

Giorgio Agamben

**O que é o contemporâneo?
e outros ensaios**

Tradução Vinícius Nicastro Honesko

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


ARGOS
editora da Unochepecô
Chapecó, 2009

© 2008 notteteempo srl

Título original: Che cos'è il contemporaneo?

© 2006 notteteempo srl

Título original: Che cos'è un dispositivo?

© 2007 notteteempo srl

Título original: L'amico

© 2009 da tradução brasileira: Editora Argos

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.



REITOR: Odilon Luiz Poli

VICE-REITOR DE PESQUISA, EXTENSÃO

E PÓS-GRADUAÇÃO: Claudio Alcides Jacoski

VICE-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO: Sady Mazzioni

VICE-REITORA DE GRADUAÇÃO: Maria Luiza de Souza Lajús

320.01 Agamben, Giorgio
A259q O que é o contemporâneo? e outros ensaios / Giorgio
Agamben; [tradutor Vinícius Nicastro Honesko]. –
Chapecó, SC: Argos, 2009.
92 p.

Tradução de: Che cos'è il contemporaneo?
Che cos'è un dispositivo?
L'amico

1. Ciência política - Filosofia. 2. Filosofia italiana.
I. Título.

CDD 320.01

ISBN: 978-85-7897-005-5

Catálogo Daniele Lopes CRB 14/989

Biblioteca Central Unochapecó



Conselho Editorial: Elison Antonio Paim (Presidente); Antonio Zanin;
Arlene Renk; Claudio Alcides Jacoski; Darlan Christiano Kroth; Edilane Bertelli;
Íone Inês Pinsson Slongo; Jacir Dal Magro; Jaime Humberto Palacio Revello;
Leonardo Secchi; Maria dos Anjos Lopes Viella; Mauro Dall Agnoll;
Neusa Fernandes de Moura; Valdir Prigol; Paulo Roberto Innocente;
Ricardo Brisolla Ravanello; Rosana Badalotti

Coordenador: Valdir Prigol

Sumário

| | |
|--------------------------|----|
| Apresentação | 7 |
| O que é um dispositivo? | 25 |
| O que é o contemporâneo? | 55 |
| O amigo | 77 |

Cumprindo mais uma exigência de sua própria obra, Giorgio Agamben aprofunda nestes ensaios, ora reunidos, a investigação sobre o problema do tempo. Já em *Infância e história*, seu terceiro livro lançado, de 1978,¹ o filósofo italiano sublinhava que uma autêntica revolução não visa apenas a mudar o mundo, mas, antes, a mudar a experiência do tempo.

A autêntica revolução de que fala Agamben em 1978 não é por ele esquecida, tampouco obliterada de seu projeto filosófico. Todo seu pensamento é, em

1 Cf. a tradução brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 111.

maior ou menor medida, a tentativa reiterada de uma revolução. No entanto, não se trata de um plano (projeto) revolucionário cujos fins sejam determinantes para as escolhas dos meios de consecução da revolução, isso é, de um ajuste – que inclusive pode ser violento – do mundo. Pelo contrário, longe de determinações cronológico-causais, a *revolução* que Agamben pretende pode ser entendida como a constante interrupção da cronologia por um tempo outro, que Walter Benjamin chamava, na esteira de Paulo, *kairós*,² ou *tempo messiânico*. Ou seja, uma autêntica revolução é sempre uma *revolução messiânica*, uma revolução que – como na parábola sobre o reino messiânico contada por Scholem a Benjamin³ – não é

2 É de toda forma fundamental lembrar aquele que talvez seja o livro mais importante de Agamben, *Il Tempo che resta*, lançado em 2000, no qual o filósofo desenvolve a tese de que Benjamin era um arguto leitor de Paulo apóstolo e, nesse sentido, participante de uma tradição messiânica – note-se, um messianismo diverso daqueles desenvolvidos pelas grandes instituições das três grandes religiões monoteístas (e messiânicas) do ocidente: judaísmo, cristianismo e islamismo – da qual o filósofo italiano também se considera herdeiro.

3 Cf. BENJAMIN, Walter apud AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993. p. 44. e, também, BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Tradução Heidrun Krieger Mendes Silva; Arlete de Brito; Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1975. p. 99-100.

a entrada forçada pela porta de um novo e eterno mundo (o mundo pós-histórico), mas mantém as coisas exatamente como elas são, apenas um pouco fora do lugar. É justamente nessa ligeira *diferença*, nesse mínimo *deslocamento* das coisas *entre* o mundo profano e o mundo messiânico que Agamben pensa.

Os três textos aqui reunidos são também fruto recente dessa *tentativa revolucionária* de Agamben e podem ser compreendidos por meio de um eixo, cujas indagações principais poderiam ser assim formuladas: como, nos nossos dias (na dita *pós-história* da humanidade), suplantam os mecanismos gestionaís-produtivos que capturam toda ação humana e marcam toda política com a insígnia da catástrofe? Como pensar uma nova ação e uma nova política humanas para além das dimensões consensuais-democráticas que a filosofia e o pensamento político atuais parecem tomar como único e último estágio evolucionário da humanidade? Ou, ainda, de modo liminar: como parar a máquina governamental em que parece ter se transformado toda a política, e ter acesso a uma nova política, uma política da amizade, calcada numa outra experiência do tempo e capaz de nos expor às exigências de compartilhamento da existência das quais não podemos nos esquivar? É na tentativa de responder,

ou ao menos de sondar, essas perguntas que *O que é o contemporâneo?*, *O que é um dispositivo?* e *O Amigo* traçam, em menor ou maior medida, seus objetivos.

Em *O que é um dispositivo?*, por meio de um trabalho filológico revelador, Agamben sucintamente descreve todo o procedimento com o qual *oikonomia* – termo grego para gestão do *oikos*, da casa – passa a ser traduzido para o ríspido latim dos padres da alta Idade Média como *dispositio*. A partir desse levantamento, Agamben propõe uma chave de leitura do termo *dispositivo* em Michel Foucault. Confessando-se tributário de Foucault, Agamben, entretanto, toma o termo *dispositivo* do pensamento do filósofo francês para ampliá-lo e elevá-lo à categoria fundamental para a compreensão do mecanismo político contemporâneo. Dispositivo passa a ser “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.”⁴ Dividindo todo o existente em duas grandes categorias, os viventes e os

4 Cf. p. 40 da presente edição.

dispositivos, Agamben trata de revelar como o dispositivo atua naquilo que denomina processo de subjetivação: “Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos.”⁵

Como máquina que no contato com os viventes produz sujeitos, o dispositivo é também uma máquina de governo (os sujeitos, *livres*, são sempre *sujeitados* a um poder). No entanto, diferentemente do que acontecia com os dispositivos ditos tradicionais (a confissão, a prisão, as escolas etc.), isto é, um ciclo completo de subjetivação (um novo sujeito que se constitui a partir da negação de um velho), nos dispositivos hodiernos (a internet, os telefones celulares, a televisão, as câmeras de monitoramento urbano etc.), não é mais possível constatar a produção de um sujeito real, mas uma recíproca indiferenciação entre subjetivação e dessubjetivação, da qual não surge senão um sujeito espectral. Eis que Agamben constata um paradoxo latente nessa situação, capaz de expor então o irremediável eclipse pelo qual atualmente passa a política: quanto menos subjetividades são forma-

5 Idem, p. 41.

das no corpo a corpo dos indivíduos com os dispositivos tanto mais dispositivos são criados como tentativa inelutável de *sujeição* dos indivíduos às diretrizes do poder. Ou seja, uma vez que para o funcionamento do mecanismo operativo da política seria necessária a conflagração de sujeitos reais que nunca se configuram, a política parece ser não mais que uma forma que gira no vazio (um mecanismo *oikonomico* de autorreprodução) e, desse modo, encaminha-se à catástrofe.

