



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 33 – dezembro de 2024

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2024i33p216-234>

**Linguagem, comunicação e espetáculo, profanação e política:
o léxico de Giorgio Agamben**

**Language, communication and spectacle, profanity and politics:
Giorgio Agamben's lexicon**

*Alan Barbosa Buchard**
*Daniel Arruda Nascimento**

RESUMO

Intencionamos mobilizar, nas linhas que se seguem, os conceitos de linguagem, comunicação, espetáculo e profanação, tais como retidos pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, especialmente na relação com a política e com as suas exigências. Além de fazer saltar do corpo da obra essas realidades conceituais para trazê-las ao debate, gostaríamos de mostrar como há uma implicação explícita entre esses conceitos no fundo contínuo do seu projeto filosófico. A tarefa da profanação, que se apresenta diante de nós em um mundo político supostamente secular e, ao mesmo tempo, experimentalmente religioso, não pode ser compreendida sem que se considere o que significa a linguagem. A partir de uma frequente exploração de fontes primárias e secundárias, esperamos correr nas imediações do *experimentum linguae* para nos aproximar do poder profanatório da linguagem humana.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Filosofia Política Contemporânea; Filosofia da Linguagem; *Experimentum linguae*; Poder profanatório

ABSTRACT

In the discussion that follows we aim at mobilizing the concepts of language, communication, spectacle and profanation, as retained by the Italian philosopher Giorgio Agamben, especially in his relationship with politics and its demands. In addition, besides detaching such conceptual realities from the body of Agamben's works in order to open a debate, we try to show that there is an explicit implication among these concepts in the continuous background of his philosophical project. The task of profanation, which lies before us in a supposedly secular – and, at the same time experimentally religious – political world, cannot be understood without bearing in mind what language means.

* Universidade Federal do Espírito Santo – UFES; Centro de Ciências Humanas e Naturais; Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Vitória – ES – Brasil – alanbbuchard@gmail.com

* Universidade Federal Fluminense – UFF; Instituto de Ciências da Sociedade – Macaé – RJ – Brasil; Universidade Federal do Espírito Santo – UFES; Centro de Ciências Humanas e Naturais; Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Vitória – ES – Brasil – danielarrudanascimento@id.uff.br



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 33 – dezembro de 2024

From a frequent exploration of primary and secondary sources, we hope to approach the vicinity of *experimentum linguae* in order to get closer to the profanatory power of human language.

KEYWORDS: Ethics; Contemporary Political Philosophy; Philosophy of Language; *experimentum linguae*; Profanatory power

Introdução

Na extensa relação de aforismos publicados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben na página eletrônica da editora Quodlibet sob a rubrica de *Una voce (Uma voz)*, há um que nos compete particularmente no início deste artigo, que tem como objeto o seu léxico acadêmico. Trata-se do aforismo que recebeu o nome de *Virgole e fiamme*, isto é, *Virgulas e chamas*, publicado no dia 19 de junho de 2023. Nele, o filósofo reproduz a anedota de uma conversa do escritor austríaco Karl Kraus com um interlocutor que lhe indagava sobre o bombardeio dos japoneses sobre Xangai, na qual responde que, até no que lhe fosse possível, se ocupava ele das vírgulas, “[...] porque se a gente que devia fazê-lo tivesse cuidado para que todas as vírgulas estivessem no lugar certo, Xangai não seria incendiada”, para recordar que “[...] os homens têm na linguagem a sua demora vital e se pensam e agem mal, é porque corrompida e viciada está antes de tudo a relação com a sua língua”¹. Se a língua for reduzida a um determinado número de frases feitas e fórmulas, como esperar que alguém consiga elaborar um pensamento correto e agir com probidade e prudência? Ainda segundo o autor, nesse contexto, não surpreende que quem deva lidar com uma linguagem assim devastada tenha perdido a consciência da relação entre língua e verdade, se utilize de palavras soltas sem que elas correspondam a qualquer realidade significante, fale sem nem perceber que está mentindo. Seria necessário, então, mesmo acossados pela catástrofe, cuidar das vírgulas, do que diz a língua, das inspirações que ainda nos chegam, da memória do nascimento da linguagem que está nas primeiras palavras ditas pelas crianças de colo. Anos antes, no aforismo de 13 de junho de 2017, em palestra proferida no Salão do livro de Turim, com o título *Che cosa resta?*, Giorgio Agamben havia sublinhado que o que resta depois da destruição do mundo é apenas a língua, “uma língua que sobrevive ao mundo do qual era expressão”².

Intencionamos mobilizar, nas linhas que se seguem, os conceitos de *linguagem*, *comunicação*, *espetáculo* e *profanação*, tais como retidos por Agamben, especialmente na sua relação com a *política* e com as suas exigências. Além de fazer saltar do corpo da obra essas realidades conceituais para trazê-las ao debate, gostaríamos de mostrar como há uma implicação explícita entre esses conceitos no fundo contínuo do seu projeto filosófico. A tarefa da profanação, que se apresenta diante de nós em um mundo político supostamente secular e, ao mesmo tempo, experimentalmente religioso, não pode ser

¹ Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-virgole-e-fiamme>. Acesso em: 6 nov. 2024.

² Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cosa-resta>. Acesso em: 6 nov. 2024.

compreendida sem que se considere o que significa a linguagem. A partir de uma frequente exploração de fontes primárias e secundárias, esperamos correr nas imediações do *experimentum linguae* para nos aproximar do poder profanatório da linguagem humana. Seria difícil imaginar hoje uma boa política sem a profanação, sem o ato de profanar, ou mesmo uma política mais autêntica, uma política nova, *que vem*. Política profana e provoca: não pode ser sem deixar de provocar pela via da profanação. Temos, assim, um trajeto que se inicia na relação entre linguagem e comunicação, passa pelo nódulo que conecta espetáculo e política e termina na profanação como componente indispensável à realidade política que deve nos perverter³.

1 Linguagem e comunicação

O termo *comunicação* comporta significados díspares, a depender das ciências (humanas ou linguísticas) ou do contexto (relações interpessoais) em que se movimenta. Na arena da filosofia, não haveria de ser diferente, na medida em que cada filósofo ou cada escola de pensamento pode aprender de maneira muito distinta o que se pretende dizer com o termo. A título de exemplo, apenas para estabelecer um contraponto, vemos como o *Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano* confere ao termo *comunicação* significados que não estão, estritamente, relacionados ao campo da linguagem, mas ao campo das relações humanas. Filósofos e sociólogos contemporâneos o utilizam para designar “[...] o caráter específico das relações humanas que são ou podem ser relações de participação recíproca ou de compreensão” (Abbagnano, 2007, p. 188-189). Em outras palavras, trata-se da “coexistência”, em uma comunidade humana, de determinados modos de vida, baseados na participação e na compreensão. Nesse sentido, a origem da comunicação e o estabelecimento de uma comunidade seriam concomitantes, uma vez que a partilha livre e recíproca dos “modos de ser” em uma sociedade são possíveis mediante os “novos e imprevisíveis significados” da linguagem comunicativa. Por outro lado, na ciência da linguagem, ou seja, na linguística, encontramos uma definição diversa para a *comunicação*. Na obra *Aspectos da Linguística Moderna*, organizada por Archibald Hill, o seu significado está atrelado à função que ela desempenha no interior da própria linguagem, a saber, como instrumento por meio do qual se realiza a interação

³ Para este artigo, por uma escolha metodológica, fizemos a opção de citar as traduções brasileiras das obras de Giorgio Agamben, embora as obras originais no italiano tenham sido consultadas para conferência. As referências ao final trazem apenas as traduções.

entre os seres humanos (Smith *apud* Hill, 1972, p. 94) e a integração entre os indivíduos de uma mesma sociedade (McQuown *apud* Hill, 1972, p. 153).

Na filosofia de Giorgio Agamben, a noção de comunicação retoma as noções mencionadas. Contudo, o seu fluido desenvolvimento não se limita a tais abordagens e possui um viés eminentemente crítico, tendo como ponto de partida as análises de Walter Benjamin sobre a linguagem e, como ponto de chegada, a ontologia e a política. Vale destacar que a temática aparece, com mais frequência, em *Infância e história* (1978), *A comunidade que vem* (1990), *Meios sem fim* (1996), *O que resta de Auschwitz* (1998) e *O sacramento da linguagem* (2008). Como poderíamos compreender criticamente a função da comunicação no interior da linguagem? Considere-se o pressuposto de que, dentre as espécies de animais cujo “comportamento significativo” se desenvolveu a partir das “leis de maturação geneticamente preestabelecidas”, o ser humano é o animal no qual “produziu-se uma separação”: de um lado a “disposição” para a linguagem – isto é, a possibilidade da comunicação – e, de outro, o processo de “atualização” dessa disposição – isto é, a fala (Agamben, 2014, p. 73). Disposição (possibilidade) para a linguagem e sua atualização (ato) na fala (ou escrita) são processos distintos e simultâneos em toda comunicação humana. Essa simultaneidade constituiria, portanto, a operação na qual o animal humano constitui a si mesmo como falante, isto é, como ser humano, processo esse denominado de *antropogênese*. Lemos, em *O sacramento da linguagem*, que precisamos “[...] situar arqueologicamente o juramento na sua relação com a antropogênese. [...] olhamos para o juramento como se fosse o testemunho histórico da experiência de linguagem através da qual o ser humano se constituiu como ser que fala” (Agamben, 2011a, p. 77). Haveria, por conseguinte, uma distinção radical entre a comunicação humana e as demais formas de comunicação entre os animais: distinção evidenciada em um trecho, no qual Agamben refere-se diretamente à linguística, que, desde Saussure, separou a linguagem dos animais, tal como a das abelhas, cujos códigos de sinais seriam “fixos” – isto é, incapazes de serem reformulados e reutilizados em contextos diversos –, da linguagem humana, cujos elementos constitutivos (morfemas e fonemas) são não fixos, mutáveis, permitindo uma “potencialidade de comunicação virtualmente infinita” (Agamben, 2011a, p. 79-80). A essência da distinção entre a linguagem dos animais e a linguagem humana consiste na cisão entre língua (*langue*) e discurso (*parole*), no vocabulário saussuriano, ou entre significante e significado – no vocabulário benvenistiano, própria de linguagem humana. Na perspectiva da linguística francesa dos séculos 19 e 20, porém, tal cisão é uma aporia, na medida em que não

haveria, como destaca Agamben, “nem transição, nem comunicação” entre o âmbito da *langue* e o âmbito da *parole* (Agamben, 2008, p. 119). A impossibilidade de passagem de um polo ao outro da linguagem caracteriza como “fechado” o “mundo dos signos” da linguagem humana. O problema da “cisão” ou “fratura” da linguagem é o modo como Agamben designa aquilo que Benveniste chamou de aporia da “dupla significação”, a separação entre semântica (significado) e semiótica (significante) (Agamben, 2014, p. 73). Tal separação, segundo o filósofo italiano, ocorre pela primeira vez em *De interpretatione*, obra na qual Aristóteles distingue e separa a linguagem humana em dois planos: *gramma* (palavra) e *logos* (discurso). Contudo, é na obra de Benveniste que, segundo Agamben, a distinção se radicaliza a ponto de ser considerada uma aporia.

