary* (2011) um dos termos analisados é justamente o de gesto, destacando-se, sobretudo, a exibição e a exposição que caracteriza tal conceito:

Gesture is an extremely important figure in Agamben's work because it, along with use and profanation, is as close as he comes to elaborating a process or set of operations – even a poetics or pragmatics – which might work to counteract the disintegrative tendencies of the age. But the *modus operandi* of these terms – or, at least, of gesture – is never to counteract disintegration in the conventional sense, but rather to extend and crystallise it: to find what, from within it, might bring about a new world as a non-statist, non-teleological, non-identitarian community-to-come. [...] Gesture, for Agamben, is what takes place when all definitive locations – life and art, text and execution, reality and virtuality, power and act, personal biography and impersonal event – are suspended. In this opening, what appears – or plays – is gesture. [...] These gestures thus had a continued existence, but in a spectacular sphere now alienated from everyday experience. [...] The realm of ethics, for Agamben, is the sphere of gesture [...]. The gesture, as we have seen, is precisely that element, that process that plays, unfolds, endures in the sphere of pure means that Agamben calls “the absolute gesturality of human beings” and also calls “politics”. Ethics emerges precisely because of the absence of ontological ground or telos; gesture names an a-ontological figure that traverses this open space and catalyses events, differences and constellations within it. [...] “The gesture”, he writes, “is the exhibition of a mediality, it is the process of making a means visible as such” (ME, 58). (MURRAY AND WHYTE, 2011, p. 79-81)⁴²

Em *Por uma ontologia e uma política do gesto* (2018), Agamben resgata o momento em que se interessou por tal temática, analisando de maneira geral a esfera dos gestos. Para tanto, inicia recorrendo a um estudo psiquiátrico sobre tiques motores:

⁴²“O gesto é uma figura extremamente importante no trabalho de Agamben porque ele, juntamente com o uso e a profanação, é o mais próximo que ele chega para elaborar um processo ou conjunto de operações - até mesmo uma poética ou pragmática - que possam contrabalançar as tendências desintegradoras da época. Mas o *modus operandi* destes termos - ou, pelo menos, do gesto - nunca é contrabalançar a desintegração no sentido convencional, mas antes estendê-lo e cristalizá-lo: descobrir o que, de dentro dele, pode trazer um novo mundo como um todo, comunidade não-estatista, não-teleológica, não-identitária. [...] Gesto, para Agamben, é o que acontece quando todos os locais definitivos - vida e arte, texto e execução, realidade e virtualidade, poder e ato, biografia pessoal e evento impessoal - são suspensos. Nesta abertura, o que aparece - ou toca - é gesto. [...] Esses gestos, portanto, tinham uma existência continuada, mas em uma esfera espetacular agora alienada da experiência cotidiana. [...] O domínio da ética, para Agamben, é a esfera do gesto [...]. O gesto, como vimos, é precisamente esse elemento, aquele processo que se desenrola, desdobra-se, perdura na esfera dos meios puros que Agamben chama de “gestualidade absoluta dos seres humanos” e também chama de “política”. A ética surge precisamente por causa da ausência de terreno ontológico ou telos. O gesto nomeia uma figura ontológica que atravessa esse espaço aberto e catalisa eventos, diferenças e constelações dentro dele. [...] “O gesto”, ele escreve, “é a exibição de uma medialidade, é o processo de tornar um meio visível como tal” (tradução nossa).

De acordo com o título do estudo publicado por esse psiquiatra francês em 1885 (*Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalie*), trata-se de um colapso de toda a esfera gestual, ou seja, de uma impressionante proliferação de *tiques*, tanto motores quanto verbais, que impedem o paciente de realizar mesmo os mais simples movimentos corpóreos, que se fragmentam em golpes espasmódicos e em manias e interrompem todo discurso com explosões coprolálicas e repetições. [...] O fato mais singular, que não havia deixado de me espantar, era que, a partir do estudo de La Tourette, os fenômenos em questão foram analisados e descritos pelos psiquiatras e neurologistas em milhares de casos e, em seguida, deixaram de ser registrados pelos anais médicos a partir dos primeiros anos do século XX para, então, reaparecer, de modo brusco, em 1971, quando Oliver Sacks, passeando pelas ruas de Nova Iorque, observa no intervalo de poucos minutos três casos evidentes de síndrome de Tourette. A hipótese que eu à época sugeria para explicar essa curiosa circunstância era que, nesse período, os *tiques* e as desordens gestuais haviam se tornado a norma, quase como se a humanidade ocidental progressivamente tivesse perdido seus gestos – ou, pelo menos, a capacidade de dominar a própria gestualidade (AGAMBEN, 2018, p. 1).

Se os *tiques* e as desordens gestuais se tornaram norma, trata-se de uma evidência, segundo Agamben, de que a sociedade contemporânea é deficiente em gestos, isto é, ela distanciou-se dos gestos. Sobre o que seria propriamente tal conceito, Agamben discorre na sequência.

É a partir dessas considerações que procurei encontrar uma resposta à pergunta: "o que é o gesto?", tarefa, como vocês verão, nada fácil. Os estudos históricos e antropológicos sobre o gesto me deixavam insatisfeito justamente porque não tentavam nem mesmo responder essa pergunta e chamavam de "gesto" qualquer movimento corpóreo, em particular os movimentos que tendiam a exprimir um significado (AGAMBEN, 2018, p. 1).

Geralmente chama-se de gesto qualquer movimento corpóreo, sobretudo os vinculados a algum significado. Em sua definição do conceito, pelo contrário, Agamben defende que o gesto não se vincula a um fim ou a um significado, e busca, portanto, outra definição para o conceito.

Uma primeira definição – por certo insuficiente – que havia proposto era esta: o gesto não é nem um meio, nem um fim; antes, é a exibição de uma pura medialidade, o tornar visível um meio enquanto tal, em sua emancipação de toda

finalidade. O exemplo do mímico é, nesse sentido, esclarecedor. O que imita o mímico? Não o gesto do braço com a finalidade de pegar um copo para beber ou com qualquer outro escopo, mas, ao contrário, a mimese perfeita seria a simples repetição desse determinado movimento tal e qual. O mímico imita o movimento, suspendendo, entretanto, sua relação com um fim. Isto é, ele expõe o gesto em sua pura medialidade e em sua pura comunicabilidade, independentemente de sua relação efetiva com um fim. Essa "medialidade sem fim" é, por assim dizer, a outra face da definição kantiana da beleza: "finalidade sem fim (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*)". Mas enquanto a finalidade sem fim é paralisante e, de algum modo, passiva, pois mantém a forma vazia do fim sem nenhum conteúdo determinado, a medialidade que está em questão no gesto é ativa, porque nela o meio se mostra como tal, no próprio ato em que interrompe sua relação com um fim (AGAMBEN, 2018, p. 1-2).

