UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
***CAMPUS* DE MARÍLIA**

RAPHAEL GUAZZELLI VALERIO

A POLÍTICA É A PRODUÇÃO DA HUMANIDADE: IMPLICAÇÕES À FORMAÇÃO HUMANA A PARTIR DO DISPOSITIVO DA ANTROPOGÊNESE E DA VIDA NUA

MARÍLIA
2018

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
***CAMPUS* DE MARÍLIA**

RAPHAEL GUAZZELLI VALERIO

A POLÍTICA É A PRODUÇÃO DA HUMANIDADE: IMPLICAÇÕES À FORMAÇÃO HUMANA A PARTIR DO DISPOSITIVO DA ANTROPOGÊNESE E DA VIDA NUA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, *Campus* de Marília para a obtenção do título de Doutor em Educação.
Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni

MARÍLIA
2018

Valerio, Raphael Guazzelli.
V164p A política é a produção da humanidade: implicações à formação humana a partir do dispositivo da antropogênese e da vida nua / Raphael Guazzelli Valerio. – Marília, 2018.
217 f. ; 30 cm.

Orientador: Pedro Angelo Pagni.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.
Bibliografia: f. 199-217

1. Biopolítica. 2. Educação. 3. Educação e Estado. 4. Antropologia educacional. I. Título.

CDD 370.1

Ficha catalográfica elaborada por

André Sávio Craveiro Bueno

CRB 8/8211

Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

RAPHAEL GUAZZELLI VALERIO

A POLÍTICA É A PRODUÇÃO DA HUMANIDADE: IMPLICAÇÕES À FORMAÇÃO HUMANA A PARTIR DO DISPOSITIVO DA ANTROPOGÊNESE E DA VIDA NUA

Tese para obtenção do título de Doutor em Educação

Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni
Unesp – Marília

2º Examinador: Prof. Dr. Luís Antônio Francisco Souza
Unesp- Marília

3º Examinador: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas
UFPE

4º Examinador: Prof. Dr. Divino José da Silva
Unesp – Presidente Prudente

5º Examinador: Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno
Unesp - Marília

Suplentes

Prof. Dr. Silvio Gallo
Unicamp

Prof. Dr. Rodrigo Barbosa Lopes
Unesp – Presidente Prudente

Prof. Dr. Clênio Lago
Unoesc

Para Lola e Dante.

Para Ewerton, em seus (des)caminhos encontrou ... uma vida.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e amigo Pedro Angelo Pagni.

Aos membros da banca: Alexandre Simão de Freitas, Divino José da Silva, Luís Antônio Francisco Souza e Sinésio Ferraz Bueno.

Aos professores: Silvio Gallo, Rodrigo Barbosa Lopes, Rodrigo Pelloso Gelamo, José Fernandes Weber e Clênio Lago.

Aos familiares, especialmente à esposa Maria Soares.

Aos amigos: André Campos de Camargo, Tiago Brentam Perencini, Tércio Renato Nanni Bugano, Jonas Rangel de Almeida, Leonardo Borges Reis, Leonardo Gomes, Cin Falchi, Willian Moreno, Maria Angélica Pereira Mattos, Juliana Fogaça, Edson Fernandes, Celso Fajardo, Ivan Scromov, Lucas Teixeira, João Antonio de Moraes, Eduardo Parra, Silvério Guazzelli Donatti, Raquel Ramos Romani, Jéssica Stefanuto, Anderson Luiz Pereira, Daniel Vandresen e Viviane Rodrigues.

Aos funcionários e trabalhadores da FFC.

À CAPES.

Quem puser a mão sobre mim, para me governar, é um usurpador e um tirano. Declaro-o meu inimigo.

Ser governado é ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, legislado, regulamentado, parqueado, endoutrinado, predicado, controlado, calculado, apreciado, censurado, comandado[...] Ser governado é ser, a cada operação, a cada transação, a cada movimento, notado, registrado, recenseado, tarifado, selado, medido, cotado, avaliado, patenteado, licenciado, autorizado, rotulado, admoestado, impedido, reformado, reenviado, corrigido [...] ser submetido à contribuição, utilizado, resgatado, explorado, monopolizado, extorquido, pressionado, mistificado, roubado; depois, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, multado vilipendiado, vexado, acossado, maltratado, espancado, desarmado, garrotado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, no máximo grau, jogado, ridicularizado, ultrajado, desonrado.

Pierre-Joseph Proudhon

Resumo: Esta tese se propõe a responder a seguinte questão: há uma relação entre a formação humana e o governo sobre a vida? Ela acolhe a hipótese biopolítica elaborada por Foucault e desenvolvida por Agamben, tendo como fio condutor a noção de dispositivo, desenvolvidas por esses filósofos. Todo dispositivo implica um processo de subjetivação sem o qual ele não poderia agir como dispositivo de governo, mas, apenas como pura violência. Ora, isso é o que vemos na genealogia dos mecanismos disciplinares foucaultianos, por meio de práticas, discursos e saberes criam-se corpos dóceis, mas, também livres, formam-se sujeitos que assumem sua liberdade no próprio ato de seu assujeitamento. Deste modo, para Agamben, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo. Os dispositivos não são apenas máquinas de governo, mas, produzem o humano que cabe a estes governar. As instituições educativas, a nosso ver, aparecem aqui como lugar privilegiado desta perspectiva. Por meio delas, podemos ver que este humano que deve ser governado é ele também um produto da máquina. O humano enquanto tal, mais do que definido, tem sido, na tradição ocidental, constantemente produzido, por meio do que Agamben designa *máquina antropológica*.

Palavras-Chave: Dispositivo. Máquina Antropológica. Governo. Educação. Biopolítica.

Abstract: Our text proposes to answer the question: is there a relationship between the human formation and the government over life? Assume the Foucault's biopolitical hypothesis, developed by Agamben. Our guiding thread will be the notion of apparatus. The notion used by Foucault and taken up by Agamben. Every apparatus involves a process of subjectivation, without which could not act as government's apparatus, but only as violence. Now, that's what we see in the genealogy of Foucault's disciplinary mechanisms, with practices, discourses and knowledge are created docile corps, but also free. Are formed subjects who assume their freedom in the act itself of subjection. Thus, for Agamben, the apparatus is, before, a machine that produces subjective and, as such, it is also a government machine. Apparatus are not just government machines but produce the human they rule. Educational Institutions they are privileged places in this perspective. Through them, we can see that this human which must be governed it is also machine product. The human as such, in Western tradition, more than defined has been produced such which Agamben designates anthropological machine.

Keywords: Apparatus. Anthropological Machine. Education. Biopolitcs.

SUMÁRIO

Introdução.....11

Cap. I. Disciplina, controle e biopolítica: produção do humano e educação.....23

Cap. II. Sobre o paradigma.....48

Cap. III. O dispositivo da vida nua: biopolítica e tanatopolítica.....67

Cap. IV. Dispositivo, máquina e o aberto.....102

Cap. V. Resto e messianismo: o tempo a história e a revolução.....130

Cap. VI. Multidão: vida nua e monstruosidade.....160

Cap. VII. Máquina Antropológica.....178

Considerações finais.....195

Referências e bibliografia.....199

Introdução

O presente texto tem por objetivo demonstrar que política e formação humana são um e mesma coisa. Não que a política possa ou deva influenciar na formação humana nem, tampouco, que uma sociedade justa prescinda de homens justos. Mas, que política e formação humana são ontologicamente idênticos. Veremos que em verdade tratar-se-ia muito mais em produzir o humano do que propriamente formá-lo. Eis a raiz de todo projeto cultural do Ocidente.

Muito embora pareça fácil, e de fato o é, enunciar tal hipótese, demonstrá-la não se mostrou tarefa simples. Sobretudo porque estamos aqui numa zona de fronteira, como se sabe todo limiar é perigoso, mas, por isso mesmo, nele se abre a possibilidade do novo. De que divisa se trata? Entre dois campos da filosofia: a filosofia da educação e a filosofia política. Ambas, de certo modo, marginalizadas pela filosofia acadêmica. A primeira mais do que a segunda, ao menos em nosso país. Embora este seja um problema interessante de se tratar, permita-nos contorná-lo, dado os objetivos de nosso trabalho. Fiquemos com isto: uma das razões seja a proximidade que estes dois campos do fazer filosófico tenham com a vida concreta, aquela mesma que se vive ao pé do castelo, isto é, um pouco longe do extremo racionalismo exigido pela filosofia "oficial".

O que se fez foi, pois, indagar aquele que para nós é o platô de toda filosofia da educação: a formação humana. Esta indagação se deu por meio do pensamento político-filosófico contemporâneo, sobremaneira, do filósofo italiano Giorgio Agamben. Antes, contudo, de mostrar o lugar de Agamben neste trabalho, nosso método, e explicitar melhor os objetivos, gostaríamos de explicar o platô, ao mesmo tempo em que procuramos nos filiar a certa tradição do fazer filosófico no pensamento educacional brasileiro. Nesta tarefa justificamos nossos objetivos, assim como os balizaremos melhor.

Segundo Pedro Pagni (2015, p. 13) desde os anos oitenta ocorre um esforço, por parte dos pesquisadores em filosofia da educação, em sistematizar este grande campo de estudo. Tal sistematização ocorre num nível quase taxonômico, isto é, agrupam-se tendências classificando-as e, como ocorre em qualquer classificação, simplificando-as. De modo que neste sobrevoo classificatório, muito embora a filosofia da educação seja pensada em um campo próprio, pouco, ou nada nela é problematizado com o rigor que toda filosofia necessita. Mais do que isso, o interesse em pensar a constituição da filosofia da educação como campo de pesquisa é negligenciado. Como afirma Pagni (idem), "para

tais autores vale mais a reafirmação do ponto de vista filosófico adotado ou perspectiva teórica assumida do que os conflitos e as lutas efetivas para a constituição do campo da Filosofia da Educação no Brasil." Pagni, pelo contrário se interessa em pensá-la com uma "particular experiência do pensar".

Outro autor que critica este modelo sistema classificatório é Alexandre Freitas (2017). Dentre todos autores que partem desta perspectiva aquele mais influente é, sem dúvida, Dermeval Saviani. Sua classificação das tendências pedagógicas é extremamente conhecida. Segundo Freitas (idem, p. 194) Saviani pensa a partir de quadros classificatórios opondo as tendências pedagógicas uma a uma. Há um caráter de incompletude em cada tendência que necessita ser superado, o que ocorre na oposição das tendências em pares categorias *oposicionais*, como por exemplo: pedagogia tradicional contra pedagogia nova, pedagogia conservadora contra pedagogia progressista, entre outras. Ao final Saviani pretende superar todas com sua pedagogia histórico-crítica dos conteúdos, quase uma paródia da luta de Marx contra os socialistas franceses.

Embora não tenha escapado de produzir pesquisas sobre tendências pedagógicas, o posicionamento de Severino (cf. FREITAS, 2017, pp. 195-196) parece-nos mais frutífero. Endossamos seu posicionamento, para ele as pesquisas em filosofia da educação que se permitem guiar tão somente pelo escalonamento de tendências filosófico-pedagógicas são frágeis, pois, abrem mão de um esforço de compreensão sistemático dos modelos filosóficos de determinados autores, mais do que isso, o resultado é uma separação artificializada, internamente ao sistema filosófico que se propõe a compreender, de suas características epistêmicas, axiológicas e antropológicas. Ainda conforme Freitas, (idem, p. 196) o professor Severino se propõe a pensar a filosofia da educação a partir de um conceito necessário, e equivalente poderíamos dizer, ao processo civilizador: a formação humana. Toda educação é pensada na cultura Ocidental a partir da noção de formação humana, da *Paideia* à *Bildung*, deveria servir de norteador ou base para as pesquisas. De modo que, as pesquisas em educação dirigidas à formação humana podem proceder como problema filosófico de fato. Há um grande número de modelos filosóficos-educacionais em jogo na filosofia da educação brasileira, depositadas sobre o platô da formação humana, "isto é, sobre uma pluralidade paradigmática, cujos *reflexos* e *reflexões* alinham-se diretamente com a eleição da formação humana como um tema aglutinador." (FREITAS, 2017, p. 197. Grifos no original). Gostaríamos, pois, de nos alinhar a este platô, porém, do modo como fazem Pagni (2011a, 2012a, 2012b, 2015)

e Freitas (2012, 2015a, 2015b, 2017), isto é, não tomar a formação humana como axioma, mas como problema filosófico.

Nossa pesquisa se insere nos estudos que procuram mobilizar o chamado pós-estruturalismo (PETERS, 2000) nas pesquisas brasileiras em filosofia da educação, mais especificamente a certa tradição foucaultiana, muito embora o pensamento de Foucault seja mobilizado de modo marginal neste trabalho, tal alinhamento nos é permitido tendo em vista o trabalho de pesquisadores da terceira geração de estudos foucaultianos no Brasil (FREITAS, 2012). Segundo Freitas (idem) pode-se contar três gerações de estudos em Foucault no Brasil. A primeira geração, dos anos oitenta, marcada pela publicação de *Vigiar e Punir*, a segunda, nos anos noventa, muito preocupada com os desdobramentos dos conceitos de biopolítica e cuidado de si e, por fim, a terceira geração, datada dos inícios deste novo século, cujo marco foi, sem dúvida, a publicação dos cursos de Foucault no *Collège de France*. Desses estudos que têm por base o pensamento de Foucault, desdobram-se vários outros que, se não com clara relação com pensamento do filósofo, como os estudos que se apoiam em Deleuze e Guattari, ao menos pertencentes ao que chamamos de pós-estruturalismo, como por exemplo o trabalho de Pagni (2006) sobre Lyotard.