Para compreendermos tal proposta, é necessário compreender o modo como a linguagem humana foi transmitida ao longo dos séculos. Em *Infância e história*, Agamben afirma que havia um paralelo entre a estrutura da linguagem – seccionada em duas – e a estrutura físico-cultural do processo de transmissão da linguagem. A transmissão da linguagem humana de uma geração a outra se dá, concomitantemente, por via natural (*herança endossomática*) e por via cultural (*herança exossomática*) (Agamben, 2014). De fato, os seres humanos falam e possuem a consciência de serem falantes: na expressão agambeniana, somos *homo sapiens loquendi*, isto é, seres falantes e conscientes de possuímos a possibilidade de falar. Para tanto, porém, foi necessário que alguém ou alguma instituição tenha nos transmitido os instrumentos exigidos pelo dispositivo da fala. Esse “alguém” é representado pelo código genético (endossomático), herdado de nossos pais, no qual está inscrita a nossa capacidade de desenvolver os mecanismos da fala, o aparelho fonador, ao passo que a “instituição” corresponde ao processo de ensino e aprendizagem da língua (exossomático) que se dá no interior de uma família, de uma comunidade ou de uma escola, mediante a aquisição do código linguístico (gramática). A distinção entre natureza e cultura na linguagem, isto é, entre herança endossomática e herança exossomática, está atrelada ao problema da origem da linguagem. Seria a linguagem natural ou artificial? Dom divino ou construto humano? Embora não caiba, aqui, analisar toda a problemática da origem da linguagem para Agamben, cumpre afirmar que, ao menos em *Infância e história*, a dualidade da linguagem que Benveniste considera uma aporia é, para Agamben, uma *euporia*. Na leitura do filósofo italiano, a cisão interna à estrutura da linguagem não impede a passagem de um âmbito a outro, como considerava Benveniste, mas permite uma “ressonância” entre os polos antagônicos. A linguagem não seria “fechada” (aporia), mas

“aberta” (*euforia*), na medida em que há, de fato, uma “comunicação” entre significante e significado, entre semiótica e semântica.

Estruturada assim sobre a diferença entre endossomático e exossomático, entre natureza e cultura, a linguagem coloca em ressonância os dois sistemas e permite a sua comunicação. É esta situação no limite entre duas dimensões simultaneamente contínuas e descontínuas a fazer com que a linguagem humana possa transcender a esfera puramente semiótica e adquirir (segundo a expressão de Benveniste) uma ‘dupla significação’ (Agamben, 2014, p. 74-75, grifo próprio).

Tal comunicação depende, todavia, de dois elementos distintos: um filosófico e outro linguístico. O filosófico corresponde às elucubrações da metafísica ocidental que, desde a Grécia Antiga, buscou, por séculos, uma “articulação” para a divisão aristotélica entre *gramma* e *logos*⁴. Ao elemento linguístico corresponde aquilo que Roman Jakobson chamou de *shifter*, ou seja, fonemas e pronomes, responsáveis pela “indicação”, pela referência da linguagem ao mundo dos objetos.

Até mesmo a linguística moderna recebe esta cisão como oposição de *língua* e *fala*, entre as quais (como mostram tanto a reflexão do último Saussure quanto a de Benveniste sobre a dupla significação da linguagem humana) não existe passagem. A dimensão negativa, que constitui o único *shifter* possível entre estes dois planos (e cujo lugar identificamos, na história da filosofia, na Voz), está presente, também na linguística moderna, no conceito de *fonema*, deste ente puramente negativo e insignificante, o qual, contudo, é precisamente aquilo que abre e torna possível a significação e o discurso (Agamben, 2006, p. 117-118).

O que dizer, portanto, da distinção entre *comunicação* e *comunicabilidade* na filosofia agambeniana da linguagem? De acordo com Daniel McLoughlin, no verbete *communicability*, integrante de *The Agamben Dictionary*, o termo *comunicabilidade* aparece pela primeira vez no *corpus* agambeniano em um ensaio de 1983, intitulado “Linguagem e história: categorias linguísticas e históricas no pensamento de Benjamin”, anexado à coletânea de ensaios e conferências *A potência do pensamento* (2005). Nele, o autor resgata a noção de “comunicação da comunicabilidade” presente em um ensaio de

⁴ “Por esse motivo, a metafísica e a reflexão ocidental sobre a linguagem – admitindo-se que sejam duas coisas distintas – procuraram constantemente alguma forma de articulação ente o ser vivo e o ser que fala, buscaram construir um elo de ligação que permitisse garantir a comunicação entre o que parecia incomunicante, dando consistência à ‘substância sonhada’ do sujeito, à sua inapreensível glossolalia” (Agamben, 2008, p. 131-132).

