

## Experiência, infância, linguagem e acontecimento: a biopolítica de Giorgio Agamben e a Educação

*Experience, childhood, language and event: The Giorgio Agamben's biopolitics and education*

Pedro Angelo Pagni

 <https://orcid.org/0000-0001-7505-4896>

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Raphael Guazzelli Valerio

 <https://orcid.org/0000-0003-2058-6478>

Universidade Federal de Pernambuco

**Resumo:** O presente estudo se interessa em aprofundar o diagnóstico de Walter Benjamin acerca do empobrecimento da experiência a partir da hipótese biopolítica de Giorgio Agamben. Os dispositivos biopolíticos da modernidade já não permitem a passagem da experiência à linguagem produzindo, deste modo, formas de vida esvaziadas de ética e ação política. A seguir, explora a figura da infância como acontecimento, o que permitiria ao contemporâneo escapar de suas dicotomias constitutivas e, ao arriscar-se num espaço vazio, produzir novamente uma forma de vida ética. O texto divide-se em duas partes e quatro momentos. Na primeira parte é explorado o problema da experiência, de Benjamin até Agamben; aprofunda, logo em seguida, esta problemática com a noção de biopolítica. Na segunda parte, apresentamos a noção de infância como acontecimento, já que ela representaria a entrada do humano na linguagem. Neste movimento de passagem e produção do acontecimento percebemos a possibilidade de construção de uma forma de vida, isto é, uma vida ética.

**Palavras-chave:** Experiência. Infância. Acontecimento. Biopolítica. Agamben.

**Abstract:** The present study is interested in deepening Walter Benjamin's diagnosis of the impoverishment of experience from Giorgio Agamben's biopolitical hypothesis. The biopolitical devices of modernity no longer allow the passage from experience to language producing life forms without ethics and politics. Then explores the figure of childhood as an event, which would allow the contemporary escape its constitutive dichotomies and produce again an ethical way of life by venturing into an empty space. The text is divided into two parts and four moments. In the first part the problem of experience is explored from Benjamin to Agamben, deepens soon after, this problem with the biopolitics' notion. In the second part we present the notion of childhood as an event, because it would represent the entrance of the human in the language. In this movement of passage and production of the event we realize the possibility of building a life form, this is, an ethical life.

**Keywords:** Experience. Childhood. Event. Biopolitics. Agamben.

### Declínio da Experiência e Biopolítica

O empobrecimento da experiência, da capacidade de pensá-la e de narrá-la, observada em nossos dias, consiste em um importante problema para a Filosofia Contemporânea. Walter Benjamin (1994) foi um dos primeiros filósofos contemporâneos a diagnosticar esse problema e as suas consequências para a vida humana. Para ele, o que denomina como *pobreza da experiência* teria ocorrido por meio de sua redução ao empírico, produzida pela racionalização da existência, desenvolvida pela aplicação da ciência e da técnica à vida, a ponto de destituir a sua aura, como



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

ocorreu com a arte. O sintoma que evidencia tanto o empobrecimento da experiência quanto a efetiva queda da capacidade de narrá-la aparece com o retorno dos soldados da Primeira Guerra Mundial que, segundo ele, voltaram mudos, sem nenhuma aventura para narrar, nada para dizer.

A discussão em torno da distinção entre *Erffahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência) é bastante conhecida, desenvolve-la, contudo, fugiria dos propósitos deste artigo. Basta recordar que o debate teve lugar já nos inícios da modernidade e, de começo, se apresentava como um problema puramente epistemológico, como em Francis Bacon, no embate entre racionalistas e empiristas e, enfim, na síntese de Kant. A redução da experiência a um procedimento epistêmico e racional encontra seus primeiros críticos em Schlegel e Novalis, para ficar nos mais conhecidos. Hegel e Nietzsche estão na lista desta importante tradição da qual Benjamin e Agamben se apropriam.

É com Giorgio Agamben (2008) que o projeto benjaminiano parece caracterizar esse problema de um modo mais próximo ao que vivemos em nossos dias. Agamben argumenta que não necessitamos presenciar nenhuma catástrofe ou guerra para percebermos a interdição da experiência, basta, em nossos dias, “a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade” (2008, p. 21). Afinal, o cotidiano do homem contemporâneo não contém quase nada que possa ser traduzível em experiência: nem o trabalho, nem as notícias dos jornais, nem as viagens de férias, nem o consumo. O que se percebe, segundo Agamben (2008, p. 22), é que o homem contemporâneo volta para “casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos” (alegres ou tristes, intensos ou não), sem que nenhum deles tenha se traduzido em experiência, tornando nossa existência cotidiana insuportável.

Esse problema faz parte da suspeita desses filósofos e de parte da filosofia contemporânea em relação ao projeto da modernidade. Nesse caso, essa suspeita consiste em lembrar a esse projeto os custos de seu desenvolvimento, com a redução da experiência ao empírico, a restrição do pensamento ao conhecimento científico e à tecnologia, bem como o quanto concorreu para o *silenciamento* do indivíduo diante de um vazio existencial sem precedentes. Essa suspeita da modernidade tem se constituído em uma das tarefas primordiais das filosofias e das teorias sociais contemporâneas, levando-as, não somente a lembrar os custos do empobrecimento da experiência e da perda de sua capacidade narrativa, como também a pensar o tempo presente de outro modo. Diante do esvaziamento da existência humana de sentidos, discutir as suas consequências para a educação parece ser relevante aos estudos em filosofia da educação.