É possível dizer que nosso trabalho se alinha a estas pesquisas, assim como podemos alinhar o pensamento de Giorgio Agamben, a principal voz neste trabalho, ao pós-estruturalismo. Não seríamos os primeiros. Vale ressaltar o trabalho de Maximiliano López (2012) que tem como eixo principal o pensamento agambeano, bem como um conceito que nos interessa de perto, a máquina antropológica. Sentimo-nos muito próximos das ideias apresentadas por López. Suas indagações também se movem no terreno do processo civilizador e o papel preponderante que a educação, como ideal de formação humana, assume neste contexto. Assim como nós repetiremos inúmeras vezes, para Agamben o humano é produto do dispositivo, um dispositivo antropológico. López (idem, p. 281) sugere que este dispositivo poderia ser decomposto em dois: a máquina colonial e a máquina significante, é por meio destas duas máquinas que ele procura fazer a relação do campo Educacional com o pensamento agambeano.

A máquina ou dispositivo inventam uma região inumana no homem (LÓPEZ, 2012, p. 282). Vale ressaltar que López não aborda que o contrário também é verdadeiro. A invenção do inumano no homem é uma realização da máquina antropológica moderna, para os antigos não estava em questão a humanidade do humano, portanto, operavam de maneira diversa, isto é, inventando uma região humana no

inumano, na figura do bárbaro, do incivilizado, do escravo, enfim. Agamben dá visibilidade à esta região de passagem, humano-inumano e vice-versa, o filósofo italiano a chama de voz, infância, e vida nua (idem, ibidem). Aqui aparece outro problema que procuraremos debater ao longo do texto, há um sentido positivo e outro negativo desta zona incerta. Melhor seria dizer que na voz e na infância temos a potência (que para Agamben [2015] é sempre impotência) da vida e, na vida nua, sua submissão. A confusão ocorre justamente porque esta região cinzenta é que está em disputa na cultura do Ocidente. De qualquer modo, a questão da voz assume importância como ligadura do humano e do inumano.

A humanidade é sempre humanização, daí o governo. A educação é dispositivo fundamental nesta passagem, como afirma López (idem, p. 284):

> A educação é uma das formas privilegiadas desse dispositivo de passagem antropogenético; nela conjugam-se, de modo exemplar, as formas de produção de subjetividade, de sentido e de poder nos quais se sustenta o humano.

A humanidade como humanização é o processo civilizatório, daqui López pode sugerir sua hipótese da máquina colonial como processo civilizador, que tem por objetivo submeter os povos não europeus ao ideal de modernidade, caso da *Bildung*, em domesticar o selvagem interior, em administrar a parte natural dos povos ainda não civilizados, em outros termos, produzir uma biopolítica. A máquina antropológica ao produzir o humano deixa, como era de se esperar, um resto inumano, o bárbaro e o selvagem, mas também toda sorte de figuras da inumanidade no humano, como o analfabeto, o louco, o irracional, a criança, o indígena. Enfim, pode-se dizer que o processo civilizador é também uma máquina pedagógica, na medida em que a educação é um processo de formação e transmissão que, como se poderia notar, é, em verdade, um processo político de passagem do bárbaro ao civilizado, do animal ao homem. Este processo é incessante e está em curso.

É este processo que se procura indagar no decorrer desta tese. No princípio da pesquisa nossas pretensões eram de um trabalho de análise de um autor, em nosso caso Agamben. Nos apoiaríamos na noção de dispositivo para analisar o problema da formação da subjetividade na educação contemporânea a partir do diagnóstico de Deleuze (1992) sobre as sociedades de controle, conforme veremos no capítulo primeiro da parte um. Conforme as leituras foram se acumulando, ambas ideias foram abandonadas. Em

primeiro lugar a questão do autor. Agamben continuou como nosso principal autor de referência, mas não o único. Em verdade, por uma questão de método, inspirada pelo próprio Agamben, conforme veremos no capítulo dois, passamos a averiguar certos conceitos de que o italiano abria mão, conceitos que passaram a ser paradigmas ou modelos e, num gesto tipicamente agambeano, procuramos pensar suas genealogias. Isso feito, um campo maior de autores abriu-se para nós. Alguns, inclusive, foram deixados de lado, ou marginalizados, dada a necessidade de se fechar o texto; pretendemos retomá-los em futuros projetos.

Nesta genealogia paradigmática, alguns conceitos de outros autores também se mostraram mais efetivos na análise dos problemas que surgiram para nós, como o caso da noção de monstruosidade e multidão em outro italiano da mesma envergadura que o primeiro, Antonio Negri. Em resumo, poderíamos dizer que nosso trabalho se estruturou em torno de Agamben e, a partir dele, fizemos outros autores circularem. Agamben aparece aqui algo como que uma espinha dorsal do monstro que construímos com as partes de outros autores.

Há três sentidos, em nosso trabalho, no diálogo de Agamben com os demis autores. Em primeiro lugar a questão é testar, de algum modo o italiano, neste sentido refizemos certas leituras na tentativa de compreensão de suas interpretações. Também procuramos, em dados momentos, opor o autor a outros modelos de pensamento e, por fim, combinar suas hipóteses com outros autores com a finalidade de reforçar nosso argumento, aqui,em particular, Negri foi decisivo. Em nosso texto Foucault foi, por assim dizer, prejudicado. Explica-se. O italiano faz uma leitura bastante particular do filósofo francês, ora com certa fidelidade, mas, na maioria das vezes, o torcendo para seus propósitos. Optamos por seguir a leitura agambeana de Foucault, sobremaneira na questão do método. A genealogia paradigmática de Agamben, muito embora tenha inspiração foucaultiana, é bastante distinta deste. Foucault ia aos arquivos, às fontes primárias, um método quase de historiador, produziu todo uma filosofia a partir de textos malditos, ou sem importância filosófica, com pouquíssimas referências ao clássicos. Já Agamben opera de modo diverso, em primeiro lugar não abre mão do diálogo com os clássicos, bem como da análise dos universais. Sua genealogia (paradigmatologia) é a-histórica, se podemos usar esta experssão. Não há em Agamben a preocupação do método historiográfico, embora demonstre conhecer o debate historiográfico em certos textos e referências.

No que diz respeito a reformulação de nossa hipótese inicial, faremos isso em detalhe no primeiro capítulo, por ora digamos o seguinte: o sujeito, mais especificamente aqui o sujeito da educação, de que partem a maioria das análises pedagógicas, não é um dado universal, científico ou coisa que o valha. Sabemos que este sujeito é dado, melhor, produzido por práticas e discursos. Em nossa pesquisa demos um passo atrás. Explica-se. Chamemos de hipótese das camadas. Internamente ao sujeito é possível isolar um tipo de sujeito, já o vimos, o sujeito da educação por exemplo. Se recuarmos neste isolamento, em verdade são vários isolamentos, a ciência e a ciência pedagógica trabalham por segmentação – verificamos que ao se separar todos os sujeitos possíveis resta um suporte, a subjetividade necessita de um suporte: o humano. Pensemos algo como as matrioscas russas. Ora, o humano, mostraremos isso ao longo do trabalho, também não é um dado universal, mas produzido por práticas e discursos. Neste humano opera-se outra separação possível, entre natureza e cultura. Veremos que esta separação é ela também uma ficção originária da cultura ocidental. Porém, fiquemos com esta dicotomia. No dado natural, na natureza humana é possível isolar um corpo, um ser vivo. Deste ser que vive, isolamos uma vida qualificada, dada pela razão, língua, enfim a cultura, e uma vida bruta, natural, biológica dizemos hoje.

Pois bem, é esta vida, a vida nua, que é necessário indagar. A vida nua, mais do que nua, em verdade desnudada, ela não existe dir-se-ia naturalmente, é um artifício, uma produção. Novamente, ela não é científica ou universal, mas uma produção histórica, melhor, uma produção política, dada por discursos e práticas do direito, da ciência, da religião, da pedagogia, etc. A vida nua, suporte originário de toda vida qualificada, de toda subjetividade, é um dispositivo, produzido pelo par categorial que formulamos: Política/Educação.

Política e educação são uma e mesma coisa. Da *República* ao *Manifesto Comunista* há sempre um jogo incessante entre a sociedade que se pensa e a necessidade de formá-la. Seja a utopia, a reforma ou a revolução é, em primeiro lugar, da formação humana que se trata. Ora, isto é muito evidente na ideia de *Bildung*. O problema, um deles, é que aqueles que mais de perto tocaram este ideal foram os nazistas e, nas democracias de massa de nossa era, as atenções se voltam à produtividade, às habilidades e às competências, isto é, formamos uma vida cada vez mais...besta.

Indagaremos, pois, certas práticas do processo humanizador a partir da máquina antropológica, melhor, tomamos a formação humana como dispositivo essencial no projeto de humanização, projeto político-metafísico basilar da cultura ocidental. A

formação humana, a máquina da formação humana, lança mão de uma série de práticas discursivas ou não-discursivas, que serão observadas aqui como paradigmas. Ao final, será possível explorar em detalhe o dispositivo antropogenético, a máquina antropológica. Tratar-se-ia de encontrar um ponto originário donde se apoiou a tradição do ocidente? Nada mais errado. Não há origem, não há pureza. Procuramos observar os passos daquilo que Foucault, na esteira de Nietzsche (FOUCAULT, 1982, pp. 15-37), chama de genealogia, mais especificamente, procuramos seguir o método agambeano, que retoma a problemática genealógica em novas bases, com os conceitos de paradigma, assinatura e arqueologia filosófica (AGAMBEN, 2009). De modo que, nossa tentativa metodológica se inscreve em algo como uma genealogia paradigmática, ou como chama Agamben (2009) paradigmatologia. Trata-se de observar certas práticas, certos discursos e acompanhá-los, na história, até seu ponto de emergência, de superfície. O ponto de partida e de chegada é sempre o presente, ou, nos termos do italiano: "*no hay, en el paradigma, un origen o una arché: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica*." (AGAMBEN, 2009, p. 42). Estas práticas e discursos são vistos como paradigmas, modelos exemplares, que servem de grade de inteligibilidade para um contexto mais amplo, portanto, são vistos em sua concretude, por assim dizer. O que permite a paradigmatologia descartar o ideal de universalidade, já que no paradigma passamos de um caso até outro, isto é, do singular ao singular e é propriamente um destes singulares a modelar os demais, como diz Agamben (idem, ibidem) novamente: "*el conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos*."

Dizíamos que nos filiamos a certa tendência que toma a formação humana como *lócus* privilegiado da pesquisa em filosofia da educação. Não há nisso nenhuma novidade, o lugar privilegiado da formação humana no campo dos fundamentos da educação já pode ser encontrado em Severino (cf. FREITAS, 2017, p. 195). Entretanto, tomar este lugar na forma da crítica é tarefa recente, salientamos os já citados trabalhos de Pagni e Freitas nesta área. Esta crítica, na qual procuramos nos inserir, é feita de forma dupla. Por um lado, de modo interno, isto é, a partir de concepções pautados sobretudo na filosofia contemporânea procura-se encontrar os problemas inerentes à própria formação humana, problemas esses de longa tradição, pois logra encontrar suas raízes já no romantismo alemão, passando pela Escola de Frankfurt, estruturalismo e pós-estruturalismo. Por outro, um modo exterior, quer dizer, conceber uma ideia de crítica que não passe simplesmente pela ideia de julgamento, ensinar algo, revelar a verdade, ou

distinguir o válido do não-válido. Assim, passaríamos da ideia de defesa de um determinado tipo de filosofia da educação, para a ideia de indagar o papel de determinadas concepções filosóficas poderiam ter na pesquisa em filosofia da educação. De modo que, como propõe Pagni (2011) - embasado nas concepções foucaultianas acerca do papel da crítica na tradição da filosofia moderna[1] - fazer do ato da pesquisa, e da docência, como tais um exercício formativo, um exercício ético e político de primeira ordem. Tal posicionamento só é possível se abandonarmos a ultra especialização sem, contudo, torna-se abrangente demais, o que obviamente inviabilizaria qualquer pesquisa que se propõe minimamente séria.

> Um dos desafios atuais da filosofia da educação no Brasil seria, assim, o de não se dobrar a essa especialização, restaurando esse modo de pensar, aparentemente eclético, mas coerente, com o rigor teórico e conceitual alcançado nos últimos anos, os problemas emergentes da *práxis* cultural e educacional, sensibilizando seus sujeitos, professores e filósofos da educação, a percebê-los senão como intelectuais específicos, ao menos no registro de uma moral anti-estratégica, desempenhando aí seu papel ético-político. (PAGNI *apud* FREITAS, 2017, p. 199).