Nas suas investigações sobre o conceito de gesto, ao recorrer a Walter Benjamin, Agamben utiliza sobretudo o ensaio *Por uma crítica da violência*, no qual Benjamin caracteriza a violência pura como um meio puro, tal como o gesto. Sob a luz do texto de Benjamin, destaca-se o gesto comunicando a própria gestualidade, tal como a língua pode comunicar uma comunicabilidade pura.

Temos aqui algo muito similar ao que Benjamin, em seu ensaio *Para uma crítica da violência*, chama "meio puro (*reine Mittel*)" e que no ensaio que precede este em três anos anterior, *Sobre a língua em geral e sobre a língua dos homens*, denomina "pura língua (*reine Sprache*)". Esses conceitos perdem seu caráter enigmático se são remetidos à esfera do gesto, da qual provêm. Como a violência pura é um meio que depõe e interrompe a relação jurídica entre meios legítimos e fins justos, e a pura língua é uma palavra que não comunica algo mas apenas a si mesma, isto é, uma pura comunicabilidade, assim, no gesto o homem não comunica um escopo ou um significado mais ou menos cifrado, mas sua própria essência linguística, a pura comunicabilidade daquele ato liberado de todo fim. No gesto não se conhece algo, mas apenas uma cognoscibilidade (AGAMBEN, 2018, p. 3).

Assim, o gesto é parada e suspensão da relação com um fim, e tem em vista a exposição do meio puro, a exibição da própria gestualidade.

A esta altura vocês compreenderam que a hipótese que pretendo sugerir é que a ética e a política sejam a esfera do gesto e não da ação, e que, na crise aparentemente sem saída que essas duas esferas estão atravessando, tenha chegado o momento de se perguntar o que poderia ser uma atividade humana

que não conheça a dualidade dos fins e dos meios – que seja, nesse sentido, gestualidade integral (AGAMBEN, 2018, p. 4).

Tendo em vista o que Agamben denomina meio sem fim, vemos os conceitos de gesto e potência anárquica próximos um do outro e passíveis de serem aproximados em um conceito de gesto de anarquia, que contribui para esclarecer a atividade anárquica (a anarquia levada ao mundo). Isto porque, na medida em que o gesto diz respeito a um meio sem fim, ele aproxima-se do conceito de potência anárquica, cuja atividade esbarra naquela medialidade, já que na anarquia e na destituição não se trata de pôr e nem de manter, mas de restituir à possibilidade de uso; assim, leva-nos a conceber um conceito de gesto anárquico, isto é, a atividade anárquica como um gesto.

Portanto, temos que a potência anárquica é a capacidade de exibir a anarquia, e o gesto de anarquia a atividade que expõe tal anarquia. No gesto de anarquia trata-se de exibir a medialidade que caracteriza o uso, mostrá-lo em meio a um aparecer, exibindo o usar mesmo, de modo que a vida não se prenda em um vivido, mas seja a cada momento uma potência de viver.

Os dispositivos enfraquecem a potência anárquica, de modo a gerir as possibilidades de uso e, com isso, manter governo sobre a vida. Se a estratégia de captura e condução consiste em enfraquecer tal potência, uma contra-estratégia ao governo da vida é fortalecê-la através de um gesto de anarquia. Este pode ser tomado como um gesto de resistência à captura da vida pelos dispositivos de governo, já que ele restitui e leva uso ao mundo a cada instante, justamente o que aqueles dispositivos dedicam-se a capturar.

4.2 POSTURA

Relacionado ao conceito de gesto está o conceito de postura. Como gestos podem configurar uma postura? Como pensar uma postura a partir de gestos? Há em Agamben um ensaio em que ele relaciona gesto e postura, do qual partiremos para a nossa investida em tal conceito.

Agamben debruça-se sobre a relação entre gesto e postura no ensaio *Postura* (2015a), no qual ele aborda o conceito de postura de esgotado, de Deleuze, aproximando-o do conceito de gesto, bem como do conceito de inoperosidade. Antes de avançarmos no ensaio de 2015 propriamente dito, trabalharemos o texto de Deleuze ao qual Agamben faz referência, intitulado *O esgotado* (1992).

Deleuze inicia o seu texto fazendo uma contraposição entre a figura do esgotado e a figura do cansado: o esgotado é muito mais do que o cansado, na medida em que “o cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado esgota todo o possível. O cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar” (DELEUZE, 1992, p. 67). Com isso, o filósofo afirma que o esgotado se esgota ao esgotar o possível e vice-versa, de modo que ele encerra o possível mais do que todo cansaço. Temos aqui uma ideia semelhante a aquela ideia de cumprimento, que vimos no capítulo anterior, significando desativar a obra, isto é, retornar da obra à sua potência, esgotando, assim, uma realização específica que já se deu e que continua se mantendo com base em uma potência que o originou.

Enquanto o cansado se cansa de alguma coisa, o esgotado é esgotado de nada, com a atenção de não se tratar, aqui, de algo passivo: “Não se cai, entretanto, no indiferenciado, ou na famosa unidade dos contraditórios, e não se é passivo: está-se em atividade, mas para nada” (DELEUZE, 1992, p. 69). O esgotado, ao ser esgotado para nada, neutralizou e neutraliza toda obra, e isso não significa adotar uma posição neutra, mas suspender o círculo vicioso entre potência e ato, sair daquilo que existe rumo a uma potência ou um ato específico, mas a uma potência absoluta, uma potência absolutamente para o uso.

Na introdução de *Sobre o teatro* (2010), livro em que está publicada uma tradução brasileira de *O esgotado*, Machado destaca como aparece em Deleuze a relação do cansaço e do esgotamento com o real e com o possível:

Para definir o esgotamento, Deleuze começa distinguindo-a do cansaço pela relação que eles têm com o real e o possível, defendendo que o cansado esgota a realização, enquanto o esgotado esgota o próprio possível, todo o possível, o que não se realiza no possível. Essa diferença de natureza significa que, enquanto a realização do possível se dá em função de determinadas preferências, isto é, procede por exclusão ou disjunções exclusivas, que acabam cansando, o esgotado, ao contrário, é alguém que renuncia a qualquer preferência, sem nada realizar, esgotado de nada, com disjunções inclusas em que os termos se afirmam em sua distância (2010, p. 17-18).

A postura do esgotado, coloca Deleuze, é como a postura de sentado: “O esgotado continua sentado à escrivaninha, “cabeça pendida repousando sobre as mãos”, mãos assentadas sobre a mesa e cabeça assentada sobre as mãos, cabeça rente à mesa. Postura do esgotado [...] (DELEUZE, 1992, p. 73).

Enquanto à postura do esgotado corresponde a postura de sentado, à postura do cansado corresponde a postura de deitado, e, para Deleuze e Agamben, deitado é menos do que sentado:

Deitar-se nunca é o fim, a última palavra, é a penúltima, e corre-se o grande risco de ficar descansado demais, para poder, se não levantar, ao menos virar-se ou rastejar. Para deter aquele que rasteja, é preciso colocá-lo num buraco, plantá-lo num vaso, nos quais, não podendo mais agitar os seus membros, agitará, entretanto, algumas lembranças. Mas o esgotamento não se deixa deitar e, quando chega a noite continua sentado à mesa, cabeça cravada sobre mãos prisioneiras (DELEUZE, 1992, p. 73).

