

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: VIDA, EXCEÇÃO E PROFANAÇÃO NA  
EDUCAÇÃO**

**TESE DE DOUTORADO**

**Mauricio Cristiano de Azevedo**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2017**

**BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: VIDA, EXCEÇÃO E PROFANAÇÃO  
NA EDUCAÇÃO**

**por**

**Mauricio Cristiano de Azevedo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da  
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito  
parcial para obtenção do título de  
**Doutor em Educação**

**Orientador: Prof. Dr. Amarildo Luiz Trevisan**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2017**

## Ficha catalográfica

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

de Azevedo, Mauricio Cristiano  
Biopolítica e formação: vida, exceção e profanação a  
educação / Mauricio Cristiano de Azevedo.- 2017.  
157 f.; 30 cm

Orientador: Amarildo Luiz Trevisan  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em  
Educação, RS, 2017

1. Educação 2. Filosofia 3. Filosofia da Educação 4.  
Biopolítica 5. Formação I. Trevisan, Amarildo Luiz II.  
Título.

---

© 2017

Todos os direitos autorais reservados a Mauricio Cristiano de Azevedo. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

Endereço: Rua João Carlos Silva, n. 253, Bairro Zeca Silva, Santo Augusto, RS. CEP: 98590-000  
Fone (0xx)55 99129 8358; E-mail: mcazevedo.br@gmail.com

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Doutorado em Educação**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a  
Tese de Doutorado

**BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: VIDA, EXCEÇÃO E PROFANAÇÃO NA  
EDUCAÇÃO**

elaborada por **Mauricio Cristiano de Azevedo**

como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Educação**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Amarildo Luiz Trevisan, Dr. (UFSM) (Presidente/Orientador)**

**Geraldo Antônio da Rosa, Dr. (UCS) - Videoconferência**

**Maiane Liana Hatschbach Ourique, Dra. (UNIPAMPA)**

**Elisete Medianeira Tomazetti, Dra. (UFSM)**

**Valeska Maria Fortes de Oliveira, Dra. (UFSM)**

**Adriana Moreira da Rocha Veiga, Dra. (UFSM) (Suplente)**

**Valdo Hermes de Lima Barcelos, Dr. (UFSM) (Suplente)**

**Santa Maria, 05 de setembro de 2017.**

## DEDICATÓRIA

*Para Téoura, Ágata, Gustavo, Dario e Vera.*

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade Federal de Santa Maria, instituição na qual realizei meus estudos de Ensino Superior, muito especialmente a todos os mestres, amigos e colegas que aí encontrei.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da UFSM, aos professores e servidores técnico-administrativos e também aos colegas de curso.

Ao Instituto Federal Farroupilha, pelo apoio indispensável durante o Curso de Doutorado, em especial a todos os colegas do Campus Santo Augusto.

Ao meu orientador, Prof. Amarildo Trevisan, pela sabedoria partilhada e por confiar em meu projeto.

Ao Grupo de Pesquisas Formação Cultural, Hermenêutica e Educação – GPFORMA, colegas e amigos, pela dedicação e alegria sempre renovada ao trabalhar.

Aos professores que compõem a banca de avaliação de meu trabalho, pela leitura atenta do trabalho, pelas sugestões, críticas e incentivo durante o processo de qualificação do projeto.

À minha família: esposa, filhos, pais, irmãs e sogros pelo carinho, pelo amor e pelo convívio. Pelo apoio incondicional nesta jornada, por muitas vezes terem aberto mão de suas atividades para que eu pudesse concluir este trabalho e, principalmente, por terem feito com que eu não deixasse de acreditar em mim mesmo nos momentos mais difíceis.

A todos os amigos, pela alegria da partilha que renova o espírito e o coração e por terem compreendido minha ausência em tantos momentos importantes para que eu me dedicasse a este trabalho. Vocês sabem quem são e a felicidade do reencontro atesta isso a cada vez.

Minha gratidão a todos!

## EPÍGRAFE

*O colonialismo visível te mutila sem disfarce: te proíbe de dizer, te proíbe de fazer, te proíbe de ser. O colonialismo invisível, por sua vez, te convence de que a servidão é um destino e a impotência, a tua natureza: te convence de que não se pode dizer, não se pode fazer, não se pode ser.*

(Eduardo Galeano, O Livro dos Abraços)

### **A Exceção e a Regra**

*Estranhem o que não for estranho.  
Tomem por inexplicável o habitual.  
Sintam-se perplexos ante o cotidiano.  
Tratem de achar um remédio para o abuso  
Mas não se esqueçam  
de que o abuso é sempre a regra.*

Bertolt Brecht

*Toda regra tem exceção. E se toda regra tem exceção, então, essa regra também tem exceção e deve haver, perdida por aí, uma regra absolutamente sem exceção.*

Millôr Fernandes

## RESUMO

Tese de Doutorado  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Universidade Federal de Santa Maria

### BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: VIDA, EXCEÇÃO E PROFANAÇÃO NA EDUCAÇÃO

AUTOR: MAURICIO CRISTIANO DE AZEVEDO

ORIENTADOR: AMARILDO LUIZ TREVISAN

Data e local da defesa: 05 de setembro de 2017, Santa Maria/RS

Este trabalho de análise bibliográfica apresenta o debate sobre biopolítica em seu estágio atual e estabelece linhas de desenvolvimento de suas implicações, pensadas em termos educacionais, considerando, em especial, a ideia de formação. Situa-se, portanto, na seara das discussões da filosofia da educação e pretende fazer ecoar seus resultados, de forma indireta, também sobre a área de investigação da formação de professores. Ocupa-se centralmente de interpretar a afirmação do filósofo Giorgio Agamben de que, atualmente, o campo, e não mais a cidade, constitui-se como o paradigma político por excelência. Para tanto, fixa um panorama do debate conceitual em torno da noção de biopolítica, expondo-o através da reconstrução de argumentos de Michel Foucault, Roberto Esposito, Antonio Negri e Michael Hardt. Em seguida, reconstrói pontos nucleares do pensamento de Agamben, autor central no presente estudo, e analisa em especial os conceitos de vida, de exceção e de profanação. Volta-se também para a problemática do estatuto jurídico-político dos campos de concentração e para o modo pelo qual, no momento atual do desenvolvimento capitalista, esse estatuto instala-se no seio da vida social levando a uma crise da noção tradicional de sujeito. Recupera, nesse sentido, as noções de sujeito e experiência tal como foram pensadas no marco teórico das filosofias modernas e atualiza a discussão em termos contemporâneos, orientada agora pelo modelo linguístico. Faz o percurso argumentativo incidir sobre o pensamento da educação, resgatando sua condição ontológica e abrindo espaço para a consideração de estratégias contraeconômicas e profanadoras a permear os dispositivos educacionais em funcionamento. Propõe, então, pensar uma ideia ampla de formação como profanação da economia escolar, animada por aquilo que nomeia "máquina pedagógica". Como não persegue respostas sistêmicas aos problemas identificados, não levanta a ideia de uma conversão do sistema educativo; sugere, porém, como resultado da investigação, que a educação, pautada por projetos estatais e também funcionando na contingência do mundo vivido, seja permeada e interpenetrada por ideias e práticas de uma formação mais ampla que os objetivos de caráter mais imediato atinentes ao processo de escolarização. Tal ideia de formação ampla, guardada então como possibilidade a ser desenvolvida, é tributária dos modelos de formação humana representados pela *paideia* antiga, pela *bildung* moderna e pela formação *omnilateral* contemporânea. Nela, vê-se a possibilidade de uma extensão do domínio do combate da biopolítica pelo ser. A pretensão do biopoder é, ao apartar a vida de sua forma, produzir vida nua, mera sobrevivência. Nesses termos, uma educação que não se deixa reduzir à condição de tecnologia social de produção de subjetividades dóceis, úteis e meramente funcionais aos interesses e demandas do próprio poder é concebida como aquela em que está sempre guardada a possibilidade da constituição de formas de vida pelas quais o biopoder não possa desconectar vida e forma. A *forma-de-vida* (o sentido mais forte do conceito, no qual a vida não pode nunca ser cindida de sua forma) é, mais que tudo, pensamento. Mesmo os modos de vida habituais ou a materialidade dos processos corpóreos, quando não permitem a cisão entre sua forma e a vida nua, são forma-de-vida consolidadas, e, como tal, exibem o pensamento em sua acepção mais humana: a da decisão pessoal e livre por uma vida própria. Esta é a potência da vida a ser antes de tudo resguardada, nos termos propostos por este trabalho, pela ideia de formação profanadora. Os encaminhamentos metodológicos adotados para este estudo são os da hermenêutica de cunho reconstrutivo em seu influxo com elementos do método paradigmático.

**Palavras-chave:** Educação; Filosofia; Filosofia da Educação; Biopolítica; Formação.



## ABSTRACT

Tese de Doutorado  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Universidade Federal de Santa Maria

### **BIOPOLITICS AND FORMATION: LIFE, EXCEPTION AND PROFANATY IN EDUCATION**

AUTHOR: MAURICIO CRISTIANO DE AZEVEDO

ADVISOR: AMARILDO LUIZ TREVISAN

Date and place of defense: 05 September 2017, Santa Maria/RS

This bibliographical analysis presents the debate on biopolitics, in its current stage, and its implications, in educational terms, considering, in particular, the idea of formation. The work is grounded, therefore, in the discussions of the philosophy of education and aims to indirectly echo its results in the research area of teacher training. It is centrally concerned with interpreting the claim of the philosopher Giorgio Agamben that, at present, the camp, and no longer the city, constitutes the political paradigm par excellence. To do so, the analysis sets out a panorama of the conceptual debate around the notion of biopolitics, exposing it through the reconstruction of arguments of Michel Foucault, Roberto Esposito, Antonio Negri and Michael Hardt. Then, the work reconstructs core points of Agamben's thought, the central author in the present study, and analyzes the concepts of life, exception, and profanaty. It also turns to the problem of the legal-political status of the concentration camps and to the way in which, at the present moment of capitalist development, this status establishes itself within the social life and thus leads to a crisis of the traditional notion of subject. The notions of subject and experience, as thoughts in the theoretical framework of modern philosophies, are rescued. The work also updates the discussions in contemporary terms, now oriented by the linguistic model. In the end, the argumentative course focuses on the thinking path of education, rescuing its ontological condition and opening space for a counter economic and profane strategy analysis to permeate the educational devices in operation. It proposes, then, to think a broad idea of formation as desecration of the school economy, animated by what it calls "pedagogical machine". As it does not pursue systemic answers to the problems identified, this work does not endorse the idea of a conversion of the educational system; however, it suggests that the educational system, guided by state projects and world contingencies, is permeated with ideas and practices of a broader formation rather than with short-term objectives of the schooling process. Such an idea of broad formation, as a possibility to be developed, is a tributary of the human formation models represented by the ancient *paideia*, by the modern *bildung* and by the contemporary *omnilateral* formation. In this idea, there is a possibility of an extension of the battlefield of the biopolitics by the being. A pretense of biopower is, alongside a life of its form, to produce bare life, mere survival. In these terms, an education that is not reducible to the condition of social technology to produce docile subjects that can be useful and functional to the interests and demands of power, is conceived as the one in which there is always a possibility of the constitution of life forms by which biopower does not allow the disconnection between life and form. A *form-of-life* (the strongest sense of the concept, according to which a life can never be broken off from its form) is, above all, thought. Even the habitual ways of life or the materiality of corporeal processes, when they not allow a split into its form and bare life, they are consolidated *form-of-life*, and as such exhibit thought in its most human sense: that of the most personal and free decision for a life of its own. This is a power of life to be safeguarded, in the terms proposed by this work, by the idea of defiling formation. The methodological guidelines adopted in the study are from reconstructive hermeneutics with elements of the paradigmatic method.

**Keywords: Education; Philosophy; Philosophy of Education; Biopolitics; Formation.**

## RESUMEN

Tese de Doutorado  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Universidade Federal de Santa Maria

### BIOPOLÍTICA Y FORMACIÓN: VIDA, EXCEPCIÓN Y PROFANACIÓN EN LA EDUCACIÓN

AUTOR: MAURICIO CRISTIANO DE AZEVEDO

ORIENTADOR: AMARILDO LUIZ TREVISAN

Fecha y dirección de defensa: 05 de septiembre de 2017, Santa Maria/RS

Este trabajo de análisis bibliográfica presenta el debate sobre la biopolítica en su práctica actual y establece líneas de desarrollo de sus implicaciones pensadas en vocablos relacionados a la llave de la idea de formación. Por lo tanto, está en el área de las discusiones de la filosofía de la educación y quiere hacer expandir sus efectos, indirectamente, también sobre el campo de la investigación de la formación de profesores. Ocupase, fundamentalmente, en la interpretación de la afirmación del filósofo Giorgio Agamben de que actualmente el campo, y no más la ciudad, es constituido como paradigma político, por excelencia. Así, fija una visión de la discusión del concepto alrededor de la base de lo que es biopolítica, exponiéndola por medio de la reconstrucción de argumentos de Michel Foucault, Roberto Esposito, Antonio Negri y Michael Hardt. Enseguida, reconstituye puntos del pensamiento del autor central de este estudio, y analiza los conceptos de vida, en especial, también los de excepción y profanación. Dedicase aún para la problemática del régimen jurídico-político de los campos de concentración y para el modo por lo cual, en el actual momento de desarrollo capitalista, ese régimen se aloja en el seno de la vida social llevando a una crisis de la noción tradicional de sujeto. Rescata, de esa manera, las nociones de sujeto y experiencia bien como fueron pensadas en el marco teórico de las filosofías modernas y actualiza la discusión en expresiones contemporáneas, dirigida en el momento por el padrón lingüístico. Hace la trayectoria argumentativa incidir sobre el pensamiento de la educación, rescatando sus condiciones ontológicas y abriendo espacio para las consideraciones de estrategias contraeconómicas y profanas a permear los dispositivos educacionales en funcionamiento. Entonces, propone pensar en una idea amplia de formación como profanación de la economía escolar, incitada por aquello que nombra "máquina pedagógica". Como no persigue respuestas sistémicas a los problemas identificados no suscita la idea de una conversión del sistema educativo, sin embargo, sugiere, como conclusión de la investigación, que la educación, apoyada por proyectos estatales y también funcionando en el riesgo del mundo vivido, sea permeada por ideas y prácticas de una formación más amplia que los objetivos de cuño más inmediato concerniente al proceso de escolarización. Esa idea de formación amplia, guardada entonces como una posibilidad que sea desarrollada, es tributaria de los modelos de formación humana representados por la *paideia* antigua, por la *bildung* moderna y por la formación *omnilateral* contemporánea. Se puede percibir, en ella, la posibilidad de una extensión de la dominación de la pelea de la biopolítica, por el ser. La pretensión del biopoder es apartar la vida de su forma, solamente por sobrevivir. Así, una educación que no deja reducirse a la condición de tecnología social de producción de tiernas subjetividades, útiles y simplemente funcionales a los intereses y demandas del propio poder es concebida como aquella en que siempre está guardada la posibilidad de la constitución de formas de vida por la cual el biopoder no pueda desconectar vida y forma. La "forma de vida" (el sentido más fuerte del concepto, donde la vida no puede, jamás, ser apartada de su forma) es, más que todo, pensamiento. Mismo los modos de vida habituales o materiales de los procesos corpóreos, cuando no permiten la cisión entre su forma y la vida nuda, son formas de vida consolidadas, y como tal exhiben el pensamiento en su acepción más humana: de la decisión personal y libre por una vida propia. Esta es la potencia de la vida a ser sobretodo resguardado, en los termos propuestos por este trabajo, por la idea de formación profanadora. Los encaminamientos metodológicos adoptados para este estudio son los de la hermenéutica de carácter reconstructivo en su influjo con elementos del método paradigmático.

**Palabra-llave: Educación; Filosofía; Filosofía de la Educación; Biopolítica; Formación.**

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Esquema visual do paradigma da soberania .....	41
---	----

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Distinção entre os modos de significação semiótico e semântico ..... 125

## **LISTA DE ANEXOS**

Anexo 1 – Leviatã – Hobbes (1651) – Frontispício da 1ª Edição (detalhe) .....	157
---	-----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>1. DE QUE TRATA ESTA TESE?</b> .....	20
1.1 Das questões e objetivos de pesquisa .....	21
1.2 Da justificativa .....	22
1.3 Dos encaminhamentos metodológicos .....	24
1.3.1 Exemplo e exceção: aproximações entre hermenêutica e método paradigmático .....	25
<b>2. BIOPOLÍTICA</b> .....	36
2.1 Michel Foucault: o paradigma biopolítico .....	41
2.2 Roberto Esposito: o modelo imunitário .....	48
2.3 Antonio Negri e Michael Hardt: teoria do Império .....	54
<b>3. GIORGIO AGAMBEN: MANTER-SE EM PENSAMENTO</b> .....	69
3.1 O homem sem conteúdo: <i>práxis e poíesis</i> .....	69
3.2 Vida animal e vida humana: a produção de um estado de exceção .....	78
3.3 O <i>Homo sacer</i> e o cidadão: a exceção como produção da vida nua .....	89
3.4 Tensões e distensões éticas: Auschwitz, uma catástrofe do sujeito .....	95
3.5 Excurso: o capitalismo como religião .....	102
<b>4. BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: CAMINHOS POSSÍVEIS DE RETORNO E DE ENFRENTAMENTO</b> .....	107
4.1 Dimensão formativa da experiência: em direção a uma teoria da infância .....	109
4.2 Língua e fala: o semiótico e o semântico .....	121
4.3 Sujeito e linguagem humana: sobre o duplo estatuto da educação .....	127
4.4 A formação como profanação da máquina pedagógica .....	135
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	153

## INTRODUÇÃO

A intenção original presente na formulação do Anteprojeto de Pesquisa, apresentado ainda no processo de seleção para o Curso de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria no ano de 2013, e também no Projeto de Tese apresentado à Comissão Examinadora para qualificação do trabalho no ano de 2015, era a de realizar um trabalho de investigação bibliográfica sobre o tema da biopolítica e confrontar os resultados obtidos com alguns textos de legislação educacional brasileira. Pensava-se, assim, evidenciar que os elementos das teorias políticas clássica e moderna funcionavam como uma guia ideal na construção desses documentos, mas que o estado de coisas sobre o qual valem com força de lei apresentava-se muito mais próximo daquilo que era tratado pelos autores como biopolítica.

As profundas transformações e a crise política que se instalou no país no período de desenvolvimento deste trabalho fez com que o mesmo assumisse outra direção. Se é na casa em chamas que se torna visível o problema arquitetônico fundamental, evocando uma imagem usada por Agamben, este parece ser o momento propício para pensar um modelo teórico que exponha a fragilidade de nossa República e de nossa Democracia.

Apesar de até 2013 vivermos no Brasil uma situação política e econômica que era aparentemente boa de um modo geral, os protestos de rua daquele ano revelaram uma grande dificuldade por parte dos analistas em entender o que acontecia, ao fazerem uso de categorias teóricas tradicionais. Nesse sentido, as teses que orientavam programaticamente as vertentes políticas mais progressistas traduzidas nas figuras dos movimentos sociais e das esquerdas partidárias, quando expostas ao conflito que se instalava, deixaram ver um descompasso que se traduziu nos termos de esvaziamento e regressão do apoio popular a essas tendências.

De outra parte, as forças políticas conservadoras abriram suas fileiras ao ingresso de toda e qualquer forma de oposição ao governo de então. Em nosso país não houve uma revolução liberal, e que as forças do campo político brasileiro que orientam supostamente seus programas pelas concepções liberal e neoliberal tenham e procurem ter nas situações-limite um critério de julgamento e de decisão

meramente econômico, negando os supostos de seus arquétipos europeus calcados na superação da nobiliarquia não é, dessa forma de se estranhar. Assim, no Brasil, muito mais do que querem num simples plano formal, tais correntes teóricas acabam por servir e municiar as elites que, por força de sucessivos mascaramentos, asseguram a manutenção de seus instrumentos de poder e de controle desde o regime imperial. Se quando considerados a fundo e com seriedade o liberalismo e o neoliberalismo acabam por exhibir sempre ao final toda uma sorte de dúvidas sobre seus argumentos e justificativas; sua versão tropical e latino-americana como um todo dá-se sob o signo da tristeza pelo que é pleno de razões o seu combate.

Basta dizer que nem uma palavra mais contundente ouviu-se de tais representantes teóricos ao se aglutinarem sob a capa mágica e sempre suspeita do discurso dos insatisfeitos tendências completamente heteróclitas: de socialistas inexplicavelmente moderados a radicais religiosos, passando por conservadores da herança militar, defensores do livre mercado e representantes dos diversos “setores produtivos”, dos agrícolas, aos financeiros e industriais. Não é difícil perceber que aí já de nada servem as diversas formulações teóricas que pretenderam em algum momento tratar com seriedade os estados de coisas que se apresentavam. Ou seja, apesar da adesão popular às frentes políticas com as quais dialogava, a matriz teórica que pretendia dar inteligibilidade a esse espectro político havia também entrado em colapso.

À rápida espetacularização, e quase imediata captura e controle das potências despertadas nas manifestações de 2013, seguiu-se uma onda de intensificação e massificação de seus efeitos, via redes de comunicação social de massas e de redes sociais virtuais que geraram uma comoção social da qual muitos tinham conhecimento apenas através dos registros históricos. As gerações que não vivenciaram o ambiente do golpe militar de 1964 não haviam vivido tal experiência coletiva, guardadas as proporções da violência e da brutalidade. A reação social se deu tal como a de um corpo único, para lembrar a imagem biopolítica proposta por Hardt e Negri.

Não que não haja instrumentos teóricos capazes de explicar o processo de *impeachment* que se seguiu aos desfiles a caráter, repletos de camisetas da seleção brasileira de futebol, madames bem vestidas e decididas a ingressar na participação política batendo panelas das quais não se aproximam em seu cotidiano e apresentadores de rádio e de televisão dispostos a transformar seus programas de



qualidade totalmente discutível em fóruns de debate e de decisão política. O ponto central é que tais explicações parecem não convencer mais ninguém. Basta olharmos friamente para o modo como a subsequente arregimentação das forças políticas no espaço dos três poderes, sob o véu de um neoconservadorismo de face austera, se propõe a pôr em movimento um conjunto de reformas estatais de caráter marcadamente biopolítico, em nome do que faz valer uma situação jurídico-política que oscila vacilantemente entre a normalidade e a exceção.

Convertido em extensão das redes sociais virtuais, o espaço público dos debates se esvazia de sentido. Todos se autorizam a tudo. As opiniões se fazem valer pela virulência de seus ataques, pela forma como ofendem e constrangem, e não pela força de suas justificativas. A realidade se duplica e a legitimidade se torna algo meramente *pro forma*. O verdadeiro espaço das ações e decisões é outro, oculto, inacessível.

A desorientação, a impotência e a confusão resultantes daí parecem instalar-se como índice que determina a vida. A imagem do barco com o casco rompido, que não pode parar de navegar enquanto deve ser consertado, parece servir bem neste caso. Pois, apesar de questionarmos e até mesmo duvidarmos muitas vezes do sentido e da eficácia do que fazemos, na condição de professores devemos continuar a receber as novas gerações e ensiná-las, com base no que aprendemos, de que uma vida boa e feliz é possível. E para aqueles que irão tornar-se professores, que a profissão de ensinar pode preencher de sentido o seu fazer cotidiano. E assim parecemos seguir, *apesar* de tudo.

Na condição de professor de Filosofia, atuando na Rede Federal de Ensino Técnico e Tecnológico, a possibilidade de realizar um trabalho de longo fôlego (obtive licença de minhas atividades durante três anos e meio, dos quatro anos necessários para a conclusão do doutoramento) é também a oportunidade de fazer avançar a reflexão sobre estes temas o tanto quanto posso. Assim, o direcionamento dado neste trabalho não mais trata de verificar a questão biopolítica em termos de legislação educacional, mas de retornar, na medida do possível, à base ontológica dos problemas com os quais me ocupei durante esta pesquisa. Não somente, portanto, o da política e de sua assinatura biopolítica, mas também o da formatividade humana em seu aspecto mais amplo e, indiretamente, o da formação de professores.

Ao cabo desse processo me parece haver um tempo da pesquisa e um tempo que se dá a ela. Alguns dos problemas levantados parecem não mostrar sua resposta da forma que poderia ser esperada. Por vezes os caminhos percorridos pediriam que por eles se transitasse mais uma e mais outra vez. Mas o tempo que se dá à pesquisa é aquele que rege a apresentação de seus resultados, e certas interrogações, que se estenderiam talvez indefinidamente, devem receber uma forma textual como tentativa de resposta. Assim, e a consciência disso é presente, muito do que será apresentado daqui em diante não atingiu um desenvolvimento satisfatório, ficando a possibilidade de aprimoramento para um momento posterior.

O primeiro dos capítulos do texto trata dos objetivos da pesquisa, de sua justificação e dos encaminhamentos metodológicos para a sua realização.

No segundo capítulo busca-se caracterizar de modo geral o que é a biopolítica. Para tanto, uma breve recuperação histórica do surgimento do termo é efetuada. Após isso expomos sucessivamente algumas das formulações mais relevantes desse debate. Michel Foucault é o primeiro dos autores tratados. Parte de sua argumentação sobre a biopolítica é reconstruída a partir dos cursos ministrados por ele no *Collège de France*, em especial na obra *Em defesa da sociedade*, na qual se encontram estabelecidas as coordenadas iniciais do paradigma biopolítico expostas em contraste com aquilo que identificamos como paradigma soberano e também com o poder disciplinar. Fazemos referência também aos cursos *Segurança, território e população* e *Nascimento da biopolítica*, e também ao primeiro volume da *História da sexualidade: A vontade de saber*. Na sequência aborda-se o modelo imunitário de biopolítica proposto pelo filósofo napolitano Roberto Esposito. As obras que examinamos, são: *Bíos: biopolítica e filosofia* e *Comunidade, imunidade e biopolítica*. Servimo-nos do trabalho de Esposito para compor o fio condutor da recuperação do debate sobre a biopolítica e também para expor interessantes questionamentos que ficaram em aberto na abordagem de Foucault. Este capítulo encerra-se com a análise do livro *Império*, de Michael Hardt e Antonio Negri, no qual a política contemporânea é também abordada em termos de uma mudança de paradigma de influxo biopolítico. Nessa obra destaca-se uma formulação mais atenta ao caráter material da ordem jurídico-política atual, em termos de uma herança da tradição teórica marxista.

O terceiro capítulo é dedicado ao trabalho de Giorgio Agamben. Nele procura-se reconstruir alguns argumentos que sustentem nossa proposta. São analisados,

nesse sentido, os conceitos de vida, exceção e, posteriormente, o de profanação. As principais obras do autor que investigamos são *O homem sem conteúdo*, *O aberto: o homem e o animal*, *Homo sacer: poder soberano e vida nua* e *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho*. Neste capítulo buscamos penetrar nas figuras paradigmáticas do campo de concentração e do *Homo sacer* e buscamos dar conta do objetivo central deste trabalho.

*Profanações e Infância e história: destruição da experiência e origem da história* buscam sustentar a discussão do quarto capítulo, no qual pretendemos fazer nossa abordagem da biopolítica em seu contato com a educação e com a formação. Para tanto, ocupamo-nos em especial da teoria da infância proposta por Agamben e, através dela buscamos abrir um caminho de retorno à dura realidade que se depreende do momento anterior do texto.

Pedimos certa paciência ao leitor, pois se o texto que ora apresentamos tem a chance de gerar uma unidade de sentido, essa somente se completaria na realização de todo o percurso argumentativo apresentado, o que pede um grau de indulgência em relação aos erros e insuficiências que se apresentem durante o caminho. Por fim, destacamos que a intenção mais abrangente deste trabalho é a de um convite a pensar a partir dele o que nele se propõe.

## 1. DE QUE TRATA ESTA TESE?

O presente trabalho se insere na temática da Filosofia da Educação, procurando situar-se na interface entre esses distintos campos do conhecimento. Seu escopo não é o de constituir-se em uma concepção acabada de educação ou mesmo na forma de uma pedagogia. Pretende questionar alguns supostos e noções de caráter abrangente que têm uma relação direta com a filosofia e também com a educação. Propõe-se, então, servir de ponto de partida ou mesmo de meio para pensar temas comuns entre as duas áreas, deixando alguns sinalizadores ou indicadores que possam ser continuados e desenvolvidos em trabalhos futuros. Como seu título indica, empreende uma investigação sobre o tema da biopolítica e sua relação com a formação, lançando mão da análise de alguns conceitos que viabilizem tal proposta.

Entre os autores trabalhados destacamos o filósofo italiano Giorgio Agamben (1942- ) que até o momento não dedicou nenhum trabalho às questões da educação ou da formação. Suas pesquisas tratam de problemas políticos, estéticos, de linguagem, da ética e da teologia, entre outros. Nosso esforço neste trabalho consiste, então, em dar prosseguimento às linhas de força por ele estabelecidas, provocando o encontro de sua filosofia com o pensamento da educação.

Em uma de suas conferências (*What is a paradigm*, 2002) Agamben faz menção ao conceito elaborado inicialmente por Feuerbach de *Entwicklungsfähigkeit* que, literalmente, significa capacidade de ser desenvolvido. No contexto da filosofia isso diz respeito ao elemento filosófico contido em um trabalho (seja ele de ciência, arte ou um trabalho acadêmico), que permanece não dito e que, por isso mesmo, demanda ser desdobrado e trabalhado. É justamente nesta perspectiva de um elemento filosófico ínsito que possui a capacidade de ser desenvolvido em determinada direção que pretendemos abordar a obra de Giorgio Agamben. Trata-se, então, de desenvolver a filosofia de Agamben em direção ao tema da educação.

Muitos filósofos dedicaram meditações e escritos à questão da formação das novas gerações, tais como Platão, Rousseau, Kant, Schiller, Dewey, Adorno, Benjamin e Bertrand Russell, para citar alguns. Outros não o fizeram de modo explícito, instigando muitos estudiosos a trabalharem suas obras, verificando a

possibilidade de estabelecer tal diálogo. Cremos que esta é uma das formas de ver a configuração e os contornos que delineiam o presente trabalho.

### 1.1 Das questões e objetivos de pesquisa

A questão central que dá sentido a este trabalho é a de como pode ser compreendida a afirmação de Agamben de que o campo, e não mais a cidade, seja hoje o paradigma político determinante. O objetivo principal do qual nos ocupamos, portanto, é o de apresentar um meio de compreensão para tal afirmação, uma interpretação dela, portanto. O sentido da interpretação dessa afirmação implica uma ruptura epistemológica, nos termos de entendimento e explicação da realidade social, face grande parte das concepções teóricas sobre o tema.

Visando a consecução do objetivo geral, propomos estabelecer um panorama das formulações de biopolítica que permitam assumir esse conceito como gabarito de inteligibilidade do fenômeno político. Para isso, expomos alguns dos meandros que compõem tais concepções, e explicitamos alguns dos aspectos que pontuam o debate ainda em curso em torno desse conceito.

Também, intentamos reconstruir alguns argumentos e conceitos de Giorgio Agamben com vistas a oferecer sustentação à formulação geral desenvolvida no trabalho. Nesse sentido, destacam-se as análises dos conceitos de vida, de exceção e de profanação.

Por fim, aventamos discutir alguns aspectos da educação e da formação, lançados à seara já preparada pelo exame da problemática da biopolítica e pela análise dos conceitos destacados.

A tese defendida neste trabalho é de que o conceito clássico de política recebe uma assinatura biopolítica caracterizada pela lógica da exceção, e que movimento possui implicações educacionais. Assim, a *pólis* ideal não seria mais a figura paradigmática dos objetivos políticos maiores. O campo tomou o seu lugar, pois é o espaço que se abre quando exceção e normalidade coincidem. A *produção de sobrevivência* posta em movimento pelo poder nos campos realiza-se nos termos de uma catástrofe do sujeito, posto que toda a tradição do pensamento político ocidental está fundada sobre a concepção do homem como o animal que tem uma relação privilegiada com a linguagem. O campo corta de forma definitiva esse nexos. A exigência para que se supere tal condição é viabilizar formas de vida nas quais não se possa operar esse corte entre a vida e sua forma. Propomos construir os

caminhos de retorno da experiência da catástrofe do sujeito através de uma noção de formação atenta sempre a esse nexo sobre o qual o biopoder tenta agir. Nossa proposta, no entanto, não se dá como uma solução ou salvação sistêmica, mas como uma forma de “contraeconomia” na qual está implícita sempre uma decisão e uma assunção pessoal e livre dos viventes por uma forma de vida própria. Nesse sentido, não propomos pensar as escolas como réplicas de campos de concentração, como poderíamos dar a entender num primeiro momento, mas queremos sim levantar e fazer permanecer a pergunta sobre se vale ainda a pena insistir em discursos que fazem espargir valores superiores e, como tal, insistir em uma educação que vise a cidadania e o cidadão como chave de transformação, ou se o tempo é maduro para que se trave a batalha da biopolítica pelo ser.

## 1.2 Da justificativa

Frente a um mundo em que tudo parece ter se tornado necessário e inevitável, nada mais se pode fazer e somos reduzidos, sem alternativa, à impotência que desde sempre nos obriga a um assim ser indepassável. A política, que na filosofia dos antigos foi inscrita nos saberes que eram responsáveis pelo “viver bem”, pela forma de vida que ultrapassava a mera vida animal do homem, através de um lento e persistente giro, recebe no mundo moderno uma assinatura que desloca o sentido de seu conceito. Dessa forma, vemos surgir a biopolítica, consolidada exatamente como domínio *sobre* a vida. As grandes estruturas estatais ingressam em um processo de dissolução, e a emergência, como pressagiava Walter Benjamin, torna-se a regra.

Assim, surge no *nomos* (a lei, a norma) do espaço político contemporâneo o campo de concentração. “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2010a, p. 164). Se o estado de exceção é costumeiramente interpretado como uma suspensão temporal do ordenamento jurídico-político, levando-se em conta uma situação de perigo iminente, ele adquire, com o campo, uma disposição espaço-temporal permanente que se situa fora do ordenamento normal, embora de modo estável. O que no campo é excluído é - segundo o significado do étimo *excapere*, do qual deriva o termo exceção, *capturado fora* - incluído através de sua própria exclusão.

É com o campo que emerge, de acordo com a interpretação defendida por Agamben, o paradigma jurídico-político oculto do Ocidente, no qual a norma torna-se

indiscernível da exceção. “O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja decisão se baseia o poder, é realizado *normalmente*” (AGAMBEN, 2010a, p. 166). Desse modo, no campo se opera a inscrição da vida no ordenamento, revelando a impossibilidade do sistema de funcionar sem se transformar em uma máquina letal.

De modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo (AGAMBEN, 2010a, p. 175).

É no mínimo intrigante, mais até que o fato de servir-se da expressão Terceiro Mundo para designar os países exteriores ao eixo Europa-EUA, que Agamben afirme que “o campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente” (AGAMBEN, 2010a, p. 176). A emergência do termo ‘cidadania’ nas leis que a regem e também no discurso sobre e na educação indica justamente o oposto, e leva à interpretação de que a educação não foi ainda suficientemente pensada sob o prisma da biopolítica. Trata-se então de tentar pensa-la do encontro tal arcabouço teórico, não para diagnosticar nela alguma sorte de patologias e prescrever uma saída à situação verificada, mas para poder devolver a ela, por meio desse encontro, a possibilidade da pergunta pelo seu próprio sentido.

Bárcena e Mèlich (2014, p. 47), em seu texto *La educación como acontecimiento ético: Natalidade, narración y hospitalidad*, destacam a posição problemática ocupada pela noção de cidadania, se levarmos em conta as teses de Agamben:

El ciudadano es el que habita la ciudad. Sin embargo, de acuerdo com las tesis de Agamben, quizás debería tenerse en cuenta em toda reflexión sobre la ciudadanía que “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”. Esta conclusión arroja innumerables sombras sobre los modelos mediante los cuales las ciencias humanas tratan hoy de organizar y de pensar los espacios públicos de las ciudades del mundo. Quizá nuestras ciudades no tienen una clara consciencia de que en su centro – aunque mas humana, em aparência – está todavía esa “nuda vida” que definía la política de los grandes estados totalitários.

Os fins e as práticas ‘cidadãs’, anseios que sopravam com os novos ventos modernos na dissolução do Antigo Regime nobiliárquico, parecem se configurar hoje na ordem do dia das escolas e compõem, com outras noções de uma matriz semelhante, também o quadro referencial dos professores em formação. A ideia aqui implícita, e que se expressa em uma grande gama de discursos, é a de que o

“fracasso” no desenvolvimento da vida social dos países pobres, dentre os quais nos encontramos, teria uma relação direta com uma “má educação” corrente. Salvando-se a educação, ato contínuo, o progresso e o desenvolvimento econômico e social vicejariam, integrando países como o nosso, que tiveram uma “má sorte” na história, ao seletorol das nações ricas. De fato, a concepção que aqui apresentamos de uma maneira um tanto caricaturizada, anima muito do imaginário político de nossa nação sobre a educação. Perscrutar os limites e avaliar a insuficiência dessas concepções políticas frente ao mundo vivido, fazendo repercutir uma obra filosófica ainda pouco estudada na filosofia da educação no Brasil, se apresenta como a ocupação principal desta pesquisa.

Tal tarefa, no entanto, só é passível de ser desenvolvida no desdobramento de diferentes áreas do saber, da estética à política, passando pela ética, pela filosofia do direito, pela linguística e pela teologia. É acompanhando este longo percurso que se vê surgirem os conceitos-chave do pensamento de Agamben.

Como pode a educação adquirir um caráter profano frente à sacralidade da instituição capitalística? Esta é uma das perguntas que este trabalho busca responder.

### **1.3 Dos encaminhamentos metodológicos**

O presente trabalho configura-se como um estudo de análise bibliográfica de caráter qualitativo. A matriz teórica para a interpretação dos textos e a reconstrução de seus argumentos é a hermenêutica, tendo em vista que o procedimento de análise textual orientado pela hermenêutica busca compreender o sentido dos escritos, como também confrontá-los com seu contexto histórico originário. Busca-se estabelecer a mediação de sentido, na qual o horizonte da compreensão é a soma ou fusão do horizonte do leitor, situado em um contexto sócio-histórico, com o do autor da obra, na maior parte das vezes situado em outro. Busca-se assim, pela interpenetração discursiva, a complementaridade necessária para que a compreensão obtida não seja parcial, o que redundaria em preconceito. Por outro lado, por meio da intersubjetividade discursiva, obtida através do diálogo intertextual estabelecido entre diferentes teóricos que se dedicam a um mesmo problema, busca-se a obtenção de resultados tão concretos quanto possível.

O uso da abordagem hermenêutica em investigações da filosofia da educação não é nenhuma novidade, e seu estatuto encontra-se já consolidado. Embora não se



faça presente como tema deste trabalho em sentido estrito, cabe destacar que a hermenêutica e, em especial, a hermenêutica-reconstrutiva, conforme Deveschi e Trevisan (2010, p. 56), considera que “os significados resultam dos acordos construídos pragmaticamente por uma comunidade de argumentação, estando o caráter crítico na aceitação ou não das pretensões de validade do declarante. As pesquisas dessas abordagens desenvolvem-se pelo descentramento do sujeito”. Diferentemente da hermenêutica tradicional, por meio dela um processo de reflexão crítica é proposto conjuntamente com a interpretação, possibilitando assim constatar e romper as determinações constantes nos textos. Dessa forma a própria tradição, identificada ao conhecimento na hermenêutica tradicional, só pode garantir sua “continuidade de um ponto de vista crítico, após passar pelo crivo do intérprete situado no contexto histórico atual” (DEVECHI e TREVISAN, 2010, p. 57). O ganho obtido então pela hermenêutica de cunho reconstrutivo seria o de redimensionar a estatura do passado que sempre nos precede e nos constitui enquanto tradição, medindo-o com a efetividade do estado de coisas presente.

### **1.3.1 Exemplo e exceção: aproximações entre hermenêutica e método paradigmático**

A essa compreensão do que seja a hermenêutica, aproximamos aquilo que Agamben entende por paradigma. Com isso, pretende-se esclarecer alguns dos procedimentos metodológicos do autor e que são centrais para que o objetivos elencados sejam atingidos, além de tentar contribuir em alguma medida para o avanço da discussão da própria hermenêutica nas pesquisas em educação.

O procedimento metodológico, também chamado de “método paradigmático”, é um dos núcleos ocultos que põem em movimento as pesquisas arqueológicas e genealógicas desenvolvidas pelo autor. Agamben, notadamente, não dedica muitos textos às questões metodológicas e epistemológicas, parece preferir fazê-las funcionar intrinsecamente aos seus trabalhos, sem por isso deixar de pô-las à prova, de tal sorte que o sucesso de suas investigações está necessariamente atrelado ao sucesso de seus métodos. O livro *Signatura Rerum: Sul Metodo*, publicado pelo autor em 2008 e ainda sem tradução para o português, é uma exceção a essa regra. Seguiremos sua tradução para o espanhol, realizada por Flavia Costa e Mercedes Ruvituso e publicada em 2010.

Agamben, em suas investigações, analisa figuras como o *Homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração, que são, em diferentes medidas, figuras históricas positivas, tratando-as como paradigmas “cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto.” (AGAMBEN, 2010b, p. 11). Tal procedimento despertou críticas, ao que o livro *Signatura Rerum* foi publicado em resposta.

O debate que traz ao primeiro plano as considerações sobre o que seja paradigma, debate portanto de cunho epistemológico, se dá entre Michel Foucault e Thomas Kuhn. Embora o filósofo da ciência estadunidense, autor de *A estrutura das revoluções científicas*, seja constantemente lembrado como figura proeminente no debate epistemológico contemporâneo, por sua larga contribuição ao campo de investigação e pelo uso e definição do termo "paradigma", a importância das formulações postas em jogo pelo filósofo francês, desde a publicação de *A arqueologia do saber*, não deve ser minimizada.