Walter Benjamin que traz como título “Sobre a linguagem como tal e a linguagem do homem” (Murray; Whyte, 2011, p. 48-49). Com a expressão “comunicação da comunicabilidade”, Benjamin define a essência da linguagem humana. Para o filósofo alemão, na leitura realizada por Agamben, a função da linguagem não é “comunicar”, uma vez que, segundo ele, o “conteúdo da língua não existe”. Aquilo que a linguagem exprime, ou comunica, é “um ser espiritual”, isto é, uma comunicabilidade pura e simples. A linguagem não veicularia um conteúdo semântico, dotado de significado, como na “concepção burguesa”, mas comunicaria a si mesma, como na dinâmica da “pura língua dos nomes”. Uma vez que a “pureza” da linguagem humana consiste em ser um *médium* e não um *meio*, sua “essência espiritual” coincidiria, na leitura de Benjamin, com sua “essência linguística”⁵. Isso significa que o ser e o mundo se manifestariam concomitantemente na linguagem, sem ser possível distingui-los claramente na existência concreta⁶. Essa impossibilidade torna a linguagem “autotransparente”, “pura”.

O estatuto dessa língua adâmica é, portanto, o de uma palavra que não comunica nada além de si mesma, e em que, por conseguinte, essência espiritual e essência linguística coincidem. Tal língua, de fato, não tem um conteúdo, não comunica objetos através dos significados, mas é, pelo contrário, perfeitamente autotransparente (Agamben, 2017b, p. 38).

Walter Benjamin recusaria, dessa maneira, compreender a linguagem a partir de sua função (comunicação) para compreendê-la a partir de sua própria existência

⁵ No ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, Benjamin distingue entre os significados do termo “meio”: *Médium* e *Mittel*, ambos traduzíveis pela mesma palavra. Enquanto *Médium* designa o “meio” como matéria, ambiente e modo de comunicação, *Mittel* designa o “meio para determinado fim”, isto é, o contexto instrumental, o chamado de uma finalidade. Segundo o filósofo alemão, “[...] aquilo que é comunicável *em* uma essência espiritual é aquilo *no que* ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma. Ou melhor: toda língua se comunica *em* si mesma; ela é, no sentido mais puro, o meio [*Médium*] da comunicação. A característica própria do meio, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem” (Benjamin, 2013, p. 53-54, grifos próprios).

⁶ “Mas o que Benjamin nesse ensaio [Sobre a língua em geral e sobre a língua dos homens, 1916] define como ‘pura língua’ [*reine Sprache*] ou a língua dos nomes (*Namenssprache*) não é de modo algum o que nós, segundo uma concepção cada vez mais difundida, estamos habituados a considerar como uma linguagem, isto é, a palavra significante como meio de uma comunicação que transmite uma mensagem de um sujeito a outro. Tal concepção de linguagem é, pelo contrário, expressamente refutada por Benjamin como ‘concepção burguesa da língua’, cuja ‘inconsistência e vacuidade’ ele pretende exatamente mostrar. Pera ela, a pura língua dos nomes é exemplo de uma concepção de língua que não ‘conhece nenhum meio, nenhum objeto e nenhum destinatário da comunicação’. O nome, como a ‘mais íntima essência da própria linguagem’, é aquilo ‘através do qual não se comunica nada, e *no* qual a língua se comunica a si mesma absolutamente. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua’ (*GS*, II, 1, 144). Por isso, Benjamin pode definir o nome como ‘a língua da língua’ (em que o genitivo não exprime a relação de meio, mas de *médium*)” (Agamben, 2017b, p. 37-38).

(nomeação) – um tipo de abordagem ontológica que será desenvolvida por Agamben. A interpretação messiânica de Benjamin acerca da origem (divina) e da essência (nomeação) da linguagem, herdada dos estudos cabalísticos de Gerson Scholem, será parcialmente apropriada por Agamben⁷. Se o filósofo italiano não reconhece a noção benjaminiana da origem divina da linguagem, reconhece e adota a distinção entre comunicação e comunicabilidade, entre função e potencialidade da linguagem. Para o autor, a linguagem é pura não porque apenas nomeia o mundo, mas porque expõe e exhibe a si mesma. A ênfase recairia não sobre a “operação”, seja ela burguesa ou messiânica, mas sobre a existência em si.

Como no ensaio sobre a língua, pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com a própria medialidade. E como a língua pura não é uma outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra nelas expondo-as enquanto tais [...] (Agamben, 2004, p. 95-96).

A distinção benjaminiana entre comunicação e comunicabilidade da linguagem reflete uma “preocupação filosófica fundamental de Agamben”, na medida em que, em primeiro lugar, permite ao filósofo analisar a estrutura “originalmente dividida” da linguagem humana (Murray; Whyte, 2011, p. 49). Nesse sentido, a *comunicabilidade* estaria conectada a outras expressões que Agamben utiliza com o objetivo de indicar a existência de uma linguagem anterior à própria linguagem: a “linguagem como tal”, a “potencialidade da linguagem”, a “ideia de linguagem”, o “*factum loquendi*”. Em segundo lugar, tal distinção permite ao filósofo italiano “repensar a experiência da linguagem” para além do horizonte da metafísica e da experiência do inefável (Agamben, 2014, p. 10-11). Com Willian Watkin, podemos acrescentar que o conceito de comunicabilidade designa a maneira pela qual a linguagem, que permite a comunicação e a nomeação, é, ela mesma, “não comunicada” (Watkin, 2014, p. 78). Esse

⁷ No ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, Benjamin define a essência linguística como “língua”, ao mesmo tempo que define a função da linguagem como “nomeação”: “[...] a essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica a sua própria essência espiritual *na* sua língua. [...] O ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável ao *nomear* todas as outras coisas. [...] O que não conhecemos fora da linguagem humana é uma linguagem nomeadora. [...] *Portanto, a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas*” (Benjamin, 2013, p. 54-55, grifos próprios).