Pagni (2012) faz notar que toda a discussão sobre a formação humana passa por uma disputa com relação ao significado de *Bildung*, uma formação exterior, dada pelas instituições formativas, como a escola, e outra interior, dada pela ideia de autoformarão donde a arte, em especial, assume grande relevância. O jogo se dá em torno dos conceitos de *Bildung* (formação) e *Erziehung* (educação) para Kant e os iluministas franceses os dois conceitos são sinônimos, já para o classicismo e o romantismo alemão estão em oposição. Vale ressaltar que esta disputa é de importância cabal nos destinos do processo civilizatório ocidental como demonstra Norbert Elias (2011). Conforme Pagni (2012) a maioria dos discursos pedagógicos se apoiam na primeira definição, isto é, formação e educação são vistos como sinônimos. Se o postulado iluminista propõe uma "fôrma" (PAGNI, 2012, p. 38) dada pela superioridade moral e intelectual de outrem e indispensáveis ao processo civilizatório, a categoria de *Bildung* do classicismo alemão,

[1] Em verdade na tradição kantiana. Foucault concebe duas tradições críticas inauguradas pelo pensamento de Kant. Uma, pautada em concepções epistemológicas que vê o exercício da crítica como tarefa intelectual de refutação e retomada de conceitos e concepções, seja da filosofia, seja de outras áreas do conhecimento. Outra, de caráter ético, que vê a crítica como uma atitude que o sujeito deve ter consigo e com os outros no intuito de alçar sua autonomia. Isto é, esta segunda tipologia de crítica não colocava apenas a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, mas que buscava problematizar questões a partir de uma ontologia do presente em que o campo atual de nossas experiências seria sempre problematizado. (cf. CAMARGO; VALERIO, 2013).

por outro lado, se apoia numa relação do sujeito formativo com sua natureza, formando a si mesmo a partir do cultivo do gosto, até culminar numa autonomia ética e política.

> Parte significativa dos discursos pedagógicos em circulação na modernidade se apoiou no primeiro modo de compreensão da categoria de formação humana. Desde então, por seu intermédio, designou-se que a educação escolar moderna teria por fim formar o homem de acordo com a teoria iluminista de formação, que faz com que o magistério siga certa determinação moralizante e que encarne em sua função exercício de certa autoridade, na transmissão da cultura das gerações mais velhas para as mais novas. Embora, preponderante entre os discursos fundantes das teorias educacionais, não foram raras as vozes dissonantes que procuraram contrabalançar a tal tendência pedagógica uma outra, que se apoia na categoria romântica de (auto)formação. Ao reivindicar maior possibilidade da constituição da consciência pessoal e autodeterminação das ações do homem, aproximando-se mais aquilo que procura definir como natureza do que de seu enquadramento formal pela cultura, essa categoria romântica pressupõe cultivo interior e o exercício da liberdade da vontade, para que se forme a pessoa humana. Assim, essa categoria postura uma chave mais sensível volitiva para a formação do homem, ao levar em conta que, em tal processo, o homem se forma em e por si mesmo, pelo cultivo de sua intimidade e fortalecimento de suas disposições naturais, pressupostos estes que contrastam com a racionalidade autoridade estruturantes da escola, perspectivadas pela tendência iluminista. (PAGNI, 2012, p. 39).

Há um esforço, ao menos desde Hegel, em conciliar tais tendências. O problema é que as tendências pedagógicas que procuram diminuir o fosso entre a vida e a educação escolar recaem numa dupla artificialidade (PAGNI, 2012, p. 40). Ora, o romantismo procura uma formação a partir do auto-cultivo mediado pela arte. A arte se nos apresenta como uma artificialização da vida, não podia ser diferente. Ao se fazer a mediação do cultivo do gosto via instituições formativas, como a escola, produz-se uma segunda artificialização. Para nós, contudo, ocorre aqui uma terceira artificialização que, em verdade, é anterior as duas primeiras. A própria noção de vida humana que se pretende formar, seja exteriormente, seja interiormente ao sujeito, seja lançando mão das duas formas, já é ela mesma uma artificialização. A vida que se forma já é formada pelo dispositivo político da antropogênese.

Compreender e fazer a crítica desse dispositivo é o que nos propomos a fazer, como faz Pagni ao mobilizar um arsenal conceitual muito próximo ao nosso. Num primeiro momento, com o pensamento de Benjamin, Adorno e Lyotard:

> Essa crítica se destina, sobretudo, a problematizar a finalidade humanizadora do ideal moderno de formação que, supostamente assentado em uma verdade transcendental acerca do homem a ser

> formado, abandonou a preocupação com seus aspectos sensíveis e da arte, em sua formação, para almejar uma ideia de autonomia que é mais de soberania, de hierarquia e de exercício do poder legitimado pelo saber do que um processo em que estes são contemplados racionalmente e o que escapa à razão seja mantido à vista, inapreensível, inefável, como algo a ser pensado e expresso, sem jamais ser conhecido [...] Ao implicar o sujeito e procurar exprimir a subjetividade que responde pela criação/produção e pela recepção/contemplação artística, essa experiência mobiliza do homem não apenas o que ele tem de humano, como também o que traz consigo de demasiado humano, para usar uma expressão de Nietzsche [...], ou, mais precisamente de inumano, para usar uma expressão de Adorno [...] e de Lyotard. (PAGNI, 2012, p. 42).

E, num segundo momento, a partir do Foucault tardio a partir das noções de cuidado de si, *parrhesía*, entre outras, postulando uma resistência da vida, desta vida bruta que insiste em não ser governada do modo como os dispositivos do contemporâneo exigem. Num mesmo sentido, mobilizando ainda outras ferramentas além de Foucault, é o que se propõe a fazer Freitas (2017). O autor explora a chamada guinada ontológica ou realismo especulativo, cujos principais expoentes são Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro. Formidável é, para nós, a ideia de que conhecer é desde sempre uma relação ética, diríamos mais, é uma relação política, como nos propomos a pensar nesta tese de doutorado.

Pode-se dividir a tese em quatro eixos. O primeiro tem caráter, pode-se dizer, metodológico, corresponde aos dois primeiros capítulos. Aí procuramos balizar os conceitos, apresentar as hipóteses e problematizar algumas noções importantes como as de vida nua, biopolítica, dentre outras. O primeiro capítulo inicia-se com um trajeto de pesquisa que consideramos importante demonstrar ao leitor. O segundo eixo gira entorno da hipótese biopolítica, corresponde aos capítulos três e quatro. O leitor mais critíco poderá dizer, não sem certa razão, que a tese de fato começa aqui. Nestes dois capítulos procuramos balizar o argumento da máquina antropológica ao mobilizarmos uma série de conceitos, tais como vida nua, dispositivo, entre outros, indispensáveis à demonstração de nossa tese. O terceiro eixo, um pouco menor, tem por pretensão lançar as bases de uma possível resistência, muito embora este termo já não nos pareça adequado, aos processos engendrados pelos dispositivos de governo e pela maquinaria político-pedagógica do ocidente, a máquina antropológica. Os capítulos cinco e seis aí se inserem, o primeiro ao tratar da noção de messianismo/revolução e o segundo de monstruosidade/multidão. A tarefa de resistência ou êxodo da máquina antropológica não se mostrou tarefa simples,

de modo que os capítulos acabam por apenas fundamentar certas concepções que futuras pesquisas deverão complementar. Por fim, o último capítulo se centra na ideia da qual partimos, ou seja, a política é a arte de produzir o humano a partir dos processos formativos, para tanto lança mão da máquina antropológica. É esta noção que será explorada, portanto, neste último capítulo. Procuraremos criticar as dicotomias ocidentais de definição do humano e procurar enxergar o centro vazio da máquina.

Para concluir permita-nos algumas observações. A noção de educação permite três níveis de entendimento a saber, formação, educação e ensino. O último é, sem dúvida o mais raso, concentra-se em técnicas de transmissão de conteúdos e procedimentos, poderáimos alinhavá-la com aquilo que Foucault chamou de disciplinas. Já a educação tem um alcance global, compreende toda sorte de empreendimento que, de algum modo, institui o processo civilizador. A noção de formação, contudo, engloba estas, assim como permite-nos pensar o nosso duplo: educação/política. De um lado ela é o dispositivo que sujeita e qualifica a vida, de outro nos apresenta a possibilidade de linhas de fuga da máquina antropológica. A tensão entre estes três níveis é estratégica no presente. Uma segunda observação deriva desta. Essa distinção aparece, de uma forma ou de outra já no classicismo alemão, especialmente no confronto entre *Bildung* e *Erziehung*. Poderíamos ter tomado este caminho, em especial, numa leitura de Nietzshe, no entanto, não foi esta nossa opção. Outros pesquisadores já o fizeram, como Weber (2011), de qualquer modo explorar as consequências educacionais do projeto formativo do classicismo e romantismo alemães nos parece também ser uma alternativa contra a saída da máquina antropológica, muito embora as pesquisas nesta área não se dão nestes termos aqui mobilizados. Enfim, os conceitos de máquina e dispositivo aparecem alhures no texto, dedicamos um capítulo inteiro para debate-los. Todavia, cabem aqui algumas advertências. Ambas noções são extremamente genéricas, ao interpretá-las, portanto, corre-se um risco. Agamben ainda não “fechou” sua obra, o que caracteriza, de certa forma, a confusão entre os dois conceitos, ora parecem ser sinônimos, ora não. Em seu manual Castro já chama atenção para este problema (2013, p.164). Acreditamos, contudo, que se tomarmos outra noção agambeana, a saber, paradigma, poderíamos dizer que esta generalidade é proposital. Nossa hipótese, e procuramos usar estes conceitos aqui neste sentido, é de que na ideia de máquina temos uma ontologia, dada pelas antropotécnicas (SLORTEDIJIK, 2012), no dispositivo temos tecnologias, isto é, práticas. Retomando o argumento acima, pode-se dizer que temos uma máquina da educação e dispositivos de ensino.

Os capítulos foram construídos na forma do ensaio, isto é, cada um possui uma economia interna autossuficiente. Embora possam ser lidos em separado sem nenhum prejuízo para seu entendimento, foram agrupados de modo a formar um todo coerente. Há uma ligação lógica de um capítulo até outro, quer dizer, conceitos e hipóteses tem seus lugares definidos na argumentação da tese. Algumas questões foram deixadas em aberto, o leitor as identificará, procuramos alinhavá-las ao final, nas considerações finais, sem, contudo, resolvê-las. Por fim, é preciso dizer que este texto faz parte de um projeto mais amplo, a saber, *Biopolítica, ética da diferença e educação: outro olhar sobre a inclusão escolar? Retratos da positividade da deficiência* sob coordenação de Pedro Angelo Pagni; nossa intenção foi oferecer uma modesta contribuição teórica aos demais trabalhos que compõem este projeto.

Capítulo I

Disciplina, controle e biopolítica: produção do humano e educação

Ao iniciarmos esta pesquisa, partimos de um lugar bastante conhecido àqueles que se dedicam em estudar o pós-estruturalismo[2]. Referimo-nos a uma passagem, das sociedades disciplinares às sociedades de controle[3]. Concentramos nossa atenção em uma instituição em particular: a escola moderna. A ideia de estudá-la não partiu propriamente de uma atitude racional e deliberada, mas da experiência de certo mal-estar que nos acompanhava em mais de uma década como profissional desta instituição. Experiência compartilhada por diversos outros colegas de trabalho, dos mais diferentes perfis e matizes ideológicos. À esquerda ou à direita, todos concordavam com uma coisa: a escola havia falido ou estava em uma crise profunda. Visão esta corroborada por burocratas, políticos e a sociedade de uma maneira geral que, com olhos míopes, enxergam o processo educativo como mera tarefa escolar. Antes, no entanto, de apresentar nossa hipótese inicial, que a seguir será reestruturada, permita-nos algumas observações.

Em primeiro lugar, a escola moderna não é propriamente uma instituição formativa em seu sentido clássico de *Bildung*. Ela é, mais especificamente, uma instituição disciplinar, nos termos que propõe Michel Foucault, notadamente em *Vigiar e Punir* (2009). Esta não é uma ideia nova aos estudiosos do pensador francês, contudo, é desconhecida da maioria dos pedagogos e professores brasileiros. Isto quer dizer que mais, ou menos, do que esclarecer (*Aufklärung*) as massas e o povo, a escola tem como tarefa primordial criar os "corpos dóceis", as subjetividades disciplinadas que a produção

[2] Ao adotarmos o termo "pós-estruturalismo" nos respaldamos nas diretrizes de Michael Peters (2000). O que inclui uma gama muito variada de autores, que começam a produzir na década de sessenta. Os nomes são principalmente franceses: Foucault, Lyotard, Derrida entre outros. Inspirados em Nietzsche por um lado e Heidegger por outro, apresentam pensamento e temáticas bastante distintas entre si. Nossa intenção, ao adotar o termo, não é de classificação, inclusive porque esses autores não formam o que se poderia chamar escola de pensamento, mas certa orientação no pensamento. Quer dizer, o trabalho filosófico e científico não se faz, acreditamos, sem um diálogo com a tradição, mesmo que seja, em certo momento, necessário romper com ela. Peters fala em diversas gerações pós-estruturalistas, como ocorre, por exemplo, com a famosa escola historiográfica dos Annales; acreditamos que nosso principal autor de referência possa aí se inscrever.

[3]. O conceito de sociedade disciplinar foi elaborado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* no escopo de seu projeto de analisar as relações e estratégias de poder-saber engendradas pela modernidade, nesta, Foucault se livra do que ele chama "os universais" e procede a uma análise dos poderes em um nível, pode se dizer, capilar. Já a expressão sociedades de controle foi articulada por Gilles Deleuze (1992); seguindo Foucault, este procura dar conta de uma nova realidade em que as instituições e estratégias engendradas pelo poder disciplinar pareciam não dar mais conta.

capitalista necessita[4]. Esta simples observação já é suficiente para jogar uma pá de cal nos argumentos daqueles que pensam uma crise da escola, a partir de uma falha desta instituição em transmitir conhecimentos, sobretudo porque a transmissão e a produção de conhecimento não é tarefa escolar. Não há uma linha de continuidade que liga as instituições produtoras de conhecimento, sobremaneira a universidade, à escola. Ora, esta é uma perspectiva encontrada em diversos manuais de História e Filosofia da Educação, utilizados com frequência nos cursos superiores destinados à formação de pedagogos e licenciados, que propõem um desenvolvimento da ideia de escola, que vai das escolas de pensamento da Grécia antiga, ou das escolas para escribas e nobres do Egito faraônico, até nossos dias. Essa hipótese é falsa. Apesar do mesmo nome, estas diversas instituições nada têm em comum com a escola moderna[5].