Seguindo a interpretação de Agamben (2004), pode-se dizer que o vazio existencial pressentido por todos e ao qual as novas gerações parecem se adaptar no presente, é resultante da inclusão da vida nua (*zoé*) nos mecanismos e cálculos do poder estatal e da transformação da política clássica em biopolítica, no desenvolvimento da modernidade. Recorrendo ao pensamento de Michel Foucault, o filósofo italiano considera que, em termos políticos, essa transformação consiste em produzir e disciplinar a vida nua para promover a subordinação da população aos dispositivos de poder do Estado e docilizar os corpos para que os indivíduos se adaptem aos modernos modos de existência. Sem essa inclusão da vida nos mecanismos e cálculos do poder (AGAMBEN, 2004) e essa transformação da política clássica em biopolítica, a sociedade moderna não teria se desenvolvido. Contudo, no desenvolvimento dessa sociedade, mais do que fazer parte dos mecanismos de poder, a vida nua passa a ocupar progressivamente o centro da cena política da modernidade, na medida em que a esfera privada passa a se constituir no paradigma desta última, em detrimento da vida pública. Por sua vez, recorrendo a essa interpretação, assinalada originalmente por Hannah Arendt (2010), Agamben (2004) considera que, historicamente, essa substituição da vida pública pela privada seria uma das consequências dos modernos totalitarismos, dos estados de exceção e dos campos de concentração.

Giorgio Agamben retoma de forma abrangente, a partir de meados dos anos 1990, as hipóteses biopolíticas de Foucault em seus livros. Sobretudo, em *Homo sacer I*, Agamben procura ampliar e, em alguns pontos, corrigir a biopolítica foucaultiana (AGAMBEN, 2004, p. 12). A principal

divergência diz respeito ao alcance temporal do biopoder. A diferença não é pequena e se desenvolve a partir de uma noção criada pelo italiano, a vida nua<sup>1</sup> – responsável, a um só tempo, pela origem da política, bem como do direito. Se para Foucault a política se transmuda em biopolítica a partir da modernidade, para Agamben a política se apresenta, desde sempre, como biopolítica. Para Foucault, o que caracteriza a modernidade são os dispositivos e as instituições disciplinares; para o italiano, é a exceção soberana tornada regra<sup>2</sup>. Outra importante diferença diz respeito ao emprego metodológico do conceito. Para o filósofo francês, trata-se de analisar os dispositivos concretos por meio dos quais o poder se relaciona com a vida e com os corpos. Já Agamben incorporará em suas análises todo um discurso jurídico-político das teorias clássicas do poder, em especial a soberania, deixadas de lado por Foucault.

Agamben inicia sua argumentação em torno da biopolítica a partir de um trabalho filológico. Os gregos antigos, aos quais devemos quase que a totalidade de nosso léxico político, não tinham uma única palavra para designar o que damos o nome de vida. Possuíam, pois, dois termos distintos: *zoé*, que designava o simples fato da vida, comum a todos os seres vivos, e *bíos*, um modo de vida particular, restrito às comunidades humanas, uma vida qualificada do ponto de vista ético e político. Os gregos não só distinguiam os termos, como procuravam separá-los. Aqui o italiano retoma, em certa medida, as teses de Hannah Arendt presentes, principalmente, em *A condição humana*.<sup>3</sup> A *zoé* tinha lugar no âmbito do *oikos*, isto é, da casa, onde reinava a necessidade de suprir as condições materiais da existência humana: alimentação, reprodução, trabalho, etc. É, pois, todo um âmbito econômico. Pelo contrário, a *bíos*, a vida qualificada, pertencia à *pólis*, ou seja, à política: lugar da liberdade, da igualdade e da vida ética. Nas línguas modernas essa oposição praticamente desaparece e, onde de algum modo permanece, não apresenta nenhuma diferença substancial, como, por exemplo, nos termos Biologia e Zoologia. Para nós, um único termo, vida, designa um pressuposto no qual se é capaz de isolar em cada uma das formas ou maneiras de viver.

O problema, então, é que, na modernidade, o objeto e o objetivo da política deixaram de ser o *bíos* e tornaram-se a *zoé*, em termos foucaultianos<sup>4</sup>. Ou, a vida biológica, isto é, econômica e reprodutiva, ocupando cada vez mais o centro da vida política, em termos arendtianos. De qualquer modo, a politização da *zoé*, da vida nua, nos é apresentada como o evento político decisivo da modernidade, pois modifica radicalmente os conceitos políticos gregos, dos quais nos servimos por

---

<sup>1</sup> De clara inspiração benjaminiana e seu conceito de mera vida (*bloÙe Leben*). A noção aparece em *Crítica da Violência – Crítica do Poder (Zur Kritik der Gewalt)* (BENJAMIN, 1986, p. 174). A passagem esclarecedora é a seguinte: “Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida. Talvez, ou mesmo provavelmente, esse dogma seja recente, o último erro da enfraquecida tradição ocidental de procurar na impenetrabilidade cosmológica o sagrado que ela perdeu”.