Pélbart, em seu ensaio *Esgotamento e criação*, comenta as figuras do cansado e do esgotado em Deleuze, distinguindo-as. Segundo o comentador, o cansaço faz parte da dialética do trabalho e da produção, na qual descansa-se para retornar à atividade (cf. PELBART, 2013, p. 39); ou seja, descansa-se para voltar a realizar uma potência, descansa-se para voltar a um constituído que se mantém fundamentado em um constituinte. Ao deitar-se, vincula-se uma manutenção da situação vigente (e, podemos dizer, uma postura de pé seria a própria manutenção do *status quo*).

O esgotado, ao esgotar o seu objeto, esgota-se a si próprio:

Como se o esgotamento do possível (dado de antemão) fosse a condição para alcançar outra modalidade de possível (o ainda não dado) – em outros termos, não a realização eventual de um possível previamente dado, mas a criação *necessária* de um possível sob um fundo de impossibilidade. [...] Como *abrir* um campo de possíveis? [...] O esgotamento não é um mero cansaço, nem uma renúncia do corpo e da mente, porém, mais radicalmente, é o fruto de uma descrença, é operação de desgarramento, consiste num descolamento. [...] O esgotamento desata aquilo que nos “liga” ao mundo, que nos “prende” a ele e aos outros [...] esvaziamento [...] (PELBART, 2013, p. 45-46).

Esgotar-se é esvaziar-se. Há no esgotado um desgarramento quanto a um uso específico, um descolamento de uma realização, tal como vimos quanto à descrição; assim, o esgotamento envolve uma inversão da obra, ele envolve desobrar.

É a posição mais horrível para se esperar a morte: sentado, sem poder se levantar nem se deitar, espreitando o golpe que nos fará levantar uma última vez e nos deitar para sempre. Sentado, custa-se a crer, não se pode agitar sequer uma lembrança. Desse ponto de vista, a canção de ninar é ainda imperfeita: é preciso que ela se detenha. Poderia ser feita uma distinção entre a obra deitada de Beckett e a obra sentada, única e última. É que entre o esgotamento sentado e o cansaço deitado, rantejante ou parado, existe uma diferença de natureza. O cansaço afeta a ação em todos os seus estados, enquanto o esgotamento concerne apenas ao testemunho amnésico. O sentado é o testemunho em torno do qual o outro gira, ao desenvolver todos os graus de seu cansaço. Ele está ali antes de nascer, e antes que o outro comece (DELEUZE, 1992, p. 74).

A partir da ideia de esvaziamento, podemos relacionar o esgotado à condição de *bloom*, que vimos no capítulo 1 durante a aproximação entre Agamben e o Partido Imaginário. O *bloom* é escassez de experiência, vazio de identidade e de pertencimento; ele é *bloom* cada vez mais *bloom*, cada vez mais previsível e esvaziado. Nessa condição extrema, de tão esvaziado ele pode tornar-se imprevisível ao invés de previsível e, então, a própria estratégia de captura se voltaria contra si mesma, liberando o uso ao invés de mantê-lo separado dos viventes. No entanto, não se trata, como alertamos, de buscar a condição de *bloom*, pois seu objetivo principal é a captura, mas de buscar esvaziamento e neutralização, a inversão de um uso específico para liberá-lo para outros usos.

Em seu ensaio, *Postura*, Agamben investiga as posturas de deitado e de sentado. Quanto à primeira, o filósofo interpreta que Deleuze mira, com a sua crítica, a filosofia de Levinas e, indiretamente, a filosofia de Heidegger. Levinas começou a escrever *Da existência ao existente* enquanto estava recluso em um campo de prisioneiros, durante a Segunda Guerra. O conceito de ser, herdado da filosofia de Heidegger, adquire nesta obra os ares de uma experiência sórdida, entre o sono e a vigília, fadiga e insônia, necessidade e náusea, nas posturas e imposturas do corpo. Assim, aponta Agamben, Levinas pensará o cansado: “No cansaço, no qual a consciência parece afrouxar a apreensão da existência, e quase desdizer sua subscrição nesta, de fato, é ainda o ser que aparece, em um evasivo retardo em relação a si mesmo e como em uma íntima luxação” (AGAMBEN, 2015a, p.1).

Em Levinas o ser não é um anúncio ou uma abertura, mas uma presença revoltante na qual está irremediavelmente ligada e à qual assume abundando-se a uma postura:

Este meu estar encolhido no leito, este meu (não-meio) coincidir de todo e sem reservas com meu repouso, este meu (não-meio) não ser senão postura insone: estirado, de bruços, de barriga pra cima, de lado com as pernas encolhidas como um feto – isto, e nada mais, é o ser (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

Segundo Agamben, trata-se para Deleuze de um acerto de contas com Heidegger, pois aquele sabia ter sido este o primeiro a colocar o ser numa postura, e que, inclusive, abre sua analítica do ser com a constatação de uma postura de implacável repouso.

Em Heidegger, todavia, esse repousar do ser na existência se traduz imediatamente num primado da possibilidade. Que a essência repouse, esteja deitada, na existência, significa que o mundo se abre em possibilidade para o homem, que para este tudo se apresenta como um possível modo de ser ao qual já está sempre entregue. Enquanto repousa – presumivelmente, desperto e de barriga para cima (Heidegger parece não se importar com o sono) – na existência, o ser-aí [*esserci*] é inexoravelmente entregue à possibilidade: repousar é poder (AGAMBEN, 2015a, p. 1).

O cansado apenas aparentemente não dispõe de nenhuma possibilidade, pois ele exaure a capacidade de colocá-la em ato, mas não a possibilidade mesma. Já o esgotado, “esgota todo o

possível. [...] Põe fim ao possível, para além de qualquer canseira, para ‘continuar a terminar’ (AGAMBEN, 2015, p. 2). Por isso não lhe convém estar estirado.

Se ao ser estirado do ser corresponde, nesse sentido, um primado do possível, será necessário então imaginar uma postura que exaure de modo integral e sem reservas toda possibilidade. Isto é, apostar sobre o que se pode ainda fazer quando tudo se tornou impossível e sobre o que ainda se pode dizer quando não é mais possível falar” (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

Tendo destacado que a postura do esgotado é a postura de sentado, bem como as suas características e as suas relações com uma potência, a pergunta que se faz a esta altura do ensaio de Agamben é o que significa sentar ou estar sentado, e para respondê-la ele recorre ao conceito de inoperosidade.

Nas línguas indo-europeias o estar sentado é associado à ideia de inoperosidade, de suspensão de toda atividade. Do latim *sedeo* derivam assim *desidia* e *desidiosus*, que significam a inércia, o estar sentado sem fazer nada, e *sedare*, que significa fazer cessar, pôr fim a uma ocupação ou a um movimento. [...] O estar sentado é a cifra do exaurimento de toda possível ação, a postura do exausto que conseguiu desalojar o ser de sua demora na possibilidade (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

A inoperosidade é esgotamento na medida em que é inversão, cumprimento, neutralização, esvaziamento; através dela é possível sair do círculo constituinte-constituído e depor uma realização específica. Enquanto o cansado é inoperatividade, inação, descanso para voltar à captura, o sentado é inoperosidade, suspensão da captura.