Isto quer dizer que a escola moderna não transmite conhecimentos? Não exatamente, ela os transmite, mas na medida em que estes conhecimentos sirvam a um aprimoramento moral de tipo disciplinar – se é que o conhecimento possa levar a um aperfeiçoamento da moralidade, coisa que duvidamos -, bem como o domínio de técnicas e tarefas de caráter prático ou produtivo.

Aqui nos deparamos com outro discurso que merece a crítica. Diversos professores, sua maioria pode-se dizer, entendem escola como lugar de transmissão de conhecimentos. A tarefa da educação moral pertenceria à família, é esta que tem falhado na educação das crianças. Diante de infantes desordeiros os professores nada podem fazer. Ora, este discurso negligencia o fato de que a escola é, antes de mais nada um dispositivo moralizante, era esta sua tarefa inicial.

Foi diante desse quadro, portanto, que partiu nossa hipótese de estudo. Permita-nos recuperar o argumento. A origem das instituições disciplinares - escolas,

[4] Note-se que não é necessário ser leitor de Foucault para se chegar as mesmas conclusões. No interior do pensamento kantiano isto já é possível, em especial no tripé que sustentaria o processo civilizador, a saber, os conceitos de civilização, formação e educação. O que dizer, por exemplo, dos textos presentes em *Sobre a Pedagogia*. (KANT, I. 1999), onde a ênfase recai no processo civilizador e na distinção entre natureza e cultura que, em Kant, nos passos de Rousseau, aprece sob a forma de educação negativa e educação positiva. No romantismo alemão o esclarecimento, entendido como auto-formação, compreendia não somente a educação pela razão, mas também pelo gozo estético, a formação humana se dava de forma exterior às instituições do Estado, notadamente a escola. Posição muito próxima a nossa pode ser encontrada em Pagni (2012).

[5] Esta questão já está presente no clássico de Àries (1981). O historiador francês demonstra como a escola surge, nos inícios da modernidade, para dar conta da formação do caráter da criança. Até o século XIII os colégios não são mais do que asilos para estudantes pobres e só a partir do século XIX é que se tornam instituições de ensino. Mais do que isso, é só a partir dos dezenove que se tornam instituições formadoras de crianças, até então, adultos, jovens e crianças dividiam o espaço do colégio. A escola como instituição destinada exclusivamente às crianças é, portanto, uma invenção moderna.

prisões, manicômios, hospitais e asilos, etc. – remontam aos fins do século XVIII e início do século XIX. Foi durante esse período que as transformações trazidas pelos ideais iluministas da revolução francesa e o crescimento populacional e econômico, proporcionado pela revolução industrial, tornou necessário novos controles sociais. As classes sociais menos favorecidas, que migraram da zona rural para as principais zonas urbanas da Europa recém-industrializada necessitavam ser disciplinadas, pelo menos, por dois motivos: 1) para aumentar a força útil dos indivíduos, necessária à produção econômica. 2) para diminuir a força política dos grupos migratórios reunidos nos principais centros da Europa (FOUCAULT, 2009, p. 195).

Contudo, para que o disciplinamento ocorresse, teriam que frequentar uma série de instituições formativas. Elas se diferenciavam quanto aos seus objetivos sociais, algumas buscavam ligar o indivíduo ao processo de produção (fábrica), função produtiva, outras procuravam formá-los ou corrigi-los (escola, orfanato, manicômio, prisão), função simbólica e de adestramento (FOUCAULT, 1982, p. 224). Se prestarmos atenção nos objetivos sociais do segundo conjunto, fica claro que as instituições disciplinares serviam como uma espécie de "ortopedia social", pois corrigiam e preveniam possíveis deformidades do corpo social. Para que a ação ortopédica sobre o indivíduo se realizasse de maneira satisfatória, foi desenvolvido nessa época o *Panopticon*, uma forma arquitetônica gerida por uma racionalidade disciplinar que deveria ser usada como modelo[6] por uma série de instituições. Eis a descrição do *Panopticon* feita por Foucault:

> O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a

[6] Giorgio Agamben nos dá uma perspectiva bastante interessante para pensarmos a questão do modelo. Em sua obra ele aparecerá sob a forma do paradigma, ou do exemplo. Estes dois últimos conceitos podem ser encontrados amiúde em sua obra, contudo, dedicou um breve texto ao problema: "O que é um paradigma? " (AGAMBEN, G.**,** 2009, pp. 11-44). Nele, Agamben irá passar por uma discussão já feita por Rabinow, entre outros, sobre o uso do paradigma na obra foucaultiana, em especial, nos livros *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do Saber*. O filósofo italiano, como faz frequentemente, irá mobilizar esta discussão em favor de seu projeto filosófico. O paradigma, para nós, pode ser lido também como um dispositivo. O exemplo também aparece com força em outro texto valioso: (SLOTERDIJK, 2012). A vida do para-atleta é o modelo, ou exemplo de superação que a vida, no capitalismo atual, deve assumir.

> poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 1983, p. 87)

Apesar do modelo arquitetônico idealizado pelo inglês Jeremy Bentham não obter muito sucesso, sua racionalidade panóptica, baseada na vigilância do olhar do outro, alcançou grande êxito, pois se conseguia extrair saberes sobre cada um dos indivíduos que habitam o interior das instituições. Tal saber era utilizado para avaliar as ações do sujeito, para confirmar se ele estava agindo como se devia, conforme a regra, a norma. Caso agisse como o esperado haveria uma recompensa, caso contrário, seria corrigido por meio de punições. O duplo recompensa/punição era a chave que fazia funcionar com maior eficiência todo o mecanismo disciplinar das instituições.

Da mesma forma que as outras instituições, a instituição escolar passou a perseguir o objetivo disciplinador, para isso, começou a adotar a racionalidade disciplinar: o controle do tempo, a ordenação dos corpos, a organização do espaço, os exames, as punições, as recompensas, as hierarquizações e principalmente a extração de um saber por meio da vigilância de todos os institucionalizados. A escola, tal qual a concebemos hoje, é fruto do século XVIII e consolida-se no século XIX. Desenvolve-se tendo em vista um processo histórico bastante preciso, qual seja, a formação dos Estados Nacionais. Para a constituição dessas comunidades políticas, centrais para o mundo contemporâneo, fazia-se necessário certa homogeneidade cultural e linguística que não existia nesses territórios (ainda hoje não existem em certos casos), sendo preciso, pois, realizá-las.

Pode-se dizer, sem dúvida, que a escola moderna faz parte do projeto iluminista, mas num sentido diverso daquele que se tem comumente. Explica-se. Tomemos uma passagem de *Vigiar e Punir*:

> E se (...) o regime representativo permite que (...) a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. (FOUCAULT, 2009, p. 209).

A escola é uma instituição disciplinar e, como tal, não transmite conhecimentos – mas, mais importante, ela produz sujeitos. Em *Vigiar e Punir* Foucault inventariou diversas características ou dispositivos disciplinares, um sem número deles está presente na escola. Conforme Ramos do Ó (2009, p. 111), nela os mecanismos

disciplinares da direção de consciência e da prática da confissão se misturam de modo a atingir as ramificações mais delicadas dos alunos. O espírito e o corpo das crianças são tidos como páginas em branco, isto é, como realidades moldáveis onde a escola é capaz de inscrever praticamente qualquer coisa. No entanto, ao mesmo tempo, cada escolar deve descobrir em si mesmo suas realidades e potencialidades já constituídas, deve, pois, relatar e revelar.

Desse modo, vemos aparecer a mais escolar de todas as técnicas disciplinares: o exame. Nenhuma instituição disciplinar – a prisão, ou a fábrica, por exemplo – institui melhor o exame do que a escola. Podemos defini-la, com Foucault, como um "aparelho de exame ininterrupto que acompanha em todo o seu comprimento a operação do ensino" (FOUCAULT, 2009, p. 178). Três são as principais características do exame. Primeiro, "o exame inverte a economia da visibilidade no exercício do poder" (Idem, p. 179), isto é, torna visível o examinado escondendo o examinador; em segundo lugar, "o exame faz também a individualidade entrar no campo documentário" (Idem, p. 181), cria-se assim um imenso sistema de registro, identificação, catalogação, descrição, etc.; por fim, "o exame, cercado de todas as suas técnicas documentárias, faz de cada indivíduo um 'caso'" (Idem, p. 183), permite, portanto, classificar, julgar, mas, sobretudo, comparar para inscrever o escolar numa linha de normalidade que se pretende atingir. Vejamos como Foucault sintetiza esse dispositivo, mostrando sua centralidade nos mecanismos disciplinares:

> O exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto do saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele, se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente. (FOUCAULT, 2009, pp. 183-184).

A economia interna do poder disciplinar pode ser dada pela seguinte equação: quanto mais o poder é anônimo, mais individualizados os sujeitos se tornam. O exame é a característica mais individualizadora do poder disciplinar. A vida interna da escola distribui as funções e os indivíduos constituindo "blocos de capacidade-comunicação-poder" (FOUCAULT, 2010), isto é, os espaços são delimitados, o tempo é regulado e cada etapa cumprida na instituição constitui nos indivíduos certas capacidades e funções

que se esperam dele. Há, pois, uma intervenção de tipo clínico, ou, microfísico. Age-se no detalhe. Nessas etapas, não se mede ou examina-se os conhecimentos adquiridos, mas, sobretudo, seus comportamentos e aptidões. Esses exames que homogenizam, paradoxalmente, produzem visibilidade aos indivíduos. "É, pois, todo um poder que individualiza justamente na medida em que obriga à homogeneidade." (RAMOS do Ó, 2009, p. 112).

Nesse minucioso sistema cada indivíduo ocupa um lugar específico, professores, alunos, administradores, etc. e são, portanto, afetados de diferentes maneiras, de modo que não se deve falar aqui de opressão, tirania ou violência. Foucault mostra, não apenas em *Vigiar e Punir*, mas em seus primeiros cursos no *Collège de France* como o poder disciplinar e, mais tarde as artes de governar que lhe são correlatas, é um substituto, por assim dizer, da simples violência[7] e, é justamente por isso, que esses dispositivos produzem os seus sujeitos, quer dizer, subjetivam; são máquinas de governar mais do que simplesmente aparelhos de dominação e violência.

Os indivíduos são sujeitados na escola de diversos modos, conforme seu lugar relativo na rede[8] e, conforme um jogo de verdade (poder/saber) que lhes é imposto. Podem ser tomados como objeto de investigação, mas também como produtores de verdade. São, pois, subjetivados nesses exercícios em que são exortados a falarem de si, contribuírem nas práticas institucionais, examinarem e serem examinados. De fato, esse poder escolar recai muito mais sobre a criança, ou melhor, na *forma*[9] criança, ou dispositivo criança, que a instituição escolar produz e dissemina[10]. Ele, o poder escolar, procura atingir todas elas (as crianças), na mesma *forma*, a mesma linha de normalidade,

---

[7] Ver, por exemplo, a primeira aula de *O Poder Psiquiátrico*. (FOUCAULT, M., 2006 pp. 3-24).

[8] A rede, em nossa leitura, parece ser um conceito caro à Foucault. Em sua fase genealógica, os sujeitos estão presos na relação poder/saber; a liberdade, que não tem aqui característica ontológica, é somente um terceiro elemento nesta relação. Esta circularidade na constituição do sujeito é um impasse que Foucault procura resolver apelando a sua leitura dos antigos. Aqui vemos a face ética de Foucault, com clara inspiração na proposta de Pierre Hadot de pensar a filosofia como modo de vida (HADOT, 2011). De qualquer modo, o impasse nos parece difícil, senão impossível de ser solvido internamente nas relações da rede. A rede é ela também um dispositivo. Uma saída para a rede, nos parece, pode ser encontrada na proposição que dá a ela Fernand Deligny (2015, pp. 15-111).

[9] Até meados do século XVIII a formação humana era entendida como imagem, isto é, a *imitatio* medieval, o homem era formado à semelhança de Cristo (Cf. PAGNI, 2012, acresceria também 2010 – onde trato mais diretamente do assunto). Para nós é possível ver aqui como as instituições formativas ainda guardam certos contornos teológicos. Em sua teoria das "assinaturas", uma releitura de Paracelso, Agamben procura demonstrar como conceitos teológicos e seculares migram, por assim dizer, de uma esfera a outra por meio destas assinaturas conceituais. O filósofo italiano dedica-se ao problema da política, notadamente o problema do governo e da soberania, em diálogo com Schmitt e Benjamin, no entanto, acreditamos ser possível traçar um paralelo no que diz respeito às instituições formativas (AGAMBEN, 2009, pp. 45-110).