Ainda que algumas correntes do pensamento contemporâneo postulem meios de reprodução e manutenção do mecanismo político, sugerindo o acolhimento dessa situação e aceitação de uma humanidade que não encontra outras tarefas históricas senão na sua autogestão (seja por meio dos ditos *consensos democráticos*, ou, ainda que renegadas, pela via dos novos fundamentalismos religiosos e pela violência ditatorial muitas vezes travestida), Agamben propõe uma outra saída: a profanação⁶ dos dispositivos de

6 No ensaio sobre o dispositivo, Agamben dá algumas noções do conceito de profanação por ele desenvolvido e aprofundado em *Profanações*, livro publicado na Itália em 2005. A tradução brasileira foi publicada pela Boitempo em 2007. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

governo e a assunção de um ingovernável como ponto de fuga e início de uma nova política.

Podemos tomar como uma tentativa de compreensão e exposição desse ingovernável justamente o ensaio *O Amigo*. A partir de trechos dos livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, especialmente 1170a 28 até 1171b 35, Agamben propõe uma leitura que assinala de modo premente o estatuto ontológico e ao mesmo tempo político da amizade. Ele anota que o texto aristotélico fala de equivalências, por assim dizer, *sensitivas* entre ser e viver, entre um *sentir-se existir* e *sentir-se viver*. Com uma leitura e tradução muito próprias, Agamben diz: “Nessa sensação de existir insiste uma outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de um *com-sentir*⁷ (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. *A amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria*. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação

7 *Con-sentire* em italiano. Agamben acaba por fazer um jogo nos significantes: *consentir* e *com-sentir*, isto é, um *dar consenso ou aprovação* e um *sentir com o outro*. Notamos também que, para marcar sua leitura, Agamben insiste na utilização do hífen, que preferimos manter na tradução.

do ser é, de fato, já sempre dividida e *com-dividida*, e a amizade nomeia essa *condivisão*.⁸

A amizade não está atrelada à intersubjetividade; não é uma relação entre sujeitos – capazes de *contratar* entre si e, por meio disso, delimitar uma identidade e a fundação de uma *societas* –, mas é uma “des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si.”⁹ Isto é, mais do que um espaço categorial, para o qual se predicaria a qualidade de ser amigo, a amizade se atém ao próprio fato da existência. Porém, tal existir, ao *com-sentir* a existência do amigo, é já sempre prehe de uma potência política: “a amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário que constitui a política.”¹⁰

Nesse sentido, uma comunidade humana na qual a política possa estar radicada nessa *com-divisão* da própria existência – uma *comunidade que vem*, como

8 Cf. p. 88-89 da presente edição. Lembremos também que *condivisione*, em italiano, significa “o compartilhar”. Preferimos manter *condivisão* – e suas variantes no texto: *condividir*, *condivisível*, *condividem* (sempre em itálico) – pois, ainda que seja um neologismo em português, esboça melhor a leitura de Aristóteles feita aqui por Agamben.

9 Idem, p. 89.

10 Idem, p. 92.

lembrava Agamben já em 1990 em livro homônimo¹¹ – não é uma comunidade em cuja política está a divisão e a partilha de uma ou outra classe de fundação comunitária (um local de nascimento, uma língua, uma cor etc.); tampouco uma comunidade que se pautava pela simples ausência genérica de condições de sua fundação (como uma comunidade negativa), mas uma comunidade do *ser tal qual é* (*quodlibet*), cuja única divisão e partilha seja puramente existencial, isto é, uma comunidade em que a política seja a amizade.

É preciso frisar, no entanto, que quando Agamben propõe uma comunidade *que vem* não o faz como projeto futuro, ou seja, como se *o que vem* estivesse sempre atrelado a um futuro. Aliás, como uma espécie de linha subterfugia dos procedimentos *cronológicos* da atual situação política, Agamben trata de abrir *o que vem* justamente nas sombras do presente, no *kairós* inapreensível que nos é sempre *o contemporâneo*.

Num procedimento que mantém conexões com o pensamento barroco, Agamben afirma que a entrada

11 Cf. AGAMBEN, Giorgio. *La Comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001. Cf. também a tradução portuguesa: AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Tradução Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

na temporalidade do presente é uma caminhada em direção a uma arqueologia daquilo que no presente não podemos viver e, “restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la.”¹² Baltazar Gracián, talvez o mais instigante pensador do mundo barroco, discorre sobre arte na sua relação com os modos de vida. Dessa maneira, a arte pode ser pensada como produtora de um saber prático que antes de mais nada é também uma maneira de pensar as relações de poder. Em *A agudeza e a arte do engenho*, Gracián desenvolve sua noção de *arte sutil* como uma dobra da noção mesma de *reserva*. Uma arte sutil requer uma dilação, uma hesitação e um atraso. O *réten*, a reserva, em todas as matérias sempre foi uma grande regra do viver, sobretudo o do viver com êxito, o que era uma questão de extrema importância para o pensador barroco, e não o deixa de ser, com suas variações, no caso da força reflexiva do pensamento de Agamben. Para o filósofo italiano, o contemporâneo que se pode entrever na temporalidade do presente é sempre retorno que não cessa de se repetir, portanto, nunca funda

12 Cf. ensaio *O que é o contemporâneo?* p. 55 da presente edição.

uma origem e, com isso, se aproxima da noção de poesia. Por isso, Agamben, em *O que é o Contemporâneo?*, recorre ao poema, de 1923, intitulado *O século*, do poeta russo Osip Mandel'stam, para novamente enunciar sua tese de que a poesia define-se por ser retorno. Diz-nos Agamben: “Não apenas a época-fera tem as vértebras fraturadas, mas *vek*, o século recém-nascido, com um gesto impossível para quem tem o dorso quebrado quer virar-se para trás, contemplar as próprias pegadas e, desse modo, mostra o seu rosto demente.”¹³ A poesia, portanto, é sempre retorno, mas um retorno que é adiamento, retenção e não nostalgia ou busca por uma origem; é um caminhar, mas não é um simples marchar para frente, é um passo suspenso. *Versura* é o termo latino que Agamben usou em outro estudo, *O fim do poema*, para tratar do traço essencial do verso, o ponto no qual o arado faz a volta ao final do sulco. Dessa maneira, o poema se define no seu fim. Para Agamben a poesia é esse movimento do olhar para trás operado no poema e, portanto, um olhar para o não-vivido no que é vivido, tal como a vida do contemporâneo. O voltar-se para trás, suspender o passo,

13 Idem, p. 62.

ver o escuro na luz, entrever um limiar inapreensível entre um *ainda não* e um *não mais* e compreender a modernidade como imemorial e pré-histórica são algumas das fraturas, das cisões no tempo com as quais o sujeito, o poeta, tem que lidar.