O último questionamento feito por Agamben em seu ensaio é sobre como pensar uma possibilidade esgotada.

Como pensar, então, uma possibilidade exausta? Não se trata, de modo algum, de uma possibilidade que tenha sido integralmente realizada no ato e da qual não reste mais nada. Tal condição define muito mais, como vimos, a condição do cansado, aquele que se abandona estirado em sua prostração. Verdadeiramente exausta é apenas a possibilidade que se leva como tal no ato e, por isso, não tem mais nenhuma possibilidade de ser colocada em ato e realizada. É uma possibilidade que não precede o ato para exaurir-se neste, mas o supera e perdura para além deste (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

Há cumprimento onde não fica uma potência como fundamento para o ato, mas potência que segue junto com o ato, no mesmo instante, encerrando-se, assim, tal atividade. Agamben recorre aos exemplos do estudante, do mímico e da dançarina (estes dois últimos exemplos estão presentes também nos textos do autor sobre o conceito de gesto, que vimos mais cedo).

Sobre a figura do estudante, Agamben afirma que quem estuda não pretende concluir nada (tal como a figura do estudante em Kafka e em Melville); “o estudioso retoma e esmiuça suas possibilidades de pesquisa uma atrás da outra infinitamente. O estudo já esgotou toda possível realização pois é em si mesmo interminável e inexaurível” (AGAMBEN, 2015a, p. 2). Já no caso da mímica e da dança, expõe-se uma possibilidade que se conserva como tal no ato:

A evolução circular [*volutatio*] que realizam os mímicos é a perfeição do volúvel [*volubilis* significa: “que gira”] enquanto eles são volúveis e a dança das mulheres que bailam é a realização de seu ser hábeis à dança e de sua potência de exultar-se e dançar enquanto potência [*perfectio earum saltabilium sive potentium tripudiare et choreizare secundum quod in potentia sunt*]. [...] E como, no gesto do dançarino, o dançável jamais se torna dançado, assim, no gesto do vivente, o vivível jamais se torna vivido, mas permanece vivível no próprio ato de viver (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

Por fim, reencontramos mais uma vez em *Postura* o conceito de neutralização, de maneira semelhante à que vimos no capítulo 3 desta tese:

Aqui é evidente que a oposição potência/ato, possível/real, foi neutralizada, que, como a obstinada credulidade do estudante, também a exultação da dançarina apresenta uma figura do ser que verdadeiramente exauriu tanto suas possibilidades quanto suas realizações. E, com estas, mesmo suas posturas – ou imposturas (AGAMBEN, 2015a, p. 2).

O esgotado esgotou todas as possibilidades, ele encerra o possível. Trata-se de um movimento que muito tem em comum com o que vimos na neutralização. Ao esgotar-se a potência, neutraliza-se o ato, libera-se o uso. O esgotamento rompe com a captura, resiste a ela, destitui, depõe, desativa, desobra. Viver ao modo do uso, ao modo da inoperosidade e da anarquia, envolve esgotar a potência e o ato em toda atividade, esquivando-se, assim, da estratégia de captura dos dispositivos de governo da vida. É nesse sentido que a postura de

esgotado, sentado, interessa a Agamben. A postura de inoperosidade seria, também, uma postura de sentado; conseqüente, também a postura de anarquia.

Quanto à relação entre gesto e postura, temos, em síntese, de um lado um gesto de exposição da potência para o uso e uma atividade que expõe o uso enquanto ele se dá, e, de outro, configurada por gestos, a postura, que é uma demora nessa exposição que o gesto realiza; então, se o gesto expõe e propaga uso, a postura demora nesta exposição e nesta propagação.

Ao final do ensaio *Postura* (2015), Agamben afirma que no campo dos gestos, por fim, até mesmo a postura, aos moldes do esgotado, fica para trás. No entanto, insistiremos em uma postura configurada por gestos, o que se justifica principalmente quando se tem em vista, com tais conceitos, a resistência ao governo da vida a partir da anarquia e do enraizamento.

Há um conceito de gesto que independe das designações que temos feito; quando especificamos um campo de questões, de anarquia, de inoperosidade, de enraizamento, estamos dando ênfase às questões relacionadas a tais conceitos, mas que com maior ou menor destaque integram o conceito inicial de gesto. Na inoperosidade, o uso e a restituição ao uso; na anarquia, destaca-se a resistência a governo; no enraizamento, o que foi vivido diretamente e a possibilidade de assim vivê-lo.

A inoperosidade restitui ao uso o que foi separado, libera de mediação, expõe e exhibe o uso, a possibilidade de viver diretamente um percurso, possibilidade de experiências diretas. O enraizamento expõe uso e expõe o que foi vivido diretamente. Nesta segunda característica reside muito da força do conceito de enraizamento, na exposição de experiências e percursos vividos diretamente. Há, assim, uma diferença de ênfase: a inoperosidade enfatiza a possibilidade, o enraizamento o vivido; e, à anarquia, para resistência ao governo da vida e para o necessário fortalecimento de tal potência, faz-se necessário tanto uma demora no gesto quanto uma demora na postura. Ambos podem ser estratégias de resistência ao governo da vida, estratégias que dizem respeito à tradição de pensamento anárquico (sobretudo ao pós-anarquismo). Dentro do gesto e da postura anárquica, já demos ênfase aos elementos que mais se aproximam do gesto e postura de inoperosidade; agora chamaremos a atenção ao gesto de enraizamento e à postura de enraizado.

Quando pensamos um gesto de anarquia, um gesto de restituir ao uso, temos uma atividade que deixa sempre livre para o uso, isto é, uma atividade que nela mesma sai da captura

ou dificulta a captura, e assim dá-se uma forma-de-vida. Pensar esse gesto de anarquia é diferente de pensar o gesto de enraizamento, na medida em que no enraizamento a ênfase recai sobre a exibição/exposição do que já foi vivido diretamente; o enraizamento tem a preocupação com esse conteúdo, com essas experiências que de algum modo contribuem para a resistência ao governo da vida. O gesto de enraizamento configura uma postura de enraizado, que é a postura que exhibe essas experiências que foram vividas diretamente; se o gesto de enraizamento abre espaço para isso, se ele enquanto gesto leva anarquia ao mundo, enquanto gesto de enraizamento ele expõe também o que já foi vivido de tal maneira; e essa exibição do que foi vivido diretamente é também uma maneira de fortalecer a potência para uso, integrando, portanto, a estratégia de resistência ao governo da vida que temos investigado nesta tese.