<sup>2</sup> Outra tese de Benjamin que Agamben assume como axiomática: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (*Ausnahme*) em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Esse se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como norma histórica. O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX *ainda* sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” (BENJAMIN, 1994, p. 226). O interessante é que, para o filósofo italiano, todo o problema da exceção se dá num duplo diálogo entre Benjamin e Schmitt; para este último a comunidade política e a soberania se fundam sobre o paradigma da excepcionalidade. Agamben faz uma leitura bastante própria do (suposto) diálogo estabelecido entre ambos nos anos 20 e 30 a partir de publicações de livros e artigos científicos. (AGAMBEN, 2007, p. 81-98).

<sup>3</sup> Em *A condição humana*, segundo Agamben, Arendt se aproxima de algo como uma biopolítica. A filósofa faz notar que, a partir da modernidade, a diferenciação entre o social (entendido aqui como âmbito privado) e o político praticamente desaparecem, e é possível tomar um pelo outro. As atividades antes de interesse puramente privado tornaram-se questões políticas, e a administração da economia, portanto do lar (*oikos*), tornou-se interesse coletivo, isto é, interesse do Estado. Para os gregos, há uma clara distinção entre as atividades econômicas – pertencentes ao domínio do lar, da casa, e as atividades políticas (*pólis*). É claro que sem vencer as necessidades impostas pela vida natural, por meio da organização doméstica, não era possível viver, tampouco o *bem-viver* aristotélico. Contudo, a política jamais poderia visar à manutenção da vida, tarefa da casa que, desse modo sustentava, porém num outro âmbito, a *boa vida* – esta, sim, política.

<sup>4</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 14.

três mil anos. Para Agamben, esta relação vida nua/política ou vida nua/soberania é antiquíssima, porém somente a modernidade foi capaz de desvelar. É uma espécie de *rio biopolítico subterrâneo*, para usar uma metáfora do autor, que percorre toda a história política do Ocidente, mas que permanecia num relativo funcionamento na antiguidade – por meio da distinção *pólis x oikos* – e no medievo – por meio de outros dispositivos como, por exemplo, a distinção *autoritas x potestas*. A modernidade, assim, ao colocar a vida biológica, a vida nua, no centro dos cálculos e mecanismos do poder, trouxe à tona o dispositivo originário por meio do qual se formou a política e o direito: “Se pode dizer [...] que a produção de um corpo biopolítico é a prestação original do poder soberano. A biopolítica é [...] tão antiga como a exceção soberana” (AGAMBEN, 2004, p. 9).

É o que Agamben se propõe, pois, a fazer: analisar a relação biopolítica/soberania, isto é, como a vida nua está inscrita no poder soberano. O poder político se funda, portanto, no isolamento e na separação do simples fato de viver, a vida nua, de suas formas de viver. Para o italiano, o nexó entre política e vida nua já está presente na clássica definição aristotélica do homem como animal que possui linguagem (*zoon logon ekhon*). Segundo Aristóteles, a política se funda a partir da linguagem e não da voz. A voz, comum a todos os animais, é capaz de exprimir o prazer e o desprazer; a linguagem, por seu turno, atributo humano, expressa o justo e o injusto e, por isso, pode fundar a comunidade. Observe-se, então, que é a relação vida e política que está em jogo na passagem da voz (*phoné*) à linguagem (*lógos*).

O teórico e jurista ultraconservador Carl Schmitt é também uma importante referência no projeto biopolítico agambeniano que, em sua *Teologia Política* (2006, p. 7), assim define a soberania: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. Mais adiante, demonstra que não se trata de um estado de sítio ou necessidade pública, mas que, no estado de exceção temos a condição mesma de vigência do direito. Esta condição é dada pela decisão soberana sobre a exceção; note-se que o estado de exceção não é o caos anterior a norma, mas o estado de coisas resultante da suspensão da norma. De modo que podemos dizer que a exceção é, pois, uma exclusão.

A partir deste raciocínio, Giorgio Agamben (2004, p. 35) define o estado de exceção como estrutura originária da soberania nos seguintes termos: “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica [...] ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.”

Nossa relação com o poder soberano tem, portanto, a forma do abandono. A vida, a vida ordinária, só pode ser incluída no ordenamento por meio de sua exclusão, quer dizer, ela está presa numa zona limítrofe, nem dentro, nem fora, mas suspensa. Agamben (2004) argumentará que o modelo originário desta vida presa no abandono soberano é a *sacratio* – a sacralidade da vida. O *homo sacer* era uma figura particular do direito romano que, acusado de um delito poderia ser morto por quem quisesse e, ao mesmo tempo, vedado aos ritos do sacrifício.

Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, [...] exprime [...] justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2004, p. 91).

O *homo sacer* é modelo originário do que, nas democracias modernas, viria a ser o direito à vida. O simples fato de estar vivo é o que nos inclui no ordenamento jurídico como membros de um Estado; ao mesmo tempo, essa mera vida, a vida biológica diríamos hoje, é aí incluída por meio de uma exclusão, isto é, sua exposição a um poder de morte que deriva justamente da criação dum ordenamento jurídico, dum Estado. Um morto que ainda vive, tal é a condição do *homo sacer*: sua vida (nossa vida) está, pois, suspensa, separada.