Segundo Agamben, não basta mais evocar a categoria da subjetividade, como o fazia a metafísica, para empreender essas ações em suspensão, sem as quais não há um passo em direção à revolução, à nova experiência do tempo. Já ao ler o sujeito como resultado de processos de subjetivação, estes que são um corpo a corpo entre vivente e dispositivo, Agamben procura desativar a proposta metafísica que vê o sujeito como uma essência (de certo modo, essa também é a ideia da filosofia moderna, de Descartes até Husserl). Como dissemos antes, à proliferação dos dispositivos à qual assistimos na atual fase do capitalismo não correspondem processos de subjetivação cujos resultados sejam sujeitos reais, mas tão somente *espectros* de sujeitos. A partir dessa compreensão *spectral* do sujeito, podemos ter a impressão de que “a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de

mascamamento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.”¹⁴ Diante disso, não nos resta outra saída senão pensar para além do sujeito, ou seja, nas palavras de Agamben, pensar uma *singularidade qualquer* (um *quodlibet*, uma *forma-de-vida*,¹⁵ uma relação de *amizade*). Do sujeito vacilante, espectral deve emergir então um *gesto*,¹⁶ no entanto, o gesto; a ação a que se reduz esse sujeito é uma suspensão, o *réten*, a reserva, que em todas as matérias é uma grande regra do viver com êxito.

Assim, a filosofia de Agamben se desenvolve de um modo no qual ontologia, política e poesia se encontram tramadas pela estratégia do filósofo. Diz ele que não se pode falar em retorno às condições perdidas na história, mas que somente nos é possível entrever em meio às luzes do presente o escuro que lhe é inerente, uma *origem* que não está fora da história,

14 Idem, p. 41-42.

15 Sobre a ideia de *forma-de-vida* em Agamben cf.: AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine*. Bollati Boringhieri, 1996. p. 13-19; AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. I Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

16 Cf. ensaio sobre o gesto publicado por Agamben em: AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine*. Bollati Boringhieri, 1996. p. 45-53. Há uma tradução brasileira do ensaio em: AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre o Gesto. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. *Artefilosofia*, n. 4, jan. 2008. Ouro Preto: Tessitura, 2008, p. 9-13.

mas que garante um olhar não saudosista para o passado e um mirar o futuro sem esperanças outras que não a própria capacidade de repensar o presente. Assim, estes três ensaios agora publicados em língua portuguesa dão uma mostra da estratégia de ação traçada por Agamben: pensar uma práxis indecível de uma teoria; pensar uma política que recobre sua dimensão ontológica.

Susana Scramim
e Vinícius Nicastro Honesko

O que é um dispositivo?¹

1 Giorgio Agamben apresentou uma primeira versão deste ensaio como uma das conferências que realizou no Brasil em setembro de 2005; uma dessas conferências foi proferida na Universidade Federal de Santa Catarina. O autor cedeu o texto da conferência, que foi traduzido do original em italiano por Nilcéia Vadati, para a edição do número 5 da *Revista Outra Travessia*, cujo título é *A exceção e o excesso. Agamben&Bataille*, organizado em comemoração pela passagem do filósofo italiano por aquela universidade.

1.

As questões terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento. Isso não significa que os filósofos devam necessariamente a todo instante definir os seus termos técnicos. Platão nunca definiu o mais importante dos seus termos: ideia. Outros, ao contrário, como Spinoza e Leibniz, preferem definir *more geometrico* as suas terminologias.

A hipótese que pretendo propor-lhes é que a palavra “dispositivo” seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos anos setenta, quando começa a se ocupar daquilo

que chamava de “governabilidade” ou de “governo dos homens”. Embora nunca tenha elaborado propriamente a definição, ele se aproxima de algo como uma definição numa entrevista de 1977:

Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos [...]

[...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]

Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados. (*Dits et écrits*, v. III, p. 299-300).

Resumamos brevemente os três pontos:

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.

2.

Gostaria agora de tentar traçar uma sumária genealogia deste termo, inicialmente no interior da obra de Foucault e, posteriormente, num contexto histórico mais amplo.

No final dos anos sessenta, mais ou menos no momento em que escreve *A Arqueologia do saber*, para definir o objeto de suas pesquisas Foucault não usa o termo dispositivo, mas o termo, etimologicamente próximo, “positivité”, também desta vez sem defini-lo.

Frequentemente me perguntei onde Foucault tinha encontrado este termo, até o momento em que, não

muitos meses atrás, reli o ensaio de Jean Hyppolite, *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*. Provavelmente os senhores conhecem a forte relação que ligava Foucault a Hyppolite, a quem às vezes define como “o meu mestre” (Hyppolite foi efetivamente seu professor durante a *khâgne* no liceu Henri IV e depois na *École Normale*).

O capítulo terceiro do ensaio de Hyppolite leva o título: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* (Razão e história. As ideias de positividade e de destino). Ele concentra aqui a sua análise sobre duas obras hegelianas do assim chamado período de Berna e Frankfurt (1795-1796): a primeira é “O espírito do cristianismo e o seu destino”, e a segunda – aquela da qual provém o termo que nos interessa – “A positividade da religião cristã” (*Die Positivität der christliche Religion*). Segundo Hyppolite, “destino” e “positividade” são dois conceitos-chave do pensamento hegeliano. Em particular, o termo “positividade” tem em Hegel o seu lugar próprio na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”. Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos

indivíduos pelo exterior. “Uma religião positiva”, escreve Hegel numa passagem que Hyppolite cita, “implica sentimentos que vêm impressos nas almas por meio de uma coerção e comportamentos que são o resultado de uma relação de comando e de obediência e que são cumpridos sem um interesse direto”.²

Hyppolite mostra como a oposição entre natureza e positividade corresponde, nesse sentido, à dialética entre liberdade e coerção e entre razão e história. Numa passagem que não pode não ter suscitado a curiosidade de Foucault e que contém algo mais que um presságio da noção de dispositivo, Hyppolite escreve:

Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade e as tentativas sucessivas de Hegel em unir dialeticamente – uma dialética que não tomou ainda consciência de si mesma – a *pura razão* (teórica e, sobretudo, prática) e a positividade, isto é, o *elemento histórico*. Num certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade humana, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e se poderia já acrescentar, de um estado social, significa descobrir aquilo que nestes é imposto por meio de uma coerção aos homens, aquilo

2 J. Hyppolite, *Introduction à La philosophie l'histoire de Hegel*, Seuil, Parigi 1983, p. 43 (1. ed. 1948).

que torna opaca a pureza da razão; mas, num outro sentido, o que no curso do desenvolvimento do pensamento hegeliano acaba por prevalecer, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se adapta à riqueza concreta da vida. Desta forma, compreende-se como o conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas.³

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo

3 Ibidem, p. 46.

o de enfatizar o conflito entre esses. Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder.

3.