Embora expor o vivido seja um elemento que esteja implícito no conceito de gesto de maneira geral, o enraizamento destaca um elemento que torna interessante insistir na postura de enraizado. Também pensar uma estratégia viável no cotidiano é mais fácil com a postura de enraizado, do que se atendo somente ao gesto. Quando insistimos na postura, não é que discordemos de Agamben quanto aos gestos, por fim, transformarem até mesmo as posturas em imposturas; a nossa insistência aqui é em demorar na postura como estratégia de resistência, por expor o que foi vivido diretamente ser mais palpável, em um primeiro momento, do que a potência para sê-lo já exibida pelos gestos.

No gesto e na postura de enraizado está em jogo tanto experienciar e viver de maneira direta, que caracterizam o uso, quanto trazer junto, exhibir junto, as experiências já vividas, sobretudo as que foram vividas diretamente. Então, se o gesto e a postura tratam de expor potência, o enraizamento tem a preocupação de levar com ele o que já foi vivido sem a mediação de dispositivos, numa estratégia de resistência que também expõe o que já foi vivido diretamente.

A resistência ao governo da vida se dá como uso, liberação de uso e exposição de uso. O gesto de anarquia e a postura de anarquia são estratégias de resistência à captura da anarquia inerente ao uso; o gesto de enraizamento e a postura de enraizado são estratégias de resistência ao desenraizamento dos viventes. O gesto já trata de uma exposição, mas a postura é uma demora expondo, e configura-se pelos gestos: é uma insistência restituindo uso e fazendo uso, uma frequência, uma demora no corpo a corpo, resistindo ao governo da vida orquestrado pelos

dispositivos. Gesto e postura compõem uma estratégia: demorar expondo uma vida que se vive vivendo.

Conclusão

Investigamos nesta tese uma relação entre a obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, a anarquia e o anarquismo. Tal aproximação é mais uma proposta própria desta tese do que uma relação explícita daquele filósofo com a tradição de pensamento anárquico, ou seja, a anarquia e o anarquismo não são temas sobre os quais Agamben tenha se debruçado de maneira demorada. Mesmo assim, há em sua obra momentos em que ele trata explicitamente da anarquia e do anarquismo, como nas obras: *O tempo que resta* (2000), na qual passa pelo tema da insurreição em Stirner; em *O uso dos corpos* (2014), que versa sobre conceitos como os de potência destituente e potência anárquica; *Criação e anarquia* (2017b), composta por ensaios que envolvem, cada um ao seu modo, a anarquia e o anarquismo; bem como aquelas obras em que Agamben faz referência ao grupo anarquista francês chamado Partido Imaginário: *A comunidade que vem* (1990), *O que é um dispositivo?* (2006), *O uso dos corpos* (2014) e *Autoritratto nello studio* (2017a). Portanto, a investigação realizada trata de uma aproximação própria desta tese, não havendo até então um estudo que se debruce por mais tempo sobre a relação entre a obra de Agamben e o anarquismo. Nisso consiste, em parte, a originalidade desta tese.

A anarquia caracteriza-se por ser uma situação de não-governo, uma ausência de governo sobre as pessoas e sobre as relações entre as pessoas. O anarquismo, ao adotar a anarquia como ponto de partida, dedica-se em seu corpo teórico e prático a manter as situações de não-governo, dedicando-se a resistir a toda forma de governo. Assim, uma característica marcante do pensamento anárquico é a resistência ao governo da vida. Isso não significa que onde há resistência ao governo há um pensamento estritamente anarquista, mas que, no mínimo, é possível lidar com tal resistência de uma perspectiva anárquica. É o que fizemos com a obra de Giorgio Agamben, dedicando-nos em um primeiro momento a expor a sua obra como caracteristicamente vinculada a uma resistência ao governo da vida.

Analisando a relação entre Agamben e o Partido Imaginário (e a revista *Tiqqun* publicada por este), destacamos o elemento resistência na obra de Agamben, ou seja, a via que escolhemos para aproximar Agamben da anarquia é a resistência (resistência ao governo da vida). Fizemos a aproximação entre Agamben e o Partido Imaginário por meio do conceito de *bloom* desenvolvido por esse grupo na revista *Tiqqun*, sobretudo no ensaio *Teoria do bloom*, publicado na primeira edição da revista, em 1999. Por sua vez, Agamben utiliza o conceito de

bloom em obras como: *A comunidade que vem* (1990), *O que é um dispositivo?* (2006), *O uso dos corpos* (2014) e *Autoritratto nello studio* (2017a).

O conceito de *bloom* diz respeito à condição em que uma pessoa se encontra esvaziada de conteúdo e de experiências vividas diretamente, encontrando-se quase num estágio larval. Significa que essa pessoa tem as suas ações, as suas atividades, mediadas por dispositivos. Estes dispositivos que mediam as atividades dos viventes serão, por isso, chamados de dispositivos de governo da vida. Eles objetivam manter a pessoa na condição de *bloom*, isto é, mantê-la separada de experiências vividas diretamente, governando-a em todos os aspectos da sua vida.

Na condição extrema de *bloom*, no vazio extremo de experiências vividas diretamente, até mesmo o *bloom* pode tornar-se imprevisível, tamanho o vazio de conteúdo e de experiências. Essa seria uma maneira de resistência colocada pelo partido imaginário, o *bloom* pelo *bloom*. Contudo, o Partido Imaginário aponta que, por mais que isso possa acontecer (e isso é para eles uma característica da contemporaneidade) não se trata de perseguir tal condição; não se trata de aprofundar-se nela para resistir; não, ela não é uma condição desejável em situação alguma. Não se deseja aprofundar-se em experiências indiretas e governadas para depois libertar-se delas. Por mais que esse caminho de resistência do *bloom* pelo *bloom* possa se dar, o que o Partido Imaginário vai defender, num sentido que Agamben também defende, é libertar-se das experiências mediadas, pensar em que sentido se vive experiências diretas. É nesse ponto que podemos ir a um segundo ensaio do Partido Imaginário, chamado *Introdução à guerra civil* (2001), o qual Agamben também utiliza, e que diz respeito ao conceito agambeniano de forma-de-vida, que pode significar ter experiências diretas, viver sempre tendo experiências diretas.

Importante para entender o conceito de forma-de-vida em Agamben e no Partido Imaginário, é o conceito de uso. É pensar o conceito de forma-de-vida como uso; a vida que se dá com sua forma, não com uma forma externa que a guie; ela mesma é forma enquanto é vida, e vida enquanto é forma. Esta é a dimensão do uso: ela é vida enquanto se dá, ela é forma enquanto se dá. Quando se separa a forma da vida, que resulta na vida nua, separa-se o uso, separa-se o que era forma-de-vida do uso; torna-se uma vida sem a dimensão do uso disponível. O Partido Imaginário utiliza a forma-de-vida falando de um *como* da vida. O *como* da vida diz respeito à vida enquanto ela se dá, no seu dar-se mesmo; a forma-de-vida enquanto uso.