Agamben destaca que em Kuhn o uso do conceito paradigma se dá em dois sentidos diversos. Em primeiro lugar, e esse parece ser o uso mais corrente da expressão, paradigma designa “lo que los miembros de cierta comunidad científica poseen en común, es decir, el conjunto de las técnicas, los modelos y los valores a los que los miembros de la comunidad adhieren más o menos conscientemente” (AGAMBEN, 2010b, p. 14). Esse uso estaria muito próximo do que pode ser chamado de “matriz disciplinar”. No segundo sentido, “el paradigma es un elemento singular de este conjunto - los *Principia* de Newton o el *Almagesto* de Ptolomeo - que, sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular y coherente” (AGAMBEN, 2010b, p. 14).

Desenvolvendo o conceito e observando essas duas acepções do termo paradigma, Kuhn formula sua ideia de “ciência normal”, que se refere àquilo capaz de determinar os problemas que a comunidade científica deve considerar científicos ou não. Nesse sentido a ideia de ciência normal não aponta diretamente para um conjunto de regras preciso e coerente, como poderíamos ser levados a pensar. Ao contrário, e de acordo com Kuhn, são as regras que derivam dos paradigmas, fazendo com que esses possam determinar a “ciência normal”, inclusive na ausência de regras. O significado de paradigma daí derivado, considerado por Kuhn o mais novo e profundo, é de que “el paradigma es simplemente un ejemplo, un caso singular que, a través de su repetibilidad, adquiere la capacidad de modelar

tácitamente el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos” (AGAMBEN, 2010b, p. 14).

Seguindo com as palavras de Agamben (2010b, p. 14):

El imperio de la regla como canon de cientificidad se sustituye así por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo. Y cuando un viejo paradigma es reemplazado por uno nuevo, incompatible con él, se produce lo que Kuhn llama una revolución científica.

No outro polo do citado debate, retomado por Agamben, está Foucault. Embora o autor francês não faça referências explícitas a Kuhn em seus trabalhos, a interpretação desenvolvida por Agamben é de que a análise dos dispositivos concretos pelos quais o poder governa a vida dos súditos, penetrando em seus corpos, confirma a analogia entre as estratégias de investigação adotadas por Foucault e o conceito de paradigma definido por Kuhn. Citando Agamben: “Y así como Kuhn separa la ciencia normal del sistema de las reglas que la definen, Foucault distingue muchas veces la ‘normalización’, que caracteriza al poder disciplinario, de la sistemática jurídica de los procedimientos legales” (AGAMBEN, 2010b, p. 15).

É no sentido de um paradigma que deve ser entendido, por exemplo, o panóptico, uma figura amplamente conhecida a partir da recepção da obra de Foucault na pesquisa em educação no Brasil. Ele operaria como um paradigma em sentido próprio, não estando então no primeiro plano das considerações se a estrutura arquitetônica dos prédios é composta ou não por tal dispositivo, ou seja, se a forma do panóptico é passível de ser verificada em um grande número de construções para poder então ser utilizada como critério que, através de um movimento lógico de generalização, estaria habilitado a ser tomado como uma regra geral. Seu funcionamento na obra de Foucault se dá no sentido do “diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal” (FOUCAULT, 1999, p. 170), assim como o *grand enfermement*, [grande reclusão], a confissão, o exame e o cuidado de si o são em outros momentos, constituindo o gesto mais característico do método foucaultiano (AGAMBEN, 2010b, p. 22).

São casos que obedecem não à lógica do transporte metafórico de um significado, mas à analógica do exemplo. “En resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valendo para todos los otros de la misma

clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (AGAMBEN, 2010b, p. 22).

A seguinte citação de Agamben (2010b, p. 24) expõe o centro da questão:

El paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo.

Mas como é possível que um caso singular exiba a inteligibilidade do contexto em que toma parte sem que constitua uma regra geral que determina, de fora, esse contexto?

A resposta para este questionamento pede uma digressão filosófica até o *locus* clássico da epistemologia do exemplo, na obra *Primeiros Analíticos*, de Aristóteles. As obras *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos* são consagradas à silogística, e a elas se devem as tradicionais formas de pensamento por dedução (do geral ao particular) e por indução (do particular ao geral). O procedimento por paradigmas (que no grego antigo significa exemplo) não articula universal e particular, mas permanece no plano do último, indo de uma particularidade a outra. Citando Aristóteles: “Assim, é evidente que um exemplo representa a relação, não da parte com o todo ou do todo com a parte, mas de uma parte com outra, onde ambas são subordinadas ao mesmo termo geral e uma delas é conhecida”<sup>1</sup> (ARISTÓTELES, 1962, p. 517, 69a, 13-14, tradução nossa).

Duas das ideias que estamos habituados a considerar ficam aqui então em uma situação problemática. A primeira delas é a de lei ou de regra como norteadora dos saberes e procedimentos científicos. A segunda, da qual trataremos agora, é a divisão dicotômica entre particular e universal.

A singularidade apresentada no procedimento por paradigmas não se deixa reduzir a nenhum dos termos da referida dicotomia. Seu regime discursivo, usando uma expressão de Foucault, não é a lógica, mas sim a analogia. Esta, por sua vez, se opõe ao princípio dicotômico que domina a lógica ocidental e que pede que a

<sup>1</sup> “Thus it is evident that an example represents the relation, not of part to whole or of whole to part, but of one part to another, where both are subordinate to the same general term, and one of them is known”. Em nota de rodapé a esta passagem: “Example proceeds neither (like induction) from particular to general, nor (like syllogism) *vice versa*, but from one co-ordinate particular to another.” (“O exemplo não procede nem (como a indução) do particular para o geral, nem (como o silogismo) *vice-versa*, mas sim de uma coordenada particular para outra”).

cada vez se faça a alternativa entre “A ou B”, excluindo uma terceira opção. A analogia faz valer o “nem A nem B”, intervindo em todas as dicotomias que orientam o pensamento em suas formas tradicionais (particular/universal, forma/conteúdo, legalidade/exemplaridade), não com o intuito de recompô-las numa síntese superior, o que caracteriza toda uma sorte de desenvolvimento das dialéticas, dentre elas as de corte hegeliano, mas para transformá-las num campo de forças percorrido por tensões polares, do mesmo modo que ocorre em um campo eletromagnético, fazendo-as perder sua identidade substancial. O que está aí em jogo, como num campo eletromagnético, não são as magnitudes extensivas e graduais, mas sim as intensidades vetoriais que o compõem (AGAMBEN, 2010b, p. 26).

O modo de compreender a afirmação do campo como paradigma biopolítico da modernidade ocidental encontra aí sua chave de leitura, mas também nela reside o próprio *modus operandi* do pensamento de Giorgio Agamben. As estratégias discursivas e metodológicas daí advindas são exatamente aquelas que põem em funcionamento e permitem compreender a natureza de seus estudos arqueológicos e genealógicos.

A primeira das ideias apontadas acima, e que remete à noção de lei ou de regra, encontra sua ressonância nas concepções epistemológicas de matriz kantiana. Como em outros casos, as questões problemáticas geradas dentro do sistema kantiano encontram, muitas vezes, suas linhas de fuga dentro desse próprio sistema de pensamento. Agamben chama a atenção, novamente, para a dimensão estética do sistema de pensamento kantiano, presente na terceira de suas críticas, *A Crítica da Faculdade do Juízo*, na qual o filósofo alemão pensa o juízo estético na forma de um exemplo do qual é impossível dar a regra. O raciocínio aqui toma um caráter aparentemente aporético: como é possível proporcionar exemplos de uma regra que é impossível assinalar?

La aporía se resuelve sólo si se comprende que el paradigma implica el abandono sin reservas del par particular-general como modelo de la inferencia lógica. La regla (si aún puede hablarse aquí de regla) no es una generalidad que preexiste a los casos singulares y se aplica a ellos, ni algo que resulta de la enumeración exhaustiva de los casos particulares. Más bien es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que, como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada (AGAMBEN, 2010b, p. 27).

Agamben ataca a suposta nebulosidade do tema empreendendo uma genealogia do vocábulo regra. Tal termo significa em sua origem tão somente o

modo de vida dos monges de um determinado monastério (AGAMBEN, 2010b, p. 28). O modo de viver dos monges de uma ordem específica se identificava, na maioria das vezes, com a *forma vitae* de seu fundador, ou seja, a vida deste era tomada como um exemplo a ser seguido por aqueles e era, por sua vez, uma continuação da vida de Jesus tal como é narrada nos evangelhos. Somente em um momento posterior, com a multiplicação das ordens e o crescimento do número de mosteiros, a cúria romana assume o controle mais amplo de seu funcionamento, passando então a palavra *regula* a designar o texto escrito no qual constava as prescrições a todos aqueles que seguiam ou desejavam seguir a vida monástica.

Citamos as palavras de Agamben, que fazem uma síntese das considerações anteriores:

Esto significa que, uniendo las consideraciones de Aristóteles con las de Kant, podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidade a la singularidad y que, sin salir de ésta, transforma cada caso singular en ejemplar de una regla general que nunca puede formularse a priori (AGAMBEN, 2010b, p. 29).

Outro dos filósofos citados por Agamben, nesse estudo arqueológico do paradigma, é Platão. Sua abordagem serve-se do trabalho do filósofo francês Victor Goldschmidt, intitulado *Le paradigme dans le dialectique platonicienne* (O paradigma na dialética platônica), em que a relação entre as ideias e o sensível recebe uma nova luz, da qual justamente o paradigma resulta ser a expressão técnica. De acordo com essa interpretação, em alguns diálogos do filósofo grego as ideias servem de paradigma para as coisas sensíveis, ao passo que em outros ocorre o contrário. O “paradigma para o paradigma” é exposto num exemplo muito próximo daqueles que se ocupam da educação das crianças em seus primeiros anos, e se refere à capacidade que elas desenvolvem em reconhecer as mesmas sílabas em diferentes palavras. Esse seria o exemplo de estruturas ao mesmo tempo mentais e sensíveis e que constantemente mudam de posição, sendo por vezes o mental paradigma para o sensível, e por vezes o sensível paradigma para o mental. Goldschmidt nomeia essa estrutura de “forma-elemento” (AGAMBEN, 2010b, p. 30).

A característica mais marcante dessa formulação, segundo Agamben, é o caráter relacional do elemento paradigmático:

Así como en la reminiscencia - que Platón usa con frecuencia como paradigma del conocimiento -, un fenómeno sensible es puesto en una relación no-sensible consigo mismo y, de esta manera, reconocido en el otro, así también, en el paradigma, no se trata simplemente de constatar cierta semejanza sensible, sino de producirla a través de una operación. Por esto el paradigma nunca está ya dado, sino que se genera y produce [...] a través de un «poner al lado», un «conjuguar» y, sobre todo, un «mostrar» y un «exponer» [...]. La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad) (AGAMBEN, 2010b, p. 30).

Com isso temos mais um avanço na compreensão do que seja paradigma, a saber, de que se trata de uma operação de carácter relacional, e o aspecto que ainda resta problemático da aplicação da regra ao exemplo ganha com isso outro contorno: o exemplo está excluído da regra não porque não toma parte no caso normal, mas porque, através dessa exclusão, exhibe seu pertencimento a ela. Nesse sentido o exemplo é a contra-face da exceção. Ao passo que na exceção algo é incluído através de sua exclusão, uma exclusão inclusiva portanto, no exemplo, algo é excluído através de sua inclusão, logo, uma inclusão exclusiva.

Recorremos a Agamben (2010b, p. 32, grifo nosso):

Mientras que ésta [a exceção] se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión. Pero de esta manera, según el significado etimológico del término griego, el ejemplo muestra junto a sí (*para-deíknymi*) su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que constituye.

É por meio da referida operação que estão articulados, na dialética platônica, sensível e inteligível, tornando possível o conhecimento. E talvez aqui seja possível afastar um grande número de objeções direcionadas ao filósofo grego, já que ele distingue dois momentos na produção do conhecimento ou da ciência, como dois segmentos contínuos que estão dispostos sobre uma linha reta: primeiro tem-se o procedimento típico da geometria, do cálculo e das ciências afins, no qual as hipóteses são trabalhadas ao modo de pressuposições (*hypotíthemi* – “pondo embaixo como base”), o tratamento então dado às hipóteses é de que são princípios, e que esses são conhecidos e deles não é mais necessário dar conta. O segundo dos “segmentos” diz respeito à dialética propriamente dita, que não trata as hipóteses como princípios (*archai*), mas como escadas ou trampolins para ir ao não suposto (*anypótheton*), até o princípio de tudo e uma vez ali descender até uma conclusão, sem recorrer ao sensível, operando de ideias até ideias e concluindo em ideias (AGAMBEN, 2010b, p. 33).

Novamente o recurso às palavras de Agamben torna o raciocínio mais claro:

Si se recuerda que la cognoscibilidad del paradigma nunca está presupuesta, sino que, por el contrario, su prestación específica consiste en la suspensión y la desactivación de su facticidad empírica para exhibir sólo una inteligibilidad, entonces tratar las hipótesis como hipótesis significará tratarlas como paradigmas (AGAMBEN, 2010b, p. 33).

Para os objetivos deste trabalho não se trata de aprofundar a questão sobre a determinação e o confronto entre teoria e empiria no âmbito da pesquisa em educação. Nossa estratégia, no caso presente, é mais direta: trata-se de enfrentar o problema neutralizando-o, de desativá-lo para os interesses do estudo em questão. Assim, nossa investigação não se ocupa da relação entre sujeito e objeto, característica da epistemologia moderna, nem para salvá-la, nem para condená-la. Tratamos, ao contrário, de reconduzir os elementos à sua dimensão ontológica, reconvertendo a pergunta pela subjetividade de um problema epistemológico em um problema ontológico. Pretendemos com isso justificar o procedimento metodológico adotado para este trabalho: uma filosofia hermenêutica. De outra parte, o intuito se estende para estudos da mesma natureza, a saber, trabalhos de filosofia da educação, nos quais a convergência entre os estudos dos dois campos do saber que estão em diálogo possam ser potencializados em uma nova perspectiva: sem o despedimento da investigação de cunho teórico, mas afeita, por isso mesmo, a uma teoria ciente de seus limites e riscos.

Os impactos diretos dessa exposição sobre a hermenêutica não foram ainda, no entanto, completamente expostos. Vamos a eles.

Retomando a discussão desenvolvida por Agamben, encontramos a afirmação de que o método dialético é definido por “quitar las hipótesis”. O termo grego *Anairéo* tem seu correspondente latino como *tolere* e foi usado por Hegel, no centro de sua dialética, em seu correspondente alemão, *aufheben*, significando tanto “tomar, assumir”, quanto “remover, eliminar”. Subtraído de seu uso normal na língua e exposto no contexto dessa argumentação, significaria algo como exibir o suposto como suposto (AGAMBEN, 2010b, p. 34). Em língua portuguesa, embora não tenhamos um vocábulo que possua a mesma significação literal, propomos o uso, que cremos não implicar grande perda de sentido, do termo “levantar” (como quem levanta uma hipótese), que pode significar tanto pôr de pé, propor, quanto suspender. O sentido que deve estar em jogo é o de assumir e eliminar as hipóteses, ou seja, tratar as hipóteses simplesmente como hipóteses. Segundo



Agamben (2010b, p. 34) “la inteligibilidad, en la que la dialéctica se mueve em su ‘descenso hacia el fin’, es la inteligibilidad paradigmática de lo sensible.”

Assim, chegamos ao centro da questão de nosso interesse: a abertura de novas possibilidades para a hermenêutica a partir do procedimento por paradigmas. Não discutiremos aqui os complexos movimentos dentro da história do pensamento que aproximam dialética e hermenêutica, limitando-nos a afirmar que as filosofias hermenêuticas, em seus diversos matizes, estão mais próximas dos procedimentos do pensamento dialético do que as filosofias analíticas, por exemplo, em suas diversas variantes.

Os precursores da hermenêutica, Friedrich Schleiermacher e Friedrich Ast, haviam formulado que nas ciências filológicas, e isso passa a valer como tal para a compreensão hermenêutica, o conhecimento do fenômeno singular pressupõe o conhecimento da totalidade, e o conhecimento da totalidade, por sua vez, pressupõe o conhecimento dos fenômenos singulares. Esse movimento de dupla implicação, que passou a definir o procedimento cognoscitivo das ciências humanas, é conhecido como círculo da compreensão ou círculo hermenêutico. Sobre ele e sobre o estatuto metodológico e epistemológico das ciências humanas muito se debateu antes do influxo fenomenológico na hermenêutica, proposto por Heidegger.

Em *Ser e tempo*, ele procura liberar as ciências humanas desse verdadeiro curto-circuito, sem que com isso elas tenham que adotar os procedimentos de observação e verificação matemática, típicos das ciências empíricas, como advogavam, por exemplo, os teóricos positivistas. Ao invés de destruir a figura do círculo, Heidegger a expõe como a estrutura mais básica da pré-compreensão originária do *Dasein*, do existente humano. Afirmando que a compreensão é o modo de ser do *Dasein*, ele desloca o problema para a forma do relacionamento que esse estabelece com o círculo da compreensão. Não se trata, portanto, de negar ou fugir do círculo da compreensão, mas de nele “entrar de modo justo”<sup>2</sup>. Assim, o círculo hermenêutico é convertido de círculo vicioso em círculo virtuoso.

Agamben afirma que a solução proposta por Heidegger é menos tranquilizadora do que parecia a uma primeira vista. Segundo Heidegger, entrar no círculo de modo justo significa não deixar que “as circunstâncias e a opinião comum

---

<sup>2</sup> Na tradução da edição brasileira de *Ser e Tempo*: “O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado” (HEIDEGGER, 1988, p. 210).

imponham a pré-compreensão”, mas sim “elaborá-la a partir das coisas mesmas”<sup>3</sup>, aproximando então o círculo da compreensão da máxima fenomenológica fixada por Husserl. O problema, no entanto, parece ser apenas aparentemente resolvido, pois, de acordo com a proposta de Heidegger, a atividade do intérprete já está sempre antecipada por uma pré-compreensão que lhe escapa, embora ele deva “estar en condiciones de reconocer en los fenómenos la signatura de una precomprensión que depende de la propia estructura existencial de aquellos fenómenos que investiga” (AGAMBEN, 2010b, p. 36).

De acordo com Agamben, para resolver essa aporia deve-se considerar o círculo hermenêutico, na realidade, como círculo paradigmático:

No hay, como en Ast y Schleiermacher, una dualidad entre «fenómeno singular» y «totalidad»: la totalidad no resulta más que de la exposición paradigmática de los casos singulares. Y no hay, como en Heidegger, circularidad entre un «antes» y un «después», precomprensión e interpretación: en el paradigma, la inteligibilidad no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, «al lado» (*pará*) de éste. Según la definición aristotélica, el gesto paradigmático no va de lo particular al todo y del todo a lo particular, sino de lo singular a lo singular. El fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una «hipótesis»): como «principio no presupuesto», no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar (AGAMBEN, 2010b, p. 36).

Agamben segue sua exposição sobre o conceito de paradigma e o método paradigmático na obra de Aby Warburg e também de Goethe. Deste último recupera a ideia de *Urphänomen*, “fenômeno original”, a partir do qual Goethe proporá uma “experiência de espécie superior”, na qual cada “fenômeno se mantém em relação com inumeráveis outros”, reforçando assim a ideia de analogia e da ida de particularidade em particularidade. Se se exagera, no entanto, na analogia, tudo se torna idêntico, ao passo que ao evitá-la tudo se divide até o infinito. Assim, trata-se de buscar o “fenômeno puro”, que nunca pode ser isolado, mas que se mostra na série contínua de suas aparições (AGAMBEN, 2010b, p. 39).

Ao aproximar a hermenêutica da ontologia paradigmática proposta por Agamben, cremos que há ganhos para os que se ocupam das pesquisas que

---

<sup>3</sup> Na tradução da edição brasileira de *Ser e Tempo*: “O círculo não deve ser rebaixado a *vitiosum*, nem mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas” (HEIDEGGER, 1988, p. 210).

adotam essa matriz epistemológica; podemos citar, entre outros, a retirada do confinamento da hermenêutica de sua aplicação a casos de comunicação distorcida ou então de manifestações patológicas da compreensão, reconduzindo-a ao âmbito da chamada ciência normal, inscrevendo, por exemplo, toda a arqueologia em uma paradiematologia. Cabe, no entanto, destacar e reforçar o caráter ontológico de tal proposta: os planos de clivagem que podem fazer o paradigma inteligível não estão dispostos na relação sujeito e objeto, mas sim dizem respeito ao ser. Trata-se, deve-se afirmar novamente, de reconduzir as questões estudadas à sua dimensão ontológica. Cremos que esse procedimento se constitui em uma via segura para a investigação filosófica, mas também das ciências humanas em um aspecto mais amplo, como no caso específico das pesquisas em filosofia da educação, sendo alternativa viável e metodologicamente válida às pesquisas de cunho empírico, que responderiam por outras especificidades dessa área do saber. É por esta via que compreende, ao mesmo tempo, a hermenêutica e o procedimento por paradigmas que pretendemos fazer circular nosso trabalho.

## 2. BIOPOLÍTICA

Começamos pela palavra "biopolítica" que agrega, evidentemente, as noções de vida e de política. Trata-se de um termo bastante utilizado desde os anos 1970 por vários autores. Isso não quer dizer que tenha surgido nessa época, nem que esses vários autores concordem estritamente sobre seu sentido, ou queiram com ele designar a cada vez uma mesma ordem de coisas e de fenômenos, de modo que seu alcance, suas implicações e a série de movimentos por ele solicitado e desencadeado difere conforme a obra em que aparece. Ou seja, mesmo que haja um núcleo central que permita aos autores falarem em algo comum quando empregam essa palavra, parece haver uma disputa conceitual em aberto sobre ela. Como bem se sabe, em filosofia, um conceito apenas funciona mobilizando e acionando outros conceitos, formando uma rede ou uma teia deles, gerando assim inteligibilidade ao que inicialmente era perguntado ou não compreendido, ao passo que numa disputa conceitual não se trata de apenas uma formulação desse tipo; conhecer a existência de outras formulações conceituais para eventualmente responder a críticas e também para criticá-las, para corroborá-las e para fazê-las avançar aonde não foram, em suma, para com elas dialogar, é necessário.

Embora o conceito de biopolítica em seu influxo atual tenha sido inicialmente utilizado por Foucault, e os autores que posteriormente se ocuparam deste conceito tenham, de um modo ou de outro, se servido de suas pesquisas, não foi ele seu criador. Segundo Roberto Esposito (2011), a palavra biopolítica aparece pela primeira vez com o sueco Rudolph Kjellen no ano de 1920, na obra *Fundamento para um sistema de política* na qual, no contexto de uma eugenia dissimulada, procurava expor uma mudança radical na concepção de Estado “segundo a qual este não é um sujeito de direito nascido de um contrato voluntário, mas um conjunto integrado de homens que se comportam como um único indivíduo espiritual e corpóreo” (ESPOSITO, 2011, p. 28). Para muitos isso pode não significar uma grande diferença frente, por exemplo, ao Leviatã de Hobbes que, em sua primeira edição, trazia a imagem de um grande homem tendo cabeça própria, o soberano, mas com o corpo formado por muitos pequenos homens, os súditos.<sup>4</sup> Esposito alerta, no entanto, para o fato de que para Hobbes, bem como para toda a concepção moderna que daí se segue, o modo de se conservar a vida é interpor

---

<sup>4</sup> Ver anexo 1.

uma barreira artificial frente à natureza, freando a potencial guerra de todos contra todos e fundando assim o Estado. Retornando rapidamente até a teoria de Hobbes, o pacto ao qual todos deveriam aceder exigia que cada um abrisse mão de parte de sua liberdade e poderes individuais em nome de uma entidade Soberana, composta a partir dos indivíduos, mas distinta e superior a eles. Essa forma de organização política, chamada de *Civitas* ou *commonwealth* ou ainda *civil state*, seria responsável por dar fim ao constante risco que acompanha a vida dos indivíduos no estado de natureza, condição anterior ou exterior ao pacto de fundação do Estado, em que qualquer um teria direito a qualquer coisa que julgasse benéfica à sua vida, gerando uma situação potencial de guerra generalizada. É dessa forma que a figura bíblica do grande monstro das águas Leviatã é associada por Hobbes à constituição do Estado, um poder esmagador e inexcedível aos indivíduos, agora convertidos em súditos. Tal monstro, terrível mas necessário, carrega em uma das mãos uma espada e na outra um báculo, tendo abaixo de si a cidade, o território sobre o qual legisla. Temos então, de um lado, a natureza, reino da força bruta e do poder desgovernado que pode pôr fim a si mesmo, e, do outro, a política, reino da força legítima e do poder modalizado. Para que haja segurança da autoconservação do próprio ser trata-se, por parte dos indivíduos, de abandonar o primeiro domínio para ingressar no segundo. Essa seria uma olhada bastante rápida para uma das primeiras versões modernas da fundamentação do poder político, na qual o elemento vivo em sua relação com tal poder já é bastante evidente.

O que está em jogo na primeira formulação da biopolítica, destacada acima, é a impossibilidade da superação do estado de natureza na conformação do Estado político. A ideia levantada já nessa formulação inicial da biopolítica é de que a conformação do Estado político não implica num abandono completo do estado de natureza, mas há sim uma inevitável continuidade de um no outro, na qual está em questão incorporar e reproduzir os caracteres originários deste naquele (ESPOSITO, 2011, p. 29). É possível perceber então a primeira tensão gerada pela colocação de um conceito de biopolítica: a pactuação de um Estado político determinado não apaga a base biológica e vital sobre a qual este é constituído.

Após esse texto, Esposito, que nos serve aqui de guia no itinerário da constituição inicial de uma ideia de biopolítica, destaca o ensaio *Biologia de Estado: anatomia, fisiologia, patologia dos Estados*, de Jakob von Uexküll, datado também de 1920, no qual todo um vocabulário de enfermidades, patologias e parasitas

referentes a um Estado-corpo opera uma inversão léxica ao modelo anterior, o Estado entendido ao modo de um corpo físico individual padece enfermidades, é atacado ou entra em simbiose com organismos estranhos. Na mesma linha de entendimento inclui-se ainda *Bio-política: um ensaio em fisiologia, patologia e política do organismo social e somático*, do inglês Morley Roberts, publicado em 1938 às portas da II Grande Guerra, altura em que qualquer reserva quanto à exposição de propostas racistas e de eugenia haviam sido abandonadas por seus partidários, e no qual

a biopolítica tem, por um lado, a missão de reconhecer os traços orgânicos que ameaçam o corpo político, e, por outro, a de individualizar, e preparar, os mecanismos de defesa para fazer-lhes frente, arraigados também no terreno biológico (ESPOSITO, 2011, p. 31).

Já na década de 60, na França, uma segunda onda da temática biopolítica é registrada. Posicionada no contexto ulterior à derrocada da “biocracia” nazista e consciente da necessidade de uma reformulação semântica em relação ao modelo eugenista anterior, procurava estabelecer-se em termos de uma retomada neohumanista. Assim, *A biopolítica: ensaio de interpretação da história da humanidade e das civilizações*, de Aroon Starobinski, de 1960, abandonando as pretensões de carácter elementarmente naturalista e seus supostos intrinsecamente positivos validados no entre guerras, “sustenta a possibilidade, inclusive a necessidade, de que a política incorpore elementos espirituais capazes de governá-las [as forças naturais da vida] em função de valores metapolíticos” (ESPOSITO, 2011, p. 33). Percebe-se então um giro operado por essa concepção de biopolítica, no qual o elemento “bios” associado à política é responsável pela identificação e reconhecimento da existência das forças elementares da vida, que nem por isso são irresistíveis, podendo ser enfrentadas e dirigidas por forças espirituais de matriz humanista.

Outra importante formulação do conceito de biopolítica, nessa mesma vertente, é a de Edgar Morin, que em *Introdução a uma política do homem* inclui elementos nomeadamente biopolíticos, tais como a vida e a morte da espécie, sobre a qual pesava a ameaça de uma possível guerra mundial de tecnologia nuclear, bem como a fome, a saúde e a mortalidade, em um grande conjunto maior, de tipo antropolítico. Na proposta de Morin o ponto de observação será deslocado, através do cruzamento entre motivos infrapolíticos de sobrevivência e suprapolíticos, ou

filosóficos, relativos ao sentido da vida mesma, a uma forma de “ontopolítica”, à qual se atribui o papel de reverter a atual tendência economicista e produtivista do gênero humano. As relações entre vida e poder, devido ao caráter iminente precritivista de tal proposta, são deslocadas para um segundo plano. Embora Morin tenha desenvolvido posteriormente seu trabalho sobre o assunto e reformulado algumas questões, de acordo com Esposito sua concepção de biopolítica permanecerá tributária a uma forma de neohumanismo, pelo que fica compreendida dentro do segundo momento do desenvolvimento desse conceito (ESPOSITO, 2011. P. 34).

A terceira etapa dos estudos biopolíticos, desenvolvida no mundo anglo-saxão a partir dos anos 1960 e ainda em curso, apresenta, em contraste ao momento anterior, um conceito bem definido de biopolítica. Mais que as metáforas organicistas e a transposição do vocabulário da medicina de ênfase eugenista (o Estado-corpo, as enfermidades, os parasitas) das décadas de 1920 e 1930, essa fase de estudos será marcada pelas relações entre os campos de investigação da biologia, com seus conceitos e técnicas próprias, e a política. A biopolítica, nessa perspectiva, assume um traço distintamente naturalista e busca provocar um deslocamento categorial em relação à linha mestra da filosofia política moderna, advogando que a esfera da natureza é um parâmetro privilegiado de determinação política (ESPOSITO, 2011, p. 37).

Assim, distintamente do caráter neohumanista proposto pelos franceses na etapa anterior dos estudos biopolíticos, mas também diferentemente do suposto da teoria política moderna, na qual a natureza era o obstáculo a ser superado mediante a constituição da ordem política, a vertente norte-americana desses estudos

vê na natureza sua própria condição de existência: não somente a origem genética e a matéria-prima, mas também a única referência regulativa. Longe de poder dominá-la ou ‘dar-lhe forma’ segundo seus fins, a política resulta ela mesma ‘conformada’ de uma maneira que não deixa espaço para outras possibilidades (ESPOSITO, 2011, p. 38).

A noção de biopolítica daí derivada, na qual podem ser individualizadas duas fontes distintas: o evolucionismo darwiniano, em sua forma de darwinismo social, e as investigações etológicas, que remontam aos anos 1930, em especial na Alemanha, resulta, como apontamos acima, suficientemente clara, designando então o termo usado pelos cientistas políticos que se valem de conceitos e técnicas da investigação biológica não só para estudar e explicar o comportamento político, ou

seja, para descrevê-lo, como também para eventualmente prescrevê-lo (ESPOSITO, 2011, p. 40). Ora, nesse ponto as coisas tornam-se especialmente complicadas, pois quando os planos da descrição e da prescrição, ou do ser e do dever ser, são postos em uma relação de simples implicação ou de sobreposição é possível levantar a dúvida sobre as suposições ou mesmo pretensões ideológicas de toda a formulação.

Se o comportamento político está inextricavelmente incrustado na dimensão do *bíos*, e o *bíos* é aquilo que conecta o homem com a esfera da natureza, se segue que a única política possível será aquela já inscrita em nosso código natural (ESPOSITO, 2011, p. 40).

Posta nesses termos, essa concepção de biopolítica entra facilmente em um curto-circuito retórico, pois já não é possível saber se a teoria interpreta a realidade ou se está simplesmente destinada a confirmá-la, ou seja, independentemente dos procedimentos de análise e mesmo antes deles é possível saber a resposta do que se pergunta: os seres humanos não poderão ser outra coisa diferente daquilo que sempre têm sido. A política fica então convertida a um ramo da biologia sem direito à réplica.

Essa vertente dos estudos biopolíticos não somente não oferece uma problematização adequada às dificuldades da filosofia política moderna como parece pretender, mas revela ser capaz apenas de amparar em um nível de justificação aparentemente mais sólido a noção geral de uma natureza humana, tomada como definível e identificável enquanto tal, central para as pretensões das concepções liberal e de sua derivada neoliberal de política.

Para ela,

a história humana não é mais que a repetição, às vezes deformada, porém nunca realmente diferente de nossa natureza. É função da ciência – inclusive, e em particular, política – impedir que se abra uma brecha demasiado ampla entre a primeira e a segunda: em última instância, fazer da natureza nossa única história. O enigma da biopolítica parece resolvido, mas de uma maneira que pressupõe justamente o que havia de investigar (ESPOSITO, 2011, p. 41).

Face ao quadro ora apresentado é que surgirá a concepção foucaultiana de biopolítica que, como veremos, não se ocupa de reconstruir historicamente o surgimento e o tratamento prévio dado a esse conceito. Para sermos mais precisos, a colocação foucaultiana da questão trará consigo aspectos tão distintos dos momentos anteriores que podemos falar em outro conceito de biopolítica, no qual, apesar da relação entre vida e política seguir sendo o cerne da meditação, a



natureza de tal relação é posta em um sentido novo, e isso é o que pretendemos mostrar na próxima seção: de que a biopolítica em Foucault é formulada como um novo saber ou uma nova ordem discursiva capaz de dar inteligibilidade ao fenômeno político na mesma medida em que pode ser tomada como um paradigma posicionado frente ao paradigma da soberania, que domina a filosofia política e a teoria do direito modernas.

## 2.1 Michel Foucault: o paradigma biopolítico

Apesar de o termo biopolítica ter sido usado por Foucault pela primeira vez na conferência *O nascimento da medicina social*, proferida no Rio de Janeiro em 1974, a primeira das formulações mais sólidas desse conceito será dada no curso ministrado no Collège de France entre o fim de 1975 e o início de 1976, publicado no Brasil sob o nome de *Em defesa da sociedade*. Nele a biopolítica é exposta em termos de uma genealogia, ao modo de Nietzsche, da qual Foucault extrai a capacidade oblíqua de desmontagem e reelaboração conceitual, que caracteriza seu tratamento da questão. O primeiro deslocamento realizado pela análise foucaultiana será expor o modo de operação do poder soberano, tratando-o como o paradigma de compreensão e abordagem teórica tipicamente moderno da questão. O paradigma da soberania, portanto. As suas várias formulações sempre obedeceram a um mesmo esquema simbólico, que supunha a existência de duas entidades diferenciadas e separadas: os indivíduos e o poder, e que em algum momento são postas em relação entre si conforme as modalidades definidas por um terceiro elemento, a lei (ESPOSITO, 2011, p. 42). Podemos ilustrar tal relação conforme a figura que se segue:

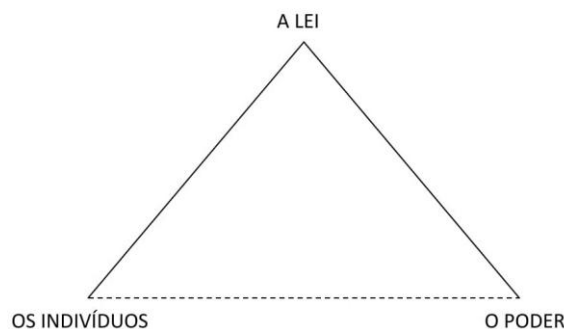


Figura 1: Esquema visual do paradigma da soberania

Assim, os sujeitos são tomados como preexistentes em relação ao poder soberano que eles põem em ação e, por consequência, é pelo direito que aqueles

mantêm-se em relação com esse último. Mesmo que esse seja apenas o direito de conservar a vida e de participar do governo político, de parte dos sujeitos, o caso é que poder e direito estão em relação, mais especificamente em uma relação de contrapeso, o que significa: quanto maior o direito, menor o poder e vice-versa. Desse modo, a série de oposições entre política e direito, poder e lei, decisão e norma e, em última instância, entre súditos e soberanos, constitui o esquema categorial do paradigma soberano, na forma de uma dialética, em que os contrastes se dão conforme a ênfase posta pelos autores nos diferentes termos, posicionando-os distintamente no mesmo campo. É a assunção dessa matriz conceitual que organiza suas linhas de força em torno de um mesmo epicentro semântico que faz, ao fim dessa tradição, com que Hans Kelsen e Carl Schmitt advoguem, armados um contra o outro, pelo normativismo e pelo decisionismo, respectivamente, replicando ainda o mesmo antagonismo tipológico que, desde Jean Bodin, opõe poder e lei (ESPOSITO, 2011, p. 43).

Para quebrar o esquema categorial do paradigma soberano, a estratégia argumentativa adotada por Foucault, e que acaba por se configurar em outra ordem discursiva, será, ao contrário de excluir a figura desse paradigma ou de reduzir seu papel objetivamente decisivo, a de reconhecer o seu real mecanismo de funcionamento.

Este não consiste na regulação das relações entre os sujeitos, nem entre estes e o poder, mas em sua *sujeição* a uma determinada ordem que é *ao mesmo tempo* jurídica e política (ESPOSITO, 2011, p. 44, grifo do autor).

Vejamos. Para Foucault, o personagem central em todo o edifício jurídico ocidental é o rei, pensando especificamente o monarca como o corpo vivo da soberania. A fundamentação do direito trata do soberano, de seus direitos, de seu poder e dos limites de seu poder. O problema central em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania (FOUCAULT, 2005, p. 31).

Para Foucault (2005, p. 31) “o problema essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania”. Propõe, por isso, uma inversão ao modo clássico de exame da questão, ou seja, não se ocupa em procurar um aspecto de legitimidade a ser fixado, atestando uma forma de soberania e justificando assim a obediência a ela devida, mas desloca o

problema do poder para sua periferia, apreendendo-o na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício e provocando nele, desse modo, um efeito de curto-circuito, pelo qual é posta em evidência a questão da dominação e da sujeição (FOUCAULT, 2005, p. 32).

Foucault entende que a consolidação do paradigma soberano só foi possível graças a uma reativação do direito romano que teve início ainda na Idade Média por força da Igreja Católica, e seguiu ganhando terreno com a consolidação dos estados modernos, passando, portanto, pelas monarquias feudais, absolutas e administrativas. É essa mesma teoria da soberania que, na formulação proposta por Rousseau, dará sustentação, à época da Revolução Francesa, às formas de democracia parlamentar que irão se opor às diversas formas de monarquia (FOUCAULT, 2005, p. 42).

Para o filósofo francês, os séculos XVII e XVIII são marcados pelo surgimento de uma nova mecânica do poder, a seu ver incompatível com as relações de soberania. Ou seja, justamente na etapa da derivação das grandes monarquias absolutas para as formas administradas de soberania é que eclodirá essa nova mecânica de poder. “É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riquezas” (FOUCAULT, 2005, p.42). Esse mecanismo peculiar depende muito mais de uma trama cerrada de coerções materiais do que da existência de um soberano, e guarda por princípio uma nova economia de poder, na qual o crescimento das forças dos sujeitados deve se dar *pari-passu* ao crescimento e aumento de eficácia das forças que os sujeitam. Assim, o foco se desloca do poder sobre a terra e sobre seus produtos para o poder sobre os corpos e sobre o que eles fazem. Esse poder é denominado por Foucault de “disciplinar” e sua configuração já é, toda ela, alheia à soberania, podendo ser caracterizado como um dos instrumentos fundamentais para a implantação do capitalismo e do tipo de sociedade a ele correlativa (FOUCAULT, 2005, p. 43).

A teoria da soberania, no entanto, não desaparece, mas acaba por mesclar-se ao poder disciplinar, enquanto ideologia e enquanto princípio organizador dos grandes códigos de direito ainda no século XIX. “Um direito de soberania e uma mecânica de disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder” (FOUCAULT, 2005, p. 44). Mais ainda:

Uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo do poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciais, a teoria da soberania (FOUCAULT, 2005, p. 44).

Assim, Foucault avança para além da teorização do poder soberano, apresentando-o como um ciclo: o ciclo que vai do sujeito ao sujeito, entendido então num duplo sentido. O “indivíduo dotado naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades, etc. - pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 49). A soberania é aqui entendida como a relação que remete o sujeito ao sujeito, estabelecendo uma relação política do sujeito com o sujeito. Além disso, os poderes que inicialmente são conferidos pela soberania a ela mesma não são poderes no sentido político do termo, mas ela converte possibilidades, capacidades, potências em poderes políticos, estabelecendo a unidade do poder, unidade fundamental e fundadora, na qual já não faz mais diferença tratar-se de um rei ou de um Estado, sendo essa unidade de poder fundamentada pela teoria da soberania e condição de seu funcionamento. Por fim, e envolvendo as duas características anteriores, a teoria da soberania busca fixar o que seria a lei da lei, uma legitimidade mais fundamental que todas as leis, e que pode permitir a todas as leis funcionarem como leis.

Em outras palavras, a teoria da soberania é o ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei. Digamos que, de uma maneira ou de outra - e conforme, evidentemente, os diferentes esquemas teóricos nos quais ela se desenvolve -, a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplex "primitivismo", pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los (FOUCAULT, 2005, p. 50).

A formulação biopolítica de Foucault visa então desfazer esse nó górdio que é o paradigma da soberania. Ao contrário de estar posicionada na abertura ou mesmo nas primeiras aulas do Curso *Em defesa da sociedade* e dela seguir-se uma exposição programática da inteligibilidade do fenômeno político em nova chave, a definição e os contornos da biopolítica serão expostos somente na última das aulas, como ponto de chegada de uma trajetória de investigação que se ocupa do conflito inter-racial, fazendo a vida, considerada em seu aspecto, ora geral, ora particular, de

fato biológico, eclodir como o objeto e, simultaneamente, como o sujeito de tal conflito e, portanto, da política por ele moldada (ESPOSITO, 2011, p. 45).