Deveria agora estar claro em que sentido propus como hipótese que o termo “dispositivo” é um termo técnico essencial do pensamento de Foucault. Não se trata de um termo particular, que se refere somente a esta ou àquela tecnologia do poder. É um termo geral, que tem a mesma amplitude que, segundo Hyppolite, “positividade” tem para o jovem Hegel e, na estratégia de Foucault, este vem ocupar o lugar daqueles que ele define criticamente como “os universais” (*les universaux*). Foucault, como sabem, sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de “os universais”, como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isso não significa que não haja, no seu pensamento, conceitos operativos de caráter geral. Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes,

como dizia na entrevista de 1977, “a rede (*le réseau*) que se estabelece entre estes elementos”.

Se tentarmos agora examinar a definição do termo “dispositivo” que se encontra nos dicionários franceses de uso comum, veremos que estes distinguem três significados para o termo:

a. Um sentido jurídico estrito: “o dispositivo é a parte de um juízo que contém a decisão separadamente da motivação”. Isto é, a parte da sentença (ou de uma lei) que decide e dispõe.

b. Um significado tecnológico: “O modo em que estão dispostas as partes de uma máquina ou de um mecanismo e, por extensão, o próprio mecanismo.”

c. Um significado militar: “O conjunto dos meios dispostos em conformidade com um plano.”

Todos os três significados estão, de algum modo, presentes no uso foucaultiano. Mas os dicionários, em particular aqueles que não têm um caráter histórico-etimológico, operam dividindo e separando os vários significados de um termo. Essa fragmentação, no entanto, corresponde em geral ao desenvolvimento e à articulação histórica de um único significado original, que é importante não perder de vista. Qual é, no caso do termo “dispositivo”, este significado? Certamente o termo, no uso comum como no foucaultiano, parece remeter a um conjunto de

práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato. Mas em qual estratégia de práxis ou de pensamento, em qual contexto histórico o termo moderno teve origem?

4.

Nos últimos três anos, fui me envolvendo numa pesquisa cujo fim apenas agora começo a entrever e que poderei definir, com alguma aproximação, como uma genealogia teológica da economia. Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos, entre o segundo e o sexto séculos –, o termo grego *oikonomia* desempenhou na teologia uma função decisiva. *Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como diz Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular. Por que os padres sentiram a necessidade de introduzir este termo na teologia? Como se chegou a falar de uma “economia divina”?

Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, da questão decisiva na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, começou-se a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve, como era de se esperar, no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer estes obstinados adversários (que depois foram definidos “monarquianos”, isto é, partidários do governo de um só), teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento deste era mais ou menos o seguinte: “Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens.” O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção

e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar “o homem da economia”, *ho anthrôpos tês oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um “discurso – ou *logos* – da teologia” e um “*logos* da economia”, e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.

Mas, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cesura que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.

5.

Penso também que, através desta exposição sumária, vocês tenham se dado conta da centralidade e da importância da função que a noção de *oikonomia* desenvolveu na teologia cristã. Já a partir de Clemente de Alexandria esta se funde com a noção de providência, e passa a significar o governo salvífico do

mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*.

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.

À luz desta genealogia teológica, os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda mais decisiva, num contexto em que estes se cruzam não apenas com a “positividade” do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dispositio*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*). Quando Heidegger, em *Die Technik und die Kehre* (A técnica e a volta), escreve que

Ge-stell significa comumente “aparato” (*Gerät*), mas que ele entende com este termo “o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que (dis)põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo do ordenar (*Bestellen*)”, a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos de Foucault é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens.

6.

Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento), o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares

da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por conta própria.

Convido-os, portanto, a abandonar o contexto da filologia foucaultiana em que nos movemos até agora e a situar os dispositivos num novo contexto.

Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados. Isto é, de um lado, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas, e, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem.

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente 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 vivos. 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 é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.

Resumindo, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. Isso pode produzir a impressão de que a categoria da

subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.

7.

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 quotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto.

Por exemplo, vivendo na Itália, isto é, num país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima abaixo pelo telefone celular (chamado familiarmente de “telefonino”), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda

mais abstratas as relações entre as pessoas. Apesar de ter me surpreendido muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os “telefoninos” e em como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que os usam, não creio que seja esta a solução justa para o problema.

O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de “hominização” que tornou “humanos” os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que Uexkühl e depois dele Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meio dos dispositivos, o

homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo.

8.

Isso significa que a estratégia que devemos adotar no nosso corpo a corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum. É nesta perspectiva que gostaria agora de falar-lhes de um conceito sobre o qual me ocorreu trabalhar recentemente. Trata-se de um termo que provém da esfera do direito e da religião (direito e religião são, não apenas em Roma, estreitamente conexos): profanação.

Segundo o direito romano, sagradas ou religiosas eram as coisas que pertenciam de algum modo aos deuses. Como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem penhoradas, cedidas ao usufruto ou gravadas em servidão. Sacrílego era todo ato que violasse

ou transgredisse esta especial indisponibilidade que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (eram então chamadas propriamente “sagradas”) ou inferiores (neste caso, chamavam-se simplesmente “religiosas”). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar significava, ao contrário, restituir ao livre uso dos homens. “Profano”, podia assim escrever o grande jurista Trebazio, “diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens.”

Pode-se definir religião, nessa perspectiva, como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transfere a uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: por meio de uma série de rituais minuciosos, diversos segundo a variedade das culturas, que Hubert e Mauss pacientemente inventariaram, 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.

9.

O capitalismo e as figuras modernas do poder parecem, nessa perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião. Se considerarmos a genealogia teológica dos dispositivos que acabamos de delinear, a qual os conecta ao paradigma cristão da *oikonomia*, isto é, do governo divino do mundo, veremos que os dispositivos modernos apresentam, porém, uma diferença em relação aos tradicionais, o que torna particularmente problemática a sua profanação. De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação

plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo.

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, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que 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. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.

Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência.

Aqui se mostra a futilidade daqueles discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz àquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que, se a todo dispositivo corresponde um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use “de modo correto”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados.

10.

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política,

que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeiam simplesmente os dois polos – aquele que aposta sem escrúpulos na dessubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental.

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 cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, 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. Enquanto a nova normativa europeia impõe assim a todos

os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância por meio de videocâmera transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum.

Quanto mais os dispositivos se difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente a esta se submete. Isto não significa que ele representa em si mesmo um elemento revolucionário, nem que possa deter ou também somente ameaçar a máquina governamental. No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, numa espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe. O problema da profanação

dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.

O que é o contemporâneo?

O texto retoma aquele da lição inaugural do curso de Filosofia Teórica 2006-2007 junto à Faculdade de Arte e Design do IUAV de Veneza.

1.

A pergunta que gostaria de escrever no limiar deste seminário é: “De quem e do que somos contemporâneos? E, antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?”. No curso do seminário deveremos ler textos cujos autores de nós distam muitos séculos e outros que são mais recentes ou recentíssimos: mas, em todo caso, essencial é que consigamos ser de alguma maneira contemporâneos desses textos. O “tempo” do nosso seminário é a contemporaneidade, e isso exige ser contemporâneo dos textos e dos autores que se examinam. Tanto o seu grau quanto o seu êxito serão medidos pela sua – pela nossa – capacidade de estar à altura dessa exigência.