[10] Esta questão é um dos pontos principais de nossa argumentação, quer dizer, a produção do humano, ou das várias formas que este assume.

isto é, não se produz um sujeito qualquer, mas um sujeito calculado pelas práticas de disciplina e governamento. Como nos diz Kohan (2005, p. 81):

> O que um indivíduo é e não é, o que ele sabe e não sabe de si, é objeto de intervenções, tendentes à constituição de um tipo específico de subjetividade. Nas escolas, os indivíduos têm experiências de si que modificam sua relação consigo mesmos numa direção precisa. São experiências demarcadas por regras e procedimentos que incitam subjetividades dóceis, disciplinadas, obedientes. A escola moderna não é hospitaleira da liberdade, embora precise dela para acolher o exercício do poder disciplinar e não a mera submissão do outro.

O desenvolvimento da escola possibilita o aparecimento de um monstruoso sistema de anotações e registros, das aptidões, biografias, capacidades, etc. dos escolares. Dessa imensa massa documental resulta a extração de saberes das crianças que serão usados na sua formação, mais do que isso, possibilita a emergência de certas ciências positivas, como a psicologia e a pedagogia principalmente que se formam

> a partir das próprias adaptações da criança às tarefas escolares, adaptações observadas e extraídas do seu comportamento para tornarem-se em seguida leis de funcionamento das instituições e forma de poder exercido sobre a criança (FOUCAULT, 2009, p. 122).

É uma espécie de circularidade, da extração do saber dos escolares mediante as técnicas e aparelhos disciplinares há a formação dos saberes pedagógicos que, em troca, ditarão as regras de funcionamento da instituição, estabelecerão uma normalidade, isto é, uma média, uma linha, segundo a qual o indivíduo se objetiva numa relação com ela. Após objetivar-se é possível classificá-lo, contudo, o processo não desaparece e volta-se, portanto, à circularidade. Poderíamos assim dizer que a tarefa primordial da escola é a normatização, apesar desta nunca ser enunciada como tal na economia interna da instituição; o que se enuncia são os desvios. De qualquer modo, é essa linha de normatização que se procura atingir e, conforme os referenciais e dispositivos poder/saber que já enunciamos. Para dizer de outra forma, o saber pedagógico que nasceu da observação, classificação, análise e registro dos estudantes, procurava fabricar um tipo de sujeito e de sociedade. Quanto mais tempo uma criança passasse na escola, mais ela estaria apta a modelar seu comportamento em outras instituições (religiosa, política e econômica).

Apesar das instituições disciplinares aperfeiçoarem seus mecanismos de assujeitamento, as resistências efetivas dos indivíduos frente ao poder disciplinar sempre

foi um problema a ser solucionado. Em vista de alcançar uma forma que pudesse impedir ou pelo menos enfraquecer as resistências dos indivíduos, o poder disciplinar, com o passar do tempo, deu um passo à frente redimensionando e ampliando o seu poder sobre a sociedade. Como lembra-nos Foucault: o desenvolvimento das sociedades disciplinares nos séculos XVIII e XIX atingiu o seu apogeu no início do XX; no entanto, já no final dos anos 70, essa sociedade disciplinar é o que estamos deixando de ser (DELEUZE, 1992, pp. 219-256). Que tipo de sociedade é esta, portanto, que começamos a entrar a partir dessa década do século passado?

Coube a Deleuze o desenvolvimento desta ideia em um pequeno artigo, publicado originalmente em 1990, onde cunha a expressão, proveniente da literatura de Willian Burroughs, "sociedades de controle". Deleuze afirma seguir as pistas foucaultianas no que concerne à formulação deste conceito, embora Hardt (2000, pp. 357-372) afirme ser difícil encontrar em toda obra de Foucault qualquer pista que nos leve a esta formulação. Vejamos, pois, do que se trata essa sociedade de controle. Nas "antigas" sociedades disciplinares o que importava era o confinamento, isto é, os sujeitos passavam de um espaço fechado a outro: começo na escola, depois a fábrica, eventualmente o hospital, alguns a prisão. É no interior das instituições que se vigia, forma, punem-se os sujeitos. Nas sociedades atuais o controle se dá em espaços abertos, ou para dizer de outro modo, qualquer lugar. Vejamos a escola. Não se é mais necessário, ou pelo menos não muito, frequentar esta instituição para se "aprender", pois a formação pode se dar em diferentes lugares: educação à distância, educação por diferentes agentes (bombeiros educam, policiais educam), educação em diferentes espaços: a praça educa, o ponto de ônibus, o supermercado. Esta é a raiz dos bem-intencionados projetos extra institucionais tais como "cidade-educadora", etc.

Ao adentrar as instituições disciplinares os sujeitos sempre começam do zero, ou recomeçam, isto pressupunha a ideia de um começo e um fim. Entro de tal modo na escola que ao final do processo de escolarização aprendi determinadas funções e conhecimentos que me tornam apto a executar certas tarefas. Nas sociedades de controle nunca se termina nada, estamos sempre em processo. Ora, isso é lugar comum para qualquer educador que já teve que elaborar projetos, avaliações, etc. em concordância com as cartilhas oficiais. Somos instigados, sobretudo por essa entidade chamada de mercado de trabalho[11], a estar sempre em formação, acaba-se um curso, começa-se outro. Deve-se aprender mais e

[11] Que hoje cada vez mais entra em uma zona de indiferença com o mercado de consumo.

sempre, ou ficamos para trás. Aqui se observa a integração da escola à fábrica, ou melhor, à empresa.

Nas antigas fábricas cada operário tinha seu lugar, e esta operava pela simples dicotomia produção/salários, mais alto para o primeiro, mais baixo possível para o segundo. A fábrica hoje é a empresa, seus operários são vistos como acionistas (aplicam seu capital humano), vivem, portanto, em perpétua concorrência uns com os outros. Não têm mais um lugar fixo dentro da empresa, podendo subir ou cair, vive-se, deste modo, numa metaestabilidade. Cada vez mais nossos alunos são instigados a se portarem como empresas de si mesmos[12]: cultura do empreendedorismo, formação contínua, etc. Mesmo o funcionamento da escola tem se dado nos moldes empresariais. Os professores agora são líderes, motivadores, etc. A direção e administração da escola tem seu *lócus* no paradigma da gestão, são equipes de gestão. Alunos e professores recebem prêmios por metas atingidas, etc. Resumamos as características das sociedades de controle. Fim dos espaços rígidos, formação contínua, o mercado como paradigma dos espaços e das relações, o *marketing* como elemento de controle social, os serviços são mais importantes que a produção, numa palavra, "o controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado" (DELEUZE, 1992, p. 224).

Isto posto, partimos da seguinte hipótese: a instituição escolar que, como vimos, é em sua natureza uma instituição disciplinar, está imersa em uma sociedade de controle e tenta se adaptar. Ora, o que temos é um profissional disciplinador, o professor, que dispõe de ferramentas disciplinadoras, a sala de aula, a caderneta, o exame, etc., para realizar sua tarefa, mas que, no entanto, tem que se haver com uma realidade, sua e de seus alunos, que não é mais puramente disciplinar. A escola, pois, tenta se adaptar a uma nova realidade totalmente diferente à sua natureza. Pensar essa questão era, portanto, pensar a passagem da disciplina ao controle.

Para nós, a chave desta passagem dar-se-ia a partir do conceito agambeano de "dispositivo". Derivado do pensamento de Foucault, o filósofo italiano faz uma interpretação bastante própria deste termo que, segundo ele, deve ser visto como um termo técnico na obra do pensador francês. Para Agamben, Foucault se vale sobremaneira desta formulação, sobretudo a partir dos anos 70 quando passa a se ocupar das relações saber-poder. Em suas primeiras obras ele se utiliza do termo positividade e, paulatinamente irá substituí-lo por dispositivo.

[12] As noções de capital humano e empresariamento de si foram desenvolvidas por Foucault nos cursos de 78-79, por meio de sua leitura do neo-liberalismo (2008).

Voltaremos ao conceito de dispositivo, que permanecerá central em nossa análise. Gostaríamos, no entanto, de demonstrar por que nossa hipótese foi, não exatamente abandonada, mas reestruturada, já que permanecemos convictos nas ideias de disciplina e controle, bem como nos desdobramentos conceituais que isto acarreta. Ora, o texto de Deleuze é ainda uma excelente fonte para se pensar problemas políticos, éticos e educacionais em nossa época. Não obstante tudo isto, eis um primeiro motivo, o problema já foi amplamente discutido.

Na última década, em especial, diversos pesquisadores dedicaram sua atenção a questão das sociedades de controle, de modo que pouco, ou nada, teríamos condições de acrescentar a discussão; mesmo que recorrendo a um filósofo até então ausente nas argumentações[13].Um segundo motivo desdobra-se daí. A referida passagem, da disciplina ao controle, pode ser feita internamente na obra de Foucault, sem que para isso seja necessário mobilizar outras estruturas conceituais exteriores as suas. Discordamos, portanto, de Michael Hardt[14]. Nos cursos de 78 e 79 (FOUCAULT, 2008), que encerram as análises foucaultianas sobre a biopolítica, o filósofo nos apresenta uma leitura inusitada do neoliberalismo. O neoliberalismo, seja de matriz estadunidense, seja alemã ou austríaca, muito mais do que uma teoria econômica simplesmente, foi produtor de um novo *ethos*, quer dizer, um modo de vida todo baseado no modelo da concorrência empresarial. Em meio a dissolução do Estado de Bem-Estar Social e suas características, pleno emprego, assistência social, forte intervenção do Estado na economia, etc., o novo liberalismo propõe um sujeito empresa. Este novo sujeito produtivo deve se esforçar para desenvolver em si aquilo que o Nobel de economia de 1979, Theodore Schultz, chamou de capital humano que, ao nosso ver, está na base deste neoliberalismo. Competências, habilidades, flexibilidade são algumas das características do novo sujeito produtivo, no mesmo instante em que as fronteiras entre mercado de trabalho e mercado de consumo tendem a se apagar.

Poderíamos argumentar que aquilo que Deleuze chama de sociedades de controle se apresentam, em Foucault, sob o nome de sociedades de governo. Nada mais errado. Se de fato as sociedades de controle já podem ser lidas internamente na obra

[13] Uma consulta sumária revelará uma pequena produção sobre as sociedades de controle. Embora pequena, nos parece suficiente, dado o exíguo texto de Deleuze. O francês pouco desenvolveu esta noção, deixou apenas algumas "pistas".

[14] Hardt afirma não encontrar qualquer pista que leve à passagem da disciplina ao controle na obra de Foucault, conforme teria sugerido Deleuze. Talvez a afirmação do pensador estadunidense tenha se dado em virtude da inacessibilidade dos cursos de Foucault no Collège de France.

foucaultiana, como acreditamos, elas só se dão numa tipologia específica de governo, o do neoliberalismo. Ora, desde a modernidade o Ocidente é uma sociedade de governo. Em Foucault, justamente, uma característica da modernidade é a *governamentalização*, não só do aparelho de Estado, como também, da sociedade como um todo (FOUCAULT, 1982, pp. 277-293). A diferença é que, até por volta dos anos 70, tínhamos um modelo de governo calcado nas instituições disciplinares, a partir do advento do neoliberalismo estas instituições entram em crise, dando lugar a um sem número de outros dispositivos, que passam a produzir um novo sujeito, o indivíduo-empresa. Não mais os sujeitos fixos, por assim dizer, o operário, o aluno, o patrão, etc., mas, um sujeito espectral dirá Giorgio Agamben (2009, p. 47), um sujeito modulável que assumi para si a tarefa de gerência da própria vida como vetor de capitalização. Importa transformar sua vida – nossa vida - numa empresa, numa marca. Estar disponível as variações da personalidade e de seu *ethos* conforme sopram os ventos do mercado. Note-se, o indivíduo-empresa é o indivíduo do controle. Ele não mais precisa de instituições que o disciplinem[15], na medida em que é o paradigma da concorrência empresarial que modula sua existência. Ele próprio se encarrega de gerir seu tempo, suas aptidões, seus fracassos e sucessos. É evidente que a disciplina não desaparece, assim como a soberania não desapareceu, mas há um acento, uma tendência poderíamos dizer com Lazzarato e Negri (2001, pp. 25-41), de uma organização da sociedade, do trabalho, da política, da educação, em torno do modelo da gerência[16] e do empresariamento de si.

Fica claro aqui, que o problema não diz respeito à referida passagem, porém, duas coisas em especial. Uma, não só a escola encontra-se em crise, mas, de maneira geral, as diversas instituições do moderno[17]; não nos ocuparemos deste problema. Outra, e para nós mais importante, trata-se de uma crise do sujeito, o sujeito ético e político, mas também epistemológico, pressuposto pelas ciências, pelas instituições ético-políticas, pelas instituições educacionais e formativas. Talvez seja este o principal problema da

[15] Com mais exatidão, a disciplina continua existindo, mas de outro modo, por outros saberes/narrativas em circulação e outras práticas, que amortecem e neutralizam qualquer atitude re/ativa ao governo e ao assujeitamento. Às vezes, isso acontece com dispositivos que, supostamente, são mais livres que o de uma disciplinaridade soberana, mas, nem por isso menos disciplinares em seus efeitos sobre o corpo, por exemplo.

[16] Importante notar que conforme a leitura que Arendt e Agamben fazem de Aristóteles, o paradigma gerencial é o oposto da política. De fato, Aristóteles demonstra na Política - 1255 b21 - que não se tratava de um paradigma epistêmico, mas, de uma *práxis*. Isto terá implicações importantes, não só para a política, mas para formação humana, na medida em que, por esta leitura, formamos sujeitos para não mais atuarem na *Pólis*, mas no espaço do *Oikos*, onde impera a violência e a autoridade "biológica".