Ora, para o italiano o mesmo direito à vida que rege a biopolítica, no desenvolvimento da sociedade moderna, assinala também a possibilidade de decidir quais vidas merecem viver e quais

vias não, restringindo a primeira à mera sobrevivência e aos choques fabricados pelo cotidiano. De modo que o Estado aspira à regulamentação da vida nua (*zoé*), porém, por uma racionalidade indiferente à vida política (*bíos*).

Se essa biopolítica preconizou os acontecimentos históricos do nazismo e do fascismo, ela continuou a reger os modos de existência social e as políticas do Estado moderno. Isso porque ela teria assumido a fisionomia de uma política de bandos, a regulamentação de um poder sobre a vida nua (*zoé*), indistinto da vida ética e política (*bíos*), e a eleição não da cidade, mas do campo, como paradigma biopolítico do Ocidente. Se a política de bandos consistiu em excluir os que não se deixam subjugar ao instituído e ao paradigma biopolítico atual, a indistinção entre *zoé* e *bíos* trouxe consigo um paradoxo, na atualidade: se, por um lado, nunca a vida foi tanto propagada e tanto regulamentada na esfera pública, inclusive como parte das políticas do Estado, por outro, nunca se sentiu a perda de seu sentido por parte daqueles que a vivem e dos cidadãos. Ao perceberem a vida restrita à mera sobrevivência e aos dispositivos de poder, estes últimos não veem muito sentido na vida propagada e regulamentada na esfera pública, como *zoé*, ao mesmo tempo em que parecem ver como muito longínqua a possibilidade de restaurarem a vida política, como *bíos*, e aspirarem ao viver bem antes do que apenas sobreviver.

O diagnóstico de Benjamin (1994) pode ser lido, deste modo, como uma impossibilidade de nosso tempo em transformar, ou melhor, fazer a passagem da experiência à linguagem. Propomos, a partir de Agamben, a possibilidade de pensar para além, ou aquém destas dicotomias constitutivas da modernidade, em especial a modernidade educativa, como também pedagógica. Se, no limite, estas dicotomias nos levaram ao triunfo da biopolítica que interdita a vida pública em nome da produção de uma vida nua, meramente sobrevivente, incapaz não apenas de narrar a experiência, mas, mais do que isso, vivenciá-la, erigir uma figura pedagógica que não se deixe capturar pelos dispositivos dicotômicos parece ser uma tarefa relevante. Esta figura, em verdade já existe, basta virá-la ao avesso. A seguir, nos mediremos com a categoria de infância entendida como acontecimento. Assim, este estudo postula superar o hiato concernente a relação entre experiência e linguagem, concebendo que aquela pode ser traduzida em um dos gêneros desta e comunicada entre os participantes de uma comunidade.

### **O acontecimento infantil: potência de pensar e *ethos***

Os estudiosos das atuais tendências em filosofia da educação<sup>5</sup>, ao se apropriarem dos pensamentos filosóficos da primeira teoria crítica, de Hannah Arendt, Giorgio Agamben e da chamada filosofia da diferença, optaram por pensar o problema da experiência, buscando evidenciar o hiato entre a sua expressividade e as linguagens constitutivas dos saberes e das práticas escolares.

A infância é entendida por esses autores como o tempo-espço da experiência ainda não expressa em linguagem articulada, mas que necessita da linguagem para que, em silêncio, se pense no que se passa ou, poeticamente, se exprima entre os saberes e prática escolares. Assim, postulam que a infância é a figura que se aproxima da designação do hiato entre a experiência e a linguagem, dando o que pensar ao pensamento (*noûs*) e aos sujeitos da comunidade, sem que esse pensar possa necessariamente ser expresso e comunicado, mas gere a diferença e o dissenso no seio dessa mesma comunidade.

Com isso, objetiva-se encontrar nas categorias filosóficas contemporâneas de acontecimento e de infância as possibilidades de pensar e de expressar a experiência na *práxis* educativa, de modo distinto daqueles que a elegeram como conceito fundamental das teorias pedagógicas ou que a desprezaram. Uma alternativa à atual pragmática do ensino, implicando as atitudes éticas e políticas dos sujeitos aos quais se destina e que as promovem no sentido da

---

<sup>5</sup> Sobre a atualidade dos estudos em filosofia da educação ver: FREITAS (2017) e PAGNI (2015).

transformação de si mesmos e de seus modos de existência.

O diagnóstico de Giorgio Agamben (2004) acerca do empobrecimento da experiência e da destituição da vida, assim como as suas implicações na conversão da *práxis* educativa em arte-técnica que se exerce sobre a infância para a educação, nos parece de primeira ordem. Do mesmo modo, as designações de infância e de acontecimento, que caracterizam o pensar suscitado pelo hiato da experiência em relação a linguagem, elegendo-os como categorias chaves para pensar uma superação das práticas e discursos educacionais da biopolítica da modernidade.