Uma primeira e provisória indicação para orientar a nossa procura por uma resposta nos vem de Nietzsche. Numa anotação dos seus cursos no Collège de France, Roland Barthes resume-a deste modo: “O contemporâneo é o intempestivo”. Em 1874, Friedrich Nietzsche, um jovem filólogo que tinha trabalhado até então sobre textos gregos e, dois anos antes, havia atingido uma inesperada celebridade com *O nascimento da tragédia*, publica as *Unzeitgemässe Betrachtungen*, as “Considerações intempestivas”, com as quais quer acertar as contas com o seu tempo, tomar posição em relação ao presente. “Intempestiva esta consideração o é”, lê-se no início da segunda “Consideração”, “porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta”. Nietzsche situa a sua exigência de “atualidade”, a sua “contemporaneidade” em relação ao presente, numa desconexão e numa dissociação. Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo,

ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo.

Essa não-coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive num outro tempo, um nostálgico que se sente em casa mais na Atenas de Péricles, ou na Paris de Robespierre e do marquês de Sade do que na cidade e no tempo em que lhe foi dado viver. Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo.

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a *relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.

2.

Em 1923, Osip Mandel’štam escreve uma poesia que se intitula “O século” (mas a palavra russa *vek* significa também “época”). Essa contém não uma

reflexão sobre o século, mas sobre a relação entre o poeta e o seu tempo, isto é, sobre a contemporaneidade. Não o “século”, mas, segundo as palavras que abrem o primeiro verso, o “meu século” (*vek moi*):

*Meu século, minha fera, quem poderá
olhar-te dentro dos olhos
e soldar com o seu sangue
as vértebras de dois séculos?*⁴

O poeta, que devia pagar a sua contemporaneidade com a vida, é aquele que deve manter fixo o olhar nos olhos do seu século-fera, soldar com o seu sangue o dorso quebrado do tempo. Os dois séculos, os dois tempos não são apenas, como foi sugerido, o século XIX e o XX, mas também, e antes de tudo, o tempo da vida do indivíduo (lembrem-se que o latim *saeculum* significa originalmente o tempo da vida) e o tempo histórico coletivo, que chamamos, nesse caso, o século XX, cujo dorso – compreendemos na

⁴ Essa tradução é feita diretamente do texto italiano apresentado por Agamben na edição italiana de *Che cos'è il contemporaneo?*. Desse poema existe uma tradução para o português, sob o nome *A Era*, feita por Haroldo de Campos em *Poesia Russa Moderna*, Editora Brasiliense, 1987. N. do T.

última estrofe da poesia – está quebrado. O poeta, enquanto contemporâneo, é essa fratura, é aquilo que impede o tempo de compor-se e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a quebra. O paralelismo entre o tempo – e as vértebras – da criatura e o tempo – e as vértebras – do século constitui um dos temas essenciais da poesia:

*Enquanto vive a criatura
deve levar as próprias vértebras,
os vagalhões brincam
com a invisível coluna vertebral.
Como delicada, infantil cartilagem
é o século neonato da terra.*

O outro grande tema – também este, como o precedente, uma imagem da contemporaneidade – é o das vértebras quebradas do século e da sua sutura, que é obra do indivíduo (nesse caso, do poeta):

*Para liberar o século em cadeias
para dar início ao novo mundo
é preciso com a flauta reunir
os joelhos nodosos dos dias.*

Que se trate de uma tarefa inexecutável – ou, de todo modo, paradoxal – está provado pela estrofe sucessiva que conclui o poema. Não apenas a época-fera tem as vértebras fraturadas, mas *vek*, o século recém-nascido, com um gesto impossível para quem tem o dorso quebrado quer virar-se para trás, contemplar as próprias pegadas e, desse modo, mostra o seu rosto de mente:

*Mas está fraturado o teu dorso
meu estupendo e pobre século.
Com um sorriso insensato
como uma fera um tempo graciosa
tu te voltas para trás, fraca e cruel,
para contemplar as tuas pegadas.*

3.

O poeta – o contemporâneo – deve manter fixo o olhar no seu tempo. Mas o que vê quem vê o seu tempo, o sorriso demente do seu século? Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade,

obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa “ver as trevas”, “perceber o escuro”?

Uma primeira resposta nos é sugerida pela neurofisiologia da visão. O que acontece quando nos encontramos num ambiente privado de luz, ou quando fechamos os olhos? O que é o escuro que então vemos? Os neurofisiologistas nos dizem que a ausência de luz desinibe uma série de células periféricas da retina, ditas precisamente *off-cells*, que entram em atividade e produzem aquela espécie particular de visão que chamamos o escuro. O escuro não é, portanto, um conceito privativo, a simples ausência da luz, algo como uma não-visão, mas o resultado da atividade das *off-cells*, um produto da nossa retina. Isso significa, se voltamos agora à nossa tese sobre o escuro da contemporaneidade, que perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes.

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever

nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade. Com isso, todavia, ainda não respondemos a nossa pergunta. Por que conseguir perceber as trevas que provêm da época deveria nos interessar? Não é talvez o escuro uma experiência anônima e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado para nós e não pode, por isso, nos dizer respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o fecho de trevas que provêm do seu tempo.

4.

No firmamento que olhamos de noite, as estrelas resplandecem circundadas por uma densa treva. Uma vez que no universo há um número infinito de galáxias e de corpos luminosos, o escuro que vemos no céu é algo que, segundo os cientistas, necessita de uma explicação. É precisamente da explicação que a astrofísica contemporânea dá para esse escuro que gostaria agora de lhes falar. No universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós a uma velocidade tão grande que sua luz não consegue

nos alcançar. Aquilo que percebemos como o escuro do céu é essa luz que viaja velocíssima até nós e, no entanto, não pode nos alcançar, porque as galáxias das quais provêm se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz.

Perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo. Por isso os contemporâneos são raros. E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar.

Por isso o presente que a contemporaneidade percebe tem as vértebras quebradas. O nosso tempo, o presente, não é, de fato, apenas o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. O seu dorso está fraturado, e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso somos, apesar de tudo, contemporâneos a esse tempo. Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma. E essa urgência é a intempestividade, o

anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um “muito cedo” que é, também, um “muito tarde”, de um “já” que é, também, um “ainda não”. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós.

5.

Um bom exemplo dessa especial experiência do tempo que chamamos a contemporaneidade é a moda. Aquilo que define a moda é que ela introduz no tempo uma peculiar discontinuidade, que o divide segundo a sua atualidade ou inatualidade, o seu estar ou o seu não-estar-mais-na-moda (*na* moda e não simplesmente *da* moda, que se refere somente às coisas). Essa cesura, ainda que sutil, é perspicua no sentido em que aqueles que devem percebê-la a percebem impreterivelmente, e, exatamente desse modo, atestam o seu estar na moda; mas, se procuramos objetivá-la e fixá-la no tempo cronológico, ela se revela inapreensível. Antes de tudo, o “agora” da moda, o instante em que esta vem a ser, não é identificável através de nenhum cronômetro. Esse “agora” é talvez o momento em que o estilista concebe o traço, a *nuance* que definirá a nova maneira da veste? Ou aquele em que a confia ao

desenhista e em seguida à alfaiataria que confecciona o protótipo? Ou, ainda, o momento do desfile, em que a veste é usada pelas únicas pessoas que estão sempre e apenas na moda, as *mannequins*, que, no entanto, exatamente por isso, nela jamais estão verdadeiramente? Já que, em última instância, o estar na moda da “maneira” ou do “jeito” dependerá do fato de que pessoas de carne e osso, diferentes das *mannequins* – essas vítimas sacrificiais de um deus sem rosto –, o reconheçam como tal e dela façam a própria veste.