Na tese, também fizemos uma aproximação entre Agamben e outro grupo anarquista, o Comitê Invisível, que se originou do Partido Imaginário. Agamben não utiliza o Comitê Invisível da mesma maneira que cita o Partido Imaginário e o *bloom*, fazendo menção ao grupo apenas quanto ao evento dos Nove de Tarnac, em que houve uma acusação de terrorismo por parte do governo francês, relacionada à publicação do primeiro livro do Comitê Invisível.

Utilizamos na tese três obras do Comitê Invisível. A primeira, *A insurreição que vem* (2007), que aponta para um fortalecimento da potência, que tem o mesmo sentido de resistência pela inoperosidade. Trata-se de fortalecer uma potência para o uso. Uma segunda obra, *Aos nossos amigos: crise e insurreição* (2014), cujo principal capítulo é sobre a potência destituente, a mesma que Agamben trabalha, investe e aponta que faltou ao anarquismo, e que é trabalhada pelo Comitê Invisível nesta obra. Uma terceira obra é a *Motim e destituição agora* (2017), na qual há uma continuação da investigação sobre a potência destituente, além de um debruçar-se sobre o *agora*, que se relaciona com o cotidiano, com o não haver espera, com o não deixar para depois, com o pensar uma destituição agora, já a cada momento.

A obra de Agamben tem sido aproximada do anarquismo e do pós-anarquismo por meio do conceito de inoperosidade e do conceito de potência destituente a ele vinculado. Avaliamos essa perspectiva recorrendo a três artigos que tratam brevemente sobre o tema: *What is an insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner* (NEWMAN, 2016), *On property and the philosophy of poverty: Agamben and anarchism* (BIGNALL, 2016) e *From inoperativeness to action: on Giorgio Agamben's anarchism* (FABBRI, 2011)..

Utilizamos mais o artigo e as obras de Newman por ele desenvolver um conceito de pós-anarquismo e neste incluir tanto a obra de Agamben quanto os grupos anarquistas franceses contemporâneos (como o Partido Imaginário e o Comitê Invisível). O pós-anarquismo não é uma teoria alternativa ao anarquismo, mas um tipo de interrogação de seus fundamentos. Newman vê o pós-anarquismo como uma radicalização e uma renovação do anarquismo, já que ele trata de forçar constantemente os limites do anarquismo.

Como vimos, a obra de Agamben costuma ser aproximada do anarquismo por meio do conceito de inoperosidade, e nós também seguimos por essa via. A inoperosidade é o nome que Agamben dá à dimensão do uso. Ela seria essa capacidade, uma dimensão mesma do uso, em que se usa sem fazer propriedade. Usar sem fazer propriedade é não segmentar o uso, não enrijecer um uso específico, não enrijecer a forma de a vida dar-se. Então, a inoperosidade é

uma dimensão que tem relação com a capacidade de fazer uso, de liberar uso, de restituir uso. Relacionada a tal dimensão, há a potência inoperosa, a potência de levar essa dimensão ao mundo, e um gesto inoperoso, a atividade de levar essa dimensão ao mundo, o exercício dessa potência.

Apesar de o conceito de inoperosidade ser utilizado em quase todas as partes da tetralogia *Homo Sacer*, é apenas na última parte, *O uso dos corpos* (2014), que o filósofo o configura de maneira mais acabada, e, por isso, onde também fica melhor iluminado o caráter anárquico da política proposta pelo italiano, que tem como base justamente a inoperosidade. Nesta mesma obra, Agamben aproxima tal conceito aos de potência destituente e potência anárquica: “em ambos os casos [inoperosidade, potência destituente e potência anárquica] está em jogo a capacidade de desativar e tornar inoperante, sem simplesmente destruí-lo [um dispositivo ou uma realização específica], mas liberando a sua potencialidade para um uso diverso” (AGAMBEN, 2014, p. 305). Aproximando a inoperosidade e o pensamento anárquico, ainda em *O uso dos corpos*, Agamben afirma: “Tanto a tradição anárquica quanto o pensamento do século XX tentaram definir essa potência destituente sem nunca verdadeiramente conseguir” (AGAMBEN, 2014, p. 306); isto porque “a anarquia nunca pode estar em posição de princípio: ela pode unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizadas” (AGAMBEN, 2014, p. 307).

Quando Agamben utiliza o conceito de potência anárquica, ele aproxima a potência destituente da inoperosidade. Nesse sentido, vemos que quando se fala da inoperosidade se tem o mesmo sentido de destituição e de anarquia (então, de uma potência inoperosa, potência destituente e potência anárquica). O que vai variar é o escopo de cada um desses termos, ao que cada um deles dá destaque. No nosso caso, pensando a anarquia, foi iluminado o campo de questão que está em jogo no anarquismo, destacando-se a resistência ao governo da vida, que é uma característica forte do anarquismo. Outro momento que evidencia a relação entre os conceitos de inoperosidade e de anarquia é aquele em que Agamben aproxima o conceito de anarquia do conceito de uso, afirmando que quando os dispositivos deixam o uso indisponível, eles deixam indisponível a anarquia, ou seja, ao capturarem o uso, os dispositivos capturam a anarquia.

Para explicitar um pouco mais os conceitos de inoperosidade, de destituição e de anarquia, realizamos na tese uma análise do conceito de neutralização, em sua relação com o conceito de destruição. Essa destruição que está em questão aqui se relaciona à tradição

anárquica, sobretudo ao anarquismo clássico, na medida em que envolve dar fim àquilo que ela resiste; nos termos que temos trabalhado nesta tese, podemos dizer que tal destruição visa a destruir um dispositivo de governo da vida. À primeira vista, a destruição parece ser mais radical do que a neutralização, pois destruir soa mais impactante do que neutralizar, mas não é o caso. Enquanto a destruição visa um dispositivo específico, que limita um determinado aspecto da vida, a neutralização visa a desativar a própria estratégia dos dispositivos de modo geral.

Até o momento tratamos de uma dimensão e de uma potência, na sequência pensamos uma atividade que faça jus a tal potência. Ao enfrentarmos o problema do tipo de atividade que faz jus à potência inoperosa, à potência destituente e à potência anárquica, chegamos às investidas de Agamben em três tipos de atividade: a ação (que tem um fim em si mesma) e a produção (que tem um fim externo), pensadas a partir da concepção aristotélica, e um terceiro tipo de atividade que Agamben desenvolve com recurso a Benjamin, o gesto. Agamben debruça-se sobre esse tipo de atividade principalmente em três momentos: *Meios sem fim* (1996), *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (2017c) e *Por uma ontologia e uma política do gesto* (2018).

Geralmente chama-se de gesto qualquer movimento corpóreo, sobretudo os vinculados a algum significado. Em sua definição do conceito, ao contrário, Agamben defende que o gesto não se vincula a um fim ou a um significado, e busca, portanto, outra definição para o conceito. O gesto não se dirige a um objetivo, ele não tem uma finalidade que o move, ele não tem uma finalidade fora dele e nem um fim nele mesmo, mas é um meio puro, sem qualquer finalidade que seja. Por isso Agamben diz que ele é a exibição de um caráter medial. Ao exibí-lo, o gesto nada mais faz do que expor a atividade enquanto uso, a dimensão do uso e, podemos dizer, expõe a inoperosidade, a destituição e anarquia.