A constituição dos saberes e das práticas escolares, desde a modernidade, se apoiou nessa restrição da experiência ao empírico, desenvolvida pelas ciências modernas, assim como se legitimou em discurso de verdade que se fundamenta na figura do sujeito, no pensamento supostamente identificante e na racionalidade instrumental, convertendo a *práxis* educativa em uma tecnologia, dentre as tantas existentes, no presente. Por conseguinte, restrita a mera aplicação dos saberes à prática educacional, na atualidade, essa arte-técnica parece deixar de se relacionar com a existência humana e com a formação do homem para se constituir em uma operação de ajustamento de meios a fins dados, desenvolvida pelo educador, objetivando oferecer aos seus destinatários habilidades e competências que os conforme ao existente.

Em tal instrumentalismo da razão, sequer a prática do pensar que incide sobre os modos de existência do educador e a sua subjetividade são considerados necessário. Ao serem minimizados nessa atividade e nos saberes e práticas com os quais esse sujeito opera, são incorporados como uma espécie de mecanismo que, mesmo para o educador, parece destituído de sentido. Por sua vez, os destinatários dessa atividade também parecem ser privados dessa prática do pensar e das interpelações sobre os sentidos de sua existência que, no limite, somente são exercitados no tempo e no espaço fora do domínio institucional da escola: ao menos quando aí também não estão subordinados a outros mecanismos sociais que ampliam ao extremo essa interdição do pensar e do problematizar a existência.

Esse paradoxo da biopolítica assinalado pelo filósofo italiano pode ser percebido não apenas no que restou da esfera pública e nas ações do Estado, como também em sua distribuição nas imagens veiculadas pela mídia e nos discursos circulantes pelas diversas artes de governos, dentre elas a pedagógica. Com esse modo de racionalização do mundo, a arte de governo pedagógica, desenvolvida na instituição escolar, contribuiu para estender o seu domínio à formação das novas gerações e aos capilares da subjetividade humana, interditando as esperanças de ruptura com o passado e desfigurando a experiência do sujeito, necessárias à transformação do existente e de si mesmo. Enredada nessa racionalização, essa arte parece não oferecer possibilidades de escape à racionalidade totalizadora que a compreende, ampliando as formas de naturalização da cultura e de destituição da vida, com o objetivo de regulamentar as resistências emergentes nos espaços e tempos escolares, de prescrever normas de conduta e de disciplinar os corpos dos destinatários do discurso postos em circulação, facilitando a sua recepção e incorporação aos modos de pensar correntes na *práxis* educativa. Isso ocorre na medida em que a arte pedagógica formaliza o aprendizado e restringe o ensino a uma tecnologia, elaborando-os teoricamente sob a ótica de uma racionalidade que excluiu aquilo que provém do sensível, do inefável, enfim, da experiência, rompendo aí os laços dos saberes e práticas escolares com a vida, embora a redimensione como vida nua.

A racionalidade instrumental ou técnica em que o ensino se apoia e aos quais os processos de aprendizado se adéquam no desenvolvimento da arte pedagógica, na modernidade, contribuiu para minimizar ao máximo as qualidades artísticas da *práxis* educativa, afastando os saberes e as práticas escolares das possíveis relações com sua dimensão estética e de sua implicação com a vida. Ao se restringir à operação de ajuste de meios aos fins dados, com vistas a eficiência da transmissão do que é ensinado e a objetividade de sua apreensão cognitiva pelos destinatários dessa arte, essa racionalidade exclui da elaboração dos saberes e práticas escolares, pressuposta

pela sua organização e planejamento, a experiência e a vida às quais está associada.

Nesse sentido, seguindo o projeto benjaminiano da *filosofia que vem*, Giorgio Agamben (2008) reforça as seguintes teses anteriormente expressas por Nietzsche (1998) e por Adorno (1995): a de que a infância é uma condição da própria experiência com a fala, que acompanha toda a vida humana, desde o nascimento, e não estaria reduzida a uma idade específica; ela não é a figura da incapacidade, da ignorância ou da inefabilidade, mas a da possibilidade de uma ruptura com o passado<sup>6</sup>. Diferentemente deles, porém, o filósofo italiano entende que a infância em questão não seria algo que precede a linguagem nem seria um paraíso que, em um determinado momento, cessa de existir para surgir a palavra e a fala articuladas, mas coexiste com a linguagem desde a sua origem, constituindo-se em uma expropriação presente no humano por toda a vida e contra o qual ele se defronta para se constituir enquanto sujeito (AGAMBEN, 2008, p. 59) na medida em que ela parece se apresentar como lugar de criação de pensamento. Nesse sentido, a infância também estaria condicionada por uma história, ao mesmo tempo em que impulsiona o sujeito nascente a fazer história, estabelecendo com ela uma relação de não linearidade, mas de descontinuidade, na medida em que se constitui em um acontecimento singular.