Assim, situado simetricamente ao poder disciplinar, já exposto acima, e que age sobre o homem-corpo, Foucault posiciona outra tecnologia de poder, agindo sobre o homem-espécie, o biopoder, ou a biopolítica. O exercício do poder do soberano sobre a vida se dá porque o soberano pode matar. O exercício do direito sobre a vida e sobre a morte radica, em última instância, na espada que pende sobre a cabeça dos súditos: “É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada” (FOUCAULT, 2005, p. 287). A referência aqui novamente dirige-se ao *Leviatã* de Hobbes, fazendo menção à conhecida máxima do filósofo inglês de que pactos sem espadas não passam de palavras. Em suma, o poder do soberano é um poder de fazer morrer e de deixar viver. O giro observado por Foucault no direito político do século XIX não vem a substituir - e aqui temos um ponto importante, o já estabelecido poder soberano - mas tende a, atravessando-o e penetrando-o, completá-lo. Assim, instala-se um novo direito que é o poder de “fazer” viver e “deixar” morrer (FOUCAULT, 2005, p. 287). Esse seria, em linhas bastantes gerais, o biopoder, sobre o qual destacamos, que não pode ser tomado, a não ser sob o peso de um grande prejuízo de compreensão, como um novo ponto de partida isolado e desconectado do poder soberano e também do poder disciplinar.

Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta atualmente ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. [...] Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte (FOUCAULT, 1999a, p. 129).

De outra parte, o biopoder ou a biopolítica não surge colocando-se no lugar do poder disciplinar, tirando-o de jogo. Na formulação proposta por Foucault, a biopolítica integrará e modificará a técnica disciplinar prévia, atuando em outro nível, ou em outra escala. É nesse sentido, cremos, que deve ser entendida a colocação do conceito de biopolítica proposto por Foucault: numa relação de distinção entre homem-corpo e homem-espécie. Sobre o primeiro elemento agiria o poder disciplinar, sobre o segundo a biopolítica, pois parece que o que Foucault entende por “bios”, no emprego específico associado à política, biopolítica, portanto, tem relação com a vida da espécie enquanto um todo.

Depois da anatomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana (FOUCAULT, 2005, p. 289).

Ao passo que as técnicas disciplinares se ocupavam da distribuição espacial dos corpos individuais, de sua vigilância, através da organização de um campo de visibilidade, bem como de aumentar-lhes a força útil, tendo por fim o trabalho (FOUCAULT, 2005, p. 288), a nova tecnologia de poder se ocupará de “um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população” ou, mais precisamente, da medição estatística e da ação global sobre esses fenômenos (FOUCAULT, 2005, p. 290).

A questão das endemias, que acarretam custos econômicos, tanto por conta de seu tratamento, quanto pela produção que se deixa de realizar, bem como a velhice e conseqüente incapacitação para a atividade laboral, a medicina voltada à higienização, os cuidados com o ambiente, hoje conhecidos como saneamento básico, tudo isso é, segundo Foucault, um conjunto de indicativos do surgimento da biopolítica, em fins do século XVIII e início do século XIX. Tais fenômenos são verificados e sobre eles se age não no nível do corpo individual dos homens, mas no nível mais amplo das populações, o que pede o auxílio de toda uma parafernália de instrumentos de medições e previsões e de ações e planejamento de âmbito global que se apoiam, como dissemos, na estatística.

Biopolítica e disciplina seriam dois pólos de desenvolvimento de um mesmo poder. Foucault assim estabelece a relação entre eles:

Uma tecnologia de treinamento oposta a, ou distinta de, uma tecnologia de previdência; uma tecnologia disciplinar que se distingue de uma tecnologia previdenciária ou regulamentadora; uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto (FOUCAULT, 2005, p. 297).

Partindo dos resultados dessa investigação, o curso ministrado por Foucault no ano seguinte no Collège de France, *Segurança, território e população*, será aberto já a partir da perspectiva da biopolítica, expondo de modo bem mais sintético o que havia sido tratado anteriormente:

Essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder (FOUCAULT, 2008c, p. 3).

Nesse curso Foucault direciona sua atenção à arte de governar, fazendo dela uma genealogia desde a Grécia antiga. No curso subsequente, que leva o título de *O nascimento da biopolítica*, o autor trata da arte de governar desenvolvida pela concepção política liberal e neoliberal. O que nos faz avançar, pelos interesses de nosso estudo, até o primeiro volume de *História da sexualidade: a vontade de saber*, pois é nele que está presente a radical novidade da concepção biopolítica de Foucault em relação às formulações anteriores do conceito. O passo dado por ele, embora aparentemente trivial, não estava presente nas interpretações prévias, e consiste em pensar a biopolítica não somente na direção em que a política é limitada, comprimida e determinada pela vida, mas também, e sobretudo, na direção oposta, em que a vida é fixada, desafiada e penetrada pela política (ESPOSITO, 2011, p. 51).

Se pudéssemos chamar 'bio-história' às pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de 'biopolítica' para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente (FOUCAULT, 1999a, p. 134).

O próprio fato de a vida ter sido incluída nos cálculos e técnicas de poder, estando na base das considerações da biopolítica foucaultiana, revela, para além de uma primeira leitura, que na insistência mesma com que o poder tenta regular a vida, ela acaba por exceder-lhe por todos os lados. Assim a vida, longe de se apresentar como um fato inalterável, é convertida ela mesma num problema, de sorte que a relação entre vida e política, natureza e história, persiste não admitindo a plenitude de uma sobre a outra, e excluindo a pretensão de domínio sobre o campo completo do saber.

Assim como a categoria de vida é empregada por Foucault para fazer explodir desde de dentro o discurso moderno da soberania e de seus direitos, a categoria de história afasta a vida do achatamento naturalista a que a expõe a biopolítica norteamericana (ESPOSITO, 2011, p. 51).

Além disso, cremos que o direcionamento que Foucault dá à sua teoria após ter se havido com os contornos do poder, que das instituições e dos Estados penetra, assumindo a forma de outros mecanismos, o corpo dos indivíduos, para posteriormente entranhar-se genericamente na espécie, abre diversas frentes não só para pensar as determinações entre vida e poder, mas também buscar identificar e criar formas de vida que se subtraíam mas também incidam sobre as formas pré-determinadas do poder. O que é possível visualizar e viver a partir daí escapa às tradicionais inscrições que um dos elementos traça sobre o outro, e se esse é um dos pontos fulcrais no qual os filósofos sempre tentaram estabelecer uma relação inicial, que é de uma natureza simultaneamente pratico-teórica, com o mundo, o achado biopolítico de Foucault devolve tal possibilidade não somente a ele, podendo assim ser vista como uma descoberta que articula distintos momentos de sua produção filosófica, mas também nova seara filosófica que se abre aos autores posteriores.

Muito pouco fica com isso resolvido, no entanto. O debate apenas se instala.

## 2.2 Roberto Esposito: o modelo imunitário

Para Esposito, filósofo napolitano, nascido em 1950 e ainda em atividade, o tratamento dado por Foucault ao problema da biopolítica, apesar de sua radical inovação em relação aos modelos anteriores, acaba por não fornecer uma resposta satisfatória àquilo que ele denomina "o enigma da biopolítica", a saber: como se passa de uma política de vida a uma política de morte? Ora, se a biopolítica é fundada na relação entre vida e política a partir da pergunta sobre o poder, então são possíveis duas alternativas atinentes à forma como essa relação se dá: ou a biopolítica é *política da vida* e, como tal, produz subjetivação, sendo essa sua vertente afirmativa, ou é *política sobre a vida* e produz morte, sendo essa sua forma negativa ou mortífera. Na interpretação de Esposito, na biopolítica foucaultiana não somente há uma disjunção que não permite a assunção das duas alternativas, como também não há elemento mediador capaz de estabelecer uma articulação lógica que pudesse captar sua conexão interna ou que pudesse estabelecer um horizonte comum entre ambas. Assim, resta um centro vazio de significação entre as duas



formas de biopolítica, capaz de engolir a categoria inteira, destituindo-a de qualquer sentido (ESPOSITO, 2011, p. 54).

A indecisão fundamental da tematização de Foucault incidiria na linha que articula os efeitos do poder sobre a vida, ao ponto de o autor francês não oferecer mais que uma resposta antinômica à questão dos regimes totalitários e genocidas do século XX, evitando dessa forma explicitar a assunção de uma hipótese de continuidade ou de descontinuidade entre soberania e biopolítica. Mais que uma dificuldade de reconstrução histórica ou de articulação genealógica entre os dois paradigmas, tal bloqueio hermenêutico é, na visão de Esposito, fruto da própria elaboração biopolítica que, ao apreender a problemática em seu caráter externo, fica presa à relação entre vida e política sem penetrar suficientemente seus meandros. Em outras palavras, o enigma da biopolítica exigiria um olhar interno, no qual política e vida fossem apreendidas em seus elementos comuns e essenciais, de modo que pudessem ser pensadas conjuntamente desde o princípio e não procedendo duas análises distintas que depois seriam interligadas. É nesse sentido que o modelo ou paradigma de imunidade é oferecido como alternativa.

O vazio semântico que está no centro da articulação entre vida e política, na formulação da biopolítica, poderia desse modo ser preenchido pelo conceito de imunidade, posto que ele abarca, a um só tempo, vida e política:

Assim como no âmbito biomédico [imunidade] se refere à condição refratária de um organismo vivo, seja ela natural ou induzida, em relação a uma enfermidade dada, na linguagem jurídico-política alude à extensão temporal ou definitiva de um sujeito em relação a determinadas obrigações ou responsabilidades que normalmente regem os demais (ESPOSITO, 2011, p. 73).

É desta forma que Esposito pretende dar por sanada a dificuldade ínsita à noção prévia de biopolítica pela qual os termos vida e política seriam justapostos externamente, restando sempre o problema da submissão de um termo ao domínio do outro. Ao contrário, no paradigma imunitário “*bíos* e *nomos*, vida e política, resultam os dois constituintes de uma unidade inescindível que só adquire sentido sobre a base de sua relação” (ESPOSITO, 2011, p. 74). Assim, a imunidade pode ser pensada como poder de conservação da vida, ao passo que a política passa a ser vista como a possibilidade, ou o instrumento, para manter com vida a vida. Em outras palavras, diferentemente do pressuposto biopolítico que pode ser entendido como o resultado do encontro entre vida e política que ocorre em determinado

momento, no paradigma imunitário proposto por Esposito não somente “não existe um poder exterior à vida, bem como a vida nunca se produz fora de sua relação com o poder” (ESPOSITO, 2011, p. 74).

As vantagens pretendidas pelo modelo imunitário em relação às duas versões do paradigma biopolítico, uma afirmativa e outra negativa, não se encerrariam por aí, ele também poderia dar conta da cesura não articulada pela qual a forma conservativa se converte em seu oposto destrutivo e vice-versa. A ideia de imunização, conforme a própria definição dual do conceito apresentada acima, guarda consigo a noção da produção do positivo pela via do negativo: como em uma vacina a proteção do organismo é obtida pela introdução de agentes patogênicos previamente enfraquecidos, geram-se anticorpos e o sistema torna-se imune ou mais resistente a futuros ataques de tais agentes.

Isso significa que a negação não é a forma de sujeição violenta que o poder impõe à vida desde fora, mas sim o modo essencialmente antinômico em que a vida se conserva através do poder. Deste ponto de vista, pode asseverar-se que a imunização é uma *proteção negativa* da vida. Ela salva, assegura, preserva o organismo, individual ou coletivo, ao qual é inerente, porém não o faz de maneira direta, imediata, frontal, mas, ao contrário, submetendo-o a uma condição que, por sua vez, nega ou reduz sua potência expansiva (ESPOSITO, 2011, p. 75, grifo do autor).

Assim, o problema da conservação da vida, *conservatio vitae*, presente na filosofia política desde Hobbes, pode ser lido como a fundação do paradigma imunitário, desde que se leve em conta sua elaboração irreflexiva, que somente passará a plano de reflexão consciente num momento posterior de elaboração hermenêutica. Em todo caso, deixado de lado esse problema teórico bastante específico, a questão é que a abordagem imunitária deixa-se somente apreender pela via da negatividade e, como tal, não pode ser lida como um paradigma afirmativo.

O papel da negatividade entra então em jogo não como índice destrutivo, mas sim como o elemento através do qual, pela sua constante oposição e superação, a produtividade e positividade podem vir a ser. Cabe destacar duas linhas hermenêuticas que convergem e que levam a reconhecer a semântica imunitária no centro da autorrepresentação moderna. A primeira delas vai de Freud e Norbert Elias e destaca a consciência do caráter inibitório da civilização, pelo qual as heteroconstrições são convertidas em autoconstrições. O exemplo clássico é o da

violência que é deslocada ao psiquismo individual, ao passo que há uma regulação social cada vez mais rigorosa do enfrentamento físico.

Isso significa, por um lado, que o negativo – em todo caso, o conflito – deve ser neutralizado em relação a seus efeitos mais devastadores; e, por outro, que o equilíbrio assim alcançado está, por sua vez, marcado pela negação que o mina desde dentro. A vida do eu – dividida entre a potência pulsional do inconsciente e a inibidora do supereu – é o território onde essa dialética imunitária se expressa em sua forma mais concentrada (ESPOSITO, 2011, p. 78).

A outra linha hermenêutica, e que concerne à exterioridade, leva do funcionalismo de Parsons à teoria dos sistemas de Luhmann e trata da superação da alternativa entre ordem e conflito pela incorporação regulada do conflito na ordem. “A tese de que os sistemas não funcionam descartando conflitos e contradições, mas sim produzindo-os como antígenos necessários para reativar seus próprios anticorpos, situa por inteiro seu discurso na órbita semântica da imunidade” (ESPOSITO, 2011, p. 79).

Neste ponto, mesmo que não havendo nenhuma conexão formal com a teoria da linha interpretativa em questão, é bastante difícil não fazer alusão ao *1984*, de George Orwell. Guardadas as proporções devidas, o sistema totalitário retratado pelo escritor inglês consegue a adesão e a fidelidade de seus cidadãos através da ideia de uma ameaça constante representada por inimigos externos e internos ao regime. Vários são os elementos do romance que poderiam ser levantados como componentes de um sistema que se firma pela via da negatividade: a existência de uma fraternidade secreta liderada por um dissidente do regime e que não tem sua existência confirmada em momento algum da narrativa, as alianças e declarações de guerra que são modificadas facilmente, mas que devem manter o país em guerra permanente com um inimigo em vista, buscando a unidade da nação, entre outras coisas são indicativos dessa lógica imunitária que permite ao poder oscilar entre uma face afirmativa de produção de subjetivação e outra destrutiva de aniquilação da própria vida desajustada aos parâmetros do controle. Cabe destacar, no entanto, que a aniquilação posta em prática no livro de Orwell não é a da destruição da vida, mas a da criação e do apagamento das subjetividades, sua dissolução e reinscrição na ordem, o que levaria a discussão para outras vias de interpretação que não cabem ser levantadas no momento. Mais interessante no caso em questão seria observar a proximidade da narrativa de *1984* com os regimes totalitários do século XX, já assentados sobre a ideia de uma coletividade massificada e que, como tal,

deve ser atingida e ordenada por meio de uma comunicação social cada vez mais virulenta, na mesma medida em que os receptores se encontram cada vez mais anestesiados e imunes a ela. Essa hipertrofia comunicativa via sistemas de comunicação social de massas, sem a qual os regimes totalitários do século XX não poderiam ter existido sem cobrar mais sangue como preço pelo engajamento às suas fileiras, pode ser lida como o sinal invertido da demanda por uma imunização identitária que será reeditada na dialética entre localidade e globalização no período posterior à guerra fria.

A imunidade também pode ser lida em sua simetria contrastiva ao conceito de comunidade, tanto em sua caracterização específica quanto à luz de seu significado originário, cuja recuperação também é proposta por Esposito. Segundo o autor italiano, para se compreender o significado originário de comunidade deve-se avançar para além da dialética entre comum e próprio, típica da acepção moderna do termo pela qual o comum é identificado com seu oposto: comum é uma identidade própria (étnica, espiritual, territorial), sendo assim, ter algo em comum é considerar uma *propriedade comum* a dois ou mais entes. Comunidade não teria tanto a ver com esse sentido de comum, mas sim com *cum munus*, no qual *cum* significa “com” e *munus* designa um “dom obrigatório”, que se deve dar e que não pode não se dar. É a obrigação a um sacrifício.

O termo *múnus*, do qual procede *communitas*, em seu significado convergente de lei e de dom, de lei *do* dom, rompe desde o começo o nó que todo o comunitarismo contemporâneo estreitou entre comunidade e *próprio*, ligando-a assim a outro sentido. Se nos atemos a seu significado originário, a comunidade não é aquilo que protege o sujeito encerrando-o nos confins de um pertencimento coletivo, mas sim aquilo que o projeta para fora de si mesmo, de forma que o expõe ao contato, e inclusive ao contágio, com o outro (ESPOSITO, 2009, p. 16, grifo do autor).

Assim, se os membros de uma comunidade estão ligados em uma vontade de doação ao outro, a imunidade, ao contrário, é aquilo que os exonera de tal obrigação. Veja-se a situação de ser imune ou estar imunizado a um determinado patógeno mediante a produção de anticorpos, ou ainda a situação jurídica de gozar de alguma forma de imunidade não estando sujeito a uma jurisdição que afeta qualquer cidadão comum (ESPOSITO, 2009, p. 17).

Na formulação proposta por Esposito, comunidade e imunidade estão de tal maneira interligadas que operariam como as formas positiva e negativa de um mesmo dever de sacrifício no qual pesa não apenas o risco da dissolução das

identidades individuais, mas também de toda a forma de vida qualificada, remetendo-a novamente ao seu puro substrato biológico.

Se é reconduzida à sua raiz etimológica, a *immunitas* se revela como a forma negativa, ou privativa, da *communitas*: enquanto a *communitas* é a relação que, submetendo os seus membros a um compromisso de doação recíproca, põe em perigo sua identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa dessa obrigação e, em consequência, de defesa contra seus efeitos expropriadores. *Dispensatio* é, precisamente, aquilo que libera do *pensum* de uma obrigação onerosa, assim como a exoneração libera desse *onus* ao qual pode reconduzir-se, desde sua origem, à semântica do *munus* recíproco (ESPOSITO, 2011, p. 81).

A autonomia apresentada entre comunidade e imunidade faz com que não possa prescindir de nenhum dos elementos para que o paradigma interpretativo possa sustentar-se. Assim, a imunidade pressupõe aquilo que nega, e a comunidade não só não desaparece de seu âmbito de pertencimento como é, a um só tempo, seu objeto e seu motor. A imunidade funciona como uma engrenagem interna à comunidade, que, para sobreviver, vê-se dessa maneira obrigada a introjetar a modalidade negativa de seu próprio oposto.

Cabe, mais que avançar nos desdobramentos internos dessa dialética indivisível proposta por Esposito, realçar mais um aspecto bastante relevante de sua formulação biopolítica. Trata-se da noção potencialmente positiva de biopolítica que surge quando passa a ocorrer uma não reatividade imunológica, ou desenvolve-se uma tolerância imunológica na própria dinâmica da imunização. A tolerância imunitária diferencia-se das patologias autoimunes, nas quais os mecanismos responsáveis pela auto-tolerância e pela indução de uma resposta imune colapsam sobre si mesmos causando a resposta imune contra o próprio organismo que a sustenta, como nas formas de tanatopolítica. Trata-se de

alcançar um ponto de inversão capaz de reconstruir a relação com a *communitas* e com o *munus* que essa [a tolerância imunitária] porta dentro de si como sua dimensão originária. Em todo caso, também a biopolítica, hoje estendida de modo irreversível devido à globalidade da experiência contemporânea, pode experimentar uma mudança de forma em relação à declinação tanatopolítica que assumiu sobretudo na primeira metade do século passado, mas também hoje em dia, não se encontra absolutamente erradicada. Para tornar isso possível, seria preciso mudar a ideia difusa de que a vida humana possa ser salva da política; trata-se muito mais de que a política hoje deve ser pensada a partir do fenômeno da vida. Mas, para que a vida possa assinalar um horizonte diferente para a política – literalmente: revitalizá-la -, é necessário que, por sua vez, ela mesma seja pensada em toda a sua complexidade; isto é, que seja resgatada daquela redução à sua nua base biológica que foi o sonho, tragicamente cumprido, da biopolítica nazista (ESPOSITO, 2009, p. 22).

Mas como compreender a vida em toda sua complexidade? Trata-se em primeiro lugar de deixar de considerá-la como a linha ou o fio que liga nascimento e morte, com etapas de um desenvolvimento totalmente previsto e predeterminado. Trata-se também, para que ela possa dizer algo à política, de abandonar certas suposições de fundo, ou nem tanto, na forma de certezas já solidificadas e aparentemente evidentes, e novamente por ela perguntar assumindo com isso os riscos da ignorância. A este assunto retornaremos oportunamente.

### **2.3 Antonio Negri e Michael Hardt: teoria do Império**

A terceira formulação da biopolítica que gostaríamos de reconstruir é aquela proposta pelos autores Antonio Negri e pelo norte-americano Michael Hardt, na obra *Império*. A teoria do Império, apresentada como conceito central da obra homônima, seria uma resposta ao processo de globalização das trocas culturais e econômicas posterior à derrubada dos regimes coloniais e à abertura soviética ao capitalismo. O Império configura-se então como a substância política que regula a produção e a circulação de dinheiro, tecnologia, pessoas e bens, sendo o poder supremo que governa o mundo a partir do momento em que a soberania política dos Estados-nação não mais consegue impor sua autoridade à economia que atua sobre e além de suas fronteiras (HARDT e NEGRI, 2001, p. 11).

Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Essa nova forma global de economia é o que chamamos Império (HARDT e NEGRI, 2001, p. 12).

Cabe, antes de tudo, diferenciar Império de imperialismo. Esse último foi marcado pelo colonialismo europeu e se deu mormente em função da expansão das fronteiras de atuação dos Estados-nação, impondo o controle a territórios externos

com vistas à expansão econômica. Quando o controle desses territórios era efetivo, uma série de canais ou barreiras era criada ou levantada, oportunizando ou impedindo o fluxo de produção e circulação entre distintas regiões do globo. O Império, de outra parte, instala-se no momento crepuscular da soberania moderna e, ao contrário do modelo anterior, opera como um aparelho de descentralização e de desterritorialização do geral, englobando gradualmente o mundo todo em suas fronteiras abertas. Não há um centro, não há barreiras fixas, o alcance do Império coincide com o alcance da civilização. A antiga divisão espacial dos três mundos (Primeiro, Segundo e Terceiro mundos) foi flexibilizada e hibridizada, de modo que é possível encontrar o Terceiro Mundo dentro do Primeiro, o Primeiro dentro do Terceiro, e o Segundo já em parte alguma (HARDT e NEGRI, 2001, p. 13).

Outras das diferenças em relação ao modelo anterior, e que aqui nos interessa especificamente, é a apontada pelo autor nos processos produtivos dominantes, no centro dos quais está a produção biopolítica:

O papel da mão-de-obra industrial foi restringido, e em seu lugar ganhou prioridade a mão-de-obra comunicativa, cooperativa e cordial. Na pós-modernização da economia global, a produção de riqueza tende cada vez mais ao que chamaremos de produção biopolítica, a produção da própria vida social, na qual o econômico, o político e o cultural cada vez mais se sobrepõem e se completam um ao outro (HARDT e NEGRI, 2001, p. 13).

Dois traços caracterizam então a noção de biopolítica na formulação proposta por Hardt e Negri: seu caráter produtivo, que produz em última instância a vida social; e o entrecruzamento dos fatores econômico, político e cultural, antes apenas supostos e agora trazidos a um primeiro plano. Por conta disso é possível entender esse desenvolvimento da biopolítica numa direção distinta daquela proposta inicialmente por Foucault, mas também num sentido diverso do modelo imunitário de Esposito. Uma caracterização mais adequada do poder imperial pode estabelecer uma melhor compreensão do conceito de biopolítica para os autores agora em questão.

Segundo Hardt e Negri, o conceito de Império pode ser delimitado através de quatro características. Primeiro, define-se pela ausência de fronteiras: os limites do território sobre o qual atua o regime imperial corresponde à totalidade do espaço do mundo “civilizado”, ou seja, ele não conhece limites territoriais sobre a Terra. Segundo, não se trata de um regime histórico nascido da conquista: o Império é na realidade uma ordem que suspende a história e, dessa forma, determina o estado de

coisas existente como único, hoje e para sempre, com duração eterna. Terceiro, seu poder de mando funciona em todos os registros da ordem social: não somente administra um território e sua população, mas se ocupa de criar o próprio mundo em que habita; não atua somente sobre as relações humanas, como também busca reger diretamente a natureza humana, a vida social como um todo é o objeto de seu governo, apresentando-se assim como uma forma paradigmática de biopoder. Por fim, apesar de banhar-se sempre e novamente em sangue, seu conceito é dedicado à paz – uma paz perpétua e fora da história.

Como o Império tem um caráter omniglobante, as forças de libertação, que por definição não podem estar fora dele, residem dentro dele mesmo. Ou seja, se o domínio se apresenta mais severo que no passado, um saudosismo das antigas formas de dominação, bem como uma reelaboração ou renovação das velhas estratégias de embate, são destituídos de sentido e de eficácia. A genealogia que dá inteligibilidade ao Império é a mesma que revela a multidão como potencial de libertação presente internamente no próprio sistema, portanto, enquanto a força contra-imperial na qual seria possível concentrar as expectativas por novos poderes constituintes. Um embate político, portanto, entre Império e multidão.

Se até aqui já ficou claro que Império supõe a existência de uma ordem mundial globalizada, e que tal ordem é expressa como formação jurídica, cabe chamar a atenção para duas concepções comuns que devem ser abandonadas, se quisermos acompanhar os autores em sua proposta. Primeiro, deve-se deixar de lado a ideia da formação espontânea de uma ordem mundial a partir da interação de forças globais heterogêneas, expressas por uma mão neutra e oculta do mercado; de outra parte, deve-se abandonar a ideia de que a ordem é ditada por uma única potência e por um único centro de racionalidade transcendente para as demais forças globais, num plano consciente e onisciente, tal qual uma teoria conspiratória da globalização (HARDT e NEGRI, 2001, p. 21).

A compreensão da ordem mundial passa, ao contrário disso, por categorias jurídicas que, do direito soberano dos Estados-nação, avança para as configurações globais de um direito que se pretende supranacional. E nesse ponto novamente somos deslocados para o século XX e para o eixo geográfico Europa-Estados Unidos, mais precisamente para o ambiente histórico das duas Guerras Mundiais e para as duas entidades supranacionais imediatamente posteriores aos dois conflitos: a Sociedade das Nações e a Organização das Nações Unidas. Se a Primeira Guerra



expõe a situação de um ambiente crítico internacional, a criação da Sociedade das Nações, em 1919, é a mostra de que a ideia de uma ordem internacional também se afirmava. Com o rompimento do Tratado de Versalhes, ato que desencadeia a Segunda Guerra Mundial, a Sociedade das Nações também naufraga, transferindo, após o término da guerra, seu papel para a recém criada Organização das Nações Unidas.

A despeito das diversas críticas que podem ser direcionadas à ONU, tanto em relação à sua estrutura jurídica, quanto ao seu papel de mediador e interventor internacional, os autores chamam a atenção para o fato de que ela também deve ser vista como um novo centro de produção normativa para desempenhar um papel jurídico soberano.

De um lado toda a estrutura conceitual da ONU baseia-se no reconhecimento e na legitimação da soberania de Estados individuais, e está portanto firmemente assentada no velho alicerce do direito internacional definido por pactos e tratados. De outro lado, entretanto, esse processo de legitimação só é eficaz à medida que transfere direito soberano para um verdadeiro centro *supranacional* (HARDT e NEGRI, 2001, p. 23).

Isso quer dizer que só possível existir um organismo como a ONU se os Estados nacionais são legítimos e reconhecidos como tal por outros Estados; no entanto, a força dos pactos daí gerados, para além de sua mera lateralidade entre as partes, só pode ser convalidada se esses Estados abrem mão de parte de seus poderes em nome de um ente soberano maior, nesse caso supranacional.

Mesmo que aparentemente resolvida em seu aspecto formal, a questão da validação do processo jurídico numa fonte de direito supranacional ainda carece de justificação em relação à sua realização material. Se por um lado, nas experiências ambíguas das Nações Unidas, o conceito jurídico de Império recebe sua forma, de outro lado as tentativas de analisar os problemas se mostram completamente equivocadas, apelando para a renovação de modelos anacrônicos, como os que presidiram os esforços interpretativos no surgimento do Estado-nação, que podem ser vistos, segundo os autores, como ressurreições das ideologias hobbesianas e lockianas, que animaram as argumentações políticas europeias em outros tempos.

A ferramenta metodológica fundamental na análise de formas da ordem internacional e supranacional, e que também nos serve de auxílio para aprofundar a compreensão sobre o poder soberano, é a “analogia interna”. Trata-se de considerar agora, no lugar dos indivíduos preexistentes em relação ao poder do Estado, os

Estados nacionais como entes preexistentes a uma entidade soberana supranacional. Assim, ocorre uma transferência do título de primazia, entre os indivíduos para o Estado e, por analogia, entre os diversos Estados, para a entidade supranacional. Tal entidade soberana é constituída como um acordo contratual fundado na convergência de sujeitos preexistentes, portanto, no acordo dos indivíduos que fundam o Estado e, por analogia, no acordo dos Estados que fundam o órgão supranacional. Por esse caminho chega-se a um novo poder transcendente “*tertium super partes*” (terceiro acima das partes e, por isso, capaz de estrangê-las) de caráter militar, podendo governar a vida e a morte e agir como “Deus na Terra”, sendo o único meio capaz de constituir um sistema seguro e, assim, controlar a anarquia forçosamente produzida pelos sujeitos preexistentes, sejam eles os indivíduos ou então os Estados-nação (HARDT e NEGRI, 2001, p. 25).

Já a variante lockiana da analogia apresenta o mesmo processo, mas agora projetado em termos mais descentralizados e pluralistas. No momento em que a transferência até um centro de poder é completada, surgem novas redes de contrapoderes locais com eficácia constitucional para apoiar ou contestar a nova entidade. Mais que a segurança, o que se propõe nessa variante é um constitucionalismo que sustente a composição de uma *sociedade civil*. Como se trata de uma analogia, no plano interno a relação diria respeito à sociedade civil frente ao poder soberano do Estado; no plano externo estaria em questão uma *sociedade civil global* visando uma democracia transnacional.

A questão é que tanto a hipótese de fundo hobbesiano quanto sua variante lockiana não fariam mais que apresentar o novo poder global sem ir além da analogia com a concepção clássica do poder nacional soberano dos estados, sem conseguir reconhecer a nova natureza do poder imperial. “*Eles não entendem que a soberania imperial assinala uma mudança de paradigma*” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 26).

Mas como caracterizar tal mudança paradigmática? O primeiro ponto seria perceber a globalização da produção capitalista e do mercado como uma vertente fundamentalmente nova, que provoca uma mudança histórica significativa. Isso implica em não confundir o caráter comercial mundial, que acompanha o capitalismo desde sua fundação, com a tendência atual de unidade entre o poder político e econômico que, mais que um domínio de fatos, constitui atualmente também “uma

fonte de definições jurídicas que tende a projetar uma configuração única supranacional de poder político” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 26).

O segundo ponto consistiria em deixar de ver as tendências atuais do poder imperial como um mero aperfeiçoamento do imperialismo. O que está em questão, no conceito de Império, não é o recrudescimento do poder dos Estados-nação capitalistas no cenário mundial. Trata-se de uma noção de poder único que se coloca acima das potências imperialistas, organizando-as numa estrutura unitária, a partir de uma noção comum de direito pós-colonial e pós-imperialista. O Império é “um novo registro de autoridade e um projeto original de produção de normas e de instrumentos legais de coerção que fazem valer contratos e resolvem conflitos” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 26).

É através da análise das configurações jurídicas da constituição do Império que os autores pretendem capturar a estruturação pela qual é possível ler os processos sociais totalizantes do Império, mesmo que a transição do poder soberano da forma do Estado-nação para a forma imperial não esteja ainda completa. Isso deixa ver mais alguns dos traços que vão caracterizando a formulação biopolítica de Hardt e Negri, pois mesmo que o direito ou a lei não tenham a capacidade de fornecer uma descrição do mundo social em sua totalidade, as transformações nesse meio funcionam como índices ou sintomas que podem revelar as mudanças na constituição material biopolítica das sociedades atualmente. É pela porta de entrada das relações jurídico-políticas internacionais que se torna possível acessar as relações de poder no âmbito interno de cada país. E, num movimento de derivação, a crítica das formas de lei internacional e supranacional conduzirá ao coração da teoria política do Império, para que então as questões políticas sejam despidas em sua forma cultural até que, por fim, possam ser reconduzidas à sua dimensão ontológica (HARDT e NEGRI, 2001, p. 28).

Para que a crítica desenhada acima possa ser realizada, Hardt e Negri propõem começar por um resgate da ideia de Império, a qual acompanharemos brevemente a partir de agora. O Império, em sua tradição europeia, remonta à Roma antiga, sendo posteriormente associado à origem cristã que depois ramificou-se nos diferentes reinos da Europa. É interessante observar que os autores destacam, no encontro da configuração jurídico-política herdada da Roma antiga, um aspecto essencialmente ético universalista que caracteriza a tradição religiosa, formando assim um todo orgânico. Ou seja, nesse encontro o fundo teológico dos conceitos

passará intocado, e a própria configuração jurídico-política imperial romana e sua posterior apropriação e reativação medieval cristã será considerada sem levar em conta esse suposto. A isso pretendemos retornar oportunamente. Em todo caso, a união aludida e que perfaz um todo em que coincidem ético, político e jurídico, funciona continuamente dentro da História do Império: nele há paz e garantia de justiça para todos.

O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas. E, para atingir esses objetivos, ao poder único é dada a força necessária para conduzir, quando preciso for, 'guerras justas' nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes (HARDT e NEGRI, 2001, p. 28).

O alcance da ordem jurídica imperial se cinde desde seu início em duas tendências: uma temporal, outra espacial. A tendência temporal diz respeito à duração dessa noção de direito, que abrange a uma só vez todo o tempo dentro de seu fundamento moral: o tempo histórico é suspenso, passado e futuro são sugados para o centro de sua ordem ética, e o Império assume uma forma eterna, atemporal e, como tal, imutável e permanente. A tendência espacial é relativa ao alcance territorial do domínio imperial que, ao fundar a noção de direito em uma nova ordem, a espalha por todo o espaço, sendo assim infinita e universal; o que resta além disso não é outro direito, mas a ausência de qualquer direito, pela ausência de civilização. Tais noções, que somente foram separar-se a partir da Renascença, deram origem no pensamento político europeu moderno a uma ideia de direito internacional, de um lado, e de outro a utopias de "paz perpétua".

A alternância fundamental entre essas duas noções perpassa toda a modernidade europeia, incluindo as duas grandes ideologias que definiram sua fase madura: a ideologia liberal, baseada no concerto pacífico de forças jurídicas e sua substituição no mercado; e a ideologia socialista, que se concentra na unidade internacional mediante a organização de lutas e a substituição de direito. Ora, reativando-se o poder imperial o caso é que essas duas noções de direito tendem novamente a ser unificadas como categoria única (HARDT e NEGRI, 2001, p. 30).

Outro importante sintoma da reativação do conceito de Império é a noção de "guerra justa", que diz respeito a um direito de ir à guerra quando um Estado se vê diante de uma ameaça de agressão que põe em risco seu território ou sua independência política. Essa noção, com raízes bíblicas, celebra a luta como

instrumento ético e banaliza a guerra, e é justamente sob essa roupagem que os autores a veem ressurgir no momento atual: “De um lado, a guerra é reduzida ao *status* de ação policial, e de outro o novo poder que pode exercer legitimamente funções éticas por meio do conflito é sacralizado” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 30).

Seguindo adiante na caracterização do novo paradigma, os autores destacam que ele é “ao mesmo tempo sistema e hierarquia, construção centralizada de normas e produção de legitimidade de longo alcance espalhada sobre o espaço mundial” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 31), configurada como uma estrutura sistêmica dinâmica e flexível, de articulação horizontal, que leva necessariamente à situação descrita como ‘governança sem governo’. Como a totalidade sistêmica é determinante, os atores parecem integrar-se espontaneamente a um consenso no qual a autoridade suprema é o próprio arranjo. Cada novo conflito e cada nova crise empurrariam o modelo inteiro em direção a uma maior autoridade central tendo por finalidade a paz, o equilíbrio e o fim definitivo dos conflitos. Ao modo de uma equibração sistêmica, gera-se demanda de autoridade e exigência no exercício e na prática da autoridade.

Em resumo, a mudança de paradigma é definida, pelo menos inicialmente, pelo reconhecimento de que só um poder estabelecido, superdeterminado com relação aos Estados-nação e relativamente autônomo é capaz de funcionar como centro da nova ordem mundial exercendo sobre ela uma norma efetiva e, caso necessário, coerção (HARDT e NEGRI, 2001, p. 32).

Nem somente as lições históricas obtidas a partir do modelo imperial romano, nem somente uma soma de vários enfoques desde a perspectiva das modernas teorias do direito, seriam suficientes para uma caracterização positiva do novo paradigma imperial. Uma definição positiva do Império deveria dar conta das dinâmicas e articulações da nova ordem supranacional em sua correspondência com características observadas nos próprios arranjos internos das nações na transição do moderno para o pós-moderno. É nesse sentido que esses autores propõem uma inversão: ao contrário da “analogia interna” do sistema internacional, descrita anteriormente, apresentam uma “analogia supranacional” do sistema legal interno.

A coincidência que permite essa analogia encontra a sua razão no fato de que tanto a lei nacional quanto a supranacional operam no terreno da crise, e operar em situação de crise, no âmbito da aplicação da lei, aponta para o operador de excepcionalidade. Conforme a teoria de Carl Schmitt, o soberano é aquele que

decide sobre e durante a exceção jurídico-política. Assim, a autoridade que intervém deve ter assegurado: a capacidade de definir, sempre de forma excepcional, as demandas de intervenção; e a capacidade de mobilizar forças e instrumentos que, de várias maneiras, podem ser aplicadas à pluralidade e diversidade dos arranjos em crise. É em função de tais prerrogativas da autoridade interventora sobre o estado de excepcionalidade jurídico e político que surge o caractere definidor do direito imperial para os autores: o direito de polícia. Prevenção, repressão e força retórica destinadas ao reequilíbrio social correspondem à capacidade jurídica de reinar sobre a exceção e de usar a força policial. Essas seriam as coordenadas iniciais identificadas no poder imperial (HARDT e NEGRI, 2001, p. 35).

Assim, não pelo caminho suposto no tradicional raciocínio político da modernidade, exposto acima sob a forma de analogia interna, mas justamente em uma direção inversa, a de uma analogia supranacional, é que os autores afirmam a influência e a superdeterminação do direito supranacional nas constituições dos Estados-nação. É nesse sentido, de um *direito de intervenção*, que podem e devem ser lidas as várias situações de conflito internacional nas quais Estados individuais soberanos e um poder supranacional (ONU) obtêm respaldo para a invasão de outros Estados criando o estado de emergência e exceção ao apelarem para valores essenciais de justiça. O direito de polícia não seria alimentado então, na formulação de Hardt e Negri, por um permanente estado de emergência e exceção, mas sim por um permanente estado de emergência e exceção justificado no constante apelo a valores essenciais de justiça. Isso não só alicerça o direito de polícia em valores universais, como tende a fazer valer o direito e a política por meio de conceitos meta-jurídicos e meta-políticos de fundo moral. O novo aparelho jurídico, virtual e universal, nos confronta com dureza real e imediatez. Somos chamados a responder pela própria ordem mundial, sua evolução e seus desdobramentos. Nossa cidadania e moral, apesar de circunscritas a uma nação em termos de direitos e deveres, tende a ser medida, em seus termos essenciais de poder e potência, com o contexto externo geral do Império, sem a mediação local/global. Isso faz a questão da constituição do Império avançar para um terreno de perguntas mais fundamentais e nucleares:

O Império nasce e se revela como crise. Devemos então ver nisto um Império em decadência, nos termos descritos por Montesquieu e Gibbon? Ou seria mais adequado entendê-lo em termos clássicos, como um Império da corrupção? [...] Aqui devemos entender corrupção acima de tudo não apenas em termos morais mas também em termos jurídicos e políticos, pois, de acordo com Montesquieu e Gibbon, quando as diferentes formas de governo não estão firmemente estabelecidas na República, o ciclo de corrupção é posto inevitavelmente em movimento, e a comunidade se desagrega. Em segundo lugar, devemos entender a corrupção também em termos metafísicos: onde ente e essência, eficácia e valor não encontram satisfação comum desenvolve-se corrupção, em vez de geração (HARDT e NEGRI, 2001, p. 38).

Somos, dessa forma, devolvidos à base ontológica das questões jurídicas e políticas.

Para que se possa oferecer a compreensão do funcionamento da máquina imperial é necessário ir além da produção/utilização dos conceitos e sistemas jurídicos e avançar ao domínio dos estados de coisas reais. Como bem destacam Hardt e Negri (2001, p. 41): “Conceitos e sistemas jurídicos sempre se referem a outra coisa que não eles mesmos”, a saber, ao domínio dos fatos. É a partir dos fatos que o direito tem suas fontes e é sobre os mesmos que ele incide, mas com eles, com os fatos, o direito, em hipótese alguma, se confundiria. Os autores destacam, nesse sentido, duas características que definem sua formulação da biopolítica: primeiro, conceitos e sistemas jurídicos se apoiam nas condições materiais da realidade social; é nesse domínio de fatos no qual encontram suas fontes e sobre o qual incidem, por isso descer até a materialidade e encontrar a transformação material do paradigma de governo; segundo, a maquinaria biopolítica que aí será encontrada é, acima de tudo, maquinaria de produção da vida social e das subjetividades que a animam (HARDT e NEGRI, 2001, p. 41).