“incomunicável”, porém, não se reduziria à “inefabilidade” ou ao invariável “silêncio”, mas se afirmaria como apreensão da potência de comunicar, seja um conteúdo semântico, seja a transmissão da própria linguagem. A potencialidade de comunicar da linguagem constituiria sua essência: a mediação pura⁸. Nesse sentido, a existência da linguagem como comunicabilidade seria a condição de possibilidade para experiência da linguagem como comunicação: antes de veicular uma proposição significativa, a linguagem “abre” o mundo à experiência humana, intermediando a relação entre as categorias filosóficas e o mundo dos objetos.

2 Espetáculo e política

Dentre os conceitos de Guy Debord retomados e mobilizados por Agamben, o de *espetáculo* é certamente o mais central. Por esse termo, o filósofo francês define “uma relação social entre as pessoas, mediada por imagens” (Debord, 2017, p. 38). Dotado de um verniz totalizante, que impregna o corpo envernizado sem deixar espaço virgem, o espetáculo se estende sobre a linguagem humana e a política. A política, essa outra casa humana na qual se depende tanto da linguagem e do entendimento, uma vez espetacularizada, perde consistência. A linguagem, essa morada humana primordial, uma vez tomada pelo espetáculo, pode solapar e se tornar um vetor alienante. Citamos, a seguir, algumas palavras de Debord que falam por si mesmas.

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. [...] Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos –, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. [...] A linguagem do espetáculo é constituída de *sinais* da produção reinante, que são ao mesmo tempo a finalidade última dessa produção. [...] Essa alienação recíproca é a essência e a base da sociedade existente (2017, p. 38-39, grifos próprios).

Temos, na obra coletiva de referência *The Agamben Dictionary* (2011), alguns elementos para pautar essa relação amistosa. No verbete *Espetacle*, Deborah Levitt nos informa que o conceito de espetáculo aparece em *Estância* (1977), *A comunidade que*

⁸ “A comunicabilidade é, portanto, a linguagem como um meio potencial que está sempre disponível para a comunicação, mas que nunca se esgota na comunicação. A linguagem está sempre comunicando, mas nenhuma comunicação torna a comunicação como tal; [...] estamos sempre no meio de uma mediação e a linguagem é, portanto, o meio da mediação pura” (Watkin, 2014, p. 78-79).

vem (1990), *Homo sacer* (1995), *Profanações* (2005) e, de modo mais decisivo, em *Meios sem fim* (1996) (Murray; Whyte, 2011, p. 182). No verbete *Debord*, Yoni Moland sustenta que o pensamento de Debord fornece a Agamben os traços fundamentais de sua teoria social acerca da sociedade ocidental e do capitalismo (Murray; Whyte, 2011, p. 53). A análise sócio-política de Debord é tão emblemática na relação de contribuição intelectual entre os dois autores a ponto de *A sociedade do espetáculo* ser uma das “únicas observações sociológicas” presentes na série *Homo Sacer*. De fato, a sua importância para a formação do pensamento de Agamben pode ser verificada pelas inúmeras referências ao escritor francês, bem como na dedicatória de *Meios sem fim*, publicado no período de nascedouro do seu projeto filosófico mais proeminente.

Agamben desenvolve o conceito de espetáculo de Debord, “estendendo seu alcance à própria natureza linguística dos seres humanos” (Murray; Whyte, 2011, p. 54). Diversamente do filósofo francês, o filósofo italiano define o espetáculo como a “própria linguagem”, definição que retorna em *A comunidade que vem* e em *Meios sem fim*. Agamben amplia o significado do termo *espetáculo* para poder abarcar, assim, não apenas o âmbito da política demarcada pelo capitalismo espetacular contemporâneo, mas, sobretudo, o âmbito da ontologia, da “natureza linguística” humana. Talvez, como salienta Deborah Levitt, nosso autor estaria mesmo tentando traduzir “as máximas de Debord para os seus próprios termos”. Ele assim procede ao definir o espetáculo como “devir-imagem do capital”, como a última “metamorfose da mercadoria”, no qual o valor de uso foi totalmente eclipsado pelo valor de troca. Nessa perspectiva, o espetáculo do capital alcançaria o “estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre a vida” (Murray; Whyte, 2011, p. 183).

O espetáculo agambeniano conjuga não apenas um modelo econômico e as relações sociais mediadas pela imagem, como conecta vida e *biopolítica*: espetáculo é a modificação do capital em imagem e a consequente expropriação da linguagem. A especificidade da política contemporânea, para Agamben, estaria em sua vinculação com o capitalismo espetacular que não apenas expropria a atividade produtiva, mas expropria a “natureza linguística e comunicativa” do ser humano. O resultado dessa operação é uma dupla expropriação, da atividade e da linguagem, na qual o espetáculo passa a ser definido como a *forma extrema da expropriação do comum*. E sabemos quanto é seminal esse comum na comunidade das mulheres e dos homens que se movem sobre o planeta. Reproduzimos, a seguir, uma afirmação resoluta do período em que o filósofo começava

a se afirmar como uma referência incontornável no cenário acadêmico que se expressava criticamente sobre a linguagem.