[17] Sobre a modernidade como crise ver Negri (2002, pp. 7-56).

filosofia. Foucault, em texto de 1982 (DREYFUS & RABINOW, 2010, pp. 273-295), deixou claro que sua questão primordial era a do sujeito. Ora, se em Foucault a tônica se assentaria na formação do sujeito, em Agamben há um deslocamento, que de certa maneira já aparece nos textos da primeira fase do pensador francês, o que lhe preocupa é antes a formação do que chamamos de humano. Desse modo, nossa tese se propõe a responder a seguinte questão: há uma relação entre a formação humana e o governo sobre a vida?

Esta tese acolhe, portanto, a hipótese biopolítica elaborada por Foucault e retomada, em outra chave de leitura, por Agamben. Nosso fio condutor será a noção de dispositivo, esta também com raízes foucaultianas e retomadas pelo filósofo italiano. Todo dispositivo implica um processo de subjetivação sem o qual ele não poderia agir como dispositivo de governo, mas, apenas como pura violência. Ora, isso é o que vemos na genealogia dos mecanismos disciplinares foucaultianos, por meio de práticas, discursos e saberes criam-se corpos dóceis, mas, também livres, formam-se sujeitos que assumem sua liberdade no próprio ato de seu assujeitamento. Desse modo, para Agamben, "o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo".

Os dispositivos não são apenas máquinas de governo, mas, produzem o humano que cabe a estes governar. Por meio deles, podemos ver que este humano que deve ser governado é ele também um produto da máquina. O humano enquanto tal mais do que definido tem sido, na tradição ocidental, constantemente produzido, por meio do que Agamben designa *máquina antropológica*.

A máquina[18] antropológica é um artifício para o reconhecimento do humano. É, pois, além de uma máquina político-formativa, um dispositivo ético. Dispositivo e máquina aparecem, muitas vezes, como sinônimos na obra de Agamben[19]. Esta é uma questão a ser esclarecida, pois, de qualquer modo, é no dispositivo que nos aproximamos da relação que há entre a vida e a formação do humano e seu governo. Nele os dois se tocam: a máquina produz o humano, e é justamente por isso que é possível governá-lo.

[18] O uso da ideia de máquina é tão antigo quanto a filosofia moderna. Basta ver seu uso, por exemplo, em Hobbes. Dos contemporâneos, aquele que mais a desenvolveu foi sem dúvida Felix Guattari. No caso de Agamben, o termo foi tomado de empréstimo de seu conterrâneo, o arqueólogo e germanista Furio Jesi, que por volta dos anos 70 constrói o conceito de máquina mitológica. Desconhecemos traduções de suas obras para o português.

[19] Para Edgardo Castro (2012, p. 104) máquina é de fato um dos sentidos do dispositivo.

A noção de máquina ou dispositivo, goza de fortuna crítica na filosofia contemporânea, pelo menos desde Heidegger e seu conceito de "armação" (*Gestell*) (HEIDEGGER, 2010). Encontramo-la em diversos autores, sob diversos nomes, máquina em Deleuze e Guattari (1995, pp.7-52), *antropotécnica*[20] em Slortedjik (2012), dispositivo em Foucault, para ficar com apenas estes três. É na obra deste último, sem certa relação com Heidegger por certo, que Agamben constrói o seu conceito. Em nenhum desses autores, no entanto, há uma aproximação tão grande, como em Agamben, do dispositivo, não só como produtor do humano, mas com o governo dele.

Segundo Agamben, dispositivo é um termo que surge em Foucault com derivação em outro: positividade. Positividade, segundo o italiano, é um termo emprestado por Foucault de seu mestre, Jean Hyppolite[21]. Hyppolite se utiliza do termo em suas interpretações de Hegel, da fase de Berna e Frankfurt (1795-1796) para apresentar a distinção hegeliana entre religião natural e religião positiva, e que irá se desdobrar na dialética entre liberdade e constrangimento, razão e história, isto é, a todo elemento histórico que se inscreve na alma do vivente por meio da coerção. Positividade seria então, ainda em Hegel, toda sorte de poder histórico e cultural externo e, adiante, interiorizado pelo indivíduo que concorre para sua coerção. Ora, positividade, conforme demonstra Agamben, tem sua raiz terminológica no termo *dispositio*, que era a tradução latina de *oikonomia* (administração da casa) usada pelos padres nos primeiros séculos da era cristã.

Numa entrevista datada de 1977, Foucault assim define o que ele compreende por dispositivo:

> um conjunto absolutamente heterogêneo que compreende discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulativas, leis,

[20] A noção de antropotécnica de Slortedijk mereceria um estudo a parte. Seus contornos já são lançados em *Regras para o Parque Humano* (2000), mas é em *Du musst Dein Leben ändern. Über Antropotechnik* (2012) que ele a define. No mesmo tom destes autores que citamos onde a proposta de superar o humanismo aparece com força, Slortedijk propõem que os homens se fazem homens sem necessitar de uma essência ou uma característica originária, seja em eu ser, seja em sua biologia. As antropotécnica são justamente isso, o homem se produz criando técnicas de se produzir. Estas técnicas englobam desde as ferramentas mais rudimentares até aquelas mais elaboradas, como a filosofia e o direito, por exemplo.

[21] O conceito é usado com frequência por Foucault em sua fase arqueológica, sobremaneira em *As palavras e as coisas*. Edgardo Castro rejeita a tese agambeana da transmutação dos conceitos em Foucault. Para ele, não há vinculação com a antropologia alemã nem com Hypopolite; Foucault teria lido estes textos vinte anos antes, pois o termo dispositivo só aparece em 73 no curso O poder psiquiátrico. (Estas observações foram feitas por Castro numa conferência do VI SIEF no *campus* da Unesp de Presidente Prudente em setembro de 2015, não temos, portanto, a referência). Em nossa leitura, contudo, é difícil estabelecer quem está com a razão. Uma leitura d'*As palavras e as coisas*, revela mais de uma centena de usos do termo positividade, ora a relação que Agamben sugere procede, ora não. De qualquer modo ficaremos com a relação estabelecida pelo italiano, já que ela é de capital importância para a bipolaridade estabelecida por nós, ao mesmo tempo máquina produtora e governadora do humano.

> medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito quanto o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos [...] de natureza essencialmente estratégica, implica uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e harmônica de força, seja para orientá-la em uma certa direção, seja para bloqueá-la, ou para estabilizá-la e utilizá-la. O dispositivo é sempre inscrito em um jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que dele derivam e, na mesma medida, o condicionam (FOUCAULT, Michel. ***Dits et écrits***, vol. III, pp. 299-300 *apud* AGAMBEN , 2009, p.28).

Agamben irá alargar o conceito para além da estratégia saber-poder; vejamos:

> 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., [...] 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 é talvez 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. 41.).

A proposta agambeana consiste no seguinte: dividir toda a realidade em dois grupos distintos, de um lado o vivente, de outro os dispositivos. O que nós chamamos de sujeito seria o resultado de um jogo, de um corpo-a-corpo entre o vivente e os dispositivos. Assim o sujeito não seria sempre igual a si mesmo, mas o fruto, um resto desta relação. Mais do que isso, o dispositivo está na raiz da humanização do vivente.

Segundo Agamben nos primeiros séculos da história da Igreja o sintagma *oikonomia* teve "uma função teológica decisiva" (Idem, p. 35). Sabemos que originalmente o termo grego significava administração do *oikos*, da casa. Aristóteles (1998, 1255 b21) mostrou que não se tratava de um paradigma epistêmico, mas, de uma *práxis*. Por qual motivo então os padres introduziram o termo na teologia? Tratava-se de um problema delicado, referente à sobrevivência do cristianismo tal qual conhecemos hoje: o dogma da trindade. Quando a trindade surgiu no pensamento cristão houve, sem dúvida, opositores que diziam que com a introdução deste dogma na doutrina cristã corria-se o risco de se cair no paganismo e no politeísmo. Os padres defensores de tal doutrina, como Tertuliano, Irineu e Hipólito, os mais conhecidos, se valeram da

concepção grega de *oikonomia* para fundamentar, portanto, o dogma da trindade. O argumento era, grosso modo, o seguinte: não há dúvida que Deus, em seu ser e substância é uno e indivisível, porém, o modo como administra o mundo dos homens, a criação e a salvação, isto é, sua *oikonomia*, é trina. Deus confiaria, assim, a Cristo a economia da salvação e governo da história dos homens.

O termo será elaborado e reelaborado e passará a significar, também, a encarnação do filho e a economia da redenção e da salvação e, com Clemente de Alexandria (150-215), o governo salvífico do mundo e da história dos homens. A tradução dos padres latinos para *oikonomia* era *dispositio* – de onde deriva o termo moderno dispositivo – e que acaba por integrar esta complexa esfera semântica que vai do *oikos* grego até a trindade e o governo providencial do mundo dos homens por Deus. Contudo, a fratura que os teólogos tentaram remover reaparece ao separar em Deus ontologia e *práxis*. A ação (economia e política) de Deus não tem nenhum fundamento em seu ser. Por esse motivo Agamben sugere que o termo foucaultiano pode ser reconduzido, de algum modo, a herança teológica, pois, o dispositivo serve para unir e ao mesmo tempo separar em Deus ser e *práxis*, sua essência e a forma como ele governa o mundo dos homens, vejamos:

> O termo dispositivo nomeia aquilo em que por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Já observamos que Agamben divide o real em dois polos, de um lado o vivente, ou a substância e de outro os dispositivos; estes, pois, sempre estiveram presentes naquilo que o filósofo italiano, na esteira de Heidegger (2006), chama de *o aberto*, isto é, de uma maneira simples, o mundo e o ambiente enquanto tais. A humanização deste animal que chamamos *homo sapiens* é, portanto, tarefa dos dispositivos. Assim podemos dizer que o próprio evento produtor do humano é análogo àquela cisão operada pela *oikonomia* em Deus, e separa o vivente de si mesmo e de seu ambiente (AGAMBEN, 2009, p. 43). Nessa quebra surge para o vivente o tédio e o aberto, ou seja, a capacidade de constituir um mundo, mas também, a possibilidade de se relacionar com os dispositivos que povoam o aberto, isto é, toda sorte de instrumentos, bugigangas e quinquilharias. Sempre houve, pois, os dispositivos e sem eles talvez o humano, tal qual conhecemos, jamais seria produzido. Agamben, no entanto, observa que a fase extrema do capitalismo

que vivemos hoje é uma imensa acumulação de dispositivos, e que em nossos dias, não há um momento em que a vida não seja controlada, contaminada por alguma espécie de dispositivo.

Pretendemos indagar o principal dispositivo humanizador: a formação humana, que também atende pelo nome de política. Melhor dizendo, formação humana e política são as duas faces de um mesmo dispositivo. Ora, basta uma passagem de olhos pelos clássicos para confirmarmos tal leitura. A constituição da comunidade sempre parte de certa natureza humana que é preciso ter em conta, que é preciso moldar e modular para a prosperidade da *pólis*. Como se vê, o jogo é duplo, é esta natureza que pode determinar a tipologia da comunidade, seu sucesso ou seu fracasso. Tomemos alguns exemplos. Na *República* de Platão isto é claro, a hierarquia entre os homens, de bronze, prata e ouro e suas capacidades naturais dão a tônica da organização da cidade. Ademais, a república toma os indivíduos como parte orgânica da comunidade e os forma, por meio de uma educação cumprida por detalhadas etapas, no intuito de determinar suas finalidades[22]. Se a *Política* de Aristóteles (1998, 1253a 10-15) é aberta tendo em vista a definição da comunidade perfeita, algumas linhas adiante, é na definição do homem como *zoon politikon* e *zoon logon ekhon*, que se assenta a possibilidade da *pólis*. Em outro texto, a *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1991), a educação pelo hábito condiciona os vários gêneros da vida humana, até se encontrar aquele que melhor se adequa a boa vida, a vida ética e política. Na filosofia moderna os exemplos abundam. O modelo clássico é Hobbes. Toda primeira parte do *Leviatã* é destinada a definir *more geometrico* as qualidades e defeitos da natureza humana (HOBBES, 1978, pp. 9-65). A seguir, a soberania torna-se possível apenas por meio de um sentimento – que apenas os homens têm consciência – o medo da morte (Idem, pp. 75-106). Vê-se aqui todo um jogo entre a vida humana, sua natureza e a constituição da comunidade. Rousseau irá escrever os *Fundamentos da desigualdade* (ROUSSEAU, 1999a) como resposta à Hobbes. Contudo, o filósofo genebrino parte do mesmo terreno hobbesiano, a definição do homem como naturalmente bom e sua relação com a sociedade corruptora dão o tom de sua argumentação. Já no *Contrato Social* (ROUSSEAU, 199b), a possibilidade da comunidade justa depende em última instância da formação do caráter do cidadão, tarefa que Rousseau dedicará ao seu

[22] Para Antonio Negri (2007, pp. 93-95), não só a política plantonista é eugênica, como também sua metafísica, em verdade a primeira se funda a partir da última. A ontologia do conceito excluí tudo aquilo que não é representável em termos de *lógos*, mais do que isso, àqueles que que eram excluídos do *lógos*, também o eram das decisões da *pólis*, o bárbaro, a mulher e a criança.

romance de formação, *O Emílio*. Note-se o impasse, no *Contrato Social*, da figura do legislador. O filósofo hesitará várias vezes em defini-lo e, ao final, acaba concluindo que apenas um deus entre os homens seria capaz de cumprir adequadamente a função (cf. BIGNOTTO, 2008, pp. 401-415). Mesmo um pensador do realismo político, como Maquiavel, não escapa desse diagnóstico. Para o florentino, o regime político adotado dependerá do jogo entre virtudes e vícios da população que, em última análise, serão formados pelas leis e pela educação. Por fim, até mesmo nos iluministas contemporâneos, partidários de uma ação comunicativa, a *pólis* só é possível mediante certa racionalidade linguística que apenas a natureza humana é capaz de realizar.