A referência inicial é novamente o trabalho de Foucault, chamando a atenção para a distinção entre uma *sociedade disciplinar* e uma *sociedade de controle*, a primeira marcada por instituições disciplinares presentes na primeira fase de acumulação capitalista e que estruturam o terreno social e fornecem explicações lógicas e adequadas para a “razão” da disciplina; a segunda, por sua parte, se desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade, sendo caracterizada por um comportamento de integração social e respectiva exclusão cada vez mais distribuídas de forma imanente pelo campo social, de modo que sua internalização de parte dos cidadãos tem ares mais “democráticos”; não serão as instituições a operarem predominantemente o controle, mas sim uma série de máquinas que organizam diretamente cérebros e corpos e tem uma função

normalizadora independente das instituições e do próprio aparelho jurídico-político do Estado.

Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. [...] A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida (HARDT e NEGRI, 2001, p. 43).

A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, na interpretação dos autores de *Império*, caracterizaria a plena realização da relação cada vez mais intensa de mútua implicação de todas as forças sociais que o capitalismo sempre buscou. Nesse sentido, a diferença guardada como transição paradigmática é a de que somente a sociedade de controle, e não a sociedade disciplinar, estaria apta a adotar o contexto biopolítico como seu terreno de referência exclusivo, reconhecendo a sociedade como reino do biopoder. Na sociedade disciplinar a invasão da disciplina corresponde à resistência do indivíduo, no sentido mesmo de uma relação de estabilidade de poder. Na sociedade de controle, diferentemente, e a imagem é bastante forte, “a sociedade, agrupada dentro de um poder que vai até os gânglios da estrutura social e seus processos de desenvolvimento, reage como um corpo só” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 43).

Nessa altura de sua argumentação, Hardt e Negri revelam as linhas de força que sustentam seu trabalho, Marx, Foucault, Deleuze e Guattari, num influxo crítico que teria escapado inclusive aos teóricos da Escola de Frankfurt:

A análise da subordinação real, entendida como envolvendo não apenas a dimensão econômica ou apenas a dimensão social da sociedade mas também o próprio *bios* social, e quando está atenta às modalidades de disciplinaridade e/ou controle, desfaz a figura linear e totalitária do desenvolvimento capitalista. A sociedade civil é absorvida no Estado, mas a consequência é uma explosão dos elementos previamente coordenados e mediados na sociedade civil (HARDT e NEGRI, 2001, p. 44, grifo dos autores).

Ao estabelecerem uma crítica a Foucault, fixam-na especialmente nos termos de ele nunca haver se desvencilhado de uma epistemologia estruturalista (a reinvenção de uma análise funcionalista no domínio das ciências humanas), característica pela qual o autor francês não conseguiria reconhecer quem ou o que de fato impele o sistema, em outras palavras não conseguiria reconhecer efetivamente o que é o “bios”, pelo que Hardt e Negri irão se aproximar do trabalho de Deleuze e Guattari. “O que Foucault não entende, finalmente, é a dinâmica de



produção da sociedade biopolítica” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 47), dirão eles. A rígida moldura epistemológica não mais operará como o inevitável ponto de referência das concepções, na teoria em questão. Essa função de referência será desempenhada agora pela substância ontológica da produção social: “as máquinas produzem”, parece ser a máxima que anima tal atitude teórica. “O constante funcionamento das máquinas sociais em seus diversos aparelhos e montagens produz o mundo juntamente com os sujeitos e objetos que o constituem” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 47). A aproximação que realizam em relação a Deleuze e Guattari também não será definitiva, pois após encampar os incrementos proporcionados pelos autores dos *Mil Platôs*, direcionarão a eles a crítica de haverem apenas articulado de maneira prévia o novo terreno teórico alcançado. Por fim, situarão seu trabalho de interpretação do biopoder num círculo específico de autores marxistas italianos contemporâneos. Não por acaso, três dos autores que destacamos nas formulações biopolíticas posteriores a Foucault são italianos, embora não pertençam ao círculo acima referido: Giorgio Agamben, o autor central neste trabalho, ao qual dedicaremos um capítulo exclusivo, Roberto Esposito, do qual já tratamos e o próprio Antonio Negri.

Se em *Império* Hardt e Negri apresentam uma interpretação da biopolítica que, diferentemente das versões anteriores, não se dirige a uma totalidade da espécie, mas identifica antecipadamente o corpo-espécie com uma “vida social” e o corpo-indivíduo com o “cidadão”, percebe-se também que defendem uma transição paradigmática definitiva e sem resíduos que estaria em perfeita correspondência, nesta formulação teórica, com o pleno desenvolvimento das relações produtivas no capitalismo, constituindo assim sua forma acabada. A formulação biopolítica foucaultiana, pela qual o poder não estaria mais ao lado de outras relações, complementando-as, mas seria intrínseco em qualquer relação que se estabelece com a vida ou com o vivo, abre a eles inclusive a possibilidade de reconduzir o sistema produtivo a uma unidade interna ao pensar então as disposições abstratas devolvidas à sua base material, ou seja, pela biopolítica os autores advogam inclusive uma interpretação que supera o esquema dual estrutura/superestrutura, reconfigurando-o em uma única máquina produtora do mundo, dos sujeitos e dos objetos, como vimos acima. Assim, parece que sua pretensão é herdar a formulação materialista marxista, que consistiria em fazer aparecer a base ontológica de

antagonismo entre teoria e prática, para atualizar toda sua problemática já em termos pós-estruturalistas.

Nas palavras dos autores:

Não estamos propondo a enésima versão da inevitável passagem pelo purgatório (aqui sob a forma de uma nova máquina imperial) para oferecer uma centelha de esperança de futuros radiantes. Não estamos repetindo os esquemas de uma teleologia ideal que justifique qualquer transição em nome de um prometido fim. Ao contrário, nosso raciocínio aqui é baseado em duas abordagens metodológicas que pretendem ser não dialéticas e absolutamente imanentes: a primeira é *crítica e desconstrutiva*, visando a subverter as linguagens hegemônicas e as estruturas sociais e, desse modo, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criadoras e produtivas da multidão; a segunda é *construtiva e ético-política*, buscando conduzir os processos da produção de subjetividade para a constituição de uma alternativa social e política, um novo poder constituinte (HARDT e NEGRI, 2001, p. 66).

Nesse sentido, cabe destacar a caracterização da experiência moderna de mundo como essencialmente negativa, o que pediria com justiça essa articulação teórica em dois momentos: um primeiro, desconstrutivo ou desarticulador, no qual o antagonismo teoria e prática viesse à tona, e um segundo, reconstutivo ou rearticulador, pelo qual a base ontológica alternativa, também revelada no momento anterior, oferecesse suporte para a produção da nova subjetividade exigida na constituição de um mundo alternativo ao duro Império que a história da política moderna nos legou.

A negatividade moderna está localizada não em qualquer reino transcendente mas na dura realidade diante de nossos olhos: os campos de batalha patrióticos da Primeira e Segunda Guerras Mundiais, dos campos de extermínio de Verdun aos fornos nazistas e o rápido aniquilamento de milhares de pessoas em Hiroshima e Nagasaki, os bombardeios do Vietnã e do Camboja, os massacres que incluem de Sétif e Soweto a Sabra e Shatila. A relação prossegue indefinidamente. Não há Jó que aguarde tanto sofrimento! (HARDT e NEGRI, 2001, p. 65).

Somos então remetidos à concepção de história dos autores que, decididamente, apartando-se do Leviatã hobbesiano já de saída, não quer ser narrativa das realizações da humanidade, essa figura teórica tão controversa quanto difusa, mas pretende, sim, ser a realização de feitos de um sujeito histórico: a multidão. E aqui perguntamos, frente à elaboração da biopolítica como produção, em que pesa inclusive a produção dos sujeitos: ainda faz sentido pensar em um sujeito histórico nos termos em que pretende propor sua teoria? Ou melhor, depois de desvencilhar-se da moldura epistemológica que a aprisionou por tanto tempo e assumir a possibilidade de devolver os fenômenos ao solo ontológico de sua

constituição, cabe à filosofia propor soluções sistêmicas erigindo-se para além dela na forma de novas identidades e sistemas políticos e esperando com isso respostas também em um nível sistêmico? A resposta a esta questão é afirmativa somente se se assume a tarefa revolucionária de conduzir pela via teórica esse sujeito histórico disperso em direção a uma nova forma de poder constituinte; mas esse novo poder, uma vez constituído, não reeditaria sobre nova base ontológica a mesma dinâmica de uma violência/poder que se exerce para se constituir e um poder/violência que se exerce para se manter?

Por outro lado, os resultados obtidos até aqui em nossa pesquisa tornam inevitável a seguinte pergunta: somos ainda autorizados a praticar uma filosofia que procure deixar as “coisas como estão”, reiterando e corroborando uma postura que considera o estado de coisas do mundo vivido como sagrado e, como tal, interditado ao contato humano?

Se por um lado a expectativa de respostas sistêmicas em termos reais acabaria remetendo a um marco teórico anterior ao biopolítico (a dialética entre poder constituinte e poder constituído, em termos que mereceriam um estudo dedicado somente a isso), a opção pelo mero descritivismo neutro guarda consigo tanta ingenuidade quanto as propostas de reinício, substituindo a “bravura” teórica dos revolucionários pelo “medo” teórico de “sujar as mãos” nas coisas e de tomar parte frente ao que se descobre nelas.

Mas se a filosofia e também a educação têm de se haver com aquilo sobre o que perguntam e sobre o que ensinam, que sorte de ação e de relação serão essas? Em outras palavras, posto que uma atitude meramente crítica revela-se insuficiente aos propósitos filosóficos e educativos, e uma chamada ao engajamento político-identitário ultrapassa suas próprias naturezas, que tipo de atitude configuraria uma justa medida quando pensada nos termos de um paradigma biopolítico?

Esperamos poder responder às perguntas acima elencadas acompanhando Giorgio Agamben em sua formulação da biopolítica, e também aquém e além, talvez buscando revelar aspectos até agora insuspeitos na problemática.

### 3. GIORGIO AGAMBEN: MANTER-SE EM PENSAMENTO

#### 3.1 O homem sem conteúdo: *práxis e poíesis*

Uma primeira aproximação realizada por Giorgio Agamben dos temas envolvidos na questão biopolítica não guarda uma relação direta com o trabalho de Michel Foucault. Isso acaba por gerar contornos bastante distintos no trabalho do filósofo romano em relação às interpretações de Foucault e de outros autores que partem da formulação deste último. Embora o próprio conceito de biopolítica não esteja ainda delineado em *O homem sem conteúdo*, o primeiro livro de Agamben, publicado originalmente em 1970 e traduzido para o português por Cláudio Oliveira, a analítica da época estética da obra de arte realizada neste trabalho estabelece alguns núcleos de sentido que permanecerão em sua produção e acompanharão o filósofo romano na formulação do projeto *Homo sacer*.

Agamben vê no problema estético a porta de entrada para a discussão filosófica. Mas *O homem sem conteúdo*, apesar de tratar da questão estética, procura colocar-se como uma obra de destruição da estética, para que com isso se abra novamente o espaço fechado da obra. Isso tornaria possível mais uma vez interpretar o estatuto do homem sobre a terra, tratado nesta obra como um estatuto produtivo ou poético. Segundo o autor, a época estética da obra de arte é marcada pelo juízo de gosto que, como se sabe, remete à *Crítica da faculdade do juízo*, de Immanuel Kant, a mais bem acabada meditação ocidental sobre a beleza, que consegue aproximar-se do belo apenas de forma privativa. Ou seja, Kant em sua investigação não obtém um conceito de belo, apenas o cerca de modo negativo, dizendo não o que ele é, mas o que ele não pode ser. Não por acaso Nietzsche tece críticas bastante severas a Kant, ao seu sistema e à sua concepção de arte e de beleza. Mas os caminhos percorridos pelo *O homem sem conteúdo*, que não se limitam a visitar a posição dos filósofos sobre a arte, encontram também artistas e suas obras e desembocam na constatação de íntimo parentesco entre arte e niilismo através do qual Agamben atinge uma zona de indecidibilidade central, segundo ele, no destino da história do Ocidente.

A ideia já levantada como pano de fundo é de que o estatuto do homem sobre a terra é poético, ou seja, produtivo. Ora, se a estética, a ciência da obra de arte, portanto da poesia e do fazer humano, entra numa zona de indecidibilidade, fazendo

com isso que o estatuto da arte seja posto completamente em questão, não somente a obra colapsa no extremo de seu itinerário metafísico, mas também o ser se destina ao homem como nada (AGAMBEN, 2012b, p. 100). Não há então outra forma de enfrentar a questão, senão reconstruindo-a desde sua origem na filosofia grega, algo que aqui faremos de forma sucinta.

Encontramos em Platão a afirmação de que “qualquer que seja a causa capaz de fazer algo passar do não ser ao ser é *poíesis*”<sup>5</sup>. Assim, tudo o que passa do não ser ao ser é uma forma de poesia, num sentido bastante lato da palavra, compreendendo então toda a arte – não somente aquela que lida com palavras, e pensando aqui também em uma distinção prévia às belas artes e ao trabalho do artesão que fabrica objetos. Poesia, entendida nesse sentido, é produção na presença<sup>6</sup>, é a causa pela qual as coisas, qualquer coisa, passa do não ser ao ser. Também na natureza, toda a coisa que se conduz à presença tem o caráter de *poíesis* (AGAMBEN, 2012b, p. 104). Já Aristóteles, no livro da *Física*, dirá que algumas coisas são devidas à natureza, e outras a outras causas<sup>7</sup>. As coisas que, sendo por natureza (*phýsei*), têm em si mesmas a própria *arché*, isto é, o princípio e a origem do próprio ingresso na presença, pertencem ao primeiro grupo. Todas as outras, ou seja, aquelas que não possuem em si mesmas o princípio e a origem de seu ingresso na presença, passam do não ser ao ser pela atividade produtiva do homem, ou a partir da *técnica*. *Technê* era a palavra grega usada para designar a atividade humana em seu conjunto, no sentido que apontamos acima para arte – produzir objetos e utensílios, plasmar uma escultura ou escrever um poema -; seu correspondente latino será *ars*, de onde se origina etimologicamente arte. Avançando na questão, Aristóteles caracterizava a produção operada a partir da *poíesis*, como a instalação de uma forma, de uma figura (*morphê kai eîdos*), porque é na forma e a partir da forma que algo entra na presença (AGAMBEN, 2012b, p. 105).

É justamente esse estatuto que será profundamente alterado em duas direções distintas: em primeiro lugar pelas mudanças geradas a partir da revolução industrial, que modifica essencialmente a técnica moderna de produção de objetos,

<sup>5</sup> PLATÃO, *Banquete*, 205b. (1997, p. 488).

<sup>6</sup> O tradutor de *O homem sem conteúdo* utiliza a grafia pro-dução, para designar esse caráter essencial da *poíesis*, indicando portanto uma produção da presença, o ato de fazer passar do não ser ao ser, reservando produção e produto para indicar o fazer da técnica e da indústria. Não utilizaremos essa diferenciação, ficando o sentido determinado então pelo contexto de uso.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Física*, 192b. (2006, p. 23).

mas também pelo advento da época estética da obra de arte. Uma clara divisão inicial se estabelece e separa desde então as obras de arte dos produtos em sentido estrito. As primeiras passariam do não ser ao ser de acordo com um estatuto da estética, os segundos de acordo com um estatuto da técnica. O estatuto particular das obras de arte seria o da *originalidade*, entendida no sentido de uma *arché* que não é própria como a da natureza (*physis*), mas se diferenciando também dos produtos feitos em série e, mais ainda, daqueles feitos em escala industrial. Do ponto de vista do estatuto da estética, isso não significa que a obra de arte seja única, mas sim que a relação que ela tem com sua origem é particular, permanecendo em uma perene proximidade com o ato que originou sua forma. Essa relação de ser produzida em uma forma a partir de uma forma atuaria como a própria impossibilidade de sua reprodução, entenda-se não enquanto objeto material que pode ser duplicado, mas sim pelo ato não passível de ser repetido da *criação estética* (AGAMBEN, 2012b, p. 106).

Por outro lado, o estatuto da técnica opera a conformação dos produtos de modo apenas externo, ou seja, o *eidos* funciona apenas como *týpos* ou molde ao qual o produto deve conformar-se, sendo então o ato poético reproduzível enquanto subsistir sua possibilidade material.

A reprodutibilidade (entendida, nesse sentido, como relação paradigmática, de não proximidade com a origem) é, portanto, o estatuto essencial do produto da técnica, assim como a originalidade (ou autenticidade) é o estatuto da obra de arte (AGAMBEN, 2012b, p. 106, grifo do autor).

O fazer humano, sua atividade produtiva, em nosso tempo é entendido como *práxis*. E aqui um espectro mais amplo do fazer é abrangido, pois além do fazer do artista e do artesão a *práxis* englobaria no seu conjunto a atividade do operário e do político, revelando-se como “manifestação de uma vontade produtora de um efeito concreto” (AGAMBEN, 2012b, p. 117). De acordo com essa concepção, o estatuto humano sobre a terra não seria poético, no sentido visto acima, mas sim *prático*. Entre as duas caracterizações há, no entanto, uma diferença que se apresenta a nós como encobrimento do seu sentido originário. Com efeito, *poíesis* origina-se de *poieîn*, produzir, no sentido de agir e, como tal, o que está no centro dessa noção é a experiência que faz algo passar do não ser ao ser na presença, da ocultação à desocultação; ao passo que na *práxis*, que deriva de *prátein*, fazer, também no sentido de agir, o que estava em jogo é a ideia da vontade que se exprime

imediatamente na ação (AGAMBEN, 2012b, p. 118). O essencial na *poíesis*, portanto, não é sua relação com a vontade, mas sim com a verdade entendida como desvelamento, *alétheia*. Ao contrário, a *práxis* radica na condição mesma do homem como ser vivente, como *animal*, podendo ser caracterizada como “o princípio do movimento (a vontade, entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida” (AGAMBEN, 2012b, p. 118).

E, nesse ponto, muitos apontarão para a tematização do trabalho como um dos modos fundamentais da atividade humana que ficaria, dessa maneira, não suficientemente exposto pela abordagem das duas categorias acima, tendo em vista que o trabalho implica a submissão a uma necessidade que remete o homem à busca perpétua pela própria subsistência. Como se sabe, o trabalho corporal como provimento das condições de sustento da vida era, no mundo grego, uma atividade destinada aos escravos e, como tal, não fazia parte da ocupação dos homens livres. Mas, por conta disso, inferir que na Antiguidade grega o trabalho era desprezado constitui um preconceito, e Agamben recorrerá a Hannah Arendt e à sua conhecida distinção entre obra, ação e trabalho, no livro *A condição humana*, no qual não penetraremos aqui, para mostrar que os gregos antigos julgavam necessária a existência dos escravos justamente porque de sua atividade dependia a manutenção da vida. Destacamos que esse raciocínio não implica em uma concordância com a condição de escravidão, ou com a ideia de trabalho escravo, e nem disso se segue uma impugnação da filosofia grega antiga pelo fato de na Grécia Antiga haverem homens escravizados. Talvez o mais importante para compreender a questão seja justamente olhar para nossa própria condição, posto que mesmo em uma contemporaneidade supostamente superior ao mundo antigo o processo de manutenção da vida encontra-se atrelado ainda às condições de um labor diário que se destina a prover a continuidade do ciclo biológico corporal, a condição de possibilidade do próprio trabalho, o que acaba por revelar que é o mesmo fenômeno cíclico (o corpo depende dos produtos elementares do trabalho que, por sua vez, depende do próprio corpo) que segue em questão.

Eles tinham compreendido, portanto, um dos caracteres essenciais do trabalho, que é o seu remetimento imediato ao processo biológico da vida. De fato, enquanto a *poíesis* constrói o espaço em que o homem encontra a sua própria certeza e assegura a liberdade e a duração de sua ação, o pressuposto do trabalho é, ao contrário, a *nua existência biológica*, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho (AGAMBEN, 2012b, p. 119, grifo nosso).

Alguns deslocamentos dentro da tradição da cultura ocidental acabarão por transformar nossa compreensão desse tríptico estatuto do fazer humano: a *poíesis* dos gregos será entendida pelos latinos como *agere*, de um agir que põe-em-obra, um *operari*, portanto; assim, *érgon* e *energeia*<sup>8</sup> serão postos em relação com a ação, sendo traduzidos por *actus* e *actualitas*, pelo que passam a ser caracterizados como a produção voluntária de um efeito; na teologia cristã, o Ser supremo será pensado como *actus purus*, conduzindo a uma interpretação do ser como efetividade e ato; na época moderna, como consequência, já não há mais possibilidade de distinguir entre *poíesis* e *práxis*, produção e ação.

O “fazer” do homem é determinado como atividade produtora de um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que nela se exprime, e, portanto, em relação com a sua liberdade e a sua criatividade (AGAMBEN, 2012b, p. 119).

Mas não é só isso. O trabalho, que na vida ativa ocupava o posto hierárquico mais baixo, será convertido em valor central e denominador comum de toda a atividade humana. Novamente recorrendo a Arendt, Agamben (2012b, p. 119) escreve:

Essa ascensão começa no momento em que Locke descobre no trabalho a origem da propriedade, continua quando Adam Smith o eleva ao estatuto de fonte de toda riqueza e atinge o seu cume com Marx, que faz dele a expressão da humanidade mesma do homem.

Assim, a *práxis* será entendida como atividade produtora concreta, pensada a partir do trabalho, como produção da vida material, e nesse sentido correspondente ao próprio ciclo biológico. Mais, a *práxis* nessa concepção será oposta à teoria, ao pensamento e à contemplação abstrata.

---

<sup>8</sup> De acordo com Aristóteles, *energeia* “tem o caráter de *entelécheia*, aquilo que entra e permanece na presença recolhendo-se, de modo final, em uma forma na qual encontra a própria plenitude, a própria completude e, enquanto tal, *en telei échei*, se possui-no-próprio-fim. *Energeia* significa, portanto, estar em-obra, *en érgon*, enquanto a obra, o *érgon*, é, precisamente, *entelécheia*, aquilo que entra e dura na presença recolhendo-se na própria forma como no próprio fim (AGAMBEN, 2012b, p. 110).



E esse *agir produtivo* determina hoje, em toda parte, o estatuto do homem sobre a terra, entendido como o vivente (*animal*) que trabalha (*laborans*) e, no trabalho, produz a si mesmo e se assegura o domínio da terra (AGAMBEN, 2012b, p. 120, grifo nosso).

Essa definição é encontrada hoje no pensamento marxista, como vimos no capítulo anterior na concepção de Negri e Hardt, no qual a base ontológica da produção da vida social revela-se como oposição entre teoria e prática, como também nos círculos que combatem ou refutam a tradição marxista e, mesmo retornando a autores anteriores a Marx ou avançando para vias teóricas alternativas, guardam esse modelo ontológico no coração de suas teorias. A ideia de uma *agir produtivo* atravessa tanto o estatuto da estética quanto o estatuto da técnica, como definimos acima.

Mesmo frente a esse complexo movimento de sobreposição de categorias e inversão de hierarquia das atividades humanas, algo permanece inalterado: o enraizamento da *práxis* na existência biológica que, na interpretação de Aristóteles, era vontade, apetite, impulso vital. De fato, o ciclo biológico do organismo tem peso determinante na inversão da hierarquia acima apontada, e para atestarmos isso podemos pensar que no centro do conceito de trabalho de Marx reside a “força de trabalho” do homem.

Mas, como vimos, na filosofia de Aristóteles os gêneros da *práxis* e da *poíesis* são essencialmente diferentes. Acima caracterizamos o gênero produtivo; voltamos, agora, ao gênero ativo.

Diferentemente da produção, que tem seu limite e seu fim fora de si mesma (o produzido é diferente do próprio produzir), na *práxis* o fim e limite da ação não poderiam ser diferentes dela própria, ou seja, estariam nela mesma: agir bem é o próprio fim da ação. Agamben chama a atenção para a raiz etimológica comum entre *práxis* e *empeiria*: *per*, *peirô*, *péras* (referindo-se a um conjunto de palavras que designa algo como *ir por* e *atravessar*, nas duas primeiras, mas também *limite*, no caso da última), acenando assim para uma afinidade entre experiência e *práxis*: *empeiria* origina a palavra latina *experientia*, de onde vem experiência, significando, ex-per-ientia, a ideia de um *ir através* da ação na ação (AGAMBEN, 2012b, p. 124). Apontamos acima que Aristóteles interpreta a *práxis* como relacionada com a vontade, com o movimento; indo além agora, acrescentamos que sendo o vivente aquele que se move por si mesmo, e sendo a vontade entendida num sentido amplo dos apetites, desejos e volição, estando, portanto, relacionada também ao querer, a

“práxis é o *ir através até o limite da ação, movido pela vontade, ação desejada*” (AGAMBEN, 2012b, p. 127, grifo do autor). Mas a vontade não é um motor imóvel, ela move e também é movida, e por isso se estabelece um círculo entre ação e vontade; “*através da ação, é a vontade que se move e vai até o limite de si mesma*” (AGAMBEN, 2012b, p. 127, grifo do autor).

Dessa forma, fica exposta a diferença entre o gênero *poíesis*, que tem seu *péras*, seu limite, fora de si, sendo produtivo, originando algo que é outro em relação a si mesmo, e o gênero *práxis*, no qual o querer que origina a ação “vai, na ação, até seu limite, permanece fechado no próprio círculo, quer, através da ação, apenas a si mesmo, e, como tal, não é pro-dutivo, conduz à presença apenas a si mesmo” (AGAMBEN, 2012b, p. 128).

Mas aqui, num momento em que a discussão parece atingir um grau de abstração em que perdemos de vista qualquer ponto de apoio concreto, somos reconduzidos à pergunta sobre o homem, pois a partir da ideia de um *agir produtivo*, de uma *práxis* enraizada no ser biológico do homem, será formulada uma concepção de ser humano como ser produtivo, não mais em termos poéticos, mas como *atividade vital consciente*, através da qual se separaria dos outros animais.

Enquanto o animal – escreve Marx – é imediatamente uma unidade com a sua atividade vital, *é a sua atividade vital*, o homem, ao contrário, não se confunde com ela, faz da sua atividade vital um meio para a sua existência, não produz de modo unilateral, mas de modo universal (AGAMBEN, 2012b, p. 131).

Comparemos este trecho com a tradução da edição brasileira dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Manuscritos de 1844):

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua *vontade* e da sua *consciência*. Ele tem *atividade vital consciente*. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico” (MARX, 2008, p. 84, grifo nosso).

A mesma relação de circuito fechado, circular, que encontramos na concepção de *práxis* da filosofia antiga, num remetimento de si a si mesma, encontraremos agora na formulação de Marx do humano como pertencente a um gênero (*Gattung*): “A produção, a sua *atividade vital consciente*, constitui o homem como ser capaz de um gênero, mas, por outro lado, é apenas a sua capacidade de ter um gênero que faz do homem um produtor” (AGAMBEN, 2012b, p. 132, grifo

nosso). O trabalho alienado, produtor do *estranhamento*, arrancará do homem a possibilidade de objetivar-se como gênero, na medida mesma em que arranca dele o objeto de sua produção, posto que o objeto do trabalho humano é em última instância a objetivação da vida de gênero. Ora, na medida em que o homem perde sua capacidade de ser gênero, é destinado, pela imediatez pura da relação que se estabelece entre ele e sua própria atividade vital, novamente, em algum grau, à sua animalidade, à sua *mera vida*, em outras palavras, à sua *nua existência biológica*. O que é perdido com o estranhamento gerado pelo trabalho alienado é a capacidade de *reconhecimento* do ente ao gênero.

Práxis e vida de gênero (*Gattungsleben*) se pertencem numa relação através da qual uma constitui a origem e o fundamento da outra. É por esse caminho que o autor de *O capital* pode pensar o homem como um ser capaz de gênero (*Gattungswesen*). A expressão *Gattungswesen* é traduzida usualmente por “ser genérico”, como é o caso da tradução em língua portuguesa dos *Manuscritos* que utilizamos, ou então “ser pertencente a uma espécie” (*ser-espécie*, literalmente). Agamben aponta, no entanto, para o fato de “gênero” ter um sentido diferente de “espécie natural”, nos escritos de Marx. Para tornar isso claro recorrerá ao quinto livro da *Metafísica*, no qual Aristóteles define o gênero (*génos*) como *génesis synechés*. “Chamamos algo de *génos* (espécie, gênero, raça) se há *génesis synechés* das coisas que têm a mesma forma, por exemplo, ‘enquanto durar o gênero humano’ significa ‘enquanto a *génesis synechés* deles continuar”<sup>9</sup> (ARISTÓTELES, 1995, p. 1617, 1024a, tradução nossa). Como aponta Agamben, *génesis synechés* traduz-se usualmente por ‘geração contínua’, mas para essa tradução ser exata dependeria de se compreender ‘geração’ no sentido de ‘origem’, e ‘contínuo’ como aquilo que ‘mantém unido (*syn-échei*), por extensão *con-tinens*, o que con-tém e se con-tém’. “*Génesis synechés* significa: origem que mantém junto (*syn-échei*) na presença” (AGAMBEN, 2012b, p. 134).

Assim, a compreensão de gênero e do homem ser capaz de gênero em Marx é determinada pela ideia de *reconhecer-se* humano entre outros humanos, no sentido de não se estranhar, ao passo que, como indicamos acima, a alienação que retira a capacidade de objetivação do gênero é o índice do fenômeno do estranhamento. Com isso Agamben quer mostrar que compreender o homem como

---

<sup>9</sup> “We call something a kind if there is continuous generation of things which have the same form, e.g. ‘while mankind lasts’ means ‘while the generation of them goes on continuously’”.

ser capaz de gênero difere, na formulação de Marx, de compreendê-lo meramente como pertencente à espécie humana, num sentido puramente naturalístico. O problema central em tal compreensão da ideia de gênero, posicionado entre uma noção de vida que não se reduz diretamente à espécie, mas também ligada à ideia de geração contínua, no sentido de uma origem que mantém junto na presença, pede que se retorne à compreensão inicial de onde brota tal questão: *A fenomenologia do espírito*, de Hegel.

Tratando do valor do gênero na natureza humana orgânica e da sua relação com a individualidade concreta, Hegel diz que a criatura singular vivente não é, ao mesmo tempo, um indivíduo universal: a universalidade da vida orgânica é puramente contingente e se poderia comparar a um silogismo 'no qual em um dos dois extremos está a vida como universal ou como gênero e, do outro extremo, a mesma vida universal, mas como singular e indivíduo universal'<sup>10</sup>; mas no qual o termo médio, isto é, o indivíduo concreto, não é verdadeiramente tal, enquanto não possui em si os dois extremos que deveria mediar (AGAMBEN, 2012b, p. 135).

No momento posterior ao da derrocada do sistema do idealismo absoluto, os hegelianos de esquerda lançaram-se à tarefa de conciliar “gênero” e “indivíduo”, o “conceito de homem” com o “homem de carne e osso”, pelo que se pretendia resolver o problema da unidade do espírito e da natureza, do homem como ser *natural* e sensível e do homem como ser humano e *histórico*. Nesse ambiente de disputa Marx parece ter sido o único a obter uma resposta satisfatória ao termo médio que constitui o gênero humano, tomando-o justamente por *práxis*.

Que a práxis constitua, nesse sentido, o gênero do homem, isso significa que a produção que nela se efetua é, também, ‘autoprodução do homem’, ato de origem (*gênesis*) eternamente ativo e presente que constitui e contém o homem no seu gênero e funda, ao mesmo tempo, a unidade do homem com a natureza, do homem como ser natural e do homem como ser *humano* (AGAMBEN, 2012b, p. 137).

É nesse movimento que Marx vê fundar-se a história e a sociedade, mas é também aí que o potencial filosófico de sua teoria parece enredar-se nas teias da metafísica moderna, pois a práxis é definida em termos de *vontade* e *consciência*:

---

<sup>10</sup> Transcrevemos aqui o trecho completo, conforme aparece na tradução brasileira do parágrafo 293 da *Fenomenologia do Espírito*: “Temos pois um silogismo, em que um dos extremos é a *vida universal como universal* ou como gênero; o outro extremo, porém, é a *mesma* vida universal, mas *como singular*, ou como indivíduo universal. O meio-termo é composto pelos dois extremos: um parece insinuar-se no meio-termo como universalidade *determinada* ou como espécie; e o segundo, como singularidade *propriamente dita* ou como *individualidade* singular. E porque esse silogismo pertence, em geral, ao lado da figuração, está compreendido sob ele o que se distingue como natureza inorgânica” (HEGEL, 1992, p. 189).

“O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua *vontade* e da sua *consciência*” (MARX, 2008, p. 84, grifo nosso).

Não pretendemos que o assunto se resolva de modo simples, nem queremos direcionar antecipadamente a questão da biopolítica convertendo Agamben num precursor da noção do biopoder antes mesmo de Foucault (lembramos que *O homem sem conteúdo* foi publicado em 1970). Mas, mesmo que evidentemente não tenhamos até aqui nenhuma ocorrência da palavra "biopolítica", não se pode negar que muitos dos registros que serão fundamentais para a formulação da biopolítica de Agamben, e alguns dos processos que os autores abordados no capítulo anterior descrevem iminentemente como biopolíticos, já se encontram insinuados ou mesmo em pleno funcionamento nessa obra. Em especial, neste sentido, temos a noção de *nua existência biológica*, que posteriormente será reformulada como *vida nua*, e que permitirá a Agamben, por exemplo, uma caracterização do capitalismo em termos bastante peculiares. De outra parte, mesmo que a discussão nesse livro não esteja direcionada à política, ela nos encaminha para a pergunta do estatuto do homem sobre a terra, ao perguntar pelo estatuto da obra de arte. Ora, essa questão do que é o homem deverá necessariamente passar pela discussão de sua natureza animal e acabará implicando numa abordagem da vida, a qual percorreremos na próxima seção do trabalho.

Cabe, no entanto, destacar que Agamben, apesar de se mover nessa obra num espaço filosófico que cobre em especial o caminho que vai de Nietzsche a Heidegger, parece nela ainda carecer de uma via segura de saída para o problema que poderíamos caracterizar como humanismo mitigado: a busca, mesmo que pela via negativa ou da destruição da metafísica, por uma definição do homem e de seu estatuto em direção a uma humanidade do homem. Posteriormente, com o avanço de suas pesquisas nos anos 1970, pelas quais afasta-se progressivamente de Heidegger, e com a assunção da problemática biopolítica exposta na *História da sexualidade* que, mais do que uma definição fechada do conceito, traz junto de si uma questão constitutiva (“*o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente*” (FOUCAULT, 1999a, p. 127, grifo nosso) a problemática toda ganha um desenho mais bem definido e a obra do autor romano maior força e coerência interna. Como mostraremos no próximo item, em vez de o foco incidir diretamente na busca pela humanidade do homem, a proposta é compreendê-lo como *produto* de uma série incessante de cortes e desconexões, nos

termos portanto de uma máquina antropológica, empreendendo dessa maneira uma abordagem qualitativamente distinta da anterior.

Outro interessante ponto que já é disparado no primeiro livro de Agamben é a ideia de um restabelecimento de sentido das questões tratadas, ou seja, da possibilidade de abordá-las em suas diferentes aparições na história do pensamento ocidental em seu duplo movimento de continuidade e transformação. Cabe lembrar que nesse livro, e em outros que se seguem antes do projeto *Homo sacer*, em vez de utilizar os termos arqueologia ou genealogia, estratégia ou movimentos procedimentais e metodológicos, nos quais ecoam os trabalhos de Foucault e de Nietzsche, Agamben está mais próximo de um vocabulário heideggeriano e serve-se da palavra "destruição", que possui mais afinidade com um procedimento de desconstrução.

Gostaríamos também de assinalar neste ponto que andamos mais próximos dos contornos de uma formulação biopolítica do que se poderia supor num primeiro olhar. A própria questão da relação entre o poder disciplinar e o biopoder, que destacamos ser uma relação entre o corpo-indivíduo e o corpo-espécie na biopolítica de Foucault, é de algum modo tangenciada na discussão do *gênero* que envolve Marx e Hegel. Não queremos com isso indicar que lhes faltou esse ou aquele movimento para perceber as implicações que poderiam se dar em termos biopolíticos. É evidente que pensavam a política em termos de soberania, e a ruptura com tal modelo semântico e paradigmático não se apresentava como preocupação presente em seu horizonte teórico. Cabe, no entanto, chamar a atenção para a presença de tais problemas e também para o modo como esses eram gestados ainda nesse período, o que indica que muito possivelmente tenham a ver com os desdobramentos posteriores das questões que aqui discutimos.

### **3.2 Vida animal e vida humana: a produção de um estado de exceção**

O próximo passo em nossa exposição da formulação biopolítica de Agamben consiste em analisar o papel desempenhado pelo conceito de vida, justamente porque permite uma compreensão do "bios" que se faz presente na noção de biopolítica. Nesse sentido, a compreensão mais ampla do que seja vida envolve a expectativa de poder pensar nesse horizonte a própria vida humana. A ideia de uma animalização do homem posta em jogo na seção anterior e expressa pela noção de uma *nua existência biológica*, por um lado, mas também pela definição de biopolítica

da qual Foucault lança mão (do homem como o animal que pela política tem posta em questão sua vida de ser vivente), por outro, conduzem justamente à pergunta pela possibilidade de diferenciar a vida humana da vida animal. Duas noções parecem percorrer essa unidade como seu pano de fundo silencioso: a de humanidade e também a de espécie humana (corpo-espécie, diria Foucault). Sua sorte conceitual depende de alguma maneira daquilo que se discute aqui, já que sobre eles incidem as práticas biopolíticas.

Na obra *O aberto: o homem e o animal*, publicado no Brasil em 2013, com tradução para o português de Pedro Mendes, Agamben aborda o conceito de *vida* desde uma perspectiva da discussão pós-histórica. O tema do fim da história, nesse caso específico, é lido no debate entre George Bataille e Alexandre Kojève em torno da interpretação dessa ideia hegeliana. Para Hegel a história é “o paciente trabalho dialético de negação e o homem – o sujeito e, ao mesmo tempo, o portador dessa ação negadora” (AGAMBEN, 2013d, p. 18). Esse movimento dialético configuraria o modo como o *homo sapiens* se separa da natureza. Ora, encerrando-se o movimento fica em questão o que é feito do homem, se por isso retorna, então, à sua condição animal ou se algo “resta” nele de humano. Kojève defende a interpretação de um fim da história e de uma “re-animalização” do homem. Para ele, segundo Agamben,

após a batalha de Jena, a vanguarda da humanidade virtualmente atingiu o fim da evolução histórica do homem. Tudo que se seguiu – incluindo as duas guerras mundiais, o nazismo e a sovietação da Rússia - não representa nada além de uma processo de aceleração destinado a alinhar o restante do mundo à posição dos países europeus mais avançados (AGAMBEN, 2013d, p. 23).<sup>11</sup>

Bataille, de outra parte, insiste no aspecto de que coisas como a arte, o amor, o jogo, como também o riso, o êxtase, o luxo, não poderiam ser remetidos a práticas animais. Agamben, mais do que tomar um partido nessa disputa, atenta para o fato de que na leitura hegeliana de Kojève “o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez por todas” (AGAMBEN, 2013d, p. 26), mas só pode ser humano “na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta” (AGAMBEN, 2013d, p.26),

<sup>11</sup> A batalha de Jena, ocorrida em 1806, assinala a vitória das forças napoleônicas contra o exército prussiano. Após sua ocorrência, Napoleão decreta o bloqueio continental europeu. Uma das consequências disso é a vinda da Família Real portuguesa para o Brasil, dois anos depois, instalando a corte real e a sede de seu Império na cidade do Rio de Janeiro e contribuindo decisivamente para a constituição de um regime imperial brasileiro.

dominando e eventualmente destruindo sua própria animalidade. O filósofo italiano pergunta então a respeito do que pode ser dito sobre a animalidade do homem nessa concepção pós-histórica, direcionando sua questão para o processo pelo qual, na modernidade, o homem (ou o Estado), mais do que se deter nos aspectos da negação e da morte, passa a cuidar da própria vida animal, convertendo a vida natural naquilo que Foucault chamou de biopoder (AGAMBEN, 2013d, p. 27).

Na tradição hebraica o grande peixe Leviatã é um dos três animais da origem, juntamente com o pássaro Zis e o boi Behemoth. No banquete messiânico do último dia os justos se alimentarão das carnes de Behemoth e de Leviatã, portando coroas e tendo suas cabeças humanas substituídas por cabeças de animais, conforme mostra uma ilustração da visão de Ezequiel, em uma Bíblia hebraica do século XIII referenciada por Agamben. A ideia que aqui se apresenta é a de que “no último dia, as relações entre os animais e os homens se realizarão de uma nova forma e o próprio homem se reconciliará com sua natureza animal” (AGAMBEN, 2013d, p. 13).

Embora tal abordagem novamente pareça ser demasiado abstrata, encaminha uma questão central para o debate político do século XXI. Ao tematizar a distinção do limite entre o que é animal e o que é humano, Agamben posiciona a questão da relação entre o animal e o homem numa zona estratégica, entre a zoologia e as políticas do homem. Ribas assim descreve a problemática levantada por Agamben, ao tratar da questão do aberto:

A entificação do tema, o aberto, não é para Agamben um índice de conspiração cientificista; é, antes, um índice de incessante politização, isto é, realocação conceitual, modulação disciplinar e institucionalização jurídica. Agamben não quer apenas uma ciência da política, mas também uma política da ciência, entendendo a ciência como lugar soberano de mobilização, manipulação e controle dos corpos. Numa palavra, a ciência, especificamente a biofilosofia e as ciências do homem, são *legisladoras* da decisão pública acerca do que é o homem. E quem decide o que é o homem, decide *ex ante*, qual política e qual moral deve dispor sobre a ordem pública (RIBAS, 2013, p. 7).