A comunidade que nasce no *experimentum linguae* [...] A primeira consequência do *experimentum linguae* é, portanto, uma revisão radical da própria ideia de um Comum. O simples conteúdo do *experimentum* é de que *existe linguagem*, e isso não nos podemos representar, segundo o modelo que dominou a nossa cultura, como uma língua, como um estado ou um patrimônio de nomes e de regras que cada povo transmite de geração a geração; é antes a *ilatência* impresumível que os homens habitam desde sempre [...] (Agamben, 2014, p. 16-17).

A política espetacular contemporânea não é, na interpretação do filósofo italiano, senão a “experiência de uma linguagem humana” de tal modo “alienada” que aquilo que ela veicula (conteúdo e significado) passa a coincidir com a própria linguagem (sentenças e proposições) (Murray; Whyte, 2011, p. 184). Embora pareça uma negatividade, tal alienação serve a Agamben como oportunidade para propor a superação da aporia linguística que Benveniste diagnosticou quando afirmava a impossibilidade de “passagem” de um polo da linguagem (significante) para o outro (significado). Nessa seara, a novidade de Agamben – tanto em relação a Debord quanto em relação a Benveniste – seria a decisão de compreender o espetáculo em sua ambivalência: como alienação e como superação da alienação. Dito de outro modo, o espetáculo poderia ser o mote para “dar cabo” ao próprio espetáculo, para “levar ao seu cumprimento” (Doussan, 2013, p. 165).

3 Profanação e política

Ao fenômeno da expropriação da linguagem pelo espetáculo e da vida humana pelo capitalismo espetacular, Agamben contrapõe um processo de *reexpropriação*, cuja finalidade é possibilitar um novo tipo de operação, capaz de superar o espetáculo contemporâneo e permitir a emergência de uma nova forma-de-vida patrocinada pela profanação (Murray; Whyte, 2011, p. 66-67). No verbete *Profanation*, colecionado em *The Agamben Dictionary*, Anton Schütz coloca em relevo a origem etimológica do termo: a junção de *pro* (*fora de, longe de*) e *fanum* (*templo, santuário, local sagrado ou distrito*). O termo designa, assim, o ato de “contaminar, dessacralizar, devolver um objeto sagrado ao uso profano” (Murray; Whyte, 2011, p. 163). Tal acepção primaz do termo fica evidente em um trecho do ensaio “Elogio à profanação”, carro-chefe do livro *Profanações*

(2005): “[...] se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (Agamben, 2017d, p. 65). Consagração e profanação são, então, operações diametralmente opostas na filosofia de Agamben: consagrar significa *separar* um determinado objeto (símbolos, livros, palavras, práticas etc.) de seu contexto original (familiar, social, estético, político), recolocando-o sobre um novo contexto, via de regra, religioso. O ato de consagrar, nesse sentido, é devotar um determinado ente, objeto ou linguagem a um determinado deus ou religião. Contrariamente, a segunda operação, a profanação, corresponde à restituição desses objetos ao seu contexto original, ao uso comum: “[...] puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens” (Agamben, 2017d, p. 65). Isso significa que profanar é “[...] abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (Agamben, 2017d, p. 66).

A expressão *secular* nesse âmbito empregada, entretanto, apresenta um problema filosófico: para Agamben, a profanação é radicalmente diferente da *secularização*. Apesar de sua aparente sinonímia, a secularização designa uma “assinatura”, conceito retirado de Michel Foucault e de Enzo Melandri. Em *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007), o filósofo define a assinatura como “[...] algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado” (Agamben, 2011b, p. 16). Trata-se, portanto, de um deslocamento conceitual no qual se mantém intacta a estrutura lexical e gramatical (semiótica) da palavra, deslocando-a, porém, de seu contexto original (semântico) e aplicando-a em outro.

De acordo com Schütz, não haveria, no termo secularização, nenhum elemento que fizesse referência direta ao campo do sagrado ou da religião, na medida em que o significado etimológico de *saeculum* não é senão “tempo de vida”, “século” (Murray; Whyte, 2011, p. 163). Inicialmente, não estaria claro em que medida a expressão poderia se referir a algo como “a transformação de algo religioso em não religioso, ou a sua remoção da esfera religiosa para a esfera não religiosa do espaço público” (p. 163). A explicação, contudo, estaria na apropriação e no uso do termo pela teologia cristã, segundo a qual o “século” é a contrapartida da “eternidade”, assim como “este mundo” (material e corruptível) é diametralmente oposto “àquele mundo” (espiritual e incorruptível). Agamben identifica na problemática da secularização um tipo de engano

da linguagem, que teria por finalidade “desviar a atenção” da função efetiva da secularização na modernidade: impor e justificar o poder a partir de novas bases, não mais teológicas, mas políticas. Seria uma “forma de repressão” que, ao invés de reformular as estruturas cristãs do direito, deslocaria a “monarquia” do céu e a transferiria para a terra (Murray; Whyte, 2011, p. 164). A profanação, por outro lado, não desloca, mas “neutraliza” aquilo que profana. E tal neutralização não é outra coisa senão a operação que anula a separação, isto é, a *barreira* entre o religioso e o secular, entre o sagrado e o profano.

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 do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (Agamben, 2017d, p. 68).