É neste sentido, que esta tese toma por axioma a política como biopolítica, nos termos de Giorgio Agamben. No italiano, ao contrário de Foucault, a política já é desde sempre, governo sobre a vida. A vida, seja ela mera vida, a vida descartável, seja ela a vida qualificada, a que merece ser vivida, é sempre produto da política. Nisto se assenta nossa hipótese do dispositivo dúplice[23] formação humana/política.

Permita-nos, portanto, uma breve definição da biopolítica, primeiro em Foucault e, depois em Agamben, para que nossos argumentos possam ser melhor contextualizados. Foucault não teria sido o primeiro a tematizar tais questões[24]. No entanto, a riqueza de suas análises neste campo foi impactante, e o legado de sua noção de biopolítica está longe de ser esgotado. Esse conceito, ou essa noção, aparece pela primeira vez, em sua obra, numa conferência pronunciada no Brasil em 1974, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sob o título de *O nascimento da Medicina Social* (FOUCAULT, 1982, pp. 79-98). Foucault demonstra que a medicina social, ao contrário do que se imaginava até então, fora uma invenção recente. Em linha de descontinuidade – tanto da medicina antiga quanto da medieval que eram, por assim dizer, individuais e privadas –, a medicina moderna está atrelada ao desenvolvimento do capitalismo e de suas necessidades produtivas. Mais do que isso, a medicina social está vinculada a um controle social dos corpos; ela é, pois, aquilo que o filósofo francês chama de tecnologia do corpo social.

---

[23] Ademais, veremos no desenvolvimento do texto que os dispositivos agambeanos são sempre máquinas bipolares, cujo centro vazio é preciso indagar.

[24] O filósofo italiano Roberto Esposito (cf. CASTRO, 2012.), em seu livro *Bios: biopolítica e Filosofia*, procura traçar uma genealogia do conceito de biopolítica, de modo que Foucault não teria sido o primeiro a se valer do termo. O sueco Rudolf Kyellen o teria empregado pela primeira vez. Segundo o autor, é possível distinguir, antes de Foucault, três etapas da biopolítica. Primeira, organicista, cujos principais representantes são Kyellen e o barão Jacob Von Uexküll. A segunda, humanista, marcada pela obra francesa de Aaron Starobinski e Edgar Morin. Por fim, uma etapa naturalista, representada pelos ingleses Lynton Caldwell e James Davies, entre outros.

> O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica (Idem, p. 80).

O problema é o aparecimento de uma realidade até então desconhecida da literatura política: a população. Desde o fim do século XVI, isto é, no início do capitalismo, os tratados e práticas governamentais vão apresentar uma preocupação constante com a saúde das populações. Ora, este é todo um campo de desenvolvimento atrelado às teorias do mercantilismo, que não era simplesmente uma teoria econômica, mas, antes, uma prática política. Todas as tópicas econômicas do mercantilismo – que, em última análise, pretendiam o fortalecimento dos reinos e aquilo que ficou conhecido como acumulação primitiva de capital – só seriam possíveis por meio de uma população saudável e economicamente ativa. Daí as primeiras intervenções do Estado neste novo objeto político que era a população, no sentido de aumentá-la, aperfeiçoá-la – em suma, torná-la produtiva. A população seria, pois, uma realidade biopolítica. Com a consolidação do capitalismo, a medicina passou a ser uma estratégia biopolítica, que serviu e que ainda serve para o controle do corpo individual, bem como das populações.

O desenvolvimento e a consolidação da biopolítica só se deram efetivamente a partir do século XVIII. É importante notar que Foucault opera um procedimento metodológico bastante distinto das análises de poder efetuadas pelas teorias clássicas da política. Ele procura abrir mão dos chamados universais – o Estado, o Direito, a Soberania, etc. – e se concentra, sem preconceitos, nas positividades históricas do exercício e das relações de poder. Assim, temos na constituição da sociedade moderna duas tecnologias de poder que se manifestam nas mais diversas instituições e formas de governar e que são sobrepostas – ainda que haja certa defasagem histórica entre elas. A primeira é a tecnologia disciplinar, relativa ao controle dos corpos num nível micro, cujo desenvolvimento se dá nas instituições denominadas, por isso mesmo, de disciplinares; uma tecnologia disciplinar dos corpos, portanto. Aquilo que Foucault chama anátomo-política, isto é, o poder se ocupa dos corpos no nível do detalhe, uma produção política do corpo que tem por objetivo a singularidade de cada indivíduo diluído na massa, sua preocupação é normalizar. A segunda, responsável pelo controle da vida num nível macro, cujo exercício se dá pelas práticas e técnicas de governo, é chamada tecnologia biopolítica das populações.

Vejamos as tecnologias disciplinares. As disciplinas operam um assujeitamento dos corpos, tornando-os dóceis e maleáveis. São "métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade- utilidade" (FOUCAULT, 2009, p. 126). É aquilo que Foucault chama anatomopolítica do corpo, centrada no corpo como organismo. Ocorrem nas instituições – a escola, a fábrica, a prisão – e têm um duplo papel: aumentar a rentabilidade dos corpos num nível econômico e diminuir estas forças num nível político. Nesse sentido, "a disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) " (Idem, p. 127). Pode-se dizer, por fim, que as instituições disciplinares, por meio de um rígido controle do espaço e do tempo, trabalham os corpos em seus mínimos detalhes.

Se as disciplinas se ocupam da administração da vida em seu nível molecular, operando no detalhe, a tecnologia biopolítica da população se encarrega de governar a vida em seus aspectos globais. Ela é massificante, seu objeto é o corpo como espécie, isto é, a população. Seu funcionamento se dá por meio de mecanismos regulamentadores. Em *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault resume de modo lapidar o que é a biopolítica: "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1982, p. 134). A questão é: como isso foi possível? Para responder, teremos de nos reportar às teorias clássicas da soberania. O poder soberano caracterizava-se, segundo Foucault, por ser um direito de vida e de morte, condicionado à própria defesa do soberano. Esse direito, simbolizado pelo gládio, é de causar a morte ou de deixar viver: "é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. [...] O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar *v*iver" (FOUCAULT, 1999, p. 131). Essa é uma característica de uma sociedade em que o poder se exercia como subtração, ou seja, o soberano detinha o poder de se apropriar de riquezas, bens, serviços e, no limite, do sangue de seus súditos. Foucault esclarece que "o poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la" (FOUCAULT, 1984, p. 128). Notemos, então, que a morte é a chave do poder soberano, é pelo direito de matar que ele se apodera da vida de seus súditos.

O que ocorre, portanto, no século XVIII, é a inversão do princípio soberano. Se o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder, pelo contrário, faz viver e deixa morrer: "o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou de devolver à morte" (Idem, p.130). Observemos que se o direito soberano podia ser um direito de confisco, o biopoder é produtivo, na medida em que assume como tarefa a gerência dos processos globais da população; ele carrega consigo a tarefa de melhorar as forças presentes na população por meio de procedimentos como assistência aos inválidos, controle da higiene pública e das epidemias, averiguação das taxas de natalidade, longevidade, etc. – ou seja, uma série de intervenções e controles reguladores: "um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las" (Idem, p. 128). Em suma, podemos dizer, pois, que a biopolítica toma o vivo, a vida como fundamento do exercício do poder. Aplica-se à vida dos homens tomados como seres vivos, como espécie, de modo que a preocupação política fundamental recai sobre processos de conjunto característicos da vida como espécie (morte, nascimento, doenças, epidemias, alimentação), fenômenos relacionados a esses processos característicos da massa global chamada população (clima, meio geográfico, hidrografia, meio cultural, meio econômico) e outros fenômenos de ordem coletiva (taxas de natalidade e morbidade, habitação, segurança).

Giorgio Agamben retoma de forma abrangente, a partir de meados dos anos 1990, as hipóteses biopolíticas de Foucault em seus livros. Sobretudo, em *Homo sacer I*, Agamben procura ampliar e, em alguns pontos, corrigir a biopolítica foucaultiana (AGAMBEN, 2004, p.12). A principal divergência diz respeito ao alcance temporal do biopoder. A diferença não é pequena e se desenvolve a partir de uma noção criada pelo italiano, a vida nua[25] – responsável, a um só tempo, pela origem da política, bem como do direito. Se para Foucault a política se transmuta em biopolítica a partir da modernidade, para Agamben a política se apresenta, desde sempre, como biopolítica. Para Foucault, o que caracteriza a modernidade são os dispositivos e as instituições disciplinares; para o italiano, é a exceção soberana tornada regra[26]. Outra importante

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

[26] Outra tese de Benjamin que Agamben assume como axiomática: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" (*Ausnahme*) em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o

diferença diz respeito ao emprego metodológico do conceito. Para o filósofo francês, trata-se de analisar, como já assinalamos, os dispositivos concretos por meio dos quais o poder se relaciona com a vida e com os corpos. Já Agamben incorporará em suas análises todo um discurso jurídico-político das teorias clássicas do poder, em especial a soberania, deixadas de lado por Foucault.

Agamben inicia sua argumentação em torno da biopolítica a partir de um trabalho filológico. Os gregos antigos, dos quais devemos quase que a totalidade de nosso léxico político, não tinham uma única palavra para designar o que damos o nome de vida. Possuíam, pois, dois termos distintos: *zoé*, que designava o simples fato da vida, comum a todos os seres viventes, e *bíos*, um modo de vida particular, restrito às comunidades humanas, uma vida qualificada do ponto de vista ético e político. Os gregos não só distinguiam os termos, como procuravam separá-los. Aqui o italiano retoma, em certa medida, as teses de Hannah Arendt presentes, principalmente, em *A condição humana*[27]. A *zoé* tinha lugar no âmbito do *oikos*, isto é, da casa, onde reinava a necessidade de suprir as condições materiais da existência humana: alimentação, reprodução, trabalho, etc. É, pois, todo um âmbito econômico. Pelo contrário, a *bíos*, a vida qualificada, pertencia à *pólis*, ou seja, à política: lugar da liberdade, da igualdade e da vida ética. Nas línguas modernas essa oposição praticamente desaparece e, onde de algum modo permanece, não apresenta nenhuma diferença substancial, como, por exemplo, nos termos Biologia e

fascismo. Esse se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como norma histórica. O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX *ainda* sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. " (BENJAMIN, 1994, p.226). O interessante é que, para o filósofo italiano, todo o problema da exceção se dá num duplo diálogo entre Benjamin e Schmitt; para este último a comunidade política e a soberania se fundam sobre o paradigma da excepcionalidade. Agamben faz uma leitura bastante própria do (suposto) diálogo estabelecido entre ambos nos anos 20 e 30 a partir de publicações de livros e artigos científicos. (AGAMBEN, 2007, pp. 81-98). Ademais, o espaço criado pela exceção será, em Agamben, central em suas análises. Por exemplo, quando falamos que o dispositivo é uma máquina com o centro vazio, é justamente este centro vazio, que é o espaço excepcional, que Agamben concentrará seu pensamento. Todos seus conceitos se estabelecem a partir do questionamento deste espaço que confunde os pares categoriais da tradição ocidental, natureza/cultura e animal/homem, etc.

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

Zoologia. Para nós, um único termo, vida, designa um pressuposto nu que se é capaz de isolar em cada uma das formas ou maneiras de viver.

O problema, então, é que, na modernidade, o objeto e o objetivo da política deixaram de ser o *bíos* e tornaram-se a *zoé*, em termos foucaultianos. Ou a vida biológica, isto é, econômica e reprodutiva, ocupando cada vez mais o centro da vida política, em termos arendtianos. De qualquer modo, a politização da *zoé*, da vida nua, nos é apresentada como o evento político decisivo da modernidade, pois modifica radicalmente os conceitos políticos gregos, dos quais nos servimos por três mil anos. Para Agamben, esta relação vida nua/política ou vida nua/soberania é antiquíssima, porém somente a modernidade foi capaz de desvelar. É uma espécie de *rio biopolítico subterrâneo*, para usar uma metáfora do autor, que percorre toda a história política do Ocidente, mas que permanecia num relativo funcionamento na antiguidade – por meio da distinção *pólis* x *oikos* – e no medievo – por meio de outros dispositivos como, por exemplo, a distinção *autorictas* x *potestas*. A modernidade, assim, ao colocar a vida biológica, a vida nua, no centro dos cálculos e mecanismos do poder, trouxe à tona o dispositivo originário por meio do qual se formou a política e o direito: "Se pode dizer [...] que a produção de um corpo biopolítico é a prestação original do poder soberano. A biopolítica é [...] tão antiga como a exceção soberana" (AGAMBEN, 2004, p. 9).