Como a infância não é da ordem da passividade nem da incapacidade e da dependência, mas se interpõe entre a experiência e a linguagem, se torna condição e origem de uma e de outra, sendo esta a sua origem lógica ao longo da vida humana e propiciando historicamente uma outra experiência com a linguagem. Essa experiência da infância, por um lado, não é simplesmente uma impossibilidade de dizer, mas de falar a partir de uma língua e do poder discursivo instituído, encontrando aí os seus limites históricos; por outro lado, é um espaço para a ética e para a política, porque não existe uma articulação entre voz e linguagem, mas somente um espaço vazio em que o homem pode se lançar e se arriscar, fazendo disso a sua história, no presente. Nessa afonia, segundo Agamben (2008, p. 16-17) um *ethos* e uma comunidade poderiam se tornar possíveis e, então, a infância poderia ser um espaço não apenas a ser preenchido com a linguagem, como também um estado de “*ilatência* impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falando, respiram e se movem”. É justamente essa *ilatência* que os homens ainda não teriam assumido, no presente, “para fazer experiência do seu ser falante” e, então, se perguntar pela expressão justa da existência da linguagem, transformar a vida humana enquanto *ethos* e buscar uma *pólis* que “estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível”: “esta é a tarefa infantil da humanidade que vem” (AGAMBEN, 2008, p. 17).

Agamben parece nos oferecer uma teoria da experiência, para a qual a infância é imprescindível. “A in-fância em questão”, diz o filósofo italiano no prefácio de *Infância e História* (2008, p.10), “não é simplesmente um fato que poderia se isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem” (p. 10). Ao contrário disso, o conceito de infância é um modo de se pensar os limites da linguagem e do pensamento, após a puríssima eliminação do indizível naquela por meio deste, com a finalidade de significar não o que é inefável, mas o que é dizível.

Nesse sentido, procura encontrar o lugar lógico da infância na relação entre experiência e linguagem, onde aquela consiste numa experiência transcendental nos termos sugeridos pelo projeto benjaminiano, contrapondo-se à forma como essa foi concebida por Kant (1994), sem levar em conta esta experiência como constitutiva de uma *experimentum linguae*, isto é, “uma experiência que se sustêm somente na linguagem”, que pode nomear objetos transcendentais por meio de “conceitos vazios sem objeto” e que é “autorreferente” na medida em que não possui referentes externos (AGAMBEN, 2008, p. 11-12). É evidente que uma experiência transcendental no interior da *crítica* kantiana é impossível ou, no mínimo, fora de proposição. No célebre prefácio à segunda

---

<sup>6</sup> Conferir o verbete “infância” escrito por Pagni (2006) para o *Dicionário de Filosofia da Educação*, coordenado por Adalberto Dias de Carvalho.

edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant (1994, p. 9-22) se indaga sobre a possibilidade de fazer a experiência, não com objetos empíricos, mas com conceitos e princípios que nos são dados *a priori*; estes, adverte o filósofo prussiano, devem deixar-se pensar.

Para Agamben (2008, p. 11-13), o pensamento é um *experimentum* desse tipo, do mesmo modo que a infância entendida como ausência de linguagem articulada, não é sinônimo de não pensar, mas de um processo anterior a essa mesma linguagem pelo qual todo pensador pensa sem conseguir se comunicar. Como em sua infância – uma infância do pensamento –, o pensador infante tem a sua disposição a língua, mas não consegue elaborar um discurso. O lugar lógico da infância estaria justamente nessa diferença entre língua e fala, entre semiótica e semântica. Se não houvesse essa cisão entre língua e discurso, o homem teria sido sempre falante, não havendo a possibilidade nem de conhecimento, nem de infância, nem de história, mas seria apenas uma natureza linguística à qual estaria imediatamente unido, sem o estabelecimento de qualquer descontinuidade ou diferença por meio da qual seria capaz de produzir história e saber.

Em razão dessa estrutura cindida da linguagem humana, da necessidade da articulação entre língua e discurso, se estabeleceria, porém, uma relação entre a potência e o ato de produzir um discurso e a sua privação dada pelos mecanismos de sua distribuição, interdição e silenciamentos, demarcados pela e a partir da língua. Isso porque o poder humano se estabelece nessa estrutura da linguagem e, como diz Agamben (2008, p. 14-15), “aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar *a partir de uma língua*, isto é, de uma experiência – através da morada infantil entre língua e discurso – da própria faculdade ou potência de falar”. Nesse sentido, caberia perguntar pela gramática do verbo poder que se encontra nessa estrutura linguística e, particularmente, nesse *experimentum linguae*. Mas, se por um lado, na relação entre língua e discurso e, particularmente, no hiato dessa relação onde se localiza logicamente a infância, se encontraria uma privação, um silenciamento resultante da própria estrutura da linguagem, por outro lado, se poderia abrir um espaço para a ética e para a política porque não existe uma articulação entre voz e linguagem, mas somente um espaço vazio em que o homem pode se lançar e se arriscar no *experimentum linguae*.

Por conta disso, nessa afonia, um *ethos* e uma comunidade tornar-se-iam possíveis e, então, a infância poderia se tornar em algo não apenas a ser preenchido com a linguagem, que a livraria de sua impotência de produzir um discurso, como também um estado de “*ilatência* impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falando, respiram e se movem” (AGAMBEN, 2008 p. 16-17). É justamente essa *ilatência* que o homem ainda não teria tentado “assumir”, verdadeiramente, “para fazer experiência do seu ser falante” e, então, ao se perguntar pela expressão justa da existência da linguagem, transformar a vida humana enquanto *ethos* e buscar uma *pólis* que “estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível”: “esta é a tarefa infantil da humanidade que vem” (AGAMBEN, 2008, p. 17) – seguindo o programa benjaminiano.