O tempo da moda está constitutivamente adiantado a si mesmo e, exatamente por isso, também sempre atrasado, tem sempre a forma de um limiar inapreensível entre um “ainda não” e um “não mais”. É provável que, como sugerem os teólogos, isso dependa do fato de que a moda, ao menos na nossa cultura, é uma assinatura teológica da veste, que deriva do fato de que a primeira veste foi confeccionada por Adão e Eva depois do pecado original, na forma de um tapa-sexo entrelaçado com folhas de figo. (Para ser preciso, as vestes que nós usamos derivam não desse tapa-sexo vegetal, mas das *tunicae pelliceae*, das vestes feitas de pele de animal que Deus, segundo *Gen. 3, 21*, faz vestir, como símbolo tangível do pecado e da morte, nossos progenitores no momento em que os expulsa do paraíso.) Em todo caso, qualquer que seja a razão

disso, o “agora”, o *kairos* da moda é inapreensível: a frase “eu estou neste instante na moda” é contraditória, porque no átimo em que o sujeito a pronuncia, ele já está fora de moda. Por isso, o estar na moda, como a contemporaneidade, comporta um certo “*agio*”,⁵ uma certa dissociação, em que a sua atualidade inclui dentro de si uma pequena parte do seu fora, um matiz de *démodé*. De uma senhora elegante se dizia em Paris, no século XIX, nesse sentido: “Elle est contemporaine de tout le monde”.

Mas a temporalidade da moda tem um outro caráter que a aparenta à contemporaneidade. No gesto mesmo no qual o seu presente divide o tempo segundo um “não mais” e um “ainda não”, ela institui com esses “outros tempos” – certamente com o passado e, talvez, também com o futuro – uma relação particular. Isto é, ela pode “citar” e, desse modo, reatualizar qualquer momento do passado (os anos 20, os anos 70, mas

5 *Agio*, do latim: “à vontade” e, dependendo do contexto, pode dar a ideia de intervalo, espaço livre. Preferimos não traduzir o termo *agio*, pois se trata de um termo-chave do vocabulário de Agamben. Há, inclusive, um ensaio denominado *Agio* em “*La Comunità che viene*. Bollati Boringhieri, 2001. p. 23-25.” Também o tradutor português desse livro (*A Comunidade que Vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.), Antônio Guerreiro, optou por não traduzir o termo. N. do T.

também a moda imperial ou neoclássica). Ou seja, ela pode colocar em relação aquilo que inexoravelmente dividiu, rechamar, re-evocar e revitalizar aquilo que tinha até mesmo declarado morto.

6.

Essa especial relação com o passado tem também um outro aspecto.

De fato, a contemporaneidade se escreve no presente assinalando-o antes de tudo como arcaico, e somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arké*, isto é, da origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto. A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem o seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com mais força do que no presente. Quem viu pela primeira vez, ao chegar pelo mar num amanhecer, os arranha-céus de Nova York subitamente percebeu essa *facies* arcaica do presente, essa contiguidade

com a ruína que as imagens atemporais do 11 de setembro deixaram evidente para todos.

Os historiadores da literatura e da arte sabem que entre o arcaico e o moderno há um compromisso secreto, e não tanto porque as formas mais arcaicas parecem exercitar sobre o presente um fascínio particular quanto porque a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico. Assim, o mundo antigo no seu fim se volta, para se reencontrar, aos primórdios; a vanguarda, que se extraviou no tempo, segue o primitivo e o arcaico. É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte de não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguimos viver. A atenção dirigida a esse não-vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente em que jamais estivemos.

7.

Aqueles que procuraram pensar a contemporaneidade puderam fazê-lo apenas com a condição de cindi-la em mais tempos, de introduzir no tempo uma essencial desomogeneidade. Quem pode dizer: “o meu tempo” divide o tempo, escreve neste uma cesura e uma descontinuidade; e, no entanto, exatamente através dessa cesura, dessa interpolação do presente na homogeneidade inerte do tempo linear, o contemporâneo coloca em ação uma relação especial entre os tempos. Se, como vimos, é o contemporâneo que fraturou as vértebras de seu tempo (ou, ainda, quem percebeu a falha ou o ponto de quebra), ele faz dessa fratura o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações. Nada mais exemplar, nesse sentido, que o gesto de Paulo, no ponto em que experimenta e anuncia aos seus irmãos aquela contemporaneidade por excelência que é o tempo messiânico, o ser contemporâneo do messias, que ele chama precisamente de “tempo-de-agora” (*ho nyn kairos*). Não apenas esse tempo é cronologicamente indeterminado (o retorno do Cristo, a *parusia*, que assinala o fim desse tempo, é certo e próximo, mas incalculável), mas ele tem a capacidade singular de colocar em relação consigo mesmo todo instante do passado, de fazer de todo momento ou episódio da

história bíblica uma profecia ou uma prefiguração (*typos*, figura, é o termo que Paulo predica) do presente (assim, Adão, através de quem a humanidade recebeu a morte e o pecado, é “tipo”, ou figura, do messias, que leva aos homens a redenção e a vida).

Isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora. É algo do gênero que devia ter em mente Michel Foucault quando escrevia que as suas perquirições históricas sobre o passado são apenas a sobra trazida pela sua interrogação teórica do presente. E Walter Benjamin, quando escrevia que o índice histórico contido nas imagens do passado mostra que estas alcançarão sua legibilidade somente num determinado momento da sua história. É da nossa capacidade de dar ouvidos a essa exigência e

àquela sombra, de ser contemporâneo não apenas do nosso século e do “agora”, mas também das suas figuras nos textos e nos documentos do passado, que dependerão o êxito ou o insucesso do nosso seminário.

O amigo

1.

A amizade é tão estreitamente ligada à própria definição da filosofia que se pode dizer que sem ela a filosofia não seria propriamente possível. A intimidade entre amizade e filosofia é tão profunda que esta inclui o *philos*, o amigo, no seu próprio nome e, como frequentemente ocorre para toda proximidade excessiva, corre o risco de não conseguir realizar-se. No mundo clássico, essa promiscuidade e quase consubstancialidade do amigo e do filósofo era presumida, e é certamente por uma intenção de alguma maneira arcaizante que um filósofo contemporâneo – no momento de colocar a pergunta extrema: “O que é a filosofia?” – pode escrever que esta é uma questão para ser tratada *entre amis*. De fato, hoje, a relação entre amizade e filosofia caiu

em descrédito, e é com uma espécie de embaraço e de má consciência que aqueles que fazem da filosofia uma profissão tentam acertar as contas com este *partner* incômodo e, por assim dizer, clandestino de seu pensamento.