É nesse sentido, de uma instância legisladora de decisão sobre o que é o homem e que, através de tal decisão, pode dispor uma política e uma moral, que Agamben conduz a discussão sobre o tema da vida, que guarda em seu seio a distinção da vida humana com a vida inumana, a das plantas e dos animais. Longe de ser uma discussão frívola, ou uma distinção que obtém facilmente, é dela que depende o processo de animalização do homem, em outras palavras, dela depende o fato de que, em determinadas circunstâncias, alguns homens gozem da



consideração de serem “mais” humanos, enquanto a outros cabe uma maior proximidade com os animais:

Não apenas a teologia e a filosofia, mas também a política, a ética e a jurisprudência são tencionadas e sustentadas pela diferença entre o homem e o animal. [...] Quando a diferença se desvanece e os dois termos se colapsam um sobre o outro – como parece ser o caso hoje – também a diferença entre o ser e o nada, o lícito e o ilícito, o divino e o demoníaco se torna menor e, em seu lugar, aparece qualquer coisa para a qual o nome parece faltar. Porque também os campos de concentração e de extermínio são um experimento deste gênero, uma tentativa monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver em sua ruína a própria possibilidade de distinção (AGAMBEN, 2013d, p. 43).

Tal discussão remete novamente a Aristóteles que, em sua obra *De anima*, aborda a questão da vida sem, no entanto, definir propriamente o que seja vida. A estratégia de Aristóteles, conforme Agamben, consiste em decompô-la, isolando a função nutritiva, para depois operar uma rearticulação, hierarquizada, em uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (AGAMBEN, 2013d, p. 30). Assim, serão interpretadas de forma canônica pela tradição as potências de nutrição (comum às plantas, aos animais e ao homem), sensação (da qual estão excluídas as plantas) e de pensamento (pertencente somente ao homem). Segundo a investigação de Agamben, tal formulação ecoa através da história da ciência do Ocidente e ele identifica-a em vários momentos, como por exemplo nas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (Pesquisas fisiológicas sobre a vida e a morte), nas quais o anatomista e fisiologista francês Xavier Bichat concebe que em todo organismo superior há um animal interno, que responderia simplesmente pela vida “orgânica” ou “vegetativa”, e um animal externo, que responderia pela vida de “relação”. Ao sucesso dessa formulação devem-se em grande medida os avanços na medicina moderna em termos de cirurgia e anestesia. Assim, distinguir-se do animal passa de uma questão exterior para um problema interior ao homem. Agamben chama a atenção para a necessidade de se

começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos. E, ainda, também a esfera mais luminosa das relações com o divino depende, de todo modo, daquela – mais obscura – que o separa do animal (AGAMBEN, 2013d, p. 33).

Fica já evidente que esse problema acaba supondo outro, tão tradicionalmente enraizado em nossas concepções quanto o anterior: o da separação entre um corpo e alma, um vivente e um logos, um elemento natural (ou animal) e outro sobrenatural, seja ele social ou divino (AGAMBEN, 2013d).

É durante o período medieval que se desenvolvem com maior força as tentativas de conjugar o humano a uma natureza também divina, por meio da *Imago Dei*, ou seja, por meio de um princípio que diz que, apesar de sermos imperfeitos, finitos e mortais, fomos criados à imagem e semelhança do Ser Divino e é nossa alma que nos liga a Ele. O momento que parece ser decisivo, no entanto, para que tal concepção incruste-se de vez em nosso imaginário se dá às portas da filosofia moderna com Descartes, na sua célebre distinção entre os *automata mechanica* (os seres desprovidos de alma) e o *animale rationale* (o homem)<sup>12</sup>. Lembremos aqui que a operação realizada por Descartes somente é possível num complexo movimento de isolamento das ideias em relação às volições e aos juízos, destacando-se nesse sentido a inserção de um conjunto de *ideias inatas* em nossa natureza, as quais poderiam ser pensadas como uma assinatura deixada por Deus nos homens. Somente desse modo ele pôde desvencilhar-se da metafísica tomista, que propunha ao modo aristotélico uma hierarquia das faculdades ou graus do ser, pela qual não seria possível desconectar ideias, juízos de um elemento animal e

---

<sup>12</sup> Tomamos por base para nossa interpretação o artigo de Rocha (2004), no qual a autora expõe a estratégia argumentativa de Descartes para diferenciar o homem dos outros animais. Segundo ela, a tese sustentada por Descartes consistia em explicar o comportamento animal de modo puramente corpóreo e, portanto, puramente mecânico (de onde a expressão autômatos mecânicos), evitando a necessidade de recorrer a conceitos como alma ou forma substancial, em oposição à metafísica escolástica, que sustentava uma visão aristotélica da hierarquia de faculdades comuns. Rocha também assinala que, como parte de sua estratégia, Descartes não se referia aos animais não-humanos por meio do substantivo “animal”, utilizando em seu lugar “brutos” ou “bestas”, pelo que admitia neles apenas o grau inferior das sensações, a saber, os estímulos e movimentos corpóreos, mas não a consciência da sensação ou o juízo que a envolve. Por meio desse movimento, os animais não-humanos ficavam, em sua consideração, apartados de qualquer possibilidade de expressar desagrado ou contentamento, posto que o filósofo francês tomava a articulação da linguagem como expressão de uma organização de pensamento (de forma proposicional), o que, segundo ele, era atributo exclusivo do homem.

sensível mas que, por força da interpretação da época, atrelava a existência de todos os entes à do Ente Divino, submetendo em última instância todas as formas de saber à autoridade da Teologia. Nosso objetivo aqui não é analisar as condições e o decurso histórico do empreendimento cartesiano. Chama a atenção, no entanto, que mesmo nos tempos atuais esse é o signo de distinção ensinado às crianças em muitas escolas para diferenciar o humano dos outros animais. Isso pode, sem muito esforço, ser constatado ao conversar sobre o tema com alunos do Ensino Fundamental ou Médio, e até mesmo do Ensino Superior.

Uma posição diversa da concepção exposta acima é encontrada no trabalho de Carlos Lineu (*Carolus Linnaeus*), o botânico e zoólogo sueco considerado o pai da taxonomia moderna e autor, dentre outras obras, do *Systema naturae* (1735), na qual realiza uma exaustiva classificação das espécies animais. Para Agamben, em uma única nota dessa obra Lineu liquida a teoria cartesiana dos *automata mechanica*: “Descartes evidentemente jamais viu um símio” (Lineu, *Systema naturae*, apud Agamben, 2013d, p. 46). Posteriormente Lineu escreveria, desconectando as pretensões de seu trabalho de conclusões transcendentais, que o foco de seus estudos e das distinções por eles operadas se dava no plano das ciências naturais e não no plano moral ou religioso.

No meu laboratório devo conter-me como o sapateiro às suas formas e considerar o homem e seu corpo como um naturalista, que não consegue encontrar outra característica que o distinga dos símios que não o fato de que estes últimos possuem um espaço vazio entre os caninos e os outros dentes (LINEU, Menniskans Cousiner, p. 4, apud AGAMBEN, 2013d, p. 46).

Ao aproximar-se dos resultados das pesquisas biológicas, deixando de lado a tradição canônica metafísico-teológica, o movimento empreendido por Agamben parece ser o de deslocar a discussão do estatuto do humano para o seio dos dispositivos científicos de classificação das espécies, conjugando-os posteriormente à função antropológico-política exercida pelos mesmos. Tal interpretação encontra respaldo no fato de Lineu ter de inscrever o *Homo* em uma das ordens animais, por ele mesmo delineadas em seu *Systema Naturae*, e o faz na dos *Antropomorpha* (que a partir da décima edição, de 1758, passarão a ser chamados de *Primates*) próximo aos *Simia*, *Lemur* e *Vespertilio* (morcegos). O grupo dos *Antropomorpha* havia sido distinguido no século anterior por John Ray. Os limites do humano mostram-se, assim, incertos e flutuantes pois, entre os animais, o homem é colocado em meio àqueles que são “semelhantes ao homem” (AGAMBEN, 2013d).

Na primeira edição do *Systema*, Lineu utilizou junto ao nome genérico *Homo* o velho adágio filosófico *nosce te ipsum*, “conhece-te a ti mesmo” que, segundo a tradição, encontrava-se gravado no templo de Delfos, sendo interpretado prioritariamente em dois sentidos: o de conhecer-se a si mais do que prestar atenção às opiniões da multidão, e o de não tentar ultrapassar os limites do que se é. Novamente nesse caso a décima edição do *Systema* traz uma mudança: Lineu altera o qualificativo *nosce te ipsum*, presente desde a primeira edição até a nona, adotando em seu lugar o *sapiens*, tornando-se o homem, então, *Homo sapiens*. Segundo Agamben (2013d, p. 49), “o novo epíteto não representa, com toda certeza, uma descrição, mas apenas uma trivialização daquele adágio, que mantém, de resto, seu posto próximo ao termo *Homo*”. Para o filósofo italiano, mais que uma diferença específica, como de fato ocorria com outras espécies na taxonomia proposta por Lineu, tomemos por exemplo a diferença entre o leão (*Panthera leo*) e o tigre (*Panthera tigris*), o qualificativo *sapiens* adicionado ao *Homo* expressa um imperativo.

O homem não possui nenhuma identidade específica que não aquela de poder *reconhecer-se*. Mas definir o humano não por meio de uma *característica notável*, mas por meio do conhecimento de si, significa que é homem aquele que se reconhece como tal, que *o homem é o animal que deve reconhecer-se como humano para sê-lo* (AGAMBEN, 2013d, p. 49, grifo nosso).

Assim, o nome que designa nossa espécie indica não uma substancialidade imóvel ou uma definição claramente acabada do que somos, mas um dispositivo de reconhecimento, em relação ao qual aqueles que não houverem sabido reconhecer-se nele como homens terão colocado a si próprios entre os símios (AGAMBEN, 2013d, p. 50).

*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal é, segundo os estudos mais recentes, também o dispositivo descrito no *Leviatã*, de cuja introdução Lineu tirou o seu mote: *nosce te ipsum, read thy self*, como Hobbes traduz este *saying not of late understood*) constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, guardando-se, vê a própria imagem desde sempre deformada pelos símios. *Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo” (isto é, “semelhante ao homem” segundo os termos que Lineu usa constantemente ao final da décima edição do *Systema*), que deve, para ser humano, reconhecer-se como tal (AGAMBEN, 2013d, p. 50).

O fato é que a ausência, para o *Homo*, de uma natureza própria, deixa-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano, sendo seu ser sempre mais e menos que ele próprio. E nesse momento é interessante fazer recurso à obra considerada tradicionalmente como o grande marco renascentista da concepção de humanismo, a *Oratio de Hominis Dignitate* (1480) de Giovanni Pico della Mirandola. Agamben chama a atenção para o uso inapropriado do discurso de Pico, pois não expressaria um paradigma edificante, suposto pela interpretação tradicional, já que *dignitas* significaria simplesmente posição ou classificação.

Já não existia mais nos arquétipos um modelo por onde copiar alguma nova progênie [...] tudo fora distribuído e ordenado em graduações sumas, médias e ínfimas. [...] Tomou [o ótimo Artífice] então o homem, essa obra de tipo indefinido e, tendo-o colocado no centro do universo, falou-lhe nestes termos: ‘A ti, ó Adão, não te temos dado nem uma sede determinada, nem um aspecto peculiar, nem um múnus singular precisamente para que o lugar, a imagem e as tarefas que reclamas para ti, tudo isso tenhas e realizes, mas pelo mérito da tua vontade e livre consentimento. [...] De modo que assim, tu por ti mesmo, qual modelador e escultor da própria imagem segundo tua preferência [...] poderás descer ao nível dos seres bestiais e embrutecidos; poderás, ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos’” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2000, p. 39).

Agamben interpreta a descoberta humanística do homem como “a descoberta da falta de si mesmo, de sua irremediável carência de *dignitas*” (AGAMBEN, 2013d, p. 54).

Em Lineu essa constitutiva inumanidade do homem será caracterizada pela inscrição da variante *Homo ferus* junto ao *Homo sapiens*. Definido com atributos presentes nos primatas: *tetrapus* (caminha sobre quatro patas), *mutus* (privado de linguagem) e *hirsutus* (coberto de pelos), os exemplares dessa variante são na verdade os *enfants sauvages*, os meninos selvagens ou meninos-lobo, que exerciam

certo fascínio com sua aparição e atuariam, assim, como mensageiros dessa inumanidade, que fragilizava a identidade do homem revelando a carência de uma feição própria.

O que parece estar em questão aí é exatamente o enigma de um estatuto humano mesmo frente às disputas que ainda hoje animam os partidários do evolucionismo contra os seguidores do criacionismo. A procura pelo elo perdido ou *missing link*, que marcaria a definitiva passagem dos primatas ao homem, baseando-se no repertório de achados paleontológico e na anatomia comparada, deixaria em aberto, mesmo com sua possível resolução, a questão de fundo de quando nós, humanos, abandonamos justamente a característica da privação da linguagem para nela e por ela passarmos a ser o que somos.

Mais que a capacidade de andar na posição ereta, o que fica não resolvido é o momento em que algum antepassado humano, para ser homem, começa a falar. Mas isso pode ser apenas uma forma equivocada de colocar o problema, em vez de um verdadeiro problema científico, pois supor uma forma de vida humana que não possua linguagem e que, num dado momento, por esforço próprio ou dádiva divina venha a descobrir a linguagem e dela se utilizar não passa de uma projeção das características humanas sobre outros animais. Como veremos no quarto capítulo, não é possível pensar o homem como algo já constituído, ao qual depois acrescenta-se a linguagem. Ou o homem possui linguagem, ou simplesmente não é. O *Homo alalus* (o homem não falante) não passa de uma quimera.

Nossa intenção com isso não é a de penetrar nos méritos do trabalho da paleoantropologia, mas sim acompanhar Agamben em sua exposição do conceito de máquina antropológica. O autor romano distingue, na operação dessa máquina, duas variantes, uma moderna e uma antiga, afirmando que nela

está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona por meio de uma exclusão (que é também e sempre uma captura) e um inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, de toda forma, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação, na qual o fora não é exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora (AGAMBEN, 2013d, p. 64).

A máquina dos modernos seria a que exclui de si como não humano um já humano. Animaliza o humano, isolando o não humano no homem: o *homo alalus* ou o homem-macaco. O hebreu no campo de concentração, o não homem produzido

no homem; o *néomort* e o outro em estado de coma, em suma, o animal isolado no próprio corpo humano.

Já na máquina dos antigos, o dentro é obtido por meio da inclusão de um fora, o não homem por meio da humanização de um animal: o símio-humano, *l'enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas acima de tudo o escravo, o bárbaro e o estrangeiro enquanto figuras de um animal em forma humana.

Ambas as máquinas só funcionam instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma vida nua (AGAMBEN, 2013d, p. 64).

Não se trata de escolher qual das duas variantes da máquina seja melhor e mais eficaz ou, sobretudo, menos sanguinária e letal, mas de compreender seu funcionamento para poder, eventualmente, *fazê-la parar* (AGAMBEN, 2013d). Ao conceito de máquina retornaremos em um momento posterior.

Gostaríamos de destacar aqui que é justamente no conflito que se estabelece entre uma animalidade ou uma humanidade do homem que Agamben detecta um paradigma e também seu esgotamento: o paradigma que vê na *pólis* o espaço decisivo que, pela política, conecta o homem, enquanto povo, ao seu destino histórico.

Para Agamben, “a relação entre o homem e o animal, entre mundo e ambiente parece evocar aquela íntima disputa (*Streit*) entre mundo e terra que está em jogo, segundo Heidegger, na obra de arte. Um mesmo paradigma, que conserva juntos uma abertura e um fechamento, parece presente em ambos” (AGAMBEN, 2013d, p. 117). São no mínimo três pares articulados de conceitos que estão em relação nesse paradigma: mundo e terra, abertura e fechamento e também latência e ilatência, que, enquanto opostos nesse conflito essencial, percorrem toda a história do pensamento ocidental num movimento constitutivo que não permitiria mais que fossem separados. A busca paciente e detida de Heidegger, que o remete às primeiras formulações da filosofia grega, parece ser a de apreender a essência do existente humano caracterizada pelo deslocamento de sua *animalitas* em direção à

sua *humanitas*. Dirá Heidegger, em sua interpretação sobre o par de botas pintado por Van Gogh:

A pedra é destituída de mundo. A planta e o animal também não têm qualquer mundo, mas pertencem à aglomeração velada de uma ambiência, em que se encontram inseridos. Pelo contrário, a camponesa tem um mundo, porque se mantém na abertura do ente (HEIDEGGER, 1992, p. 35)<sup>13</sup>.

Mais adiante, no mesmo texto:

O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico. A terra é o ressaír forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. [...] O confronto de mundo e terra é um combate (*Streit*). Certamente, falsificamos com facilidade a essência do combate, na medida em que confundimos a sua essência com a discórdia e a disputa e, portanto, só o conhecemos como perturbação ou destruição. Todavia, no combate essencial, os combatentes elevam-se um ao outro à autoafirmação das suas essências. A autoafirmação da essência nunca é, porém, a cristalização num estado ocasional, mas o abandono na oculta originalidade da proveniência do seu ser próprio (HEIDEGGER, 1992, p. 39).

É nesses termos que Agamben interpreta a dialética entre latência e ilatência, no qual está em jogo a verdade, como um paradigma político. Nesse paradigma a *pólis* é o espaço definido pela conflituosidade por excelência entre ocultação e desocultação (*Verborgenheit* e *Unverborgenheit*). A *pólis*, entendida então como o espaço no qual se decide o ser conflituoso da verdade é, por isso mesmo, o lugar onde se decide o traço essencial do existente humano: a destinação do ser ao homem enquanto história.

O paradigma ontológico da verdade como conflito entre latência e ilatência é imediatamente e originariamente, em Heidegger, um paradigma político. É porque o homem advém essencialmente na abertura de um fechamento, que algo como uma *pólis* e uma política são possíveis (AGAMBEN, 2013b, p. 123).

E tal crítica não se deve à proximidade desastrosa de Heidegger com o III Reich, nos termos de uma crítica que é muito mais um truísmo pelo qual muitos tentam passar-se por comprometidos com valores éticos superiores. Ela radica na sua formulação teórica que, entre outras coisas, envolve uma disputa pela ideia de História.

---

<sup>13</sup> A tradução do mesmo trecho, presente em *O aberto* de Agamben: “A pedra é sem mundo. Plantas e animais da mesma forma não possuem mundo; esses pertencem ao bloqueio velado de um ambiente no qual estão suspensos. A camponesa, ao contrário, possui um mundo, porque habita no aberto do ente” (AGAMBEN, 2013d, p. 117).



Heidegger foi, pois, o último filósofo a crer de boa-fé que o lugar da pólis – o *pólos* onde reina o conflito entre latência e ilatência, entre a *animalitas* e a *humanitas* do homem – fosse ainda praticável – acontecendo naquele lugar arriscado -, fosse ainda possível para os homens – para um povo – encontrar seu próprio destino histórico. Ele foi, então, o último a crer – pelo menos até certo ponto e não sem dúvidas e contradições – que a máquina antropológica, determinando e recompondo a cada vez o conflito entre o homem e o animal, entre o aberto e o não aberto, pudesse ainda produzir história e destino para um povo (AGAMBEN, 2013d, p. 124).

E aqui somos lançados ao coração da pergunta central e, por consequência, do objetivo que definimos neste trabalho, qual seja, o de oferecer um meio de compreensão para a afirmação de Agamben de que hoje não mais a *pólis* mas sim o campo figuraria como o paradigma político por excelência.

É exatamente a ligação entre ser e política por meio da verdade que é interrompida pela eclosão do paradigma biopolítico, entendido então ao modo de um rio subterrâneo co-originário e co-presente ao paradigma político do Ocidente e que irrompe com toda sua força na figura de uma pós-história de face negativa que toma forma, não para alinhar o restante do mundo ao centro irradiador de civilização, entendido aqui como a Europa ou o Ocidente, mas para levar ao chão justamente a concepção de História como progresso e civilização. É exposta assim, de forma crua, a barbárie como a outra face da cultura. A Europa, ao ser tomada de assalto nas duas grandes guerras, e nos regimes totalitários, exatamente pela mesma barbárie com a qual definiu o restante do mundo, o espaço exterior ao conflito da verdade e da tomada de decisão, e pela qual, portanto, o havia submetido plena de suas próprias justificativas, vê desmoronar seu produto mais bem acabado: a humanidade europeia.

O que está em jogo é, por ora, totalmente diferente [do nacionalismo e do imperialismo, objetivos dos Estados-nação do século XVIII e que se converteram na pedra de toque dos experimentos totalitários do século XIX] e mais extremo, pois trata-se de assumir como tarefa a própria existência fátual dos povos, isto é, em última análise, sua vida nua. Sob esse aspecto os totalitarismos do século XX constituíram verdadeiramente a outra face da ideia hegel-kojeviana do fim da história: o homem então atingiu seu *télos* histórico e não resta outro – para uma humanidade que se torna novamente animal – que a despolitização da sociedade humana, por meio da expansão incondicionada da *oikonomía*, ou mesmo a assunção da própria vida biológica como objetivo político (ou sobretudo não político) supremo. [...] A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem (AGAMBEN, 2013d, p. 125).

### **3.3 O *Homo sacer* e o cidadão: a exceção como produção da vida nua**

Na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, com tradução para o português de Henrique Burigo, Agamben recupera do direito romano arcaico a figura

do *Homo sacer*, o homem sacro que, tendo sido julgado por um delito, não podia ser sacrificado pelas formas tradicionais do rito, ou seja, não podia ser imolado aos deuses. No entanto, caso alguém matasse aquele que foi por plebiscito considerado sacro, não seria condenado por homicídio (AGAMBEN, 2010a, p. 75). Há um aspecto marcadamente contraditório na figura do *Homo sacer*, pois a sacralidade de sua pessoa torna impunível seu assassinio e, ao mesmo tempo, veta seu sacrifício. Sendo sacro, o *Homo sacer* já está sob posse dos deuses, embora não se possa precisar por que matá-lo não configurava sacrilégio. “O que é então a vida do *Homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?” (AGAMBEN, 2010a, p. 76).

Para que possamos estabelecer a inteligibilidade sobre esse problema, devemos aqui tentar diferenciar conceitualmente o que o filósofo romano entende por vida nua, vida natural e forma-de-vida. Estaríamos dessa forma habilitados a compreender por que o corpo individual, mas também o das populações, torna-se o objeto da política e também por que o controle é exercido sobre a vida, que recebe assim o índice da sacralidade como dogma que anima as ideologias contemporâneas.

A declarada intenção de Agamben, ao resgatar a figura do *Homo sacer*, não é a de resolver sua especificidade histórica, nem seu papel no direito romano, mas interpretá-la na possibilidade que abre para a compreensão da estrutura política originária, pois se situa numa zona que precede a distinção entre sacro e profano, e entre religioso e jurídico. Aspectos que, apesar de aparentemente desconectados, possuem relações íntimas e complexas. Entender o homem contemporâneo como *Homo sacer*, enquanto uma figura paradigmática, é entender a possibilidade de conversão que o poder soberano exerce sobre a vida para transformá-la em vida nua. Nesse sentido o *Homo sacer* não é tão somente vida nua, mas sim exibição do meio pelo qual, através da lógica da exceção, o súdito, e posteriormente a ele o cidadão, são convertidos pelo poder soberano em vida nua. A vida do *Homo sacer* é, ao mesmo tempo, sagrada e matável. A peculiaridade exibida por tal figura paradigmática não estaria, portanto, circunscrita a uma pretensa ambivalência originária da sacralidade, mas seria a demonstração do índice da condição da vida na contemporaneidade da exceção normalizada: uma vida que pode ser separada de sua forma.

Quando Aristóteles, na célebre passagem do Livro I da *Política*, descreve o homem como animal político por natureza: *anthropos physei politikon zoon*<sup>14</sup> (ARISTÓTELES, 1988, p. 50), faz uso de um dos termos com o qual os gregos antigos designavam a vida: *zoé* que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses). O outro desses, *bios*, significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Com a progressiva desdiferenciação desses termos nas línguas modernas, resta apenas a ideia de uma vida sempre separável de sua forma e que acaba, então, carregando consigo a possibilidade de ser remetida a seu nu pressuposto comum.

Então, a primeira distinção aludiria a uma vida natural comum a todos e a uma vida qualificada, própria de um indivíduo ou um grupo. Importa distinguir que para Agamben a vida natural não equivale à vida nua.

Em suas palavras (2006, p. 135):

Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos - nem sequer nas condições mais primitivas - um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma, etc. [...]. O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente.

Vida nua designaria então um produto do poder: uma vida separada de sua forma e, como tal, plenamente aniquilável. Vida nua não equivaleria, nesse sentido, à mera animalidade. De outra parte, o conceito de *forma-de-vida* exibiria uma diferença com os modos de vida em geral, nos quais sempre se pode separar a forma e a vida enquanto tal.

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a: “De tudo isso é evidente que a cidade (*pólis*) é uma das coisas naturais, e que o homem é por natureza um animal social (político), e que o insocial (impolítico, sem cidade, *ápolis*) por natureza e não por azar é ou um ser inferior ou um ser superior ao homem. Como aquele a quem Homero vitupera: *sem tribo, sem lei, sem lugar*, porque o que é assim por natureza é também amante da guerra, como uma peça isolada no jogo de damas”. Algumas considerações sobre esta passagem: 1º a *zoé*, de onde vem *zoon*, designava a vida natural em geral, comum aos homens, aos seres inferiores (as bestas ou os brutos, os animais como entendemos hoje), mas também aos seres superiores ou divindades. 2º A tradução de *politikon zoon* poderia comportar, além de “animal político”, também “animal social” (como é o caso da tradução espanhola que utilizamos para esta passagem) ou ainda “animal cívico”, reportando-se à tradição latina da *civitas*, mas parece que o termo *ápolis*, que surge logo na sequência designando aquele que vive em separado por natureza, determina a escolha do termo utilizado na tradução e, mais, parece ter consequências para os estudos da biopolítica. 3º Além dos brutos ou bestas que não são sociais na medida dos homens ou não têm política, a divindade referida por Aristóteles ao se remeter a Homero é Ares, chamado de “amante da guerra” por Zeus, seu pai e primeiro na hierarquia do Olimpo, que por ele tinha grande desprezo, por isso o que não tem cidade também não tem tribo (linhagem, frátria), nem lei ou lugar.

Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. Uma vida que não pode ser separada de sua forma é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver [...] uma vida [...] em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente  *fatos*, mas sempre e primeiramente  *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência (AGAMBEN, 2015b, p. 13, grifo do autor).

É importante destacar nesse momento a proximidade, por vezes silenciosa, que Agamben estabelece entre sua formulação de biopolítica e os estudos sobre o totalitarismo realizados por Hannah Arendt, o que levará sua investigação a encontrar-se com a experiência dos estados totalitários do século XX e, nesses, com o campo de concentração:

Decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno,  *bíos* e  *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2010a, p. 16).

A crítica que leva a esse raciocínio volta-se então para a forma do Estado-nação moderno. Mas antes de significar qualquer desvalorização das conquistas ou das dificuldades da democracia moderna, trata-se de compreender por que ela se revela “inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela  *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços” (AGAMBEN, 2010a, p. 17).

A chave para a leitura dessa problemática será encontrada com a menção ao paradoxo identificado por Arendt entre o Estado-nação e a figura do refugiado, que encarnaria o homem dos direitos, baseada em sua suposta existência de ser humano como tal. Esse paradoxo põe em xeque a figura dos direitos humanos, pois os refugiados são homens que perderam toda e qualquer qualidade e relação específica, exceto o puro fato de serem humanos, e por isso mesmo não possuem mais nenhum direito. Lembremos novamente do Reich na Alemanha nacional-socialista, em que mesmo os âmbitos aparentemente mais neutros da vida foram politizados, como a saúde e a doença, e também o sexo e o casamento, por exemplo. Nesse ambiente, em que se exigia uma tolerância política para com tudo, inclusive para com as políticas de extermínio, o que não devia ser tolerado, devia ser retirado ao mesmo tempo do âmbito político. As leis raciais dão conta disso retirando a condição política (cidadania) dos não-arianos. Tratava-se de reduzir a condição

humana à sua determinação política, a sua forma de vida à sua cidadania e, num movimento inverso e subsequente, retirar a humanidade daqueles que não possuíam essa determinação.

Emblemática também, nesse caso, é a *Declaração dos direitos dos homens e do cidadão*, de 1789, que não deixa claro em seu título se homem e cidadão são duas realidades distintas, ou um sistema unitário no qual um já está contido na outro e, assim sendo, que tipo de relações existe entre eles. Com efeito, “as declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação” (AGAMBEN, 2010a, p. 124). E ainda sobre isso:

Que, através delas, o ‘súdito’ se transforme, como foi observado em ‘cidadão’, significa que o nascimento – isto é, a vida natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania [...] A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão (AGAMBEN, 2010a, p. 125).

Assim, se no interior das fronteiras das disciplinas científicas modernas, algo como uma vida nua pôde ser pensado, é no seu choque com esse limite do qual elas não podem ir além, que, segundo Agamben, pesa ainda o risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes.

Essa zona de anomia, revelada no limiar do primeiro livro da série *Homo Sacer*, é apresentada no segundo livro da série, *Estado de Exceção*, traduzido para o português por Iraci Poletti, como a relação entre direito e violência, na qual está em discussão o estatuto da violência como código da ação humana. Agamben faz aqui menção ao debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt.

A estratégia adotada por Agamben nessa obra é, ao reconstruir os argumentos usados por Benjamin, desfazer a conexão entre estado de exceção e a teoria da ditadura, proposta por Schmitt. “Como antítese ao ideal histórico, frente a ele [ao barroco] está a ideia de catástrofe. É sobre esta antítese que se constrói a teoria do estado de exceção” (BENJAMIN, 1984, p. 89, grifo do autor).

Aquilo que Benjamin chama de violência pura, que enquanto tal não é meio para nenhum fim, se diferencia das formas de violência que fundam e conservam o direito. Essa figura, mais complexa dentro da teoria da exceção, permite-nos compreender a referida catástrofe biopolítica: não sendo meio que visa a um fim, a

pureza que qualifica aqui a violência revela uma forma sua, produto da exceção, que se configura como pura manifestação. Uma violência que é pura medialidade sem fins. Não é um retorno ao estado de natureza, que a filosofia política moderna teorizou em termos de uma dialética entre poder constituinte e um poder constituído (violência que põe o direito e violência que o conserva). Mas, antes, uma zona de anomia que não pode ser capturada pelo direito. “A violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito” (AGAMBEN, 2004, p. 96).

O direito - não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele. [...] Um dia a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente. [...] Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo (AGAMBEN, 2004, p. 98).

Esse jogo estudioso é, na visão de Agamben, a profanação, a desativação dos dispositivos do estado de exceção. Parece ser por meio da profanação que o filósofo italiano vê uma passagem à justiça aludida por Benjamin, como um estado do mundo em que esse aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica. É a comunidade que vem, não em tempo cronologicamente futuro, mas na apreensão do tempo que resta. Trata-se, assim, de dar ao direito um novo uso, que só nasce depois dele, libertado de seu próprio valor. Nestes termos, “verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito” (AGAMBEN, 2004, p. 133), vale dizer, que desativa a maquinaria letal do capitalismo.

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática (AGAMBEN, 2010a, p. 12).

Se o ponto decisivo e específico sobre o qual Agamben quer fazer avançar sua interpretação da biopolítica é que, ao mesmo tempo em que a exceção se torna processualmente a regra, a vida nua, que se situava à margem de todo

ordenamento, passa a coincidir com o espaço político. O resultado é a geração de uma zona de indistinção, uma “zona cinzenta” na qual a vida nua é excluída justamente através de sua inclusão. Tal zona de indeterminação, que se apresenta como inesperado espaço da biopolítica quando a exceção confunde-se com a regra, é o campo.

### 3.4 Tensões e distensões éticas: Auschwitz, uma catástrofe do sujeito

Já destacamos que o trabalho de Agamben dialoga francamente com o de Foucault, e que a compreensão que ambos desenvolvem da biopolítica é diferenciada. Enquanto Foucault assevera sobretudo a distinção entre o poder soberano (Estado territorial) e o biopoder (Estado de população), dedicando suas investigações ao último tema sob a forma da racionalidade técnico-administrativa, Agamben toma a biopolítica como o paradigma político oculto do Ocidente (ASSMANN, BAZZANELA, 2012). Como consequência, sua abordagem desse conceito considera que os regimes fascistas e totalitários do século XX não constituem um evento de descaminho histórico, mas a confirmação de uma concepção de história purgada da ideologia do progresso, aos moldes da compreensão da mesma delineada por Walter Benjamin em *Sobre o conceito de história*, dando outros contornos à compreensão da biopolítica.

Agamben (2010a, p. 27) dirá, demarcando uma clara distinção entre sua posição e a de Foucault, que:

Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais, no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. Por isto não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da loucura* a *Vigiar e punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho “*nómos da terra*”.

Dos livros que compõem a série *Homo sacer*, o que discute mais abertamente as implicações éticas da biopolítica é *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Publicado por Agamben em 1998, recebeu sua tradução para o português em 2008, por Selvino Assmann, com apresentação de Jeane Marie Gagnebin. É neste trabalho, constantemente perpassado por narrativas pessoais de sobreviventes do campo de concentração de Auschwitz, em especial do também

italiano Primo Levi, que Agamben apresenta as bases para uma ética do testemunho. Para isso, empreende uma genealogia da figura da testemunha e do *muçulmano*, e entra em franco diálogo com a filosofia pós-estruturalista e a linguística da segunda metade do século XX, em decorrência do que a concepção tradicional de sujeito é posta em xeque. Sua crítica se dirige especialmente às éticas baseadas na figura do ressentimento, de inspiração nietzschiana, e àquelas inspiradas no conflito trágico, supondo a figura do herói em termos trágico, de corte hegeliano. Outra questão tratada, nesta complexa obra, será a da reativação da figura do autor, desabilitada pela teoria da enunciação proposta por Foucault.

Para melhor compreender o movimento empreendido por Agamben em sua análise do campo de concentração nessa obra, é interessante recorrer ao texto de apresentação à sua edição brasileira, de Jeane Marie Gagnebin. A autora chama a atenção para a necessidade de uma interpretação do título do livro, articulando os quatro principais termos presentes nele: Auschwitz, resto, arquivo e testemunha.

Se a palavra “Auschwitz” remete, então, à problemática do Homo sacer, do estado de exceção e da biopolítica, a expressão “O que resta” reenvia a um núcleo teológico e messiânico [...]. Agamben desenvolve essa noção bastante peculiar de “resto” a partir daquilo que ele chama, lendo São Paulo, de “contração de tempo”, de “situação messiânica por excelência”, [...] na Primeira Epístola aos Coríntios: “Eis que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto (GAGNEBIN, 2008, p. 10).

Novamente nesse livro as teses sustentadas por Agamben fazem recurso a conceitos de Walter Benjamin. No presente caso trata-se do conceito de tempo-de-agora (*Jetztzeit*), que implica, de modo simultâneo, uma cesura revolucionária e messiânica. O tempo-de-agora atém-se a uma noção de tempo interrompido, considerando o presente não como um mero meio de continuidade entre o que foi e o que será, entre o passado e o futuro, portanto, mas como o momento de plenitude que interrompe a continuidade e a linearidade do fluxo temporal, sendo nesse sentido o corte ou a quebra que dá lugar à realização e à ação, mesmo que sua própria condição seja constantemente evanescente. É somente no tempo-de-agora que se decide a articulação do que foi numa relação com o que é tendo em vista aquilo que será. Parece que novamente aqui Agamben toma em consideração as implicações das meditações de Benjamin sobre o conceito de história e seu convite para pensar e construir uma nova concepção da mesma. Nesse sentido, o conceito de tempo-de-agora implicará uma visão de tempo que busca desvencilhar-se da interpretação linear e cronológica da tradição judaico-cristã, onde os acontecimentos



são distribuídos ao modo de uma representação linear, na qual a direção se dá da criação ao juízo final, fazendo com que cada acontecimento ocorra uma única vez, sendo portanto irreversível e implicando assim na constante ideia de novidade. Tal consideração do tempo procura, por outro lado, afastar-se também das concepções temporais que não pertencem a essa tradição na qual está presente a ideia de criação e, portanto, de um instante inicial do tempo, como é o caso das representações temporais da antiguidade grega. Nas narrativas míticas gregas expressa-se uma ideia de tempo em que não há início ou fim. O tempo, assim concebido, teria forma cíclica, implicando um eterno retorno dos momentos. A história não comportaria fatos singulares e absolutamente novos, mas um círculo inexorável sem perspectiva de saída ou finalização.

Parece ser na perspectiva dessa concepção de tempo, proposta por Benjamin, que deve ser feita a interpretação de *O que resta de Auschwitz*. Não somente nos aludidos termos de seu título, mas numa interpretação de espectro maior, ou seja, daquilo que o livro propõe-se a ser, a saber, não uma leitura das “circunstâncias históricas” da Shoah, mas uma obra que aborda a própria dificuldade do testemunhar, e em que estão supostas uma concepção de ética e também de História.

Anteriormente, em *Homo sacer: o poder soberano e vida nua I*, Agamben havia aludido que, com a normalização do estado de exceção com vistas à “proteção” da liberdade, o campo passará a desempenhar seu papel de paradigma da política moderna. Vejamos:

Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (AGAMBEN, 2010a, p. 162).

Mais adiante, na mesma obra:

*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal (AGAMBEN, 2010a, p. 164, grifo do autor).*

Igualmente decisivas para uma interpretação da biopolítica em Agamben, e do papel desempenhado pelo campo nela, são suas afirmações também presentes

no primeiro volume da série *Homo sacer*, de que “dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles [...] a possibilidade de distinguir [...] entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas” (AGAMBEN, 2010a, p. 182); e, em *O que resta de Auschwitz*, ao analisar o testemunho de Primo Levi, de que “*não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre*” (AGAMBEN, 2008, p. 106, grifo do autor).

De posse disso estamos em melhores condições de compreender a afirmação de Gagnebin, ainda na apresentação de *O que resta de Auschwitz*:

Aquilo que resta de Auschwitz não significa, então, aquilo que ainda poderia sobrar, permanecer desse terrível acontecimento, algo como um famigerado “dever de memória”, uma expressão cujos usos e abusos são conhecidos. O resto indica uma lacuna, de toda forma essencial, que funda a língua do testemunho em oposição às classificações exaustivas do arquivo. [...] Assim, podemos entender melhor esse “resto” como aquilo que, no testemunho, solapa a própria eficácia do dizer e, por isso mesmo, institui a verdade de sua fala; e no tempo humano, como aquilo que solapa a linearidade infinita do *chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo-de-agora como *kairos* messiânico (GAGNEBIN, 2008, p. 11).

Agamben propõe uma leitura de Auschwitz ao modo dos arqueologistas. Inicialmente livrando o campo e depois estabelecendo um canteiro de escavações em relação a todas as doutrinas que, posteriormente a esse evento, pretenderam definir-se com o nome de ética. O resultado é que quase nenhum princípio que nosso tempo acreditou poder reconhecer como válido resiste à prova decisiva de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*. O filósofo italiano, no entanto, ao invés de erigir outro edifício sobre o lugar dos escombros, propondo uma concepção nova e acabada de ética, parece mais ater-se ao trabalho de buscar fincar algumas estacas que poderão, eventualmente, orientar os futuros cartógrafos da nova terra ética.

A estratégia argumentativa de *O que resta de Auschwitz* se estabelece numa estrutura duplamente polar: entre o *testemunho* e o *arquivo*, e entre o *sobrevivente* e o *muçulmano*. Testemunhar exige que se tenha vivido e visto (portanto, uma relação com o tempo, com o acontecido) e que se fale sobre isso (portanto, uma relação com a linguagem e com a fala). Desse modo, abre-se inicialmente uma lacuna entre o sobrevivente e o muçulmano. O sobrevivente é aquele que pode falar, no entanto, por não ter visto tudo, por não ter “tocado o fundo”, o que tem a dizer não é o objeto de vital interesse da questão: a própria desumanização. O “muçulmano”, o

convertido em não-homem, aquele que no campo separou-se de sua própria humanidade, viu tudo, viveu tudo, mas por isso mesmo já não pode mais falar.

A segunda lacuna é aberta entre o arquivo e o testemunho, e decide-se nos termos de uma interrogação a respeito das implicações abertas pela teoria dos enunciados.

O objeto de ocupação da teoria da enunciação não é a frase (a sequência bem formada de palavras de acordo com as regras da língua), nem a proposição (o significado de uma frase declarativa), mas o enunciado (o uso por um determinado falante, num momento determinado, de uma porção de linguagem). Assim, a enunciação não se refere ao texto do enunciado, mas ao puro auto-referir-se da linguagem à instância de discurso em ato. Ela permite, pois, distinguir em um enunciado o que é dito do fato de ele ter lugar, abrindo passagem à possibilidade de tematizar uma dimensão não semântica ou meta-semântica da linguagem.

Segundo Foucault (2008, p. 98),

o enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles "fazem sentido" ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).

Não sendo algo dotado de propriedades reais definidas, o enunciado deixa ver o fato de que certo ente, a linguagem, tenha lugar. No entanto, para que tal abordagem seja possível é necessário reivindicar um *fora* da linguagem, pelo qual o sujeito que enuncia deve ser posto fora de jogo. É esse deslocamento, essa reivindicação do *fora* da linguagem, a partir do qual seria possível abordar o puro fato de que as proposições e os discursos tenham lugar, que permite à filosofia da segunda metade do século XX retirar qualquer implicação substancial do sujeito, que se torna então pura função ou pura posição. O *fora* da linguagem é o fato bruto da existência. Nesse sentido, “descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (FOUCAULT, 2008, p. 108).