Com isso, Agamben (2005, p. 58-59) concebe a experiência e a infância não em si mesmas ou puras, e portanto mudas e independentes da linguagem, mas em relação à linguagem, isto é, uma “in-fância do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite”. Assim, uma teoria da experiência poderia ser somente uma teoria da in-fância. Contudo, essa in-fância não seria algo que preceda e seja independente da linguagem. Não haveriam para o filósofo italiano fatos psíquicos subjetivos independentes e aquém do sujeito linguístico, e a ideia de uma infância como uma substância pré-subjetiva revelar-se-ia um mito – algo que, certamente, também contestaria a posição de Adorno (1995) –; nem haveria um sujeito transcendental em termos kantianos (1994) que precede a experiência; pois infância e linguagem remetem uma a outra e se constituem em suas respectivas origens. Origem que se dá na linguagem e pela linguagem. É nesse círculo que Agamben (2008, p. 59) busca “o lugar da experiência enquanto infância do homem” na medida em que se constituem em origem uma da outra, já que “a infância que aqui está em questão,

não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito”. (AGAMBEN, 2008, p. 59). O filósofo italiano (2008, p. 65) diz ainda:

Experimental significa necessariamente, neste sentido, reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância é pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem.

Trata-se de um sujeito que é sujeito à historicidade e que faz história; não de uma história linear e progressiva da humanidade, mas que estabelece com ela descontinuidades, que aparece nela como um acontecimento singular. Isso porque não sendo da ordem da passividade nem da incapacidade e da dependência, esse lugar lógico da infância, esse hiato que se interpõe entre a experiência e a linguagem se tornando condição e origem de uma e de outra, ao longo da vida, propicia um *experimentum linguae* que não apenas pode repetir a estrutura de linguagem e preencher o espaço vazio entre a língua e o discurso, mas a interrompe, gerando uma experiência transcendental e abrindo à história esse mesmo espaço em que uma outra língua se ensaia nos primeiros fonemas articulados pela criança e um discurso diferente do existente pode emergir.

### Considerações finais

Agamben reforça a dupla inflexão em relação às formas hegemônicas de pensar a infância, no presente, tal como aquelas propostas desde uma parte da obra de Kant, passando pela concepção de Nietzsche, até as de Benjamin e de Adorno sobre o assunto, ainda que seja para delas discordar em alguns pontos. De um lado, ele deixa de associá-la a uma idade específica e a uma fase de desenvolvimento humano, que a tomaria como sinônimo de criança, bem como a interpretação de que esses seres pequenos, objetos de cuidados especiais, seriam frágeis, incapazes, ignorantes, sem pensamento, sem experiência. De outro, ele a concebe como uma “[...] condição de rupturas, experiências de transformações e sentido das metamorfoses de qualquer ser humano, sem importar a idade” (KOHAN, 2005, p. 246); condição esta que pode significar uma descontinuidade com a história, com os modos de ser, de agir e de pensar habituais.

Se retoma uma concepção metafórica de infância, como sinônimo de menoridade, ele o faz para inverter o pensamento iluminista e a filosofia da história kantiana. Com Nietzsche, a infância é retomada no sentido de uma transformação do espírito necessária ao tempo presente, sim, mesmo que não seja como sinônimo de esquecimento e de inocência imprescindível ao pensar ou ao filosofar com o martelo, mas no sentido de se pensar uma experiência originária, transcendental, produtiva do pensamento, recorrendo à linguagem como meio de seu nascimento, que também é ruptura e descontinuidade com a história. Contra Adorno, Agamben parece questionar a proposta de retomar a infância como uma experiência profunda, inconsciente e indizível, constitutiva de uma subjetividade evanescente, a ser objeto do pensamento crítico, da autorreflexão sobre o próprio sujeito no sentido de trazê-la ao pré-consciente deste, apresentado como única saída ética e política para evitar o retorno à barbárie no presente, mesmo reconhecendo os seus limites de comunicá-la aos demais, porque a sua ausência de linguagem estaria associada à interdição dos mecanismos de dominação, só encontrando vazão relatava no fazer criativo da obra de arte.

Para finalizar, observemos uma figura animal relatada por Agamben, o axolote (*Ambystoma mexicanum*). Esse animal, que é, na verdade, uma salamandra, vive em águas doces no México. Quando encontrado pela primeira vez, acreditou-se tratar-se de um novo espécime, cuja

particularidade era a de manter, por toda vida, características lavares de um anfíbio. Mais tarde, verificou-se que o axolote subia à superfície e transformava-se num exemplar adulto de salamandra mosqueteira. Temos aqui um caso peculiar de regressão evolutiva, conhecida por pedomorfose ou neotênia. Isto posto, Agamben (2012, p. 90) reflete:

A evolução do homem não se teria dado a partida de indivíduos adultos, mas sim das crias de um primata que, como o *axolotl*, teria adquirido prematuramente a capacidade de se reproduzir. Isso explicaria aquelas particularidades morfológicas do homem que [...] não correspondem às dos antropóides adultos, mas às dos seus fetos. Particularidades que nos primatas são transitórias, mas que se tornaram definitivas no homem.