Muitos anos atrás, meu amigo Jean-Luc Nancy e eu decidimos trocar cartas sobre o tema da amizade. Estávamos persuadidos de que esse era o melhor modo de se aproximar e quase “colocar em cena” um problema que, de outro modo, parecia escapar a um tratamento analítico. Eu escrevi a primeira carta e esperei, não sem trepidação, a resposta. Não é este o lugar para tentar compreender por quais razões – ou, talvez, mal-entendidos – a chegada da carta de Jean-Luc significou o fim do projeto. Mas é certo que a nossa amizade – que nos nossos propósitos deveria nos ter aberto um acesso privilegiado ao problema – foi para nós, ao contrário, um obstáculo e, de algum modo, resultou ao menos provisoriamente obscurecida.

É por um análogo e, provavelmente, consciente mal-estar que Jacques Derrida escolheu como *leitmotiv* do seu livro sobre a amizade um tema sibilino que a tradição atribui a Aristóteles e que nega a amizade no próprio gesto com que parece invocá-la: o *philoï, oudeis philos*, “ó, amigos, não há amigos”. Um dos temas do livro é, de fato, a crítica daquilo que o autor

define como a concepção falocêntrica da amizade que domina a nossa tradição filosófica e política. Quando Derrida ainda estava trabalhando no seminário a partir do qual o livro nasceu, havíamos discutido juntos um curioso problema filológico que dizia respeito precisamente ao mote ou à cisma em questão. Este se encontra citado, entre outros, em Montaigne e em Nietzsche, que o teriam extraído de Diógenes Laerzio. Mas se abrirmos uma edição moderna das *Vidas dos filósofos*, no capítulo dedicado à biografia de Aristóteles (V, 21), não encontraremos a frase em questão, mas sim uma em aparência quase idêntica, cujo significado é todavia diverso e bem menos enigmático: *oi* (ômega com iota sublinhado) *philoï, oudeis philos*, “aquele que tem (muitos) amigos não tem nenhum amigo.”

Uma visita à biblioteca foi suficiente para esclarecer o mistério. Em 1616 aparece a nova edição das *Vidas* que teve a curadoria do grande filólogo genebrino Isaac Causabon. Junto à passagem em questão – que na edição que teve a curadoria de seu sogro Henry Etienne ainda trazia o *philoï* (ó amigos) – ele corrigira sem hesitar a enigmática lição dos manuscritos, que se tornava assim perfeitamente inteligível e, por isso, fora acolhida pelos editores modernos.

Uma vez que logo informei Derrida do resultado das minhas pesquisas, fiquei surpreso quando o livro foi publicado com o título *Politiques de l'amitié*, por nele não encontrar nenhum vestígio do problema. Se o mote – apócrifo segundo os filólogos modernos – aí aparecia na sua forma originária, não era certamente por um esquecimento: era essencial, na estratégia do livro, que a amizade fosse, ao mesmo tempo, afirmada e colocada em dúvida.

Nisso, o gesto de Derrida repetia o gesto de Nietzsche. Quando era ainda um estudante de filologia, Nietzsche tinha começado um trabalho sobre as fontes de Diógenes Laerzio e a história do texto das *Vidas* (e, portanto, também a correção de Casaubon) devia ser-lhe perfeitamente familiar. Mas a necessidade da amizade e, ao mesmo tempo, uma certa desconfiança em relação aos amigos era essencial para a estratégia da filosofia nietzschiana. Daqui o recurso à lição tradicional, que já no seu tempo não era mais corrente (a edição Huebner de 1828 tem a versão moderna, com a anotação: *legebatur o philoi, emendavit Causabonus*).

2.

É possível que para esse incômodo dos filósofos modernos tenha contribuído o particular estatuto semântico do termo “amigo”. É notório que ninguém jamais conseguiu definir de modo satisfatório o significado do sintagma “eu te amo”, tanto que se poderia pensar que este tenha caráter performativo – isto é, que o seu significado coincida com o ato do seu proferimento. Considerações análogas poderiam ser feitas para a expressão “sou seu amigo”, mesmo se aqui o recurso à categoria do performativo não pareça possível. Ao contrário, penso que “amigo” pertença àquela classe de termos que os linguistas definem não-predicativos, isto é, termos a partir dos quais não é possível construir uma classe de objetos na qual inscrever os entes a que se atribui o predicado em questão. “Branco”, “duro”, “quente” são certamente termos predicativos; mas é possível dizer que “amigo” defina, nesse sentido, uma classe consistente? Por estranho que possa parecer, “amigo” compartilha essa qualidade com uma outra espécie de termos não-predicativos, os insultos. Os linguistas demonstraram que o insulto não ofende quem o recebe porque o inscreve numa categoria particular (por exemplo, aquela dos excrementos, ou dos órgãos sexuais masculinos ou femininos, segundo as línguas), o que seria simplesmente impossível

ou, de qualquer modo, falso. O insulto é eficaz exatamente porque não funciona como uma predicação constativa, mas sim como um nome próprio, porque chama na linguagem de um modo que o chamado não pode aceitar, e do qual, todavia, não pode se defender (como se alguém insistisse em me chamar Gastone, sabendo que me chamo Giorgio). Isto é, aquilo que ofende no insulto é uma pura experiência da linguagem, e não um referimento ao mundo.

Se isso é verdadeiro, “amigo” compartilharia essa condição não apenas com os insultos, mas com os termos filosóficos que, como se sabe, não têm uma denotação objetiva, e, como aqueles termos que os lógicos medievais definiam “transcendentes”, significam simplesmente o ser.

3.

Na Galeria Nacional de Arte Antiga em Roma conserva-se um quadro de Giovanni Serodine que representa o encontro dos apóstolos Pedro e Paulo na estrada do martírio. Os dois santos, imóveis, ocupam o centro da tela, circundados pela gesticulação desordenada dos soldados e dos carrascos que os conduzem ao suplício. Os críticos frequentemente notaram o contraste entre o rigor heroico dos dois apóstolos e a comoção da

multidão, iluminada aqui e ali por partículas de luz quase esboçadas ao acaso sobre os braços, os rostos e as trombetas. Da minha parte, penso que aquilo que torna este quadro propriamente incomparável é que Serodine representou os dois apóstolos tão próximos, com as fronteiras quase coladas uma na outra, que estes absolutamente não podem se ver: na estrada para o martírio, estes se olham sem se reconhecerem. Essa impressão de uma proximidade por assim dizer excessiva é ainda acrescida do gesto silencioso das mãos que se apertam embaixo, dificilmente visíveis. Sempre me pareceu que esse quadro contenha uma perfeita alegoria da amizade. O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano” ou “quente” – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito.

4.