Mas o que significa exatamente ser sujeito de um movimento de dessubjetivação?

Pelo fato de não se sustentar sobre um conteúdo de significado, mas sobre um acontecimento de linguagem, o sujeito da enunciação, cuja dispersão funda a possibilidade de uma metassemântica dos saberes e constitui os enunciados em um sistema positivo, não pode tomar a si mesmo como objeto, não pode enunciar-se. Por isso, não pode haver arqueologia do sujeito da mesma forma como há arqueologia dos saberes (AGAMBEN, 2008, p. 144).

Sendo o arquivo definido como “o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados” e ao posicioná-lo entre a *langue*, tomada enquanto sistema de construção das frases possíveis, e o *corpus*, que reúne o conjunto do já dito ou escrito, resultará que ele “é o fragmento de memória que se esquece toda vez no ato de dizer *eu*. É nesse ‘*a priori* histórico’, suspenso entre a *langue* e a *parole*, que Foucault instala seu canteiro e funda a arqueologia” (AGAMBEN, 2008, p. 146). Em cada ato de palavra, portanto, as relações entre dito e não-dito projetam o dentro e o fora da linguagem.

Agamben propõe estabelecer uma relação similar, que não seria instalada entre a língua e a fala, mas entre a língua e o seu ter lugar. As relações entre o dentro e o fora que se abririam, desse modo, diriam respeito à língua como potência de dizer. As implicações éticas que aí já se tornam visíveis revelam que a busca de Agamben não se traduziria em termos de uma ética do discurso, ou uma ética da linguagem, uma ética do *lógos* enquanto tal, mas sim em uma ética da *phoné*, uma ética da fala, do dizer, mais propriamente do vivente enquanto falante.

O testemunho, figura central nessa proposição, seria definido então “como o sistema das relações entre o dentro e o fora da *langue*, entre o dizível e o não-dizível em toda a língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer. Pensar uma potência em ato *enquanto potência*, ou seja, pensar a enunciação no plano da *langue* equivale a inscrever na possibilidade uma cisão que a divide em uma possibilidade e uma impossibilidade, em uma potência e uma impotência, e, nessa cisão, situar um sujeito (AGAMBEN, 2008, p. 146).

O resultado de tal reabilitação do sujeito em termos de testemunho implica uma leitura ética da biopolítica; o campo de luta em que se decide a sorte dessa batalha é o da subjetividade. A relação entre vivente e fala se estabelece no plano da contingência, pois o homem não é o vivente que simplesmente tem a língua, ele é “o vivente que tem a língua porque *pode não ter* língua, pode a sua in-fância. A contingência não é uma modalidade entre tantas, [...] a contingência é o possível posto à prova no sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 147).

As categorias modais apresentadas enquanto operadores ontológicos são tomadas como as armas devastadoras com as quais se combate a gigantomaquia da biopolítica pelo ser.

Possibilidade (poder ser) e contingência (poder não ser) são os operadores da subjetivação, do ponto em que um possível chega à existência, se dá por meio da relação com uma impossibilidade. A impossibilidade, como negação da possibilidade [não (poder ser)], e a necessidade, como negação da contingência [não (poder não ser)], são os operadores da dessubjetivação, da destruição e da destituição do sujeito, ou seja, dos processos que nele estabelecem a divisão entre potência e impotência, entre possível e impossível (AGAMBEN, 2008, p. 148).

Se é na subjetividade que se instala a luta biopolítica, o instituto jurídico-político dos campos de concentração é a operação definitiva da separação entre o que vive e o que fala e entre o homem e o animal, representando a experiência devastadora pela qual o impossível é inserido à força no real. Compreender Auschwitz como a figura paradigmática do campo de concentração é compreender como, no sujeito, se anula toda forma de contingência do poder não ser que implica na possibilidade de poder ser de outro modo. É a face crua da vida nua como expressão da necessidade mais absoluta.

É precisamente nesse sentido que o muçulmano, produzido por Auschwitz,

é a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível. A definição de Goebbels a respeito da política – ‘a arte de tornar possível o que parece impossível’ – adquire aqui todo o seu peso. Ela define um experimento biopolítico sobre os operadores do ser, que transforma e desarticula o sujeito até a um ponto-limite no qual o nexos entre subjetivação e dessubjetivação parece romper-se (AGAMBEN, 2008, p. 149).

Ora, coincidindo em todos os pontos, a subjetivação e a dessubjetivação apartam-se definitivamente, vivente e falante e a possibilidade de qualquer relato do que tenha acontecido é cancelada. Assim, não somente o existência do *lager* como acontecimento entraria em questão, mas toda a estratégia de aniquilação posta em movimento pela solução final nazista seria impugnada por um índice de dúvida. Mais ainda, todos os massacres perpetrados em nome do poder político seriam encobertos pelo silêncio resultante da desconexão entre o que vive e o que fala. O campo de concentração é o evento que rompe o laço originário entre homem e linguagem, que marca a tradição teórica da política ocidental. Se um retorno integral a essa tradição rompida em seu laço constitutivo não é possível, recuperar a autoridade da testemunha é caminho proposto por Agamben para retirar o sujeito do mutismo ao qual foi submetido pela catástrofe biopolítica.

É importante destacar que a superação da impossibilidade de fala pretendida com a reabilitação do papel do testemunho implica combater a suprema ambição do biopoder, que ultrapassou as fronteiras do campo quando pensamos que exceção e regra convivem no espaço político. Tal ambição do biopoder já não se resume a deixar viver e fazer morrer, mas sim em *fazer sobreviver*, em produzir uma vida na qual está interdita a possibilidade de suas formas de realização.

Devemos deixar de olhar para os processos de subjetivação e de dessubjetivação, para o vir-a-ser falante do ser vivo, e para o vir-a-ser vivente do ser que fala – ou, de modo mais geral, para os processos históricos – como se eles tivessem um *telos*, apocalíptico ou profano, no qual ser vivo e ser que fala, não-homem e homem, ou sejam quais forem, em geral, os termos de um processo histórico – acabem se unindo em uma alcançada e consumada humanidade, se compondo em uma identidade realizada. [...] Realmente histórico é aquilo que cumpre o tempo não na direção do futuro, nem simplesmente na direção do passado, mas no ato de exceder um meio (AGAMBEN, 2008, p. 158).

Frente ao dogma da sacralidade da vida, a profanação do sagrado em nome não mais da vida mas dos viventes se apresenta como estratégia por excelência de resistência e de combate biopolítico.

### **3.5 Excurso: o capitalismo como religião**

Um bom modo para compreender a estratégia da profanação é abordá-la desde o dogma da sacralidade da vida que anima as ideologias contemporâneas. Esse dogma atravessa com toda sua força a concepção corrente do que seja o capitalismo, visto não meramente como um sistema de produção e de trocas, mas sobretudo como produção e destruição de subjetividades, termos nos quais se dá, como vimos, pela relação entre vida e poder, o combate biopolítico. “O capitalismo e as figuras modernas do poder parecem, nessa perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião” (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Mais do que a transcendência do sagrado, interessa-nos justamente sua imanência, na medida em que ele possa ser tomado não como objeto de especulação metafísica, mas como instituidor de práticas, valores e costumes.

De acordo com o direito romano as coisas que pertencem aos deuses seriam sagradas ou religiosas e isso significa que eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens. A estas coisas indisponíveis ao livre uso, quando reservadas aos deuses celestiais, eram chamadas sagradas, quando reservadas aos deuses inferiores chamavam-se, simplesmente, religiosas (AGAMBEN, 2009, p. 45).

Temos já, de modo relativamente claro, que consagrar significa a saída das coisas da esfera do direito humano, tornando-as disponíveis apenas aos deuses; profanar, ao contrário, significa sua restituição ao livre uso dos homens. Trata-se de um esforço que procura devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi subtraído ao uso comum através da sacralização.

Mas o que é sagrado numa perspectiva imanente? Ou melhor, que coisas são essas que, de sagradas que são, deveriam ser restituídas ao seu uso comum?

É de Walter Benjamin a tese do capitalismo como religião, na qual ataca a questão através de um insuspeito casamento entre a esquecida e escondida teologia e o materialismo histórico. Vejamos.

Para Benjamin, o capitalismo é um fenômeno essencialmente religioso. Sua estrutura religiosa se dá a conhecer por três traços. Primeiramente, o capitalismo é uma religião puramente cultural, e é a mais cultural de todas, pois nela não se encontra nenhuma espécie de dogma ou de teologia, elevando o culto à utilidade a um primeiro plano. Segundo, a duração desse culto é permanente e se realiza sem trégua nem piedade. Não há dias de festa, considerados um incentivo ao ócio, mas um único dia de festa-trabalho no qual o trabalho coincide com a celebração do culto. Terceiro, o capitalismo não é um culto expiatório, mas tão somente culpabilizador, gerado por uma monstruosa consciência de culpa que, por não saber expiar, se apodera do culto para universalizá-lo, fazendo assim ruir a transcendência de Deus. Tomado pela culpa, o adorador se entrega ao culto de forma total, pois já não há possibilidade de redenção (BENJAMIN, 2013). É peculiar notar que Benjamin se sirva da ambiguidade da palavra *Schuld* que, em alemão, pode significar tanto “culpa” quanto “dívida”. Cabe lembrar que a palavra “dívida” estava presente na oração do Pai-Nosso católico no Brasil até as décadas de 50 e 60 do século passado, quando foi substituída por “ofensas” nos missais e manuais de catecismo de então. No luteranismo, a forma “perdoai as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores” ainda é utilizada. Os desdobramentos do termo “dívida” expressam uma tensão de sentido, pois o devedor, quem deve (tem o dever

de), é aquele que está em dívida. Lembremos, nesse caso, das éticas do dever moral.

Agamben analisa radicalmente o fragmento sobre o “Capitalismo como religião”, destacando sua atualidade e pertinência. Para tanto, recupera o vocábulo grego *pistis* que remete à noção de fé, sendo que essa, definida como substância de coisas esperadas (conforme a Carta aos Hebreus, 11,1), desaguará também na moderna noção de crédito. O verbo latino *credere*, do qual se origina crer, tem como passado particípio a forma *creditum* (AGAMBEN, 2013a).

A seguinte passagem torna o raciocínio mais preciso e expõe a situação em sua crua nudez:

Então, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro (AGAMBEN, 2013a).

O rompimento unilateral, realizado em 1971, pelo então presidente dos EUA Richard Nixon, dos Acordos de Bretton Woods, também é levado em conta por Agamben para asseverar a eficácia da tese benjaminiana.

Os acordos de Bretton Woods foram assinados em 1944, quando a Segunda Guerra Mundial ainda estava em curso, com o objetivo de definir o futuro da economia internacional estabelecendo um regramento ao câmbio mundial. Uma das questões claras entre os participantes desse encontro era de que a política do *beggar-thy-neighbor*, pela qual um país tentava resolver seus problemas econômicos empobrecendo os outros (especialmente seus vizinhos competidores), havia sido a principal causa da guerra e sua prática futura devia ser impedida. Ao fim, a rodada de negociações e os acordos daí gerados não passaram de uma disputa direta entre EUA e Inglaterra - na oportunidade, os únicos países capitalistas com real peso político (e militar) -, vencida pelos primeiros. O principal resultado foi o estabelecimento do padrão dólar-ouro na economia mundial, e a criação do BIRD e do FMI. O acordo de Bretton Woods previa a obrigação de cada país adotar uma política monetária que indexasse suas moedas ao valor do Dólar Americano (US\$) que, por sua vez, teria seu valor fixado em ouro. A conversibilidade era de US\$ 35,00 por Onça-troy (cerca de 31,10 gramas) de ouro. Caso um desses países não



conseguisse manter sua capacidade de pagamento, estava prevista ajuda financeira temporária por parte do FMI.

A questão é que nas décadas posteriores, com a grande liquidez dos mercados mundiais, a economia estadunidense viu-se ameaçada em suas reservas de ouro, ficando sob o risco de insolvência, já que havia emitido mais papel do que podia pagar, caso os credores resolvessem trocar seus dólares por ouro. Nixon, então, rompeu unilateralmente o acordo como forma de proteger a economia de sua nação. Na data do rompimento do acordo a ancoragem era de US\$ 35,00 por Onça-troy de ouro (pouco mais de US\$ 1,12 o grama), já no aniversário de 40 anos dessa medida, em 2011 portanto, a Onça-troy era negociada por aproximadamente US\$ 1.750,00 ou US\$ 56,30 dólares o grama (CARDEAL, 2014)<sup>15</sup>. Com tais afirmações não se advoga um retorno ao padrão de câmbio fixo, ancorado no ouro ou em outra substância, como possibilidade de redenção ou de correção de rumos do capitalismo ou do sistema financeiro, mas sim procura-se explicitar de que modo, no estágio atual do capitalismo, o dinheiro parece, segundo a concepção corrente, adquirir existência própria, ganhando, ainda segundo essa concepção, um estatuto ontológico dificilmente possível de ser pensado em outros momentos históricos do capitalismo.

O que pode ser visto simplesmente como o acontecimento que marca o início do período econômico, definido pelo câmbio flutuante ou padrão dólar flexível, traz novamente ao primeiro plano as considerações de Benjamin, pois é a passagem em que nos sistemas financeiros modernos o dinheiro passa a valer por sua mera conversibilidade em dinheiro, desconectando-se da materialidade física que exercia a função de ancoragem. Expõe-se, assim, o crer em um puro crer. Substância de coisas esperadas. Especulações e apostas no futuro. Vive-se a época das expectativas. O adorador é convertido em um espectador, solicita-se sua fé, seu crer.

Retomamos as palavras de Agamben com renovada compreensão:

---

<sup>15</sup> Na data de escrita deste texto, a cotação era de US\$ 1.090.03 por Onça-Troy (Fonte: <http://economia.uol.com.br/cotacoes/indices-economicos/>).

O capitalismo é realmente uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo (AGAMBEN, 2013a).

Assim, o sistema econômico que marca distintivamente a época moderna guarda secretamente consigo um mecanismo de sacralização que converte os indivíduos em adoradores de uma insuspeita forma de religião. Como solicita a crença e a fé, o capitalismo, considerado como religião, retira do uso comum dos homens sua própria vida, tornando-a sagrada.

Investigando a obra de Agamben é possível chegar à conclusão semelhante por outro caminho que não pela análise da tese de Benjamin. Trata-se da genealogia teológica da economia e do governo, exposta em *O Reino e a Glória, Homo Sacer, II, 2*. O termo *oikonomia* desempenhou uma função decisiva nos primeiros séculos da história da Igreja, pois através dele os teólogos resolveram o problema da unidade das figuras da Trindade. Quanto ao seu ser e substância, enquanto criador, Deus é uno; mas quanto à sua *oikonomia*, quanto ao modo como governa sua casa, sua vida e sua criação, é tríplice. Mas ao resolver o problema de um Deus cindido em seu ser, geraram outra cesura: entre ser e ação, entre ontologia e práxis. “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança para a cultura ocidental” (AGAMBEN, 2009, p. 37). Ora, a tradução latina para *oikonomia* é *dispositio*. Nesse sentido, os dispositivos carregam consigo toda a complexidade semântica advinda da *oikonomia* teológica.

#### 4. BIOPOLÍTICA E FORMAÇÃO: CAMINHOS POSSÍVEIS DE RETORNO E DE ENFRENTAMENTO

Cabe agora, partindo das constatações estabelecidas até aqui, propor caminhos de retorno da catástrofe do sujeito que teve lugar na experiência biopolítica extrema dos campos de concentração. A proposta procura fazer avançar a formulação biopolítica de Agamben na direção da educação, e expressa a tarefa de uma recomposição do sujeito em termos autorais enquanto realidade de discurso. Para tanto, buscamos reconstruir a teoria da infância, ou máquina da infância, tal como está exposta em *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência*, na qual as noções de experiência e linguagem fornecem as condições para tal abordagem de sujeito. Junto dela buscamos posicionar nossa formulação de uma máquina pedagógica inserida na economia escolar e tecer considerações sobre a profanação enquanto um contradispositivo que mantém aberta a possibilidade de uma contraeconomia a conviver com a economia escolar oficial, guardando lugar para uma concepção de educação que não se deixe reduzir completamente aos ditames de uma tecnologia social de conformação das novas gerações ao poder instituído.

Entra, com isso, em jogo mais uma vez a possibilidade de tematizar uma intuição, tão antiga quanto o próprio pensamento ocidental, pela qual filosofia, política e educação estão intimamente ligadas. O influxo pretendido, porém, não se dá nos termos de pôr a educação a serviço de um projeto político estatal. Isso pede que se deixe momentaneamente de lado as considerações da relação mais ampla entre os projetos educativos estatais e a vida social da nação como um todo. O foco, assim, incidiria menos sobre uma pretensa sacralidade da vida, dogma que anima as ideologias contemporâneas, e muito mais sobre a vida real dos viventes. Trata-se de manter à vista as relações entre poder e vida para que se possa agir sobre seus vetores quando necessário, buscando habilitar a possibilidade de formas de vida não estatais. Pensamos aí em uma forma de vida não capturada inteiramente pelo poder, uma vida na qual não é possível separar sua forma de sua nudez e produzir assim vida nua. Com efeito, pensamos ainda em termos políticos, mas não na grande política da representação e do espetáculo, na qual foram convertidas as ideias de uma república construída pelo empenho racional. Talvez, desse modo, as palavras de Agamben de que “verdadeiramente política é apenas aquela ação que

corta o nexa entre violência e direito” (AGAMBEN, 2004, p. 133) adquiram plenitude de sentido.

Em nossa proposição a educação, mais do que o treinamento para a realização de determinadas tarefas, aquisição de habilidades ou competências, repetição e reprodução de ideologias ou ainda inculcação de valores e ideais, só se deixa apreender em seus caracteres essenciais quando vista pelo prisma das operações de captura da subjetividade. Isso pede que se pense a educação, mas também que se a deixe pensar, o tanto quanto possível, ao modo de uma devolução à ontologia, permitindo assim desobstruir o caminho das perguntas pela constituição de seus princípios, de seus processos e de seus efeitos. O que ora tentamos explicitar é tão somente tal movimento de devolução, ficando então seus desdobramentos subsequentes expostos em termos de possibilidades.

Assim considerada, a educação não põe ninguém a salvo e nem pode ser posta a salvo ela mesma do combate da gigantomaquia da biopolítica pelo ser. Se a biopolítica busca atuar exatamente sobre a forma como o ser se destina aos homens, modulando as relações mesmas entre o poder e a vida, então nenhum âmbito da existência humana sobre a terra escapa ileso ao seu alcance, nem mesmo aquele ao qual foram confiados os cuidados da infância, das crianças ou das novas gerações. Abordar a educação sob tal prisma implica também em considerá-la além da conformidade institucional pela qual as escolas são tomadas como meros mecanismos de normalização, de confirmação e de assimilação das normas já instituídas e circulantes socialmente. Isso leva, em última instância, a pensar a formação humana como uma extensão do domínio de luta no combate da biopolítica pelo ser.

#### **4.1 Dimensão formativa da experiência: em direção a uma teoria da infância**

Nesta seção propomos pensar uma dimensão formativa da experiência. Para tanto, reconstruímos a teoria da infância de Agamben e, a seguir, tecemos considerações sobre a importância da experiência pessoal em termos de aprendizado.

*Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, publicado originalmente em 1978, e com tradução para o português de Henrique Burigo, parece conter os elementos de uma passagem pela qual possamos pavimentar o caminho de retorno da catástrofe do sujeito posta em movimento nos campos de concentração, tal como exposta em *O que resta de Auschwitz*. Esta obra propõe

desenvolver-se em termos de um *experimentum linguae*, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua. Tal experiência, que realizamos de forma pré-reflexiva na primeira infância, deveria ser exercitada por todos aqueles que se ocupam do pensamento.

A ideia de destruição que acompanha a noção experiência revela mais do que somente o diagnóstico das dificuldades do homem contemporâneo em realizá-la. Ela assinala a tarefa filosófica e educacional da busca pela restituição do sentido de experiência, não para fazer valer novamente e exclusivamente seu sentido originário, mas para que dela se possa extrair novamente aprendizado e critérios de julgamento e de ação. Nas palavras de Agamben (2014, p. 23):

O que não significa que hoje não existam mais experiências. Mas estas se efetuam fora do homem. E, curiosamente, o homem olha para elas com alívio. Uma visita a um museu ou a um lugar de peregrinação turística é, desse ponto de vista, particularmente instrutiva. Posta diante das maiores maravilhas da terra (digamos, o *patio de los leones*, no Alhambra), a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter experiência delas. Não se trata aqui naturalmente de deplorar esta realidade, apenas de constatá-la. Pois talvez se esconda no fundo desta recusa aparentemente disparatada, um grão de sabedoria no qual podemos adivinhar, em hibernação, o germe de uma experiência futura.

O autor pretende desenvolver uma teoria da infância que não se constitui em uma teoria psicofísica ou psicológica dos estágios do desenvolvimento mental e linguístico das crianças, não podendo, portanto, ser agrupada junto às correntes da psicologia empírica que tradicionalmente são utilizadas como balizas das concepções e práticas educativas no que tange aos processos de ensino e aprendizagem. Por outro lado, não se trata também da exposição do surgimento do lugar cronológico da infância na vida humana em termos de uma história social ou nos termos de uma sociologia da infância<sup>16</sup>. Sua busca é desenvolver tal teoria abordando a relação entre experiência e linguagem, na forma do aludido *experimentum linguae*. Se é na radical diferença entre vivente e linguagem que se torna possível que o humano venha a ser, então uma teoria da infância posta nos termos de um experimento da língua, no qual o questionamento central pergunta

---

<sup>16</sup> Cabe asseverar que tal abordagem do conceito de infância, proposto por Agamben, não pretende substituir a ideia de infância enquanto categoria teórica presente nas abordagens da psicologia, da psicopedagogia, da história social ou mesmo da sociologia. Sua presença visa abrir caminho para a consideração daquilo que o filósofo romano chama de *original dimensão histórico-transcendental do homem*, pela qual entra em questão a possibilidade de tematizar a condição de possibilidade da experiência, enquanto vetor de direção oposta aos processos separativos entre vivente e falante que caracterizam operação própria da biopolítica.

sobre como é possível que se fale e como é possível que haja algo como a linguagem, apresenta-se como a *original dimensão histórico-transcendental do homem*.

O percurso de tal desenvolvimento tem seu ponto de partida no texto *Experiência e pobreza*, de Walter Benjamin, em que se destaca a *pobreza de experiência* da época moderna, da qual o mutismo dos soldados que regressavam dos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial seria o signo revelador. Agamben é enfático em asseverar, de acordo com o resultado da meditação de Benjamin, que “todo o discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (AGAMBEN, 2014, p. 21).

O projeto fundamental da ciência moderna continha, de forma implícita, uma expropriação da experiência. Nesse sentido, são de particular interesse as distinções realizadas por Francis Bacon e também por Leibniz. O primeiro estabelece uma diferença entre uma experiência espontânea, fruto do acaso e que apenas a ele conduziria, e uma experiência deliberadamente buscada, chamada então de experimento, e que devia converter-se na pedra de toque do novo saber científico. O segundo cria uma divisão entre verdades de fato, contingentes e particulares, derivadas da experiência, e verdades de razão, dotadas de universalidade e certeza, verdades estas que constituiriam o próprio da ciência. Fica visível como a nascente ciência de então impugna com um índice de dúvida a experiência em seu sentido mais tradicional. Para fins de comprovação científica, a experiência deveria ser transferida tanto quanto possível para fora do homem, através de instrumentos, para a correta observação, e através de números, para o estabelecimento de medidas e padrões confiáveis, tendo por finalidade a certeza e a previsibilidade.

É por conta, então, da moderna concepção de saber científico que a experiência é identificada ao conhecimento:

A ideia de uma experiência separada do conhecimento tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, até o nascimento da ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão. Sujeito da experiência era o *senso comum*, presente em cada indivíduo (é o ‘princípio que julga’ de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso), enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, ‘impassível’ e ‘divino’ (aliás, para sermos precisos, o conhecimento não

possuía nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um *ego*, mas, ao contrário, era o próprio indivíduo o *sub-jectum* no qual o intelecto agente, único e separado, realizava o conhecimento) (AGAMBEN, 2014, p. 26).

Mas é no momento trágico da antiguidade grega que encontraremos todo o peso que a noção de experiência desempenhava na cultura em questão, em especial em termos de aprendizado e do radical contraste com sua versão moderna.

Consequentemente, o problema central do conhecimento não é, para a antiguidade, o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo. [...] E é esta diferença que o coro da *Oréstia*<sup>17</sup> de Ésquilo sublinha, caracterizando – contra a *hýbris*<sup>18</sup> de Agamenon – o saber humano como um *páthei máthos*, *um aprender somente através e após um sofrimento*, que exclui toda possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa (AGAMBEN, 2014, p. 27, grifo nosso).

Ao identificar-se experiência e conhecimento na modernidade perde-se de vista o caráter formativo da experiência, e o conhecimento passa a ser o horizonte visado pela mesma, o que provoca, como efeito, um giro completo na compreensão do que seja educar. As principais questões presentes na Trilogia trágica Oréstia, escrita por Ésquilo em 458 a.C., tratam da relação entre vingança, justiça e lei. As ações pautadas pelos extremos, como o orgulho insensato e a afronta aos comportamentos prescritos pelos deuses representados pelo conceito grego de *hýbris*, atraem, inevitavelmente, sobre quem assim age a vingança divina personificada pela *Nemesis*<sup>19</sup>, que restabelece o equilíbrio do destino. A maldição que pairava na Casa dos Atreus, e que cai sobre o Rei Agamenon quando de seu retorno da Guerra de Tróia, era devida à *hýbris* sua e de seus antepassados e às diversas formas de vingança que os deuses operam sobre eles pela mão humana e que desembocam no matricídio cometido por Orestes. A renovada desmedida alimenta o constante movimento de um espiral de sofrimento no qual não parece haver aprendizado e, como consequência, não há liberação do caminho que conecta vingança-assassínio-sofrimento.

Isso abre espaço para a consideração do tema do *páthei máthos*, que pode ser compreendido como o aprendizado através da adversidade, como a sabedoria que surge de um sofrimento pessoal, ou como aprender somente através e após um

<sup>17</sup> *Oréstia* ou *Oresteia* designa a trilogia de Orestes, composta pelas tragédias Agamenon, Coéforas e Eumênides, de autoria de Ésquilo.

<sup>18</sup> *Hybris* ou *Húbris* é um conceito grego que pode ser traduzido como “tudo que passa da medida; desmedimento”, indicando, então, a personalidade extremista, o orgulho tolo ou o excesso de confiança perigoso.

<sup>19</sup> Na mitologia grega, *Nemesis* é a deusa que personifica o destino, o equilíbrio e a vingança divina, sendo ela a decretar a retribuição contra aqueles que sucumbem à *hybris*. Estava também associada à justiça por infligir dor ou conceder felicidade segundo a lei da harmonia.

sofrimento, como define Agamben. De todo modo, a ideia aí encerrada é a de que a *experiência pessoal é a gênese do verdadeiro aprendido*. Há portanto, em meio a temas sociais e morais proeminentes nessa tragédia, um forte componente que liga experiência e aprendido, que nomeamos aqui como caráter formativo da experiência, ao qual retornaremos posteriormente.

O limite que demarca a separação entre saber humano e saber divino, logo, entre experiência e ciência, no modo de pensar da antiguidade, é justamente a morte. É nesse sentido que o fim último da experiência, o seu limite extremo, apresenta-se como uma aproximação à morte, um ‘acostumar-se’ a ela, posto que dela não há conhecimento certo<sup>20</sup>. A função da experiência, em tal concepção, seria a de conduzir o humano à maturidade. A transformação da experiência em um *meio de produção* de conhecimento através do método implicou em uma reforma completa da inteligência. Tal giro ocorre de forma definitiva no *ego cogito* cartesiano, no qual conhecimento e experiência são remetidos a um sujeito único, nascendo daí a figura da consciência. Agamben destaca que tal operação, ao fundir num *ego* que reúne em si as antigas propriedades do intelecto separado e do sujeito da experiência, sendo ao mesmo tempo universal e impassível, mais do que superar os problemas da ciência clássica, expressas nas figuras das esferas homocêntricas do sistema aristotélico-ptolomaico, reproduz a consumação dos mistérios do limite entre divino e humano, típico da experiência mística, da astrologia e da alquimia, próprios da antiguidade tardia (AGAMBEN, 2014).

Ainda sobre o *ego cogito*, diz Agamben (2014, p. 31):

Na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional, muito similar à ‘*scintilla synderesis*’<sup>21</sup> e ao ‘ápice da mente’<sup>22</sup> da mística medieval, cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante de sua enunciação.

O salto realizado por Descartes consiste justamente em dotar esse *ego* impalpável e insubstancial, efeito de enunciação, de uma substancialidade que se constitui por oposição à substancialidade corpórea, definindo-o como *res cogitans*: substância pensante.

<sup>20</sup> Agamben refere-se aqui à recomendação de Montaigne de “acostumar-se à morte”, presente no capítulo VI do segundo livro dos *Ensaíos*, e que se constitui num pequeno tratado sobre a experiência no qual o autor francês narra a queda de um cavalo que quase custou-lhe a vida.

<sup>21</sup> De acordo com Thomas Gallus, teólogo francês e intérprete da obra do Pseudo-Dionísio, *Scintilla synderesis* designa a parte afetiva mais alta da alma pela qual e através da qual a alma é unida a Deus.

<sup>22</sup> O *apex mentis* é o ponto mais alto da contemplação mística desenvolvida pelo teólogo São Boaventura em sua obra *Itinerarium Mentis in Deum*.



E é este *eu* substantivado, no qual se realiza a união de *nous* e *psyché*, de experiência e conhecimento, que fornece a base sobre a qual o pensamento sucessivo, de Berkeley a Locke, construirá o conceito de uma consciência psíquica que se substitui, como um novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao *nous* da metafísica grega (AGAMBEN, 2014, p. 32).

A viragem gerada pelo novo ponto de partida posto pela filosofia cartesiana na noção de sujeito afeta de maneira profunda a noção de experiência. Essa deixará de ser definitivamente uma antecipação da morte que tinha por fim conduzir o homem à maturidade, sendo portanto essencialmente finita, algo que se podia *ter* mas não *fazer*, posto que se aproximar da morte não equivale a morrer. A partir daí, a experiência passará a designar algo essencialmente infinito que tem como horizonte apenas crescer os próprios conhecimentos. Assim considerada, a experiência é algo que se pode *fazer* e jamais *ter*<sup>23</sup> (AGAMBEN, 2014).

O caminho de retorno à concepção tradicional de experiência, no entanto, não é viável. Para Agamben, o velho sujeito da experiência não existe mais, ele se duplicou. A busca aventureira e inútil desse sujeito cindido é retratada, na visão do filósofo italiano, pelo *Dom Quixote*, de Cervantes. O cavaleiro da triste figura, velho sujeito do conhecimento, enfeitado, pode apenas fazer experiência sem jamais tê-la. Sancho Pança, seu fiel escudeiro e velho sujeito da experiência, pode apenas ter experiência sem jamais fazê-la (AGAMBEN, 2014).

Kant é o filósofo que, frente a esse pano de fundo, apresenta uma nova formulação ao problema da experiência, atacando-o pela via do sujeito. Esse momento parece ser decisivo para as pretensões de Agamben, tendo em vista que o filósofo de Königsberg coloca e trata o problema em termos transcendentais. Na filosofia kantiana o transcendental refere-se ao que torna possível o conhecimento da experiência e não vai mais além dela, ocupa-se, portanto, apenas de suas condições de possibilidade. Ao que se encontra mais além de toda a experiência, Kant denomina transcendente, retirando de jogo de seu sistema todas as ideias dessa natureza.

A operação posta em movimento por Kant consiste em distinguir um sujeito transcendental, o *eu penso*, que acompanha todas as nossas representações, de uma consciência psicológica, um *eu empírico*. Na medida em que não é substancializável, o sujeito transcendental, unidade sintética originária da

---

<sup>23</sup> Segundo Agamben, sem precisar, no entanto, o local específico, Kant define a experiência como um conceito “assintótico”. De *assíntota* (geom.): reta que, prolongada indefinidamente, aproxima-se dos prolongamentos de uma curva, sem poder jamais encontrá-los.

consciência, não pode conhecer os objetos, mas somente pensá-los. Isso porque Kant exclui de sua teoria do conhecimento as intuições intelectuais, logo, para que haja conhecimento, as intuições sensíveis dos objetos devem ser fornecidas pela consciência psicológica ou empírica, submetida aos limites do tempo e do espaço. Com efeito, é o velho sujeito da experiência que se apresenta aqui sob a forma de sujeito empírico, que deve fornecer as intuições ao sujeito transcendental para que haja conhecimento. O ponto central dessa formulação reside no fato de que o sujeito transcendental não podendo conhecer os objetos, pois tem necessidade da intuição fornecida pela consciência empírica, não pode conhecer a si mesmo como uma realidade substancial, tendo em vista que dele mesmo a consciência individual não fornece as intuições necessárias. Com isso, fica exposto o equívoco que, de acordo com Kant, dá origem à psicologia racional (KANT, 2001, p. 353 - p. 371, B 400 - B 413). Ou seja, o sujeito enquanto tal, sujeito transcendental, não pode ser dado como um objeto para que a ele se aplique a categoria de substância, isso iria além da possibilidade da experiência, fazendo o conhecimento adentrar o domínio transcendente. As palavras de Agamben revelam a peripécia do detido e meticuloso trabalho kantiano em tratar a experiência: “Deste modo, a formulação mais rigorosa do problema da experiência acaba por fundar a sua possibilidade através da proposição de um inexperenciável” (AGAMBEN, 2014, p. 42).

O grande sistema filosófico posterior a Kant, o sistema do saber absoluto, unificará novamente o sujeito transcendental e a consciência empírica. Assim, na filosofia de Hegel a experiência cessa de “ser simplesmente um modo, ou um instrumento, ou um limite da consciência, tornando-se a essência mesma do novo sujeito absoluto: a saber, a sua estrutura de processo dialético, de movimento” (AGAMBEN, 2014, p. 43). A reunificação proposta por Hegel funde de modo mais drástico e profundo experiência e conhecimento, do que a formulação do eu cartesiano. Agamben chama a atenção para o título original da *Fenomenologia do espírito*, “Ciência da *experiência da consciência*”, expressão que aparece no parágrafo 88, o penúltimo da introdução das edições atuais da obra, para sublinhar que

experiência é aqui simplesmente o nome do traço fundamental da consciência: a sua negatividade, *o seu já ser sempre o que não é ainda*. Logo, a dialética não é algo que venha do exterior a juntar-se à consciência: em vez disso, ela manifesta até que ponto, no novo sujeito absoluto (bem mais do que no eu cartesiano), a essência do conhecimento tenha-se identificado com a da experiência (AGAMBEN, 2014, p. 43, grifo nosso).

Parece ser esse o momento em que, de modo praticamente definitivo no pensamento ocidental, experiência é algo que é possível fazer, mas não ter.

É apoiada nessa superação da oposição proposta por Kant entre o eu empírico e o eu transcendental que a psicologia do século XIX tentará substantivar o sujeito em uma *psiquê*, buscando constituir-se enquanto ciência dos fatos de consciência. Assim, a pretensão da ciência da *psiquê*, que foi também a suposição de grande parte das tendências filosóficas do final do século XIX e início do século XX, é a de atingir uma zona de realidade povoada por fatos psíquicos puros, anteriores e independentes do sujeito. A razão aduzida por Agamben para mostrar que a assunção dessa suposição conduz a aporias insuperáveis é de que a consciência, a pura qualidade dos processos psíquicos, nada mais é do que o sujeito da linguagem.

A influência de tais tentativas se estenderá à psiquiatria moderna, às filosofias da vida e também à fenomenologia husserliana, o ponto mais alto e também final da busca pela descrição das vivências da consciência. Cabe destacar que as tentativas de Husserl, ao mesmo tempo que constituem um apogeu em relação a uma descrição da experiência em sua identificação com o conhecimento, apontam para o fechamento de um ciclo completo de uma concepção de sujeito. Talvez, e não por acaso, possamos assim entender suas *Meditações cartesianas*, nas quais o fundador da Fenomenologia busca restaurar na “corrente dos *Erlebnisse*” uma experiência transcendental do eu cartesiano (AGAMBEN, 2014, p. 47). Ao tentar encontrar os dados originários da experiência da consciência Husserl toca uma experiência, por assim dizer, não mais transponível em palavras e, ao chocar-se com esse limite, não avança em direção a uma concepção de sujeito enquanto linguagem, mas, ao invés, persegue ainda novamente a subjetividade como suposta realidade psíquica remetendo-se à busca cartesiana do *ego cogito*, propondo então refazer o caminho do pensamento moderno no qual, como vimos, experiência e conhecimento acabam fundidos na figura de um sujeito absoluto.

Por outro lado, reeditar a crítica de Kant ao *ego cogito* cartesiano, outro dos caminhos tentados por Husserl, também não ofereceria uma saída satisfatória ao

problema do sujeito, uma vez que aquele propunha elevar uma razão pura à condição de sujeito transcendental, desconsiderando a imanência da linguagem a qualquer ato de pensamento. A causa de tal desconsideração, e que faz com que a objeção possa ser direcionada ao mesmo tempo também a Husserl, é a de terem orientado a abordagem do problema do conhecimento pelo modelo matemático, o que os impede “de perceber a situação original da subjetividade transcendental na linguagem e, portanto, de traçar com clareza os limites que separam transcendental e linguístico” (AGAMBEN, 2014, p. 54). Assim, a apercepção transcendental, que é apresentada na *Crítica da Razão Pura* quase como um fato natural, acaba por se confundir com um sujeito linguístico na forma do “eu penso”, sem que essa configuração “textual” do transcendental seja colocada em termos específicos de um problema da linguagem (AGAMBEN, 2014, p. 55).

Mas se nós, acolhendo a sugestão de Hamann<sup>24</sup>, abandonamos o modelo de uma evidência matemática transcendental (que tem raízes tão antigas na metafísica ocidental), e buscamos as condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento na elucidação de seus vínculos com a linguagem, vemos então que é na linguagem que o sujeito tem a sua origem e o seu lugar próprio, e que apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar a apercepção transcendental como um “eu penso” (AGAMBEN, 2014, p. 55).

Abandonar, no entanto, a ideia de sujeito como substância psicológica e também o modelo de uma evidência matemática, não implica em abrir mão da distinção da esfera transcendental proposta por Kant. Para tanto, Agamben propõe uma metacrítica que permita revelar os limites entre transcendental e subjetivo. Assim, e no lugar de uma evidência matemática que pretendia ser a pedra de toque da concepção transcendental anterior, o filósofo romano posiciona sua teoria da infância desenvolvida nos termos de uma evidência linguística, e seu principal parceiro de viagem nessa jornada será o linguista francês Émile Benveniste. A isto retornaremos na próxima seção.

Cumpramos agora a consideração sobre experiência e aprendizado, como anunciamos anteriormente. O correlato da experiência, apesar das sucessivas formulações filosóficas apresentadas, não está no conhecimento, mas na

---

<sup>24</sup> Johann Georg Hamann (1730–1788) – filósofo prussiano que viveu no contexto do Esclarecimento Alemão tardio. Suas preocupações centrais foram linguagem, conhecimento, a natureza da pessoa humana, sexualidade e gênero e a relação da humanidade com Deus. Foi uma influência profunda para o movimento “Sturm und Drang”, bem como para Herder e Kierkegaard. “Metacrítica do purismo da razão pura”, de 1780, é o texto do qual Agamben se serve para estabelecer a metacrítica do sujeito transcendental kantiano.

*autoridade*: na palavra e no conto (AGAMBEN, 2014, p. 22; BENJAMIN, 2012, p. 85). Como mostramos, a experiência foi identificada ao conhecimento; assim, no tempo presente, o fundamento da autoridade é o próprio inexperienciável, e talvez aí se encontre uma das causas do tão comentado e complexo problema de uma crise da autoridade na educação, e que se deixa ver na pergunta de Benjamin: “Quem é que ainda acha que pode lidar com a juventude invocando sua experiência?” (BENJAMIN, 2012, p. 85). Tal problema, posto nos termos de uma experiência que se tornou inacessível de um modo geral, implica, no âmbito educativo, na discussão do estatuto da experiência e de sua dimensão formativa e, como tal, ecoa sobre a formação de professores. Tal discussão não se remeteria exclusivamente a uma crise da legitimação obtida através do reconhecimento da instituição escolar e, mais especificamente, dos professores e de sua profissão, mas pressuporia uma discussão da crise de sentido na noção de experiência e, como tal, dos saberes a ela vinculados e que estariam posicionados à parte dos saberes específicos das áreas de conhecimento científico, ou saberes que fornecem os “conteúdos” de ensino. Como se refere à palavra e ao conto, autoridade deve ser entendida aqui como a *condição de autor*. A palavra e o conto são a experiência cristalizada na linguagem, sendo a máxima e o provérbio, mas também as histórias e as fábulas, o modo pelo qual eram repassadas entre gerações e, mesmo, levadas de um país a outro. Lembremos aqui da fábula *O velho vinhateiro*, de Esopo, aludida por Benjamin na abertura de *Experiência e pobreza*, na qual um homem em seu leito de morte fala a seus filhos sobre um tesouro escondido sob as videiras. Eles revolvem a terra durante o ano todo sem encontrar tesouro algum. Frente a uma colheita farta descobrem, porém, que o verdadeiro tesouro ao qual se referia o pai era trabalhar bem a terra, o que haviam feito sem se dar conta. Os contos e as fábulas, vistas nesta perspectiva, eram tradicionalmente experiências de outros que, sendo transmitidas pela linguagem, tornavam possível aprender algo que, de outra maneira, somente poderia ser aprendido com a experiência pessoal de um sofrimento, uma mestra eficaz, porém bem mais severa.