Cabe salientar que, na leitura de Agamben, a profanação é uma operação eminentemente política: ela neutraliza a “pura forma da separação” típica do capitalismo (2017c, p. 71). O que outrora fez a religião, faz hoje o capitalismo. O capitalismo hegemônico deve ser compreendido como uma religião, uma religião agressiva, aliás, porque ele “[...] está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (Benjamin, 2013, p. 21). Na esteira de Benjamin, o filósofo italiano concebe o capitalismo como o modelo econômico que não apenas produz o fetiche da mercadoria, ao separar “valor de uso” e “valor de troca”, alienando o trabalhador que produz o objeto de consumo, mas produz um novo tipo de alienação: a alienação da linguagem, de nossa própria natureza linguística (Agamben, 2017c, p. 79-80). Tal alienação é, para Agamben, mais radical do que sua primeira forma (a econômica), na medida em que aquilo que é alienado (ou expropriado) não é um objeto, mas o próprio “Comum”, a linguagem, o *logos*. Lemos em *Meios sem fim* a passagem que se segue.

De que modo, hoje, na época do triunfo consumado do espetáculo, o pensamento pode recolher a herança de Debord? Pois é claro que o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade e o ser linguístico do homem. Isso significa que a análise marxiana é integrada no sentido de que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava voltado somente à expropriação da atividade produtiva, mas também, e

sobretudo, à alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem, daquele *logos* no qual um fragmento de Heráclito identifica o Comum. A forma extrema dessa expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política na qual vivemos (Agamben, 2017c, p. 79-80).

A política em que vivemos, a política do espetáculo tomado como expressão da “fase extrema” do capitalismo, é caracterizada pela impossibilidade de nos apropriarmos dos elementos antes comuns (o corpo humano, a sexualidade, a linguagem). Separados e deslocados de suas respectivas esferas, tais elementos são interditados ao uso comum. No capitalismo espetacular, temos, portanto, a impossibilidade de usar o corpo, a sexualidade e a linguagem por uma perspectiva comunitária, uma vez que foram entregues ao consumo e ao espetáculo: aquilo que era objeto de uso passa a ser objeto de “exibição espetacular” (Agamben, 2017c, p. 71). Por esse motivo, na leitura do filósofo, a *inversão* que caracteriza nossa natureza comum (física e linguística) só poderá ser superada mediante à profanação. Ela carrega consigo um tipo de *poder profanatório* que se contrapõe aos dispositivos capitalistas que capturam a vida no espetáculo e no consumo⁹. Esse poder designa a possibilidade de dar “novo uso” aos elementos expropriados: um tipo de uso que Agamben chama de “uso livre”. Isso significa que aquilo que foi mercantilizado, isto é, expropriado do uso comum, volta a ser objeto de uso pela comunidade (que vem). Todavia, a possibilidade de restituição das coisas ao seu uso livre passa especialmente pela profanação da própria linguagem.

Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental – ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção – deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda que diz respeito à linguagem como instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso. Os dispositivos midiáticos têm

⁹ Optamos, neste artigo, por priorizar o uso da expressão *poder profanatório* em razão de sua epifania no capítulo “Elogio da profanação”, do livro *Profanações*, sem ignorar, evidentemente, que a sua energia emancipatória transita, dentro do programa *Homo sacer*, por outras expressões que portam inclusive as suas ambiguidades, como *inoperosidade*, *tornar inoperoso*, em *O reino e a glória* (2007) e *potência destituente* em *O uso dos corpos* (2014). Compreendemos que o tema da potência destituente que aparece com força ao final do programa filosófico de Agamben não substitui o tema da profanação, mas o acirra, podendo ser o assim nomeado *poder profanatório* empregado como método, recurso ou procedimento, tal como figura na chamada ao presente dossiê proposto pela revista.

como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra (Agamben, 2017d, p. 76).

A profanação da linguagem a que Agamben se refere não é senão aquilo que ele denomina *experimentum linguae*, um novo tipo de experiência com a própria linguagem (Murray; Whyte, 2011, p. 54). Os “paradigmas genuinamente políticos” de Agamben são procurados em “experiências e fenômenos que, normalmente, não são considerados políticos” (Murray; Whyte, 2011, p. 158). Nesse sentido, a linguagem consiste no instrumento de profanação, a despeito de ser, ela mesma, um elemento espetacular na contemporaneidade. A profanação, nesse sentido, funcionaria como dispositivo de contraposição às “tendências desintegradoras da época” (Murray; Whyte, 2011, p. 79). Ao adotar o projeto benjaminiano de “eliminar o indizível na linguagem”, como aponta Leland Durantaye, o filósofo italiano pretende desenvolver uma concepção profana da linguagem e da vida em oposição à soberania do sagrado e do inefável (Durantaye, 2009, p. 258)¹⁰. Por esse motivo, a tarefa da política contemporânea seria, na interpretação de Agamben, pensar o político para além de suas categorias clássicas (soberania, poder, propriedade, lei), concebendo novas formas de *estar-junto* (comunidade, inoperosidade, uso, forma-de-vida).