Mas é tempo de começar a leitura da passagem de Aristóteles que pretendia comentar. O filósofo dedica à amizade um verdadeiro tratado, que ocupa os

livros oitavo e nono da *Ética nicomachea*.⁶ Já que se trata de um dos textos mais célebres e discutidos de toda a história da filosofia, tomarei como pressuposto o conhecimento das teses mais consolidadas: que não se pode viver sem amigos, que é preciso distinguir a amizade fundada sobre a utilidade ou sobre o prazer da amizade virtuosa, na qual o amigo é amado como tal, que não é possível ter muitos amigos, que a amizade a distância tende a produzir o esquecimento etc. Tudo isso é notório. Há, ao contrário, uma passagem do tratado que me parece não ter recebido suficiente atenção, ainda que contenha, por assim dizer, a base ontológica da teoria. Trata-se de 1170a 28-1171b 35. Leiamos juntos a passagem:

Aquele que vê sente (*aisthanetai*) que vê, aquele que escuta sente que escuta, aquele que caminha sente que caminha e assim para todas as outras atividades há algo que sente que estamos exercitando-as (*oti energoumen*), de modo que se sentimos, nos

6 Existem ao menos duas edições portuguesas da *Ética a Nicômaco*: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007; ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001. Entretanto, como Agamben faz um trabalho próprio de tradução dos textos gregos para o italiano, em todos os trechos aqui citados preferimos traduzir a versão apresentada por Agamben no seu texto. N. do T.

sentimos sentir, e se pensamos, nos sentimos pensar, e isso é a mesma coisa que sentir-se existir: existir (*to einai*) significa, de fato, sentir e pensar.

Sentir que vivemos é por si só doce, já que a vida é naturalmente um bem e é doce sentir que um tal bem nos pertence.

Viver é desejável, sobretudo para os bons, já que para estes existir é um bem e uma coisa doce.

Com-sentindo (*synaisthanomenoi*) provam doçura pelo bem em si, e isso que o homem bom prova em relação a si, o prova também em relação ao amigo: o amigo é, de fato, um outro si mesmo (*heteros autos*). E como, para cada um, o fato mesmo de existir (*to auton einai*) é desejável, assim – ou quase – é para o amigo.

A existência é desejável porque se sente que esta é uma coisa boa e essa sensação (*aisthesis*) é em si doce. Também para o amigo se deverá então *com-sentir* que ele existe e isso acontece no conviver e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos. Nesse sentido, diz-se que os homens convivem (*syzen*) e não como para o gado, que *condividem*⁷ o pasto. [...] A amizade é, de fato, uma comunidade e, como acontece em relação a si mesmo, também para o amigo: e como, em relação a si mesmos, a sensação de existir (*aisthesis oti estin*) é desejável, assim também será para o amigo.

7 *Condividono*: terceira pessoal do plural do verbo *condividere*, em italiano. *Condivisione*, em italiano, significa “o compartilhar”. Preferimos manter *condivisão* – e suas variantes no texto: *condividir*, *condivisível*, *condividem* (sempre em itálico) – pois, ainda que seja um neologismo em português, esboça melhor a leitura de Aristóteles feita aqui por Agamben. N. do T.

5.

Trata-se de uma passagem extraordinariamente densa, porque Aristóteles aí enuncia teses de filosofia primeira que não são encontradas nessa forma em nenhum outro de seus escritos:

1) Há uma sensação do ser puro, uma *aisthesis* da existência. Aristóteles repete isto várias vezes, mobilizando o vocabulário técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen, aisthesis oti estin: o oti estin* é a existência – o *quod est* – enquanto oposta à essência (*quid est, ti estin*).

2) Essa sensação de existir é em si mesma doce (*edys*).

3) Há equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver. É uma decisiva antecipação da tese nietzschiana segundo a qual: “Ser: nós não temos disso outra experiência que viver”. (Uma afirmação análoga, mas mais genérica, pode ser lida também em *De An.* 415b 13: “Ser, para os viventes, é viver”.)

4) Nessa sensação de existir insiste uma outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de

um *com-sentir*⁸ (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. *A amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria.* Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é, de fato, já sempre dividida e *com-dividida*, e a amizade nomeia essa *condivisão*.⁹ Não há aqui nenhuma intersubjetividade – esta quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: em vez disso o ser mesmo é dividido, é não-idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa *com-divisão*.¹⁰

5) O amigo é, por isso, um outro si, um *heteros autos*. Na sua tradução latina – *alter ego* – esta expressão teve uma longa história, que não é aqui o lugar de reconstruir. Mas é importante notar que a formulação grega tem algo a mais do que nela compreende um ouvido moderno. Antes de tudo, o grego – como o latim – tem dois termos para dizer a alteridade: *allos*

8 *Con-sentire* em italiano. Mais uma vez Agamben marca sua leitura por meio da utilização do hífen. N. do T.

9 Cf. nota de tradução n. 6.

10 *Con-divisione*: aqui também preferimos uma tradução literal. Agamben utiliza-se do hífen para salientar sua leitura do texto aristotélico. N. do T.

(lat. *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (lat. *alter*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na “mesmidade”, um tornar-se outro do mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um *com-sentir*¹¹ que a desloca e deporta para o amigo, para o outro mesmo. A amizade é essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si.

6.

Neste ponto, o estatuto ontológico da amizade em Aristóteles pode ser considerado já conhecido. A amizade pertence à *prote philosophia*, porque aquilo que nesta está em questão concerne à própria experiência, à própria “sensação” do ser. Compreende-se então por que “amigo” não possa ser um predicado real, que se acrescenta a um conceito para inscrevê-lo numa certa classe. Em termos modernos se poderia dizer que “amigo” é

11 Cf. nota de tradução n. 7.

um existencial e não um categorial. Mas esse existencial – como tal, não-conceitualizável – é atravessado, entretanto, por uma intensidade que o carrega de algo como uma potência política. Essa intensidade é o *syn*, o “com” que divide, dissemina e torna *condivisível* – ou melhor, já sempre *condividida* – a sensação mesma, a doçura mesma de existir.

Que essa *condivisão* tenha, para Aristóteles, um significado político está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre a qual é oportuno retornar:

Mas, então, também para o amigo se deverá *com-sentir* que ele existe, e isso acontece no conviver (*syzen*) e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos. Nesse sentido, diz-se que os homens convivem e não, como para o gado, que *condividem* o pasto.

A expressão que traduzimos por “condividir o pasto” é *en to auto nemesthai*. Mas o verbo *nemo* – que, como vocês sabem, é rico em implicações políticas, basta pensar no deverbal *nomos* –, razoavelmente, significa, em sua forma medial, também “tomar parte”, e a expressão aristotélica poderia significar simplesmente “tomar parte no mesmo”. Essencial é, em todo caso, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação àquela animal, através de um conviver (*syzen*

adquire aqui um significado técnico) que não é definido pela participação numa substância comum, mas por uma *condivisão* puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade, como com-sentimento do puro fato de ser. Os amigos não *condividem* algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são *com-divididos* pela experiência da amizade. A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário que constitui a política.

Como essa sinestesia política originária tenha se tornado no decurso do tempo o consenso ao qual confiam hoje seus destinos as democracias na última, extrema e extremada fase da sua evolução é, como se diz, uma outra história sobre a qual deixo vocês refletirem.

Uma primeira versão deste texto foi lida pelo autor na ocasião do recebimento do “Prix Européen de l’Essai Charles Veillon 2006”, em 19 de fevereiro de 2007, em Lousanne.