O significado moderno do termo “autor” aparece relativamente tarde. Em latim, *autor* significa originalmente quem intervém no ato de um menor (ou de quem, por algum motivo, não tem a capacidade de realizar um ato juridicamente válido), para conferir o complemento de validade de que necessita. Assim, o tutor, ao pronunciar a fórmula *autor fio*, proporciona ao pupilo a “autoridade” que lhe falta (diz-se assim que o pupilo age *tutore auctore*). Da mesma maneira, a *auctoritas patrum* é a ratificação que os senadores – chamados por isso *patres auctores* – trazem para uma

resolução popular a fim de a tornar válida e obrigatória para todos os efeitos (AGAMBEN, 2008, p. 149).

Um ato de “autor”, como aquele posto em movimento pelo sujeito do testemunho exposto anteriormente, implica “sempre uma dualidade essencial em que são integradas e passam a valer uma insuficiência ou uma incapacidade” (AGAMBEN, 2008, p.150). Com efeito, quando pensamos nesses termos de autoridade (a condição de autor), a experiência ainda é a pedra de toque do aprendizado e, como tal, está resguardada, mesmo que potencialmente, uma dimensão formativa em questão. Ao contrário, a introjeção do puro medo ou da simples vergonha, os mais abjetos recursos pedagógicos, ou ainda dos sistemas de castigo e recompensa e de méritos e deméritos, apesar de efetivos na modulação dos comportamentos em termos de respostas esperadas, não são mais que condicionamentos nos quais não está mais presente nenhuma dimensão formativa, pois através deles não é dada a possibilidade de aprender com o próprio passado, dele servindo-se para assumir o presente em vistas de um futuro.

Pensar a educação sem considerar uma experiência formativa é pensá-la nos termos de uma tutela que nunca se encerra. Enquanto condicionamento, as modalidades citadas dificilmente geram frutos distintos da repetição não questionada, da submissão muda, da obediência cega e da docilidade rancorosa. E se falamos em formatividade ou em ensino pelo medo, pela vergonha, pelo castigo ou pelo mérito, devemos falar, antes, em adestramento do que em educação, e podemos dizer que realmente aprendemos algo por meio delas quando nos libertamos de seus condicionamentos e encaramos, pela primeira vez, a experiência pessoal, com seus riscos, desgostos e adversidades, mas também com a segurança e com a felicidade que ela pode proporcionar, ou seja, quando, entre outras coisas, temos a efetiva possibilidade de vir a sofrer com algo, e de saber que com esse sofrimento teremos de nos dar contas. É por meio da experiência pessoal que se abre a possibilidade de vir a constituir uma forma de vida.

Castor Ruiz (2015) destaca que

o ponto nevrálgico da filosofia antiga não era o conhecimento, senão a constituição do “eu”. A ênfase não estava na epistemologia ou na lógica, pois a filosofia era um processo de conversão que afetava a totalidade da existência. Nesse processo é possível passar das trevas da caverna para a luz da consciência de si, ou da paz interior. O conjunto das escolas filosóficas entendiam que o elemento que a filosofia deveria ajudar a superar ou neutralizar para criar uma forma de vida é o sofrimento.

Tal passagem, além de reforçar a posição defendida acima, mostra como a consideração do sofrimento na esfera do processo formativo não possui os contornos tensos ou mesmo negativos que se poderiam depreender numa primeira leitura. A questão do enfrentamento do sofrimento é quase um tabu, numa época que busca, sem sucesso, criar barreiras para as dores do mundo, por meio da própria educação e dos produtos de entretenimento, com seus universos fantásticos, contos de fadas, boas mentiras e metáforas que adiam indefinidamente um suposto “momento de se saber a verdade”. Sem a consideração da condição autoral, a palavra perde sua conexão com a experiência e, ao invés de abrir o caminho que deveria conduzir à maturidade, produz uma duplicação do mundo, um novo encantamento cujo preço é uma menoridade que se estende atualmente cada vez mais sobre a vida adulta. Ao acordar com o beijo do príncipe, ou ao retirar o disfarce de super-herói depois da batalha final, os jovens, no mais das vezes, assumem quase sem mediação as subjetividades disponíveis à venda no mercado da tecnologia social, sem que venha a ser dada a possibilidade de constituir no futuro sequer uma forma de vida própria. Talvez por isso muitos estudos em voga consigam unificar e descrever com sucesso, nos termos da mesma tecnologia, os comportamentos, crenças e sentimentos das gerações. Assim, surgem as tipificações como *baby boomers*, Geração X, Geração Y, Geração Z, apresentando uma padronização da qual não se tem notícia no passado e que parece sobrepor-se a toda tentativa de localidade e individualidade. Mais do que o fruto de uma experiência com um mundo cambiante e globalizado, como demonstramos acima, isso revela que, no momento atual, a ausência da experiência impede a constituição de uma forma de vida, no sentido forte do termo. Também a questão do ajuste ou do desajuste social de parte dos indivíduos pode ser vista como determinada, em grande medida, pelo sucesso dos processos de subjetivação, a aceitação e introjeção de modelos de subjetividades em circulação. Processos nos quais, cabe destacar, as instituições de ensino tomam parte, sem dúvida. Mesmo as identidades

“contestatárias” e “alternativas” parecem, muitas vezes, esbarrar nos limites da conformidade e do engajamento dentro dos quais encerram seus membros.

Se um dos pontos em comum entre as diferentes escolas da filosofia antiga era o aprendizado que leva a aplacar o sofrimento por meio de sua experiência, dando um sentido à existência e, com isso, constituindo uma forma de vida, o tema do *páthei máthos* possa ter talvez algum sentido e alguma validade para a educação formal ainda hoje. Não é o caso de se reeditar a chamada pelo rei filósofo, nem de propor que as escolas da rede da educação básica sejam pautadas, acima de tudo, por uma formação filosófica. Não se trata nem mesmo de reivindicar que os professores convertam-se em uma espécie de dirigentes espirituais dos jovens, abrindo mão dos saberes das áreas de conhecimento científico que constituem o campo de sua formação específica e no qual devem iniciar seus alunos. Trata-se, sim, de buscar provocar algo, ao modo de um contrapeso, ou de uma alavanca, fazendo força no polo oposto do instituído, jogando a dessubjetivação quando a subjetivação é a regra, e também o contrário. Isso envolveria, quem sabe, começar a pensar nas escolas algo além de seu papel de instituição de normalização social, abrindo a possibilidade de que uma formação humana em seu sentido mais amplo, cultural e omnilateral, possa nelas ter algum espaço. As estratégias não são fórmulas prontas, devem ser assumidas face ao apresentado. Não se trata, portanto, de uma tentativa de moralizar, de inculcar ética e cidadania no coração e na mente dos jovens, mas sim de buscar quebrar a assunção e a defesa quase automática das identidades prontas. Não é o caso também de impor uma experiência a outros, mas de reabrir o caminho obstruído da experiência própria, possibilitando que cada um possa trilhar verdadeiramente o seu caminho e de buscar, com isso, retirar o sentido da educação de seu soterramento.

Como dito acima, no entanto, os caminhos de retorno à experiência tradicional estão interrompidos e não podem mais ser trilhados. A máxima e o provérbio foram confinados a uma categoria de sabedoria popular inócua; um movimento paralelo, o *slogan*, tomou seu lugar. Junto dele, as recomendações e opiniões dos especialistas e o discurso jornalístico, que busca fundir deliberadamente juízos de fato e de valor, capturando toda a possibilidade de resposta e pensamento, parecem incentivar a todo custo e por todos os lados que não se faça experiência real de algo. Se foi frente à catástrofe da Primeira Guerra mundial que Benjamin percebeu que o modo de experimentar o mundo se



empobrecia, atualmente sabemos que “para a destruição da experiência uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente” (AGAMBEN, 2014, p. 21). É exatamente a incapacidade de transformar-se em experiência que torna insuportável a existência cotidiana, mesmo que hoje, mais do que em qualquer outra época, o cotidiano seja povoado por eventos significativos.

Para Agamben, como referimos anteriormente, talvez essa disparatada recusa da experiência guarde consigo um grão de sabedoria, no qual se possa adivinhar o germe de uma experiência futura. Assim, Agamben se propõe, nos moldes “da filosofia que vem”, de Benjamin, a preparar o lugar lógico em que esse germe possa atingir a maturação. Profundamente marcada pela catástrofe e pela reprodutibilidade técnica, nossa época dispõe de modos cada vez mais escassos de com elas aprender, justamente porque nos faltam os meios de fazer a experiência do que nos acontece. Nesse sentido, talvez a resposta não se encontre tão longe de nós, e, dando novamente ouvidos para a etimologia da palavra “experiência”, possamos redescobrir que ela encerra consigo a ideia de *ir através* da ação na própria ação (AGAMBEN, 2012, p. 124). Cabe assim, abandonando o manto de superioridade do progresso técnico-científico e o altar da sacralidade econômica, política e jurídica, pôr-se novamente em viagem para, como sugere Agamben, nela manter-se.

#### **4.2. Língua e fala: o semiótico e o semântico**

Nesta seção discute-se a distinção entre as esferas da língua e da fala e o duplo modo de significação da língua, que constitui a evidência linguística pela qual se apresenta a teoria da infância como dimensão histórico-transcendental da experiência humana.

A posição sobre a qual Agamben quer fazer valer sua crítica é aquela que supõe que a fala seja simplesmente a língua posta em funcionamento. A assunção da distinção entre uma esfera da língua e uma esfera da fala está presente em toda a lógica ocidental, de Aristóteles a Husserl e Wittgenstein. A lógica nasce de uma suspensão, de uma *epoché* da fala.

Os gramáticos antigos, diz Agamben, iniciavam seus tratados separando a *phoné synkechimene*, a voz confusa dos animais, da *phoné énarthros*, a voz articulada dos humanos, para mostrar que o caráter articulado da voz humana nada

mais é do que uma retroprojeção da escrita sobre a fala. Assim, *phoné énarthros*, *vox articulata* em sua versão latina, significa simplesmente *phoné engrámmatos* ou *vox quae scribi potest*, voz que pode ser escrita, que se pode aferrar e com-preender com letras. Isso revela um preconceito há muito incrustado em nossa cultura: de que a escrita alfabética pode efetivamente capturar a voz, situação essa que atinge o ponto de ruptura do vínculo entre língua e voz com o surgimento da fonologia. O estágio dos atuais debates sobre a gramática e as formas de uma língua padrão apontam para a disjunção entre a língua e o ato concreto de fala. É por conta disso, segundo Agamben (2014, p. 70), que

o saber, que rompeu sua relação originária com a voz, deve agora procurar para si um outro lugar, e é o que faz reportando-se a uma estrutura incôscia, a um Inconsciente, ou seja, a uma saber que não se sabe, a um saber sem sujeito. Os fonemas da fonologia, a estrutura de Lévi-Strauss, a gramática gerativa de Chomsky, situam-se todos no Inconsciente. Enquanto a ciência clássica, de Descartes até o século XIX, colocava o *lógos*, isto é, o mediador entre o *homo sapiens* e o *homo loquens*, em um *Eu*, em uma consciência que não era mais que o sujeito da linguagem, hoje em dia a ciência não tem mais necessidade deste sujeito e prefere situar o *lógos* no Inconsciente, em um saber oculto, que não se sabe.

É Aristóteles nas *Categorias* que, partindo do ato concreto de fala, isola a língua como momento de pura significação. Trata-se da distinção entre o que se diz sem conexão (*áneu symplokés*) e o que se diz segundo uma conexão (*katá symplokén*). É essa separação na linguagem humana de um *lógos* que não se diz em nenhum discurso, sendo convertido então em *língua*, que permite que sejam deduzidas as categorias e construída a lógica. Nas palavras de Agamben (2014, p. 70),

na frase que lemos<sup>25</sup>, o verbo *legein*, dizer, é de fato usado em dois sentidos completamente distintos: no primeiro caso (o falar com conexão) trata-se da fala, do concreto discurso humano; no segundo (o falar sem conexão) trata-se do dizer da língua ou, no máximo, da metalinguagem gramatical (é evidente que sem *symploké*, sem conexão, não se diz, na realidade, nada).

O ponto nevrálgico de tal crítica é que, enquanto Aristóteles era ainda consciente de que as classificações da lógica valem apenas no âmbito da distinção aludida, a filosofia e a lógica posteriores não distinguem mais língua e fala e passam a considerar a fala apenas como a língua posta em funcionamento, sem dar-se

<sup>25</sup> Trata da seguinte passagem: “Das coisas que são ditas, algumas envolvem combinação (conexão), enquanto outras são ditas sem combinação (conexão). Exemplos das que envolvem combinação são ‘homem corre’, ‘homem vence’; e daquelas sem combinação ‘homem’, ‘boi’, ‘corre’, ‘vence’.” (ARISTÓTELES, *la*, 16-19, 2002, p. 3, tradução nossa).

conta do hiato constitutivo que as separam, o que equivale a supor que algo como “homem, boi, corre, vence” exista realmente na linguagem humana.

Mais ainda:

Este oblívio da diferença entre língua e fala é o evento fundador da metafísica. É por intermédio deste oblívio que o *lógos* pode afirmar seu domínio incontestável. [...] Na formulação desta diferença, a ciência da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia (AGAMBEN, 2014, p. 71).

Mas se entre língua e fala há uma diferença constitutiva, é justamente na tematização dessa diferença que se poderá pensar algo como uma linguagem humana e como uma teoria da infância.

A distinção entre língua e fala foi estabelecida na linguística por Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral* publicado postumamente. De um modo bastante sucinto, para ele a língua englobaria o conjunto de regras e convenções abstratas do sistema significante, prévio e independente aos seus usuários; a fala, por seu turno, diria respeito à instância concreta do uso da língua. A passagem de uma instância a outra, no entanto, não seria simples, pois, ao considerar que a língua não existe senão tendo em vista o discurso, ficaria em questão justamente saber em virtude de qual operação e de quais condições a língua entra em ação como discurso, ou seja, como é possível a um indivíduo humano saber que outro indivíduo, pronunciando os diversos conceitos que já estão prontos na língua, queira significar-lhe alguma coisa (AGAMBEN, 2014, p. 66). Desse modo, o que fica problemática é exatamente a descontinuidade e a diferença entre língua e discurso, diferença essa incontornável, pelo que não se pode entender o discurso como simples funcionamento da língua, mas ambos como dois sistemas de significação distintos. Vejamos.

Será Benveniste a tratar da questão em termos de língua e discurso, promovendo uma alteração na distinção inicial entre língua e fala, proposta por Saussure. Para tanto, em *Semiologia da língua*, parte dos resultados dos estudos de Peirce e de Saussure. Ao analisar o trabalho de Peirce, concluirá que seu esforço de construir uma álgebra universal das relações signícas naufraga justamente por não conseguir encontrar um ponto fixo onde amarrar a primeira relação de signo, se o papel do signo é representar, ocupar o posto de outra coisa, evocando-a a título de substituto. Nessa vertente semiótica, em que tudo é objeto de um escrutínio e de uma classificação cuidadosa e rigorosa, o próprio edifício semiótico que daí resulta

não pode incluir-se a si mesmo em sua definição (BENVENISTE, 1999, p. 49). É que, no que concerne à língua como tal, Peirce não formula nada preciso nem específico. Saussure, por sua vez, obedecendo-se ao mesmo critério de classificação, estará situado em um polo oposto: sua reflexão procede a partir da língua e a toma como objeto exclusivo. Inclusive a linguística para ele não era uma ciência acabada a funcionar, a ela cabia, como uma de suas tarefas, delimitar-se e definir-se descobrindo seu objeto (BENVENISTE, 1999, p. 50). Nesse sentido, estabelece uma separação entre língua e linguagem, tomando a esta como multiforme e heteróclita e àquela como uma totalidade em si e um princípio de classificação. Assim, a linguística forma parte de uma ciência que existe todavia, e que se ocupará dos demais sistemas da mesma ordem no conjunto dos fatos humanos: a semiologia, que, por sua vez, é a ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social. Assim, o ensaio de Benveniste busca abordar o problema central da semiologia: o estatuto da língua entre os sistemas de signos (BENVENISTE, 1999, p. 54).

O problema será tratado através da articulação, na língua, de uma dupla significância. A significância designa o caráter comum entre os diversos sistemas de signos e pode ser definida como sua propriedade de significar; as unidades de significância vistas por esse prisma são os signos. Entre todos os sistemas de significância, a língua ocupa uma posição e uma função especial, pois pode, ao contrário dos outros sistemas, categorizar e interpretar todos os sistemas, inclusive ela mesma. Na proposta de Benveniste, a língua atua como um sistema interpretante da sociedade, que é então tomada como sistema interpretado. Por essas razões, a língua é a organização semiótica por excelência. Há um modelado semiótico que a língua exerce e a partir do qual não se concebe que seu princípio reside em outra parte que não seja na língua. A língua é a grande matriz semiótica e estrutura modeladora. Mais do que isso:

Esta situação privilegiada da língua na ordem pragmática é uma consequência, não uma causa, de sua proeminência como sistema significante, e desta proeminência pode dar razão um princípio só. O descobriremos adquirindo consciência do fato de que a língua significa de uma maneira específica e que não é senão sua, de uma maneira que não reproduz nenhum outro sistema. Está investida de uma DUPLA SIGNIFICÂNCIA. Há aqui propriamente um modelo sem análogo. A língua combina dois modos distintos de significância, que chamamos o modo SEMIÓTICO por uma parte, e o modo SEMÂNTICO por outra (BENVENISTE, 1999, p. 66).

Assim, semiótico e semântico configuram-se como dois universos conceituais distintos e como dois modos de significação discretos e contrapostos. Isso pode ser mostrado, também, mediante a diferença no critério de validade que requer um e outro, como exposto no quadro a seguir:

SEMIÓTICO	SEMÂNTICO
• Signo	• Discurso
• Significação	• Sentido
• Proposição	• Enunciado
• Deve ser reconhecido	• Deve ser compreendido
• Requer a faculdade do espírito de perceber a identidade entre o anterior e o atual	• Requer a faculdade do espírito de perceber o significado de uma enunciação nova

Tabela 1: distinção entre os modos de significação semiótico e semântico.

A língua é o único sistema cuja significância articula-se, assim, em duas dimensões. Os demais sistemas têm uma significância unidimensional: ou semiótica (gestos de cortesia, mudras), sem semântica; ou semântica (expressões artísticas), sem semiótica. Cabe destacar que, para Benveniste, mesmo os sistemas semióticos lógico-formais derivam da língua, interpretante por excelência de todos os outros sistemas.

O privilégio da língua é portar, ao mesmo tempo, a significância dos signos e a significância da enunciação. Daí provém seu poder maior, o de criar um novo nível de enunciação, onde torna-se possível dizer coisas significantes acerca da significância. É nessa faculdade metalinguística que encontramos a origem da relação de interpretância graças à qual a língua engloba os outros sistemas (BENVENISTE, 1999, p. 68).

Mas há outra consideração, mais decisiva para a teoria da infância proposta por Agamben, pela qual Benveniste se afasta definitivamente da teoria de Saussure. Se o signo, conforme vimos, é tomado aqui como a unidade significativa da língua, com a tese dos dois modos de significação não pode continuar valendo também como unidade de significação em seu funcionamento discursivo. Esse parece ser o ponto definitivo em que se separarão os dois autores. Ao avançar para a frase como unidade do discurso, Saussure associa-a diretamente à fala, sem contudo resolver como é e se é possível passar do signo à fala.

Na realidade o mundo do signo é fechado. Do signo à frase não há transição nem por sintagmação, nem por outra maneira. Os separa um hiato. Há pois que se admitir que a língua compreende dois domínios distintos, cada um dos quais requer seu próprio aparato conceitual (BENVENISTE, 1999, p. 68).

Assim, a teoria Saussureana servirá de base para a investigação de cunho semiótico. O domínio semântico por sua vez, sendo reconhecido como separado, terá a necessidade de um novo aparato de conceitos e definições a ser desenvolvido em duas direções: uma delas a análise intralinguística, que abrange o domínio da significância sendo, no entanto, distinta da semiótica; e a outra, a análise translinguística dos textos e das obras, a ser realizada graças à elaboração de uma meta-semântica a ser construída sobre a semântica da enunciação (BENVENISTE, 1999, p. 69). É nesse terreno que Foucault instala sua arqueologia do saber. Mas agora, diferentemente do oblívio entre língua e fala, será o falante que, atuando na língua e a modificando radicalmente ao convertê-la em discurso, portanto o sujeito da enunciação enquanto tal, que será tirado de jogo pela desativação da dimensão aural. Assim vistas, as formulações de um sujeito do testemunho e também de uma teoria da infância são respostas a essa problemática.

Relacionada a essas categorias das ciências da linguagem, a teoria da infância adquire seu sentido próprio, sendo delas um desenvolvimento coerente. No entanto, a pergunta que vimos partir de Saussure e alimentar as formulações de Benveniste não é respondida, mas muda de forma e pode ser assim colocada: "Por que a linguagem humana é constituída deste modo, comportando originalmente este hiato? Por que existe uma dupla significação?" (AGAMBEN, 2014, p. 67).

A dimensão histórico-transcendental reside precisamente nesse hiato, e é o fato de que o homem tenha uma infância e dela tenha que se expropriar para constituir-se como sujeito da linguagem que faz com que ele não possa entrar na língua como sistema de signos sem transformá-la radicalmente, sem constituí-la como discurso, provocando a passagem do semiótico ao semântico. Nesses termos, entendido como aquele que está em experiência, que possui uma infância, o homem não pode ser tomado como sempre já falante.

Semiótico e semântico não são duas realidades substanciais, mas são, sobretudo, os dois limites transcendentais que definem a infância do homem e são, simultaneamente, definidos a partir dela. O semiótico não é mais do que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde

se encontra sempre no ato de sair para a Babel da infância. Quanto ao semântico, esse existe apenas na emergência do semiótico na instância do discurso, cujos elementos – logo depois de proferidos – recaem na pura língua, que os recolhe em seu mudo dicionário de signos. Somente por um instante, como os golfinhos, a linguagem humana põe a cabeça para fora do mar semiótico da natureza. Mas o humano propriamente nada mais é do que a passagem da pura língua ao discurso; porém, esse trânsito, esse instante, é a história (AGAMBEN, 2014, p. 68).

### 4.3. Sujeito e linguagem humana: sobre o duplo estatuto da educação

Cabe agora, seguindo os resultados obtidos por Benveniste em seus estudos sobre a linguagem, retomar a questão do sujeito para expor sua *realidade de discurso*. Partirmos da afirmação de Agamben de que

a subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definida por meio de um sentimento mudo, que cada qual experimentaria da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência psíquica inefável do *ego*, mas apenas *através da transcendência do eu linguístico relativamente a toda possível experiência* (AGAMBEN, 2014, p. 56, grifo nosso).

Tal posição quanto à realidade de discurso do sujeito suscita a possibilidade de uma série de críticas de seus adversários, ou seja, dos teóricos que procuram alguma substancialidade na fundação do sujeito além ou aquém do evento da linguagem, e também daqueles que veem no sujeito uma substância psicológica subjacente a um *eu*. Não nos ocuparemos da exposição e crítica de tais posições. Limitamo-nos a caracterizar a realidade de discurso do sujeito, tal como é apresentada no texto *A natureza dos pronomes*, de Benveniste (1976, p. 278):

Qual é, portanto, a ‘realidade’ à qual se refere *eu* ou *tu*? Unicamente uma ‘realidade de discurso’, que é coisa muito singular. *Eu* só pode definir-se em termos de ‘locução’, não em termos de objetos, como um signo nominal. *Eu* significa ‘a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*’. Instância única por definição, e válida somente na sua unicidade. [...] Desprovidos de referência material [os pronomes, signos ‘vazios’], não podem ser mal empregados; não afirmando nada, não são submetidos à condição de verdade e escapam a toda negação. O seu papel consiste em fornecer o instrumento de uma conversão, a que se pode chamar a conversão da linguagem em discurso. É identificando-se como pessoa única pronunciando *eu* que cada um dos locutores se propõe alternadamente como ‘sujeito’. Assim, o emprego tem como condição a situação de discurso e nenhuma outra.

Nesse sentido, não somente os pronomes pessoais revelam a realidade de discurso do sujeito, mas também por esse meio a consideração de outros

indicadores de elocução (termos que organizam as relações espaciais e temporais do sujeito: *este, aquele, aqui, agora, ontem, amanhã*, etc.) é capaz de desocultar o fato de que a configuração da esfera do transcendental como subjetividade revela em sua base uma sobreposição não explicitada entre transcendental e linguístico (AGAMBEN, 2014, p. 57). Nas palavras do filósofo italiano: “*O sujeito transcendental não é outro senão o ‘locutor’, e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento*” (AGAMBEN, 2014, p. 57, grifo do autor). Com isso pretende-se dar por afastada a consideração do transcendental da ideia de uma substância psicológica.

Desse modo é possível começar a pensar a respeito do problema da experiência sobre novas bases. E ficam fora de jogo nessa consideração todas as tentativas de acessar uma *experiência da consciência* aquém do sujeito, os puros fatos psíquicos, posto que a consciência nada mais é do que o sujeito da linguagem. A busca por uma substancialização da infância, o silêncio de um sujeito pré-linguístico na corrente originária dos *Erlebnisse*, irá chocar-se, inevitavelmente, com a forma falante de um “monólogo interior”. Mesmo a tentativa de identificar a substancialidade da infância com o inconsciente freudiano, a parte submersa da terra psíquica, apesar de perfeitamente possível, também não soluciona a questão. A terceira pessoa dos pronomes pessoais que permite aferrar o inconsciente à língua, o *Es* (enquanto terceira pessoa, portanto, ao ele, ao ela), revela também, segundo a análise de Benveniste (1976, p. 283), que “*ele*” é “uma “não pessoa”, um não sujeito, que tem seu sentido somente na sua oposição à pessoa” (AGAMBEN, 2014, p.59).

Assim, uma primeira formulação da teoria infância mostra o vínculo circular entre infância e linguagem, no sentido de um co-pertencimento no qual a origem de uma remete à origem da outra, e se assumimos, juntamente com Agamben, que o problema da experiência pode ser posto em termos de uma teoria da infância, então a pergunta pelas condições de possibilidade da experiência torna-se a pergunta pela origem da linguagem marcada por sua dupla realidade de *língua e fala*:

A ideia de uma infância como uma ‘substância psíquica’ pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, 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 aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito (AGAMBEN, 2014, p. 59).

Nesse ponto faz-se necessário abandonar a ideia de origem como cronologia, posto que, se ao perguntar pela origem da linguagem pensamos nela como algo que é adicionado ao homem enquanto um existente já constituído, na linearidade de um tempo contínuo e cronológico, continuamos a pressupor uma ideia de humano como ente acabado e completo que descobre em si e nos outros algo que toma a forma de linguagem, ou seja, continuamos a considerar a ideia de um sujeito pré-linguístico e continuamos a conceber o humano como constituído independentemente da linguagem, e essa torna-se mais uma vez transcendente. Devemos, portanto, tirar de jogo o conceito de origem como uma causa inicial que separa no tempo um antes-de-si e um depois-de-si (Agamben, 2014, p. 60).

É através da linguagem, portanto, que o homem como o conhecemos se constitui como homem, e a linguística, por mais que remonte ao passado, não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um 'antes' da linguagem. [...] A origem de um tal 'ente' não pode ser *historicizada*, porque é ela mesma *historicizante*, é ela mesma a fundar a possibilidade de que exista algo como uma 'história' (AGAMBEN, 2014, p. 60).

Ainda sobre tal conceito de origem cabe destacar que, na medida em que não é concebido em termos de uma cronologia, não se resolve em “fatos” que “se possam supor historicamente acontecidos, mas é algo que ainda não cessou de acontecer” (AGAMBEN, 2014, p. 61). Agamben procura abordar tal conceito de origem situando-o em um ponto de coincidência entre sincrônico e diacrônico, onde sua contínua oposição se fratura, buscando captar nessa fratura entre histórico e estrutural a origem da linguagem como uma unidade-diferença de invenção e dom, humano e não-humano, palavra e infância, como um *arqueivento* (um *Urfaktum*). “Poderíamos definir uma tal dimensão como a de uma *história transcendental*, que constitui, em um certo sentido, o limite e a estrutura *a priori* de todo o conhecimento histórico” (AGAMBEN, 2014, p. 61).

Excluído então o domínio de um tempo cronológico e linear, e afastado com isso o conceito de origem da ideia de um fato-limite que separa um antes-de-si e um depois-de-si na corrente contínua da cronologia, estaríamos habilitados a pensar a infância do homem não mais como um fato, mas como uma máquina pela qual

“devemos representar-nos a relação com a linguagem de uma experiência pura e transcendental que [...] esteja liberada tanto do sujeito como de todo substrato psicológico” (AGAMBEN, 2014, p. 62). Considerada nesses termos, a infância designa não somente uma etapa do desenvolvimento cronológico do homem mas, antes de tudo, a sua relação com a linguagem, o modo como o vivente está em relação com ela. Se a ambição máxima do biopoder é desarticular definitivamente a relação entre vivente e falante, produzindo a vida nua, a infância como máquina busca ser a garantia de que tal relação possa sempre ser recomposta e nunca rompida definitivamente. A forma de vida que nunca admite a separação completa entre a vida e sua forma é a forma de vida do ser falante considerada em sua articulação com a potência, poder falar e poder não falar.

Pensar a infância do homem enquanto máquina envolve assumir as consequências de que não se pode resolvê-la nem como fato, independentemente da linguagem, isolando seu lugar cronológico ou seus estados psicossomáticos implícitos, portanto, por meio da paleoantropologia e da psicologia infantil; e nem inteiramente na linguagem, portanto, por meio da linguística e do estruturalismo. “Como infância do homem a experiência é a simples diferença entre o humano e o linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência” (AGAMBEN, 2014, p. 62, grifo do autor).

A infância do homem se estabelece, portanto, sobre a irreduzível e insuperável diferença entre humano e linguístico, e esse evento, para Agamben, não pode ser equiparado a outros no âmbito da história humana, nem é um simples caráter entre tantos que identificam a espécie *homo sapiens*. Nas palavras do autor:

A infância age, com efeito, primeiramente sobre a linguagem, constituindo-a e condicionando-a de modo essencial. Pois o próprio fato de que exista uma tal infância, de que exista, portanto, a experiência enquanto limite transcendental da linguagem, exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade. Se não houvesse a experiência, se não houvesse uma infância do homem, certamente a língua seria um “jogo”, cuja verdade coincidiria com seu uso correto segundo regras lógico-gramaticais. Mas a partir do momento que existe uma experiência, que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A instância da infância, como arqui-limite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade (AGAMBEN, 2014, p. 62).

Ora, o hiato, a separação entre o linguístico e o humano sobre o qual se funda a experiência enquanto infância do homem é, como tal, indizível. É nesse sentido que o inefável é a própria infância, não como voto de silêncio místico, mas

como o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade. A verdade não se encontra, portanto, nem fora, nem dentro da linguagem, não é correção de relações lógico-gramaticais, nem mesmo adequação entre fatos e linguagem. “Infância, verdade e linguagem limitam-se e constituem-se um ao outro em uma relação original e histórico-transcendental no sentido que se viu” (AGAMBEN, 2014, p. 63).

Mas o que seja especificamente linguagem humana ainda não ficou decidido. Novamente aqui recorreremos a Benveniste. Em seu texto *Comunicação animal e linguagem humana*, de 1952, o linguista francês não somente delimita o que entende por linguagem humana, como também afirma que apenas falamos de uma “linguagem dos animais” por abuso de termos. Segundo Benveniste, parecem faltar as condições fundamentais para uma comunicação propriamente linguística no mundo dos animais. Ele lança mão do conhecido exemplo da “dança das abelhas”, pela qual estas utilizam um complexo sistema de movimentos para comunicar a descoberta de uma fonte de alimentos, e, através disso, o restante da colmeia, ou parte dela, é capaz de orientar-se e encontrar a referida fonte (BENVENISTE, 1976).

Para Benveniste, diferentemente da comunicação das abelhas, a condição da linguagem humana é a resposta na forma de linguagem, e não somente em termos de conduta. Duas consequências são diretamente tiradas daí: primeiro, falamos com outros que falam, e isso supõe o diálogo como traço característico da linguagem humana; segundo, comunicamo-nos relativamente a dados “linguísticos”, reproduzimos mensagens, ou seja, somos capazes de construir mensagens a partir de outras mensagens, o que excede totalmente a capacidade das abelhas e outros animais. “Não se comprovou que uma abelha vá, por exemplo, levar à outra colmeia a mensagem que recebeu na sua, o que seria uma forma de transmissão ou de retransmissão” (BENVENISTE, 1976, p. 65). Ao contrário de reabrir a discussão sobre o privilégio do *homo sapiens* sobre as outras espécies animais, buscamos, com a noção de linguagem humana, apontar para um dos traços característicos do que chamamos educação, tomada como processo de formação geracional, e que se define por situar-se e atuar através da possibilidade aberta pela linguagem em propiciar um substituto da experiência. Nas palavras de Benveniste (1976, p. 65): “Ora, o caráter da linguagem é o de propiciar um substituto da experiência que seja adequado para ser transmitido sem fim no tempo e no espaço, o que é típico de nosso simbolismo e o fundamento da tradição linguística”.

Valendo-se de estudos posteriores de Benveniste, Agamben afirma que os animais não são destituídos de linguagem, ao contrário, “são sempre e absolutamente língua” (AGAMBEN, 2014, p. 63). Para ele, em oposição à voz humana, a “língua” dos animais não conhece interrupções nem fraturas. “Os animais não entram na língua: já estão sempre nela. O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*” (AGAMBEN, 2014, p. 64). Isso porque a mais decisiva consequência que a infância exerce sobre a linguagem, para o filósofo romano,

é a de instaurar a cisão entre *língua* e *discurso*, que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem. Pois o fato de existir uma diferença entre língua e fala, e de que seja possível passar de uma a outra – que todo homem falante seja o lugar desta diferença e desta passagem –, não é algo natural e, por assim dizer, evidente, mas *é o fenômeno central da linguagem humana* (AGAMBEN, 2014, p. 63, grifo nosso).

Cabe referir, a título de ilustração, uma área não explorada por Agamben ou Benveniste nas suas considerações sobre linguagem: a das inteligências artificiais, ou inteligências exibidas por máquinas, e que envolveria entre seus traços a capacidade de processar linguagens naturais, ou seja, de que as máquinas empreguem linguagem humana, além dos códigos utilizados internamente para processar dados. A inserção de tal tema, como foi dito, tem apenas o intuito de ilustração de como a discussão poderia ser desenvolvida em outras direções, cremos nós, corroborando as posições dos autores. Ao invés de utilizar uma referência teórica da área em questão, nos reportamos ao filme de ficção científica *Ex machina* (Inglaterra e Irlanda do Norte, 2015), no qual um programador é chamado para aplicar uma versão do Teste de Turing, pelo qual se busca distinguir se uma forma de inteligência artificial exibe comportamento inteligente distinguível ou não do de um humano. A inteligência artificial a ser testada está em um corpo androide feminino, que nunca teve contato com o mundo exterior ao laboratório no qual foi criado e com nenhum outro humano além de seu criador, e é capaz de percepção, linguagem complexa e elevado nível de interação. Destaca-se em especial, na perspectiva que aqui abordamos, um breve trecho da primeira sessão do teste, em que Caleb, o programador, pergunta a Ava, a androide, quando esta aprendeu a falar. Ela responde que *sempre soube falar*. O imediato estranhamento da personagem com a capacidade não aprendida, o fato de ela não conseguir precisar

sua idade ou mesmo a breve discussão que se segue sobre o que seria linguagem, são marcas indicativas de que Ava não tem uma infância. Mais do que isso, porque sempre pôde falar, o traço característico de Ava é de que ela *não pode não falar*, ou seja, ela não possui uma potência de não sobre a linguagem. Assim nela, enquanto uma forma de inteligência artificial, não há uma infância cindindo língua e discurso enquanto traço característico fundamental. Ava é sempre e absolutamente língua.

Frente a isso ainda uma consideração faz-se necessária quanto à linguagem humana, encaminhando a discussão diretamente para o âmbito educativo. Trata-se da distinção ou da oposição entre natureza e cultura, a qual torna-se necessário visitar mais uma vez para retirar das sombras aspectos essenciais da problemática que abordamos, habilitando com isso novas interrogações à discussão filosófica que fixa toda uma série de supostos sobre a concepção de educação enquanto tal. Vista sob o prisma da linguagem, a oposição entre natureza e cultura poderia ser colocada, nos termos da biologia, na distinção entre uma herança endossomática, que diz respeito ao patrimônio hereditário transmitido por veículos genéticos, e uma herança exossomática, que se referiria ao patrimônio hereditário transmitido por veículos não genéticos. Num primeiro momento tenderíamos a pensar que a linguagem se encontraria totalmente circunscrita à segunda das heranças. Mas, se abandonamos a ideia de uma simples oposição entre as duas esferas, habilitamos a consideração de que a linguagem humana especificamente não pertence de modo exclusivo à herança exossomática, embora não esteja totalmente inscrita no código genético, como ocorre na maior parte das espécies animais.

Embora na maioria das espécies animais o comportamento comunicativo se desenvolva invariavelmente de acordo com leis de maturação geneticamente preestabelecidas, é sabido que algumas espécies de pássaros privados prematuramente de ouvir o canto de outros indivíduos da mesma espécie acabam por modificá-lo, produzindo apenas um extrato do canto considerado normal (AGAMBEN, 2014, p. 72). Em certa medida, há um elemento mimético aí envolvido, e isso permite dizer que algo como um aprendizado deve ser desenvolvido por meio do contato com outros indivíduos de sua espécie.

Ora, no caso dos homens a exposição à linguagem é condição imprescindível de seu aprendizado. O homem não é o animal que possui linguagem, mas sim o animal que é dela desprovido e deve recebê-la de fora.

Elementos

como a concordância na sucessão cronológica das aquisições linguísticas nas crianças de todo o mundo, lembrada por Jakobson, ou o desequilíbrio entre os dados linguísticos recebidos do exterior e a competência linguística da criança, para o qual chamou a atenção Chomsky, permitem supor que a linguagem também pertença, em certa medida, à esfera endossomática. Todavia, não é necessário pensar em uma inscrição da linguagem no código genético, nem foi individuado, até o momento, algo como um gene da linguagem. O certo é que – como mostrou Lenneberg [...] no homem produziu-se uma separação entre a *disposição* para a linguagem (o estarmos prontos para a comunicação) e o processo de atualização desta virtualidade (AGAMBEN, 2014, p. 73).

Esta separação apresenta, sob outra face, a cisão constitutiva da linguagem humana, mostrando-se agora sob a forma de uma esfera exossomática e uma esfera endossomática, dentre as quais pode estabelecer-se um fenômeno de ressonância que produz a atualização. A caracterização fundamental da linguagem humana não seria então uma sobreposição de uma esfera à outra, como tradicionalmente se entendeu a relação entre o endo e exossomático, ou entre a natureza e a cultura, nem mesmo uma pertinência a uma ou a outra esfera, mas sim “o encontrar-se, por assim dizer, a cavalo sobre uma e outra e o ser, devido a isso, articulada sobre a sua diferença e, simultaneamente, sobre a sua ressonância” (AGAMBEN, 2014, p. 73). Para sustentar tal afirmação, o filósofo romano destaca que se a exposição à herança exossomática não intervém de maneira satisfatória durante certa fase do desenvolvimento da plasticidade cerebral (que teria seu limite extremo no processo de lateralização do cérebro, segundo Eric Lenneberg), a disposição para a linguagem estaria irreversivelmente comprometida (AGAMBEN, 2014, p. 73).

A partir disso é possível falar de uma linguagem humana no sentido forte do termo, sem abandonar peculiaridades de outras formas exclusivas de suas modalidades. Tal concepção de linguagem humana implicaria em um significado particular para as posições binárias em que se encontram todos os níveis da linguagem, como forma e sentido, língua e discurso e, também, semiótico e semântico. Essas oposições devem comportar uma estrutura que permita a passagem de uma herança a outra. A imagem evocada por Agamben para descrever tal passagem é a ressonância gerada por dois osciladores lineares (proposta pelo matemático francês René Thom), pela qual os dois sistemas perderiam sua independência para formar um único sistema, o sistema ressonante. No caso específico das esferas endossomática e exossomática, ou da natureza e da cultura, o elemento mediador que permitiria ao sistema entrar em ressonância é o

que Roman Jakobson descreveu como o nível fonemático da linguagem ou o que Noam Chomsky chama, em termos de aprendizado, de uma gramática universal gerativa (AGAMBEN, 2014, p. 74).

A infância do homem adquiriria assim seu sentido próprio ao ser situada sobre o pano de fundo da diferença entre a herança exossomática e endossomática da espécie humana, caracterizando-se pela potência de falar e, de seu oposto, a potência de não falar. Uma educação atenta a essa concepção de infância e de linguagem participa, simultaneamente, dos domínios do que a filosofia grega antiga nomeou como *physis* e *technê*, ou seja, ao mesmo tempo *deixa ser* e *faz devir* aquilo que pretende.

Desse ponto de vista, a educação não pode ser simplesmente tecnologia social. Sua relação, tal como a dos dispositivos, se dá diretamente com os viventes. Os sujeitos que, como tal, são os produtos dessa relação não seriam tidos como mera posição a ocuparem um lugar vazio na função de enunciação, mas seriam produzidos no hiato constitutivo da relação entre humano e linguístico, no qual ao vivente se apresentaria a possibilidade ou a impossibilidade de falar. De toda maneira, o que permanece em questão é a tarefa de possibilitar meios de constituição de formas de vida pelas quais o biopoder não possa separar vida e forma, produzindo assim vida nua.