Quando pensamos o gesto inoperoso nós pensamos um gesto que expõe e propaga uso. No caso de pensar um gesto de anarquia, pensamos um gesto que expõe uso na medida em que isso é uma estratégia de resistência ao governo. Como vimos nesta tese, o governo da vida separa o vivente do uso e da anarquia, por isso, uma contra-estratégia a tal governo é restituir o uso e expô-lo, resistindo, assim, ao governo da vida. Trata-se, na ênfase que demos nesta tese, dessa estratégia por meio de questões que integram a tradição de pensamento anárquico, por isso falamos de uma resistência anárquica e de um gesto anárquico.

Portanto, temos que a potência anárquica é a capacidade de exibir a anarquia, e o gesto de anarquia é a atividade que expõe tal anarquia. No gesto de anarquia trata-se de exibir a

medialidade que caracteriza o uso, mostrá-lo em meio a um aparecer, exibindo o usar mesmo, de modo que a vida não se prenda a um vivido, mas seja a cada momento uma potência de viver.

Os dispositivos enfraquecem a potência anárquica, de modo a gerir as possibilidades de uso e, com isso, manter governo sobre a vida. Se a estratégia de captura e condução consiste em enfraquecer tal potência, uma contra-estratégia ao governo da vida é fortalecê-la por meio de um gesto de anarquia. Esse pode ser tomado como um gesto de resistência à captura da vida pelos dispositivos de governo, já que o gesto de anarquia restitui e leva uso ao mundo a cada instante, justamente o que aqueles dispositivos dedicam-se a capturar.

Quanto à relação entre gesto e postura, temos, em síntese, de um lado um gesto de exposição da potência para o uso e uma atividade que expõe o uso enquanto ele se dá, e, de outro, configurada por gestos, a postura, que é uma demora nessa exposição que o gesto realiza; então, se o gesto expõe e propaga uso, a postura demora nesta exposição e nesta propagação. Agamben pensa a inoperosidade com a postura de esgotado/sentado, diferindo-a do cansado/deitado. Parto da questão: como um gesto pode configurar uma postura? A resposta: por meio de uma frequência, de uma demora. A postura é uma demora gesticulando, uma demora nos gestos. Viver ao modo do uso, ao modo da inoperosidade e da anarquia, envolve esgotar a potência e o ato em toda atividade, esquivando-se, assim, da estratégia de captura dos dispositivos de governo da vida.

A esta altura gostaríamos de destacar os conceitos de desenraizamento e de enraizamento, que desenvolvemos na tese para pensar a resistência ao governo da vida. Ambos são conceitos que aparecerem brevemente no Partido Imaginário e que não chegam a ser desenvolvidos por Agamben. Tratam-se, portanto, de conceitos internos a esta tese.

A condição de *bloom*, que recapitulamos no início, é uma atividade de captura e, assim, opera um desenraizamento: ela esvazia o indivíduo de experiência vividas diretamente, de tudo o que é importante para ele, de tudo o que o preenche ou o motiva, passando a ser capturado e conduzido. Quando isso acontece, esse indivíduo é desenraizado. Por outro lado, o enraizamento envolve ter experiências diretas, envolve o indivíduo levar nas atividades o que lhe importa, o que tem relação com as experiências que ele já viveu diretamente. O enraizado tem experiências vividas diretamente e desloca-se no mundo segundo essas experiências diretas. Assim sendo, o enraizado expõe experiências vividas diretamente.

A partir do que constitui o desenraizamento e o esvaziamento que ele opera, chega-se ao que ele obscurece e ao que a ele se opõe. Se o desenraizamento opera esvaziando a vida de

uma pessoa de todo conteúdo, privando-a de experiência sem mediação de dispositivos, o enraizamento é o que libera e propaga uma vida plena de experiências sem mediação de dispositivos de governo. Assim, se por um lado o que é desenraizado desenraiza, podemos afirmar que, por outro, o que é enraizado enraiza, ou seja, propaga enraizamento. Deste modo, o enraizamento pode ser visto como um contradispositivo, isto é, uma contra-estratégia às estratégias dos dispositivos de desenraizamento e ao governo da vida.

No enraizamento, ao mesmo tempo em que está em jogo intensificar uma potência para o percurso de uma vida (percurso a ser vivido), há um preenchimento ao qual podemos nos referir como uma riqueza de experiência. Tal preenchimento vai contra o vazio de possibilidade, na medida em que intensifica as possibilidades de experiência de uma vida.

O percurso de uma vida que se vive vivendo dá-se enquanto uso e enquanto mantém potência para o uso. No percurso não há forma separada da vida e nem vida separada da forma, e sim uma forma-de-vida imprevisível e que se desenrola com experiências diretas. Enquanto o desenraizamento envolve uma escassez de experiência, o enraizamento envolve uma experiência que se dá sem mediação ou captura, e nesse sentido ela se caracteriza como uma intensidade e riqueza de experiências diretas no decorrer de uma vida. Assim, o enraizamento enfatiza o que é vivido diretamente.

Quando pensamos um gesto de anarquia, um gesto de restituir ao uso, temos uma atividade que deixa sempre livre para o uso, isto é, uma atividade que nela mesma sai da captura ou dificulta a captura, e assim dá-se uma forma-de-vida. Pensar esse gesto de anarquia é diferente de pensar o gesto de enraizamento, na medida em que, no enraizamento, a ênfase recai sobre a exibição/exposição do que já foi vivido diretamente; o enraizamento tem a preocupação com esse conteúdo, com essas experiências que de algum modo contribuem para a resistência ao governo da vida. O gesto de enraizamento configura uma postura de enraizado, que é a postura que exhibe essas experiências que foram vividas diretamente; se o gesto de enraizamento abre espaço para isso, se ele enquanto gesto leva anarquia ao mundo, enquanto postura de enraizado ele expõe também o que já foi vivido de tal maneira; e essa exibição do que foi vivido diretamente é também uma maneira de fortalecer a potência para uso, integrando, portanto, a estratégia de resistência ao governo da vida que investigamos nesta tese.

Por fim, temos que a hipótese inicial de que o pensamento de Agamben pode ser tomado como um pensamento anárquico foi corroborada pela aproximação entre Agamben, Partido Imaginário e Comitê Invisível, que destacou a característica de resistência ao governo

da vida na obra de Agamben. Seguindo nessa linha, ela também se confirma por meio da análise do conceito de inoperosidade em sua proximidade com o conceito de anarquia. Além disso, explorando o sentido de gesto e a postura a ele relacionado, destaca-se a questão da exposição de um meio puro que caracteriza o gesto de inoperosidade, o gesto de destituição e o gesto de anarquia. Isto nos mostrou que, sendo o gesto de anarquia uma atividade de exposição do uso que os dispositivos de governo tendem a capturar, ele é uma contra-estratégia aos dispositivos, ou seja, o gesto de anarquia é uma estratégia de resistência ao governo da vida.