O mais importante disso tudo, para o italiano, é que essa hipótese poderia iluminar de modo novo a linguagem e toda a cultura humana, características que fazem do homem algo muito além do seu código genético. Diferentemente dos animais que “rejeitam as possibilidades somáticas que não estão inscritas no seu gérmen” (AGAMBEN, 2012, p. 91), a criança neotênica, isto é, a origem humana, apreende precisamente as possibilidades somáticas que lhes são arbitrárias, ou seja, como em Heidegger (2006), ela estaria não no ambiente, mas no mundo:

A criança neotênica, pelo contrário, estaria em condições de poder dar atenção precisamente àquilo que não está escrito, a possibilidades somáticas arbitrárias e não codificadas: na sua infantil onipotência, ela seria tomada de estupefação e ficaria fora de si, não como os outros seres vivos, numa aventura e num ambiente específicos, mas pela primeira vez, num *mundo*: ela estaria, verdadeiramente, a escuta do ser. E como a sua voz está ainda livre de toda prescrição genética, não tendo absolutamente nada para dizer ou exprimir, ela seria o único animal da sua espécie que, como Adão, seria capaz de *nomear* as coisas na sua língua. No nome, o homem liga-se à infância, para sempre amarrado a uma abertura que transcende todo destino específico e toda vocação genética. [...] Na verdade, se há alguma coisa que distinga a tradição humana do gérmen, é o fato de ela querer salvar não apenas aquilo que pode ser salvo (as características essenciais da espécie), mas também aquilo que nunca poderá ser salvo, [...] o ser, a não latência do *soma* infantil, ao qual apenas o mundo, apenas a linguagem estão adaptados [...] As diversas nações e as muitas línguas históricas são as falsas vocações com as quais o homem tenta responder à sua insuportável ausência de voz [...] Esse autêntico apelo da humanidade em relação ao *soma* infantil tem um nome: o pensamento, ou seja, a política. (AGAMBEN, 2012, p. 91-93).

Embora compreenda a língua e o discurso como parte dos jogos de poder existentes que excluem a experiência na qual se origina a infância e a infância da experiência humana, o filósofo italiano vislumbra o hiato entre língua e discurso característicos do *experimentum linguae* em que consiste a infância, como um espaço vazio que não é somente preenchido pela linguagem, mas é o começo dela, o balbuciar de uma voz, diferente do discurso existente e que o tensiona no sentido de tentar fazer brotar, afirmativamente, um outro *ethos* e uma outra *pólis*. Tal visão é mais afirmativa do que a de Adorno em relação às possibilidades da emancipação humana, no presente, entendida em termos diversos da filosofia transcendental kantiana, porque não fundada num sujeito moral e numa moralidade *a priori*, mas em uma experiência aberta que permitiria a constituição de um *ethos* e uma *pólis* que se contraponham à sacralização da vida política atual, conforme a hipótese biopolítica de Agamben (2004). Dessa forma, como o próprio filósofo italiano assume, segue o projeto benjaminiano incrementando-o a partir de uma concepção de linguagem não presente na filosofia que vem, assim como, na longa pesquisa intitulada *Homo Sacer*, se aproximar de temas não completamente desenvolvidos pelo projeto foucaultiano, tentando pensar o tempo presente, as rupturas com ele, no limiar da infância, nos termos anteriormente assinalados, estabelecendo a partir dela nexos entre a ética e a política.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte. Editora UFMG.

2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. 2. ed. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Belo Horizonte. Autêntica. 2012.

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. 4. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1995.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura Documentos de Barbárie* [Escritos Escolhidos]. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 160-175.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7. ed. São Paulo. Brasiliense. 1994. p. 114-119.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo. Abril Cultural. 1994.

KOHAN, Walter O. *Infância*. Entre Educação e Filosofia. Belo Horizonte. Autêntica. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo. Companhia da Letras. 1998.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

### Notas de autoria

Pedro Angelo Pagni é Professor Livre Docente do Departamento de Administração e Supervisão Escolar e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Doutor em Educação pela UNESP. E-mail: [pedropagni@gmail.com](mailto:pedropagni@gmail.com).

Raphael Guazzelli Valerio é Professor Adjunto do Departamento de Fundamentos Sócio Filosóficos da Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). E-mail: [raphael.guazzelli@ufpe.br](mailto:raphael.guazzelli@ufpe.br).

### Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

PAGNI, Pedro Angelo; VALERIO, Raphael Guazzelli. Experiência, infância, linguagem e acontecimento: a biopolítica de Giorgio Agamben e a Educação. *Sæculum – Revista de História*, v. 25, n. 43, p. 64-75, 2020.

### Contribuição de autoria

Pedro Angelo Pagni: Escrita conjunta do texto com base em pesquisa desenvolvida pelos dois autores. Revisão bibliográfica.

Raphael Guazzelli Valerio: Escrita conjunta do texto com base em pesquisa desenvolvida pelos dois autores. Revisão final.

### Financiamento

Não se aplica

**Consentimento de uso de imagem**

Não se aplica

**Aprovação de comitê de ética em pesquisa**

Não se aplica

**Licença de uso**

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

**Histórico**

Recebido em 02/06/2020.

Modificações solicitadas em 22/10/2020.

Aprovado em 02/11/2020.