A seção final do trabalho trata então de fazer dobrar sobre a biopolítica a relação pela qual ela busca capturar os viventes pelos operadores ontológicos da potência e, através da qual, no corpo da vida social alguns indivíduos são dotados de voz, enquanto outros são dela privados. O exemplo paradigmático posto em tela é novamente o campo de concentração, e que exhibe a lógica da exceção normalizada, e o contraexemplo, ou a exceção da exceção, seriam os processos formativos de caráter amplo e sólido pelos quais se poderia instalar a contraeconomia ou profanação da educação.

#### **4.4 A formação como profanação da máquina pedagógica**

No ensaio *O que é um dispositivo*, que no Brasil integra a obra *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, com tradução de Vinicius Nicastro Honesko, Agamben propõe “uma geral e maciça divisão dos existentes em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que são incessantemente capturados” (AGAMBEN, 2009, p. 40). Em

tal ontologia os dispositivos são os mecanismos que governam a vida, sendo a economia a forma pela qual são organizados.

Dispositivo é qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Como uma terceira classe, entre as duas anteriormente aludidas, Agamben posiciona os sujeitos, definindo-os como “o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41). A possível sobreposição entre as substâncias e os sujeitos nunca se dá de modo completo, pois “um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar de múltiplos processos de subjetivação” (AGAMBEN, 2009, p. 41), no contato com diferentes dispositivos. Usuário de telefone celular, pedestre, torcedor de time de futebol, aluno de escola. Desse modo, mais do que simplesmente destruir ou reorganizar os dispositivos, advogando seu uso correto, a estratégia de resistência proposta por Agamben passa pela constituição de formas de “contraeconomia”, pela inserção de contradispositivos no seio das diversas disposições que capturam os viventes.

A captura realizada pelos dispositivos não é acidental, mas, ao contrário, é constitutiva da “hominização” do animal chamado *homo sapiens*. A cisão que separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente é a mesma que abre a possibilidade de construir o mundo. O caso é que, com ela, é dada também a possibilidade dos dispositivos.

Por meio dos dispositivos o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo (AGAMBEN, 2009, p.44).

Gostaríamos, neste momento, de propor uma interpretação sobre a organização dos dispositivos, buscando explicitar de modo mais direto o que sejam as máquinas e qual a economia de sua operação.



Partimos da proposição de que em um nível elementar estariam os dispositivos enquanto tal. Edgardo Castro (2012), intérprete e comentador da obra de Agamben, caracteriza as máquinas como um dos sentidos do termo "dispositivo". Nossa proposta é de que as máquinas sejam compreendidas como um segundo nível dos dispositivos, no qual, pela genealogia de sua organização, torna-se possível averiguar como os viventes são capturados, em que medida ocorrem suas determinações, seus contatos e interceptações, que modelos estão em expectativa de aí serem produzidos e quais são os controles exercidos sobre eles.

Em suma, face à divisão maciça que permite tão somente identificar os dispositivos elementares, é somente por meio do trabalho genealógico e de exposição de figuras paradigmáticas que as máquinas, dispositivos complexos e historicamente ordenados, têm sua realidade revelada. Por serem dispositivos complexos, as máquinas parecem reunir em seu funcionamento uma variedade de dispositivos elementares. Por serem dispositivos historicamente ordenados, revelam sua organização e deixam ver sua função em termos de produção de gestos, de condutas, de discursos, etc., com vistas a uma subjetivação/dessubjetivação específica.

Castro (2012, p. 105) adiciona ainda, à caracterização das máquinas, a sua bipolaridade, ou seja, uma máquina articula sempre dois elementos que parecem, à primeira vista, excluir-se ou opor-se; do que derivamos que se gera a formação de zonas de indiscernibilidade ou "zonas cinzentas" como seu subproduto, nas quais já não é mais possível saber de qual dos elementos se trata; e também as características de possuírem um centro vazio. Como giram no vazio, as máquinas só se definem em termos funcionais (CASTRO, 2012, p. 105). Essa parece ser uma afirmação decisiva para nossa proposta interpretativa, pois dispositivos e máquinas são capacidades e funções, e não seres ou substâncias: "De um lado, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas, e de outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem" (AGAMBEN, 2009, p. 40). Assim, não procuramos ordenar as máquinas ou dispositivos em termos de uma classificação quanto à sua natureza substancial, como faria uma taxonomia, mas propomos dividi-las funcionalmente, de acordo com sua operação.

O nível final dessa organização seria justamente o nível das economias, um nível puramente organizacional, no qual vários dispositivos elementares e também complexos se ordenariam em circuitos de funcionamento, incidindo sobre

modulações completas de subjetivação. Assim, poderíamos perceber o funcionamento da máquina teológica em uma economia eclesiástica, da máquina governamental em uma economia política, da máquina biopolítica em uma economia da vida, de uma máquina pedagógica em uma economia escolar, e de uma máquina da infância em uma economia da experiência. Cabe destacar que, na interpretação que ora propomos, uma economia não teria seu funcionamento restrito à atividade de uma máquina exclusiva, e mesmo uma máquina pode estar presente em diferentes economias, pois essas, enquanto circuitos, abrigariam diferentes dispositivos e máquinas; por outro lado, os diferentes dispositivos e máquinas, ao operarem em diferentes circuitos, produziram modulações e interações diferenciadas.

Cabe destacar que:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, [...] mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade (AGAMBEN, 2009, p. 47).

Esta passagem, conectada ao exposto no capítulo anterior, mas agora ampliada na direção dos processos de captura operados pelos dispositivos na fase atual do capitalismo, deixa ver que na perspectiva teórica em que trabalhamos a lógica da exceção transcendeu as fronteiras dos campos e passou a imprimir uma assinatura biopolítica em todos os processos da vida social, qualificados anteriormente como iminentemente políticos. E se tomamos a sério a afirmação de que os campos são hoje o paradigma biopolítico do Ocidente, então devemos considerar que a mesma lógica, a lógica da exclusão, faz com que a educação como tal receba também, na época atual, a impressão de uma assinatura biopolítica.

Fazendo avançar o raciocínio anterior, podemos perceber muitos dispositivos relacionados à educação formal, responsáveis por capturar a subjetividade dos viventes, desde o aprendizado da escrita alfabética e dos algarismos, como também das regras da gramática e da matemática, dadas como coordenadas iniciais do processo de escolarização. Mesmo as atividades ligadas à criatividade, como as da educação artística, ao imporem estereótipos por meio de padrões a serem repetidos,

operam tal captura. Também o uso adequado dos materiais escolares, do lugar e dos movimentos do corpo no espaço das salas de aula, do modo adequado e conveniente de vestir-se, portar-se, falar e tratar os outros. Ou seja, o processo educacional como um todo, ao receber as crianças no espaço escolar, põe em funcionamento uma diversidade de dispositivos que mobilizam um conjunto de operações sobre a subjetividade dos alunos. Esse processo, como vimos, é constitutivo dos dispositivos enquanto tal. Não há como se furtar de exercer certo grau de violência, se assim se quiser chamar, sobre os viventes ao considerarmos a educação desde o ponto de vista de atuar simultaneamente na esfera da *physis* e da *technê*. Um exemplo claro disso se dá quando ensinamos aos bebês ou às crianças bem pequenas sobre horários e locais adequados para comer ou fazer suas necessidades fisiológicas. Há sempre um grau de condicionamento em consideração. E por mais que aperfeiçoem o regramento por meio de condicionamentos, eles não fazem desaparecer o elemento natural, apenas podem determiná-lo de diversas maneiras. Esse condicionamento age sobre a natureza corpórea enquanto tal, mas sem ele não haveria educação. Basta pensar nos termos de alguém deixado à própria sorte, como no caso dos *enfants sauvages*, sem que se interfira sobre seu desenvolvimento, e esperar que os hábitos se desenvolvam por si próprios.

Assim, muitos elementos assumem a função de captura sobre os viventes, exercendo subjetivação: as canetas e o quadro do professor, de uso exclusivo dele; os cadernos, livros, lápis e canetas dos alunos; os diferentes componentes curriculares; os projetos desenvolvidos em âmbito escolar; os dispositivos eletrônicos utilizados; a hora do recreio; os boletins de desempenho e, mesmo, conceitos resultantes das avaliações. Elementos dos mais simples aos mais complexos atravessam cotidianamente a experiência. Ao fim e ao cabo, saber ou não saber algo, desenvolver ou não certa habilidade, adquirir ou não adquirir determinada competência, estar preparado ou não estar preparado para o trabalho, ter ou não ter consciência de seus direitos e deveres, estar preparado ou não estar preparado para desempenhar sua cidadania, são operações de captura exercidas sobre as subjetividades dos viventes. Ora, tais operações podem ser mais ou menos bem sucedidas, ter ou não o grau esperado de efetividade. O fato é que o cumprimento do processo educativo se dá em termos de subjetivação e de dessubjetivação.

O abandono de um preconceito, de uma opinião ou posição não examinada e apenas reproduzida, são exemplos de uma dessubjetivação. A recodificação de um hábito aprendido também o é. A situação vacilante que se segue pode dar lugar a uma desorientação, ou a uma nova subjetivação. Não há um valor implícito, seja positivo ou negativo, a esses processos.

Sabemos, entretanto, que as coisas nas escolas não ocorrem ao acaso. Existem projetos pedagógicos definidos. Existem diretrizes curriculares e disposições normativas que também determinam o trabalho escolar. As condições materiais e financeiras, bem como os aspectos concretos da vivência, as contingências e também os eventos indesejados fazem frente aos planejamentos e decisões, compondo, num nível estratégico, aquilo que podemos chamar de uma economia escolar. Que os diversos dispositivos organizados e mobilizados cumpram seu papel e que as coisas funcionem em um nível organizacional, disso trata a economia escolar. Não somente a subjetividade dos alunos está implicada aí, portanto. Os professores também se imbricam vivencialmente no ato de educar e é através de seu contato com os dispositivos que tentam desempenhar seu trabalho. Mesmo quando simplesmente conversam com seus alunos, a relação não se dá diretamente de subjetividade a subjetividade; a linguagem também é dispositivo.

Assim como as coisas não ocorrem ao acaso na escola, o mero contato ou interação entre os professores e os alunos não é o objetivo da educação. Ela trata de subjetivações específicas que, como vimos acima, determinam o sucesso ou o insucesso dos objetivos e da matriz pedagógica em questão. Portanto, preparar para o trabalho, propiciar a aquisição de determinadas habilidades e competências, inculcar valores, desenvolver disposições inatas, apesar de depender diretamente do trabalho dos professores, não depende, em tese, desse ou daquele professor especificamente, mas encerra o objetivo maior para o qual existem as escolas. Produzir uma cadeia de modulações de subjetivação, ao final, é produzir sujeitos. Aos dispositivos engendrados e responsáveis por essa produção, gostaríamos de chamar de *máquina pedagógica*. Entendendo pedagogia no sentido de conduzir as crianças em seu desenvolvimento.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Com efeito, o sentido designado aqui para a palavra situa-se entre sua etimologia e um uso metafórico, diferindo da compreensão moderna de pedagogo como profissional de pedagogia ou professor em sentido estrito, e também do sentido que tinha na Grécia antiga, do pedagogo como escravo da casa, que assumia a condução dos meninos no espaço público entre a casa e a escola

Trata-se sempre da escolha entre deixar à própria sorte ou de interferir, de educar, e tanto a experiência quanto a razão são certas em mostrar que é preferível alguma educação a educação alguma. A questão é saber qual é a educação desejada. O problema que se exhibe, ao considerar a máquina pedagógica inerente à educação, é o de que se reedite no âmbito educacional a separação biopolítica entre a vida e sua forma, obstruindo o caminho para a constituição de formas de vida. Vista como tecnologia social, a educação visa produzir tipos específicos de sujeito, de acordo com os projetos de larga escala que a norteiam. E toda a expectativa que é depositada sobre a escolarização pode redundar em uma subjetividade útil e disponível às demandas do poder, convertendo as intenções da educação em seus antípodas mistificadores, coisificadores e barbarizantes. Com efeito, mesmo que se delineie as características pretendidas ao cabo do processo educativo, as prescrições contidas nos planos pedagógicos de curso não garantem nada por si só. E a situação só parece se complicar se consideramos muitas das matrizes teóricas que fundamentam tais documentos. É nesse sentido que considerar uma economia escolar e uma máquina pedagógica nos termos propostos pode contribuir em algo para pensar a educação.

Retornando às palavras de Agamben:

Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual polo fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vice-versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente (COSTA; AGAMBEN, 2006).

Muito se fala sobre a tarefa e a dimensão emancipadora da educação, mas somente uma concepção e uma prática educativa que tenham se dado conta de sua dimensão maquinal de produção de subjetividade, abandonando a suposição de um valor invariavelmente positivo que determinaria os processos educativos, podem assumir criticamente as intencionalidades que a guiam. Isso pede que se considere, também, que o próprio educador tem sua subjetividade tão implicada no ato de educar quanto o educando. Assim, o educador não é mero meio, nem como facilitador de aprendizagem, nem como auxiliar na construção do conhecimento do educando, mas interfere diretamente, e antes de tudo, na produção de sua subjetividade.

---

quando esses atingiam a idade de sete anos, sendo responsável por ensinar-lhes a *eukosmia*, as maneiras corretas de portar-se.

Visa-se, com isso, desativar a concepção valorativa decorrente da consideração da educação como mera tecnologia social, pois é justamente a partir dela que se despertam as expectativas da escolarização como meio de redenção social. A escola tem sim um papel dentro do todo de uma sociedade, no entanto trata de coisas específicas com coisas específicas, opera dispositivos, realiza uma economia deles. A ela não pode ser entregue, assim como à educação como um todo, a missão de salvação da sociedade, independentemente das outras instituições sociais. Também é verdade que, sem a educação, muito pouco ou quase nada pode ser feito com vistas ao futuro. No entanto, as decisões e as atitudes sempre implicam em uma dimensão pessoal, pela qual os viventes decidem constituir e assumir uma forma de vida e devem pôr em jogo os operadores ontológicos da potência. Mas, se através da máquina pedagógica a potência e potência de não, enquanto caminhos para a constituição de uma forma de vida, são assediados diretamente pelo biopoder, que busca sobre eles agir, deveríamos poder pensar em estratégias de uma contraeconomia a conviver dentro da economia escolar. Propomos aqui pensar essa contraeconomia como *formação* e o contradispositivo principal pelo qual atuaria como *profanação*. Essa seria uma estratégia a se desenvolver no cotidiano corpo a corpo com os dispositivos.

O dispositivo que especificamente subtrai as coisas ao uso comum dos homens, consagrando-as aos deuses pela religião, é o sacrifício. É o dispositivo do sacrifício que opera a separação e a divisão. A profanação significa, nesses termos, restituir ao uso comum o que havia sido tornado sagrado, isto é, sacrificado. A profanação é contradispositivo em sua disposição direta para com o sacrifício. Em um nível estratégico, o nível dos usos, podemos tomar a profanação como modo de abrir espaço para uma forma de contraeconomia. Se, por um lado, a simples destruição dos dispositivos não é possível, visto que sua possibilidade é dada na mesma abertura que é constitutiva do humano, por outro, advogar o seu correto emprego, um bom uso ou uso racional, seria ineficaz frente à captura operada por eles, pois o que foi sacrificado permanece na esfera do sagrado, não estando acessível ao livre uso dos homens. A profanação: a desativação dos dispositivos, seu novo uso e a criação de contradispositivos, como forma de ruptura da captura, seriam assim atividades proeminentes em uma educação consciente do maquinismo de captura implícita em sua própria dimensão constitutiva. “A profanação é o

contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (AGAMBEN, 2009, p. 45).

Profanar significa tocar no consagrado para libertá-lo (e libertar-se) do sagrado; a profanação, contudo, não permite que o uso antigo possa ser recuperado na íntegra, como se pudéssemos apagar impunemente o tempo durante o qual o objeto esteve retirado do seu uso comum. O que se pode fazer é apenas um novo uso (ASSMANN, 2007, p. 10).

Sagrado seria aquilo que torna o estado de coisas atual necessário e inevitável, convertendo a aceitação e a obediência em palavras de ordem do dia. As necessidades e demandas postas sobre os educandos, e que se apresentam como tarefas hercúleas em uma velocidade vertiginosa, inspiradas entre outras coisas por um sistema de méritos e uma lógica de aquisição de habilidades e competências, parecem apenas afastá-los de cultivar o gosto e o desejo pelo aprender e pelo saber. Aos professores restam duas alternativas: ou insistem com força em manter seus padrões de exigência, diminuindo o contato afetivo com os alunos, o qual sabemos ser indispensável para um bom aprendizado, guardando consigo o sentimento secreto de que a maioria nunca aprenderá tudo o que é exigido pelos programas; ou rebaixam suas exigências, com desgosto, abrindo mão de seus desejos iniciais frente à sua profissão e assumindo uma política de aprovação mais generalizada. Em todo caso, cabe perguntar por que, apesar das tantas horas dedicadas semanalmente aos estudos de língua e matemática na Educação Básica, muitos professores do Ensino Superior, ao trabalharem com turmas de calouros, tenham que sanar *déficits* de compreensão, sem o que não poderiam desenvolver seus próprios programas de ensino.

É nesses termos que propomos considerar aspectos formativos de âmbito mais amplo que ganhem espaço dentro do processo de escolarização. Face a isso, três modelos de formação humana poderiam contribuir para tal contraeconomia: a formação como *paidéia* da antiguidade, a formação como *bildung* ou formação cultural da modernidade, e também a concepção mais recente e tributária das outras duas, a formação *omnilateral* contemporânea (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2014). Não estão aqui tanto em questão as características específicas dessas concepções de formação, que atuariam como indicadores ou demarcadores para que se continue pensando na configuração de um conceito de formação e que devem ser desenvolvidas em outro momento. Importa é que elas sejam posicionadas como possibilidades dentro de uma economia escolar determinada por projetos estatais.

Assim, não se trata de converter toda a educação em formação. Essa possibilidade parece ser utópica, no sentido mesmo de não ter lugar próprio. O poder teme o vazio, e por isso combate a efetividade da utopia. Trata-se, então, de preparar o lugar lógico em que possa vir a germinar tal formação. Se a imagem é a do cultivo, pensamos em um estratégia diversa das grandes lavouras da monocultura geneticamente modificada, pensamos na possibilidade de haver formação *apesar* da máquina pedagógica. Tal como a planta imprevista, que brota quebrando a expectativa e a previsibilidade do controle absoluto sobre o processo vital. Não se trata, então, de destruir sistemicamente a máquina e fazer outra valer em seu lugar, mas sim de profaná-la, de fazê-la, eventualmente, parar, servindo-se de seus espaços e processos e vertendo-a em possibilidade de formação. E formação, em última instância, requer *formação da capacidade de pensar*. É isso que uma ideia de formação deve pôr em jogo frente à máquina pedagógica e no espaço próprio de sua atuação.

Cabe lembrar Assmann, na sua apresentação à tradução brasileira de *Profanações*: “Insista-se: um mundo em que tudo é necessário e nada é possível é um mundo sem sujeito, um mundo sem liberdade, sem possibilidade de criação” (ASSMANN, 2007, p. 8). Um mundo assim pensado é um mundo totalmente sacralizado, império de uma necessidade imutável e irresistível e, como tal, o sonho do biopoder.

O "exílio de um só, junto a um só", caracterizado pelo *bios theorétikos* da antiguidade, deu lugar, na filosofia moderna, a um único intelecto possível comum a todos os homens.



O intelecto como potência social e o *General Intellect* marxiano adquirem seu sentido apenas na perspectiva dessa experiência [que afirma o ser inerente de uma *multitudo* à mesma potência do pensamento]. Eles nomeiam a *multitudo* que é inerente à potência do pensamento como tal. A intelectualidade e o pensamento não são uma forma de vida ao lado de outras nas quais se articulam a vida e a produção social, mas são a *potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida*. Diante da soberania estatal, que só pode afirmar-se separando em cada âmbito a vida nua da sua forma, eles são a potência que incessantemente liga a vida à sua forma ou que impede que se dissocie dela. [...] O pensamento é forma-de-vida, vida inseparável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao 'homem' e ao 'cidadão', que a vestem provisoriamente e a representam com seus 'direitos', deve tornar-se o conceito-guia e centro unitário da política que vem (AGAMBEN, 2015b, p. 20)

É com a profanação que se pode resistir à biopolítica, a normalização jurídico-política da exceção. Resistir e também poder “tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência *da* vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser” (AGAMBEN, 2007, p. 8). Profanar é assumir a vida como jogo, reverter e retirar-se da esfera do sagrado, em suma, recuperar a arte de viver, própria da infância, lugar primeiro da mais séria profanação da vida. A profanação, assim direcionada à potência da vida, é o que põe em jogo poder vivê-la além de sua mera matabilidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa central pretendida por este trabalho foi a de realizar um estudo filosófico e desenvolver suas linhas de força na direção do pensamento da educação, buscando potencializá-lo. Com efeito, muito fica por fazer a partir daí. Mas parece-nos importante que não esteja ainda tudo dado e existam possibilidades de avançar nesse caminho.

A trajetória percorrida partiu de um panorama geral do debate sobre biopolítica, que se encontra ainda em franco desenvolvimento. Nesse sentido, não nos ocupamos em tomar partido no debate para fazer valer a formulação de um dos autores em detrimento dos outros. Ao compor tal quadro referencial nossa motivação foi a de alargar, o tanto quanto possível, o alcance da compreensão sobre o que seja o fenômeno biopolítico visando com isso oferecer instrumentos teóricos que permitam pensar a política para além da indiscernibilidade que se levanta sobre ela atualmente.

Em relação a isso cabem algumas palavras, para não deixar sem resposta o que se levantou na introdução deste trabalho, sobre o atual momento político de nosso país, caracterizado pela descrença na efetividade das instituições e pela governamentalidade pautada pela austeridade.

A série de truísmos em voga, levantados sob a pretensa forma de uma nova racionalidade política que busca, a todo custo, adequar os objetivos da coisa pública aos ditames e aos interesses das atividades privadas, pensando a condução dos assuntos estatais em termos predominantemente contábeis, revela, ao fim e ao cabo, nada mais que uma faceta da biopolítica. A austeridade, que é erigida em ordem do dia, guiada pela máxima de que se deve gastar sempre menos do que se arrecada, recebe como exemplo mais evidente o controle do orçamento doméstico familiar a ser replicado nas contas públicas. Ora, nada mais distante do que se concebeu outrora por política como condução dos assuntos e interesses públicos. A política surge como uma diferença radical de qualidade, e não de mero grau, entre o *despótes* (o chefe da família) e o *oikonómos* (aquele que chefia um empreendimento). A vida qualificada era assim designada em função do bem viver, essa era a razão de ser e o sentido da condução da *pólis*, paradigma anterior da política. Ver e entender o Estado como uma casa ampliada é já um efeito da

assinatura biopolítica sobre a compreensão política enquanto tal. Não somente as famílias não são conduzidas ao modo dos regimes democráticos (as crianças não podem estar no lugar de seus pais ou tutores, ao passo que, em uma democracia, em tese, qualquer cidadão que vota, pode ser votado e tornar-se governante), como também os chefes de Estado, os políticos e outros servidores públicos não são pais ou mães da população.

A ideologia atual do neoliberalismo, repete também como um mantra a ideia de que a gestão da coisa pública, deve ser dar tal como a de uma empresa e, portanto, operar de acordo com instrumentais isentos e critérios meramente técnicos. Não somente o Estado não se assemelha a uma empresa, pois esta é a organização social que tem por finalidade o lucro, como os imaculados critérios técnicos são ideologia. Uma ideologia da técnica se assim se quiser, pois a ideologia da direita política é dizer que não tem ideologia. É a ideologia do sagrado, que finge não ter possíveis escolhas ou planos. Quando escolhe, antes de qualquer coisa, ajoelhar-se frente ao sistema financeiro, dando a maior parte das riquezas produzidas pelo país em sacrifício aos bancos, em dívidas já pagas muitas vezes e das quais só restam os juros infinitos. Mas quando se levanta a pergunta sobre se insistir nessa situação também não é uma escolha e se haveria outra opção de condução dos assuntos públicos, evoca-se a divindade da Lei, que é feita, cumprida e garantida pela mesma estrutura de poder, dura com a população, mas dócil, submissa e prostrada frente ao deus dinheiro.

A indiscernibilidade que assedia a política não se restringe, no entanto, ao neoliberalismo. As esquerdas que prezam pela governabilidade demonstraram pouco constrangimento em fazer erodir seus princípios ao associar-se aos conservadores para garantir seus projetos de ocupação e permanência na máquina estatal. Assim, a via trabalhista chega ao poder no Brasil ao assumir, sem muitas reservas, a tarefa de fazer enriquecer aqueles que outrora combatiam: os financistas, latifundiários e grandes industrialistas nacionais, parcelas da mesma elite que outrora plantou café, salgou carne, derrubou madeira e moeu cana através da mão e do suor alheio para edificar a nação. Os pretensos donos da nação, então seguros e contentes, permitiram, desde que nada lhe fosse tirado mas somente acrescentado, que se distribuísse algumas poucas benesses àqueles estratos da população, que açodados e aturdidos pela faina diária, repetem o ciclo incessante do labor, movendo as engrenagens de uma máquina que une previdência e providência. Que

o pão de cada dia venha do trabalho, com a ajuda da divindade, da sorte e dos favores dos políticos, desde que as parcelas dos bancos credores do Estado estejam depositadas todos os meses!

E assim atravessou-se muito bem, obrigado, um período de quase década e meia sem que nem uma reforma estrutural profunda e de caráter sólido fosse realizada. O desmonte de grande parte dos programas criados pelos governos trabalhistas ou sua apropriação e subversão pelo governo atual, atesta, sem muito esforço, o que dizemos. Salva-se, para sermos justos, a abertura de frentes na educação. Novas universidades e escolas técnicas, ampliação do quadro funcional e principalmente ampliação do acesso ao Ensino Superior, à Pós-graduação, aos intercâmbios, entre outras coisas. Mas isso parece ser eclipsado pela aceitação do jogo do espetáculo: concomitantemente ao investimento pesado em infraestrutura, feita também por meio de programas, criaram-se, ao que tudo indica, canais de desvio de recursos financeiros nos contratos firmados entre empresas e Estado para alimentar a monstruosa máquina da propaganda política que anima bienalmente nossa espetacularizada sociedade.

Há uma velha fábula que conta sobre um sapo que, ao dar carona a um escorpião na travessia de um rio, sente com surpresa o aguilhão peçonhento ser enterrado em sua carne. Diz então, enquanto afunda n'água e sente o veneno percorrer o seu corpo, ao traiçoeiro parceiro de viagem: “por que fizeste isso? Agora ambos morreremos!”, ao que ouve como resposta sincera e resignada: “é de minha natureza. Tu sempre soubeste!”. Talvez tal história não seja de conhecimento das lideranças políticas de esquerda que tiveram a infeliz ideia de unir-se aos conservadores latifundiários, banqueiros e capitães da indústria, representantes da direita elitista, para garantir sua permanência no governo. Ou talvez, lhes faltasse a experiência histórica de tal tipo de aliança. As eleições municipais do último ano revelam, no entanto, pela natureza das coligações que pudemos observar no país todo, o que expusemos durante o trabalho: o pensamento de nossa época, ao perder sua vocação prática, perdeu também a capacidade de extrair critérios de aprendizado da experiência. Não houve capacidade de autocritica face a tudo que ocorreu. O projeto de tomada do poder parece seguir sendo prioridade. O traje desenhado por aqueles que orquestraram o golpe de Estado foi vestido sem muita resistência e coube com justeza: o neoconservadorismo obteve, com a ampla vitória

nas urnas municipais, o respaldo necessário criar a situação suficiente de normalidade dentro da exceção.

Se com o fim do regime militar nosso país abriu-se a uma forma de neoliberalismo privatista, servil às elites nacionais e estrangeiras, que se apoiava num discurso de demonização da agenda das esquerdas, então o momento atual parece revelar a introdução à força de um redesenho do papel do estado nos termos do biopoder. Foi com tal constatação que encaminhamos a discussão do Capítulo 2 de nosso trabalho, com a descrição da “analogia supranacional” proposta por Hardt e Negri. Mas foi com ela também que direcionamo-nos ao tema do Capítulo 3, pois Agamben vê na coincidência da orientação e na coordenação das ações dos poderes executivo, legislativo e judiciário a formação de uma espécie de superpoder que corresponde à situação de exceção. Sendo europeu, o autor parece mais afeito aos sistemas parlamentaristas. Pois bem, mesmo a possibilidade de um sistema parlamentarista que desse autoridade ao congresso nacional para responsabilizar politicamente a então Presidente da República, como se fosse uma Primeira Ministra, circulou no imaginário popular como uma razão a ser aceita para sua deposição. Uma ideia de exceção ao regime, para justificar a ação de manutenção do regime. A ciranda foi tal e tão vertiginosa que muitos ainda estão tontos.

As panelas voltaram para os armários e para cima dos fogões, o vexame sofrido contra a seleção alemã de futebol no Mundial da FIFA já não desperta o mesmo ufanismo nacionalista, nem leva ninguém à caráter às ruas. Todo o patriotismo e toda a indignação arrefeceram. A nação vive o *post festum* e, “de ressaca”, vê as passagens de ônibus subirem mais que R\$ 0,20 sem ocupar as ruas, os combustíveis serem sobretaxados sem correr aos supermercados com medo de desabastecimento, o orçamento da União ser ampliado a níveis contabilmente fictícios, o sagrado superávit primário não ser cumprido, o índice de desemprego aumentar mês a mês, e nada disso, no entanto, é razão suficiente para agitar novamente as coisas. Tudo deve permanecer como está. O mercado pode não reagir bem.

O que acontece agora a uma população que há um ano esteve tão engajada politicamente? Ou o engajamento e a politização no Brasil são efeitos sazonais, ou então meros produtos da hipocrisia de uma classe média que é a força capaz de mudar os rumos da política nacional quando bem entende, ou trata-se, como tentamos mostrar neste trabalho, de um fenômeno que só se deixa apreender

quando avançamos além das categorias tradicionais da teoria política e se lança mão de um arcabouço teórico mais vasto e mais contundente, como o da biopolítica.

Com efeito, quando atingimos este patamar as tradicionais teorias políticas parecem falhar em descrever seu objeto. E devemos decompor aquilo que se apresenta em seus termos mais elementares, pelos quais responde a ontologia.

Foi com este intuito que nos aproximamos do pensamento de Giorgio Agamben. A mobilidade com que desloca seu trabalho entre diferentes registros do conhecimento, vista com reserva por alguns, é, para nós, um de seus pontos fortes, pois permite o exercício de pensamento necessário para abordar fenômenos complexos. Visitando algumas de suas ideias e reconstruindo alguns de seus argumentos, pudemos fazer incidir essa discussão sobre o pensamento da educação, e apresentamos algumas pistas que, em nosso entendimento, podem fazer algo aí germinar.

É nesse sentido, de uma sementeira, que vemos as possibilidades postas em jogo pelo diálogo com textos que fazem referências a eventos geograficamente e historicamente tão próximos, mas ao mesmo tempo tão distantes de nossas vidas cotidianas e de nossas práticas profissionais, entre eles o do estatuto jurídico-político dos campos como evento divisor de águas na compreensão da política. Tais acontecimentos tiveram lugar em terras distantes, que sequer chegamos a visitar. Mas porque outros se propuseram a dizer algo sobre o que lhes aconteceu e sobre como puderam estabelecer uma experiência de pensamento sobre isso, foi que pudemos nós, em outro momento e outro contexto, servir-nos de suas palavras e de suas ideias para pensarmos o que nos acontece e compormos, assim, a forma de nossas próprias experiências. Desse modo, foi frente a tais temas, aparentemente apartados de nós, que encontramos meios de pensar nossa própria realidade. Não para confirmar posições preconceituosamente eurocêntricas, ou orientadas desde o norte do globo, pelas quais somos vistos, brasileiros e latino-americanos, como um apêndice no curso dos acontecimentos, ou um incidente indesejado que só assume algum valor ao preço de seu sangue e suor. Mas para deixar de lado, definitivamente, interpretações da história sustentadas em cadeias monocausais. Também não cremos em posições políticas e ideológicas tributárias a uma ideia de desenvolvimento e progresso pelas quais deveríamos reproduzir, não importa a qual custo, a lógica da vida social dos países ricos. Ora, se olharmos com atenção para a história poderemos encontrar as razões reais pelas quais essas sociedades

atingiram tal patamar de organização e vida social e com certeza nos encontraremos nessa história.

Por outro lado, não se trata de levantar formas de revanche ou de xenofobia. Longe disso. Parece que a questão é, ao pensar, pensar-nos. Acolher sem reservas a sugestão de Benjamin, de que frente ao estado de exceção, a primordial tarefa do pensamento é provocar o verdadeiro estado de emergência. Assumir, sem medo, que as populações consideradas periféricas no mundo, tais como as latino-americanas e as africanas, não são o Ocidente em estrito senso, tal como ele próprio se vê, mas que suas histórias, de terras e gentes colonizadas e oprimidas, são inextrincavelmente inseparáveis.

Com a análise da biopolítica podemos agora entender que o paradigma clássico da política não mais pode oferecer a um povo a destinação do ser enquanto história. Trata-se, pois, de assumir também, face a uma noção fantasmática de cidadania, uma visão que agora deve tornar-se planetária, posto que a lógica do biopoder não respeita as fronteiras nacionais. As zonas de exclusão, com seus indesejados, hoje, mais do que nunca, se insinuem para dentro das grandes cidades das noções mais enriquecidas, num movimento que cobra o preço do progresso erigido à base da colonização, da opressão e da servidão, além do que as compreensões animadas pelo ódio conseguem ver.

Frente a tudo isso, como resultado de uma pesquisa e de uma meditação que atravessou os últimos quatro anos, é que propomos pensar uma formação que penetre e complete os processos de educação formal vigentes nas escolas, e de modo indireto esteja também presente nas trajetórias de treinamento profissional dos futuros educadores. Tal proposição não atuaria como um projeto de conversão ou de substituição da escolarização, mas teria a forma um índice sinalizador para tentar outra política, outra comunidade a se insinuar, mesmo de modo clandestino, como o que vem, no que está. Por ela se daria a chance de viver a vida para além do assédio do biopoder que busca captura-la como elemento útil e sempre matável.

O biopoder busca agir sobre os fenômenos de população e não é de se estranhar que a luta que pauta muitos projetos de vida seja por uma individualidade e por uma diferença que se destaque da multidão. Ao fim, é sempre ela, a multidão sem nome e rosto definido, a “pagar o pato”, a dar seu sangue para que máquina seja “posta nos trilhos”, como temos visto. Mas é também nela que uma potência mais ampla do pensamento está guardada, pois só ela, a multidão na espécie

humana, pode fazer atuar toda a potência do pensamento, com vistas a contemplar e a agir.

Talvez assim, olhando para o que nos acontece despojados dos dogmas da sacralidade, e recuperando em sua plenitude o sentido de espécie humana como possibilidade de fazer atuar o pensamento é que possamos lançar bases sólidas para tentar responder às perguntas sobre o que é preciso para antecipar e fazer frente à catástrofe biopolítica que busca sem descanso governar o ingovernável.



## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

\_\_\_\_\_. **A potência do pensamento**: Ensaios e conferências. Tradução Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Altíssima Pobreza**: Regras monásticas e formas de vida. 1 ed. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Benjamin e o capitalismo**. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>. Acesso em: 09 out. 2013a.

\_\_\_\_\_. “Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro”: entrevista com Giorgio Agamben. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-sedinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>>. Acesso em: 09 out. 2013b.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**: Homo Sacer II, 1. 2 ed. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ideia da prosa**. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Meios sem fim**: Notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Nudez**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014c.

\_\_\_\_\_. **Que és un dispositivo?** In: Sociológica, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011c. Disponível em: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>. Acesso em: 08 out. 2013c.

\_\_\_\_\_. **O aberto**: O homem e o animal. Tradução Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013d.

\_\_\_\_\_. **O homem sem conteúdo**. Tradução Claudio Oliveria. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

\_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**: O arquivo e a testemunha. Homo Sacer III. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. **O reino e a glória**: Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer, II, 2. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_. **Signatura rerum:** sobre el método. Traducción de Flavia Cosla y Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010b.

COSTA, Flávia; AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF.** Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, Jan./Jun. 2006. p. 135. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011)>. Acesso em: 05 out. 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaco.** Edición bilingüe y traducción por María Araújo y Julián Marías. Introd. y notas de Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959a.

\_\_\_\_. **Physics,** Books I and II. Translated with Introduction, Commentary, Note on Recent Work, and Revised Bibliography by William Charlton. New York, Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_. **Política.** Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

\_\_\_\_. **Politics.** With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1959b.

\_\_\_\_. **The categories. On interpretation. Prior analytics.** With an English translation by Harold P. Cook and Hugh Tredennick. London: William Heinemann Ltd, 1962.

ASSMANN, Selvino. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ASSMANN, Selvino; BAZZANELA, Sandro. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (Org.) **Filosofia, política e transformação.** SP: LiberArs, 2012.

BÁRCENA, Fernando; MÉLICH; Joan-Carles. **La educación como acontecimiento ético:** Natalidade, narración y hospitalidad (nueva edición revisada y aumentada). (Col. Educación: Otros lenguajes. Alcalá de Henares, Madrid; Buenos Aires Argentina: Miño y Dávila, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Para a crítica da violência.** In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921). Organização, apresentação e notas Jeane Marie Gagnebin. Tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 121-156

\_\_\_\_. **O anjo da história.** Organização e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_. **O capitalismo como religião.** Organização Michael Löwy; tradução Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu – São Paulo: Boitempo, 2013. [recurso eletrônico ]

\_\_\_\_. **Origem do drama barroco alemão.** Tradução, apresentação e notas Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari. Posfácio de Flávio Di Giorgi. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

\_\_\_\_. **Rua de mão única.** Obras escolhidas – Volume II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo, Brasiliense: 1995.

\_\_\_\_\_. **Sobre o conceito de história.** In: BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Organização e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 7-20.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral.** Tradução: Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

\_\_\_\_\_. **Problemas de lingüística general, 2.** 15 ed. Traducción: Juan Almela. México: Siglo Vinteuno Editores, 1999.

CARDEAL, Regina. Fim do padrão ouro para o dólar completa 40 anos. São Paulo, Estadão, Economia e Negócios. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/economia,fim-do-padrao-ouro-para-o-dolar-completa-40anos,80236,0.htm>>. Acesso em: 11 jul. 2014.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DEVECHI, Cátia P. V.; TREVISAN, Amarildo L. Sobre a proximidade do senso comum das pesquisas qualitativas em educação: positividade ou simples decadência? **Revista Brasileira de Educação.** Rio de Janeiro, v. 15, n. 43, Jan./Apr. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-S1413-24782010000100010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-S1413-24782010000100010)>. Acesso em: 18 jul. 2017.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos.** Biopolítica y filosofía. Traducción Carlo M. Marotto. 1 ed, 1 reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

\_\_\_\_\_. **Comunidad, inmunidade y biopolítica.** Traducción Alicia García Ruiz. Madrid: Herder, 2009.

ÉSQUILO. **Oréstia:** Agamêmnon, Coéforas, Eumênides. 8 ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

EX Machina. Escrito e dirigido por Alex Garland. Londres e Dublin: Film4 e DNA Films, 2015. 108 min., son., color.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber.** Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica.** Curso no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população.** Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir:** o nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramallete. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999b.

- GAGNEBIN, Jeane Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha.** Homo Sacer III. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução Berilo Vargas. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HEGEL, G. F. W. **Fenomenologia do espírito.** Parte I. 2 ed. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte.** Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo:** parte I. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** 5 ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução, Apresentação e Notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- OLIVEIRA, Avelino da Rosa; OLIVEIRA, Neiva Afonso. Modelos de formação humana: *paideia*, *Bildung* e formação omnilateral. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Claudio A.; HERMANN, Nadja. **Percursos hermenêuticos e políticos:** homenagem a Hans-Georg Flickinger. Passo Fundo: Ed. Da Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: Ed. Pontifícia Universidade Católica do RS; Caxias do Sul: Ed. Universidade Caxias do Sul, 2014. p. 208-222
- PICO DELLA MIRÀNDOLA, Giovanni. **A dignidade do homem.** Tradução, Comentários e Notas Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2000.
- PLATÃO. **Complete Works.** Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- RIBAS, Ranieri. O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben – uma tentativa hipertextual. **Pensando – Revista de Filosofia.** Teresina, v. 4, n. 8, 2013. Disponível em: <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1418>>. Acesso em: 16 jul. 2015. ISSN 2178-843X.
- ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion.** Belo Horizonte, v. 45, n. 110, Jul./Dez. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2004000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200008)>. Acesso em: 10 jun. 2015.
- RUIZ, Castor Bartolomé. A Filosofia como forma de vida: Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (*askesis*) do espírito. **IHU On-line Revista do Instituto Humanitas Unisinos.** São Leopoldo, Ano XV, n 461, Mar. 2015. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5838&secao=461](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5838&secao=461)>. Acesso em: 16 fev. 2017. ISSN 1981-8793.
- RUSSELL, Bertrand. **Educação e ordem social.** Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- SCHMITZ, Egídio F. **O homem e sua educação:** fundamentos de filosofia da educação. Porto Alegre: Sagra, 1984.
- VARELA, Júlia; ALVAREZ-URIA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria e Educação.** Porto Alegre: Pannonica, n. 6, 1992, p. 68-96.

## ANEXO 1



Leviatã, Thomas Hobbes (1651). Frontispício da edição original (detalhe). Onde se lê: “Não há poder na terra que possa ser comparado a ele – Jó 41.24”.