Bibliografia

Observação: Nas obras de Agamben, utilizamos nas referências durante a tese a data original de publicação. Nos casos em que há tradução brasileira e em que as utilizamos, consta a paginação na edição brasileira, que vem indicada entre colchetes na sequência dos dados bibliográficos da publicação original. Nas traduções feitas por nós mesmos, indicamos logo ao fim da tradução, entre parênteses, que se trata de uma tradução nossa.

AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: Regola e forma di vita nel monachesimo (Homo Sacer IV.1)*. Vicenza: Neri Pozza, 2011 [ed. bras.: *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida (Homo Sacer IV.1)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014].

_____. *Autoritratto nello studio*. Milan: Nottetempo, 2017a.

_____. *Bartleby, la formula della creazione*. Macerata: Quodlibet, 1993 [ed. bras.: *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015].

_____. *Che cos'è un dispositivo?* Milano: Nottetempo, 2006. [ed. bras. *O que é um dispositivo?* In. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009]

_____. *Creazione e anarchia*. Vicenza: Neri Pozza, 2017b.

_____. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985 (edição atualizada pelo autor: Macerata: Quodlibet, 2002) [ed. bras.: *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012].

_____. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 1982 [ed. bras.: *A linguagem e a morte*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006].

_____. *Il potere sovrano e la nuda vita (Homo Sacer I)*. Torino: Einaudi, 1995 [ed. bras.: *O poder soberano e a vida nua (Homo Sacer I)*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002].

_____. *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo Sacer II.4)*. Vicenza: Neri Pozza, 2007 [ed. bras.: *O reino e a glória: por uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo Sacer II.4)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011].

_____. *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento (Homo Sacer II.3)*. Roma: Laterza, 2008 [ed. bras.: *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento (Homo Sacer II.3)*. Trad. Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011].

_____. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000 [*O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016].

_____. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017c.

_____. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002 [ed. bras.: *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013].

_____. *L'uso dei corpi (Homo Sacer IV.2)*. Vicenza: Neri Pozza, 2014 [ed. bras.: *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017].

_____. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990 (edição atualizada pelo autor: Torino: Bollati Boringhieri, 2001) [ed. bras.: *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013].

_____. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza, 2005a [ed. bras.: *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015].

_____. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996 [ed. bras.: *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. David Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015].

_____. *Nudità*. Milano: Nottetempo, 2009 [ed. bras.: *Nudez*. Trad. David Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013].

_____. *Opus Dei: Archeologia dell'ufficio (Homo Sacer II.5)*. Torino, Bollati Boringhieri, 2012 [ed. bras.: *Opus Dei (Homo Sacer II.5)*. Trad. de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013].

_____. *Per un'ontologia e una politica del gesto*. Macerata: Quodlibet, 2018. [ed. bras.: *Para uma ontologia e uma política do gesto*. Tradução de Vinícius N. Honesko disponível em <http://flanagens.blogspot.com/2018/03/para-uma-ontologia-e-uma-politica-do.html>]

_____. *Posture*. In.: Gilles Deleuze. *L'esausto*. Roma: Nottetempo, 2015a. [ed. bras.: tradução de Vinícius N. Honesko disponível em <http://flanagens.blogspot.com/2016/05/posturas-giorgio-agamben.html>]

_____. *Profanazioni*. Milano: Nottetempo, 2005b [ed. bras.: *Profanações*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007].

_____. Quei legami pericolosi tra polis e guerra civile. *La Repubblica*, Roma, 2 de maio de 2015b. [Disponível em https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/02/05/quei-legami-pericolosi-tra-polis-e-guerra-civile35.html?refresh_ce] [ed. bras.: Aqueles vínculos perigosos entre polis e guerra civil. Tradução de Selvino Assmann. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>]

_____. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998 [ed. bras.: *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008].

_____. *Signatura rerum: Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a.

_____. *Stasis: la guerra civile come paradigma del politico (Homo Sacer II.2)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015a.

_____. *Stato di Eccezione (Homo Sacer II.1)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003 [ed; bras.: *Estado de exceção (Homo Sacer II.1)*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004].

_____. Terrorisme ou tragi-comédie. *Libération*, Paris, 18 de novembro de 2008b. [ed. bras.: Terrorismo ou tragicomédia. Tradução de Vinícius N. Honesko disponível em <http://culturaebarbarie.org/sopro/n3.pdf>]

_____. *Tiqqun, o retorno*. Tradução de Erick Corrêa. In. *Sopro*, Desterro, novembro de 2010. [Disponível em <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/tiqqun.html>]

BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*. Trad. Renato Resende. São Paulo: Conrad, 2011.

BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas*. Tradução de S. P. Rouanet et al. 3 vols. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BIGNALL, Simone. On property and the philosophy of poverty: Agamben and anarchism. In. *Agamben and radical politics*. McLOUGHLIN (org). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, pp. 49-70.

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

CALARCO, Matthew. DECAROLI, Steven (eds). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COMITÉ INVISIBLE. *À nos amis*. Paris: La Fabrique Éditions, 2014. [ed. bras.: *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: N-1, 2016]

_____. *L'insurrection qui vient*. Paris: La Fabrique Éditions, 2007. [ed. bras.: *A insurreição que vem*. Tradução de Edições Baratas. Brasil: Edições Baratas, 2013]

_____. *Maintenant*. Paris: La Fabrique Editions, 2017. [ed. bras.: *Motim e destituição agora*. Tradução de Vinícius N. Honesko. São Paulo: N-1, 2017]

DE LA DURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. O esgotado. In. *Sobre o teatro*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010. p. 65-111.

_____. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 219-226.

FABBRI, Lorenzo. From Inoperativeness to Action: On Giorgio Agamben's Anarchism. *Radical Philosophy Review*, v. 14, n. 1, pp. 85-100, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

JOYCE, James. *Ulysses*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

MURRAY, Alex. WHYTE, Jessica (orgs.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désouvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.

NETTLAU, Max. *História da anarquia*. Trad. Plínio A. Coelho. São Paulo: Hedra, 2008.

NEWMAN, Saul. *Postanarchism*. Cambridge: Polity Press, 2015.

_____. *The politics of postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

_____. What is an insurrection? Destituent power and ontological anarchy in Agamben and Stirner. *Political Studies*, August 2016. [disponível em <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0032321716654498>]

PARTI IMAGINAIRE. *Contributions à la guerre en cours*. Paris: La Fabrique Éditions, 2009.

_____. *Tiqqun 1: Exercices de Métaphysique Critique*. Paris: Parti Imaginaire, 1999.

_____. *Tiqqun 2: Zone d'Opacité Offensive*. Paris: Parti Imaginaire, 2001.

PELBART, Peter Pál. Esgotamento e criação. In. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013, p. 37-47.

SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Roma: Il Nuovo Melangolo, 2013.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WOODCOCK, G. *História das ideias e movimentos anarquistas*. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2014.