Na introdução da obra *Agamben’s philosophical lineage*, Adam Kotsko e Carlo Salzani destacam que a “essência” do projeto político de Agamben é servir como uma “crítica a toda tradição ocidental e de suas estruturas mais profundas”, nas quais a linguagem, a estética, a política e a ontologia se “fundem” em um mesmo processo de “desativação” (Kotsko; Salzani, 2017, p. 4). Trata-se de um projeto cuja finalidade não seria a “cura da alienação” capitalista espetacular, mas, antes, torná-la inoperante, neutralizá-la, “dar cabo”, “levar à conclusão”, “conduzir ao seu próprio fim” (Murray; Whyte, 2011, p. 184). A política, para Agamben, não possui um “estatuto meramente gerencial” ou “prático”, como ocorre na tradição ocidental desde a *oikonomia* antiga, mas um estatuto “plenamente ontológico” (Salzani, 2013, p. 79). A política agambeniana é, em outras palavras, uma ontologia, na medida em que, para o filósofo italiano, o lugar da política está na “transição” da voz (*phoné*) para a linguagem (*logos*), em diálogo com a herança de Aristóteles que, na *Política*, afirmou que a linguagem nos seres humanos foi

¹⁰ “O que é posto como o impronunciável (o sagrado, a vida nua, o impessoal) é precisamente, para Agamben, o que mais requer a profanação, para que o sagrado possa ser devolvido ao uso e gozo profano, contra o sacrifício ascético e o culto moderno do consumo” (Murray; Whyte, 2011, p. 78).

projetada não apenas para comunicar, mas, sobretudo, para dizer o certo (vantajoso) e o errado (prejudicial)¹¹.

Política e linguagem estariam, assim, intrinsecamente interligadas na filosofia agambeniana. Como o “mais antigo dos dispositivos” (Agamben, 2006, p. 13), a linguagem seria a articulação fundamental entre vida humana e língua, entre comunidade e fala humana, entre política e ética. Em contraposição ao capitalismo espetacular contemporâneo, a linguagem, com seu poder profanatório, é o elemento que desativaria as distinções entre trabalho e vida, governo e economia, produção e consumo (Murray; Whyte, 2011, p. 48). A “nova política” não teria por fundamento a lei ou a soberania, mas uma “vida suficiente, absolutamente profana”: uma forma-de-vida. E no lugar próprio da cristalização do conceito de forma-de-vida, no último volume do programa *Homo sacer*, potência destituente será o nome, ainda que provisório, que assumirá o gesto de depor “[...] toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato [...] uma cesura [...] um contato sem relação nenhuma”, que recupere e libere uma “potência anárquica” de fundo (Agamben, 2017e, p. 304-305). Que faça ecoar, podemos acrescentar, os gestos profanatórios espontâneos e juvenis. Se a contemporaneidade é o primeiro momento em que somos plenamente conscientes do caráter linguístico da política e das relações sociais, também do caráter alienado e negativo da linguagem, então é possível que nas atuais sociedades do espetáculo surja um modo de vida humana que escape da vida nua e da biopolítica (Murray; Whyte, 2011, p. 157-158). Possibilidade de uma política, de uma vida e de uma comunidade não espetaculares, não entregues à linguagem refém do conteúdo que imobiliza, à linguagem entendida apenas como dispositivo de captura? Essa vida é chamada por Agamben, em *Meios sem fim*, de “vida feliz” ou “vida suficiente”, uma vida sobre a qual a soberania e o direito foram depositos e já não possuem qualquer influência (Agamben, 2017c, p. 104). Da última página de *O fogo e o relato* (2014), pinçamos a passagem a seguir. Com ela terminamos estas linhas para nos manter na tensão criativa do diálogo, da reflexão e da criação e, por que não acrescentar, da profanação.

A forma-de-vida é o ponto em que o trabalho numa obra e o trabalho sobre si coincidem perfeitamente. E o pintor, o poeta, o pensador – e,

¹¹ “A associação grega da política com a linguagem – e a sua compreensão da linguagem como essencialmente não violenta – era tão difundida que qualquer coisa fora da polis, incluindo encontros com escravos ou bárbaros, era definida como *aneu logou*: uma frase que não se referia à atual privação física da palavra, mas exclusão do único modo de vida no qual só a linguagem tinha significado” (Moran; Salzani, 2015, p. 231).

em geral, qualquer um que pratique uma ‘arte’ e uma atividade – não são os sujeitos soberanos titulares de uma operação criativa e de uma obra; são, antes, viventes anônimos que, *contemplando e tornando a cada vez inoperantes as obras da linguagem*, da visão e dos corpos, procura ter a experiência de si e *manter-se em relação com uma potência*, isto é, constituir sua vida como forma-de-vida (Agamben, 2018, p. 166, grifos nossos).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011a.
- AGAMBEN, G. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- AGAMBEN, G. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- AGAMBEN, G. **O tempo que resta**: um comentário à *Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017c.
- AGAMBEN, G. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017d.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017e.
- AGAMBEN, G. **Fogo e relato**: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

DOUSSAN, J. **Time, language and visibility in Agamben's philosophy**. New York: Palgrave and Macmillan, 2013.

DURANTAYE, L. **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009.

HILL, A. (org.). **Aspectos da linguística moderna**. Trad. Adair Pimentel Palácio, Maria do Amparo B. de Azevedo e Maria Antonieta A. Celani. São Paulo: Cultrix, 1972.

KOTSKO, A.; SALZANI, C. **Agamben's philosophical lineage**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

MORAN, B.; SALZANI, C. (org.). **Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben**. London/New York: Bloombury Academic Publishing, 2015.

MURRAY, A; WHYTE, J. (org.). **The Agamben Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

SALZANI, C. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il melangolo, 2013.

WATKIN, W. **Agamben and Indifference: a critical overview**. London: Rowman & Littlefield International, 2014.

Data de submissão: 30/04/2024

Data de aprovação: 20/10/2024