É o que Agamben se propõe, pois, a fazer: analisar a relação biopolítica/soberania, isto é, como a vida nua está inscrita no poder soberano. O poder político se funda, portanto, no isolamento e na separação do simples fato de viver, a vida nua, de suas formas de viver. ara o italiano, o nexo entre política e vida nua já está presente na clássica definição aristotélica do homem como animal que possui linguagem (*zoon logon ekhon*). Segundo Aristóteles, a política se funda a partir da linguagem e não da voz. A voz, comum a todos os animais, é capaz de exprimir o prazer e o desprazer; a linguagem, por seu turno, atributo humano, expressa o justo e o injusto e, por isso, pode fundar a comunidade. Observe-se, então, que é a relação vida e política que está em jogo na passagem da voz (*phoné*) à linguagem (*lógos*). No direito romano, vida não é um conceito jurídico, mas que expressa tão somente o fato da vida ou a maneira de se viver (os romanos agregavam na palavra *vita* os dois significados gregos, *bíos* e *zoé*). Há um único momento em que a vida tem valor jurídico: na fórmula *vitae necisque potestas*, que indicava o poder de vida e de morte que o *pater familias* tinha sobre os filhos varões. A vida, pois, aparece no direito como a contraparte de um poder de matar. Essa mesma estrutura se apresenta na fundação do poder soberano.

Em Hobbes, no estado de natureza, pressuposto lógico da passagem ao estado civil, a vida é definida como algo que está sempre ameaçada de morte, no direito natural ilimitado que os homens possuem. A vida política é a mesma do estado de natureza, só que agora ameaçada apenas pelo poder soberano. O fundamento do poder estatal não deriva, pois, de uma vontade política presente no contrato, mas na vida nua, que só garante sua proteção transferindo o poder de matar, ou seja, o direito natural ilimitado, à lei ou ao soberano[28]. Enfim, pode-se dizer, com Agamben, que o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, já que esta é uma antiquíssima relação. Nem tampouco o fato de que a vida tornou-se alvo das técnicas e mecanismos do poder. Decisivo para ele é que, conjuntamente ao processo moderno pelo qual a exceção torna-se regra, o espaço da vida nua, originalmente à margem do ordenamento, coincida com o espaço político. De modo que *zoé* e *bíos*, direito e fato, inclusão e exclusão, entrem em uma zona de indistinção e possam ser tomados um pelo outro.

Note-se, pois, a centralidade que assume a vida e sua formação na filosofia de Giorgio Agamben. A política ocidental se funda na possibilidade de distinguir e separar natureza e cultura. "A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva" (AGAMBEN, 2004, p.16). Concomitante à política, portanto, é não somente a definição do que é homem, da vida humana, mas a sua produção. Formar o humano é uma tarefa política por excelência. De modo que, se nossa hipótese acerta o alvo, o que possibilita a formação humana é a distinção entre animalidade e humanidade, natureza e cultura, *phýsis* e *nómos*. Ora, este não é um problema novo, contudo, insistimos, em Agamben isto é central e talvez nos possibilite pensar em novos termos esta questão, velha, porém irresoluta. Sobretudo porque, se a natureza humana é pressuposto e, ao mesmo tempo, um produto do dispositivo política/formação humana, na biopolítica da modernidade o núcleo animal, isto é, biológico é o que está em jogo nas instituições formativas. Como formar a vida nua[29], a

[28] O argumento já pode ser encontrado no próprio Hobbes: "E este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, de maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo. " (HOBBES, op. cit., p.186).

[29] Em Agamben, talvez em virtude de um pensamento que se encontra em formação, há um claro problema no conceito de vida nua. Problema que teremos que enfrentar, sobretudo pelo peso da crítica; Antonio Negri, por exemplo, é um destes críticos. Ora Agamben utiliza o termo como sinônimo de vida natural, ou animal, ora como artifício, resultado do dispositivo. Nossa argumentação procurará mostrar que a vida nua

vida animal? Tomamos o humano como um dado universal, quer dizer, ontológico, contudo ele é resultado do dispositivo. O humano nada mais é do que um artifício de reconhecimento, de forma que, em nossa leitura, ele se nos apresenta como um híbrido, uma zona obscura entre o animal e o homem, a natureza e a cultura.

Agora, não se trata de dizer que a cultura produz o homem tal e qual, isto é uma obviedade. O problema é que, se a cultura é trânsito, o que chamamos contemporaneamente de biológico, também o é. Devemos caminhar com cuidado neste terreno, pois corre-se o risco de cair num determinismo duplo, isto é, biológico ou cultural. Veja, se assim o fosse, se tivéssemos uma tarefa histórica a cumprir, se fossemos determinados pelo natural, não haveria nenhuma ética possível, nenhuma política possível, mas apenas tarefas a cumprir. O dado natural, se assim podemos chamar, também é resultado do dispositivo, não há origem, nem "pureza" natural. Dizíamos que o problema não é novo.

Já em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982, pp. 41-49), Claude Lévi-Strauss procura demonstrar a impossibilidade de se fazer tal distinção. O olhar do etnólogo jamais encontrará o homem em estado de natureza, não obstante, argumenta que a dicotomia estado de natureza/estado de civilidade, é um pressuposto lógico que as ciências humanas, como também as ciências da vida, não conseguem escapar em seu intuito de se pensar, seja o *anthrōpos*, seja a sociedade. Em sua primeira fase, Foucault já procurava demonstrar que a possibilidade das ciências humanas e sociais se enraizavam numa invenção recente: o homem. Constituído a partir das relações entre saber e poder, o humano aparece em sua obra sob a célebre imagem do rosto na areia, quer dizer, se somos resultado de uma tecnologia historicamente datada e constituída, nada pode nos assegurar que não estamos em via de desaparecer. Seria este então um problema da modernidade? É este, grosso modo, o argumento de Bruno Latour (1994). O antropólogo francês argumenta que os híbridos sempre foram uma constante na história. A modernidade não consegue lidar com eles e, paradoxalmente, os prolifera. O moderno, se é que tal coisa tenha existido, é esta separação entre o dado natural e o dado social, por meio de um jogo duplo de tradução e purificação. Tudo se dá numa zona mediana, um não-lugar, onde se produzem os quase-objetos.

A novidade mais específica de Agamben talvez seja, justamente, indagar este espaço vazio que, para ele, não se restringe à modernidade. A máquina antropológica

---

é, paradoxalmente, os dois; é o que entendemos por natural, contudo este natural que pressupomos é ele também artifício.

procura fazer a passagem do animal ao homem, a máquina governamental, do reino ao governo. Contudo, argumenta o italiano, o espaço vazio, onde tudo se passa, é o que deixamos de questionar. Concentrar-se neste espaço é a tarefa, pouco modesta, de Agamben em passar a limpo a cultura Ocidental. Talvez isso justifique, em todas as filosofias fundadas numa antropologia, a necessidade da educação e da política como artes da produção do humano no animal, mediante a transmissão da cultura, ao menos desde Kant (1999, 2006).

Nosso recorte se dará, como já salientamos, na produção do humano. Produzi-lo é ao mesmo tempo governá-lo. Somente questionando o espaço vazio da máquina antropológica e da máquina governamental, será possível, nos passos de Agamben, constituir um *ingovernável*, aquilo que, para nós, parece ser uma tarefa digna da ética e da política. Não nos interessa, portanto, a figura de um além-homem. O humano, na falta de um melhor termo para dizê-lo, já está sempre além e aquém de si mesmo. É neste duplo que se encontra o *ingovernável*.

Cap. II

Sobre o paradigma[30]

Em 2007, Giorgio Agamben publica *O Reino e a Glória*. Logo na *Premissa*, em suas primeiras linhas, o objetivo da obra é explicitado: "investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*. " (AGAMBEN, 2011, p. 9). Adiante, situa seu empreendimento como continuação do projeto foucaultiano, porém, como já havia feito em outras ocasiões (AGAMEN, 2004, p.16), procura corrigi-lo. Segundo o italiano, a genealogia dos dispositivos de governo dos homens, isto é, de uma biopolítica, datada por Foucault, como se sabe, nos inícios da modernidade, deve, não somente regredir alguns séculos na história, mas também, ter como objeto privilegiado a teologia. A explicação: um problema metodológico. Um ano depois sai *Signatura Rerun: sobre o método*. A obra reúne três ensaios sobre metodologia em ciências humanas. Todas as questões aí expostas são balizadas pelo pensamento de Foucault, o qual "*el autor en los últimos años ha tenido ocasión de aprender mucho*." (AGAMBEN, 2009, p.7). Ao final da leitura, Agamben espera que o leitor atento seja capaz de distinguir aquilo que se refere a Foucault, aquilo que se refere a ele próprio e, o que vale para ambos (Idem, ibidem).

Nos deteremos sobre o primeiro ensaio: *O que é um Paradigma?* cuja leitura, mesmo atenta, não se faz sem certa dificuldade, decorrente de alguns pontos. Um, Agamben não é o primeiro a fazer convergir a noção de paradigma, do físico teórico Thomas S. Kuhn (2011), com as concepções de Foucault constantes em, sobretudo, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*. Esse empreendimento já havia sido realizado por outros autores; dentre os quais destacamos: Paul Veyne (2014), Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (2010). Apesar de Agamben realizar uma leitura bastante distinta desses autores, permanece a relação que o próprio Foucault quis conjurar. Outro, segundo o filósofo italiano, Foucault se utiliza diversas vezes do termo paradigma sem, no entanto, defini-lo. Não nos parece. A relação deve ser buscada na ideia de regime discursivo. De fato, nos deparamos com o termo em poucas ocasiões dentro da obra foucaultiana. Ele aparece algumas vezes na *História da loucura* (FOUCAULT, 2012, p.342-377) e em

[30] Este capítulo foi publicado de forma avulsa e com outro título na Revista Contemplação. O texto presente sofreu algumas alterações. VALERIO, R.G. Sobre o paradigma: apropriações metodológicas foucaultianas feitas por Giorgio Agamben. Revista Contemplação, 2015 (12), pp.19-37.

entrevistas (FOUCAULT, 1982, p. 1-14), desta vez sempre de forma negativa, isto é, rechaçando sua aproximação com Kuhn. Apesar disso Agamben, como veremos, irá refutar de vez a relação Foucault-Paradigma-Kuhn, no entanto, como faz com frequência, mobilizará essa noção em função de seu próprio projeto filosófico.

Em sua obra Agamben se utiliza de figuras como o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção, entre outros. Essas figuras são fenômenos históricos positivos, que acabaram por gerar equívocos, isto é, tratar-se-ia aqui de teses historiográficas? Esse mesmo problema mobilizou críticas ao pensamento de Foucault que, como é sabido, rejeita a análise dos universais, para se concentrar nas formas concretas de exercício do saber e do poder. É no intuito, portanto, de desfazer os equívocos que Agamben irá propor o conceito de paradigma (AGAMBEN, 2009, p.13), ou seja, as figuras de que lança mão não devem ser tratadas como fenômenos históricos positivos, ou não somente como, mas como paradigmas, exemplos ou modelos[31] que têm por função tornar inteligível um contexto histórico mais amplo.

Para distinguir os objetos e objetivos de suas investigações, das disciplinas históricas em geral, Foucault, conforme Agamben, os chama de positividades, problematizações, dispositivos, formações discursivas e, sobretudo, saberes. Numa conferência à Sociedade Francesa de Filosofia, datada de maio de 1978, Foucault assim define o que entende por saber: "*la palabra* '*saber*' *indica los procedimentos y todos los efectos de conocimiento que un campo específico está dispuesto a aceptar en um momento dado*." (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2009, p.14). Há no conceito de saber uma relação intrínseca e necessária com o poder. Qualquer elemento do saber não configura-se como tal sem estar de acordo com certo regime de verdade, ou regras e constituições de determinado discurso científico de determinada época histórica. O saber está circunscrito, pois, a regras de coerção, que derivam daquilo que, em determinada época e determinado discurso científico, pode ser aceito como tal, isto é, científico, racional, etc. Uma leitura d'*A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn mostrará uma convergência do conceito de paradigma do físico teórico, e o conceito de saber do filósofo francês. Essa é, ao menos, a análise de Veyne, Dreyfus e Rabinow. Para Agamben, no entanto, trata-se de um equívoco. Essa aparente proximidade, para ele, não é uma

[31] Adiante exploraremos a noção de exemplo que aparece alhures na obra de Agamben. Essa noção tem a mesma função do paradigma.

afinidade real, mas fruto de uma confusão. Veremos. Por ora gostaríamos, para melhor compreender nosso problema, de nos concentrar na obra de Kuhn, bem como, ainda que brevemente, nas análises de Veyne, Dreyfus e Rabinow.

Thomas Kuhn se vale do conceito de paradigma de dois modos. Um, em substituição ao termo "matriz disciplinar", isto é, aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham: regras, modelos, técnicas e valores. Outro, mais original e profundo, um elemento singular desse conjunto partilhado pelos cientistas. Um exemplo comum que serve de elemento aglutinador aos cientistas, que torna possível tanto a fundação de uma tradição de investigação, quanto substituir as regras explícitas de determinada tradição investigativa. Os exemplos dados por Kuhn são: a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier e a *Geologia* de Lyell, entre outros (KUHN, 2011, pp. 29-56). O paradigma é assim aquilo que torna possível a ciência normal e, ao contrário do que se pensa comumente, a ciência normal não é aquela governada por regras precisas e coerentes, pois, as regras derivam justamente do paradigma podendo, inclusive, determinar a ciência normal na ausência delas (Idem, p. 67-71, 77-78 e 107-122). Afirma Agamben: "*el imperio de la regla como canon de cientificidade se sustituye así por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo*. " (AGAMBEN, 2009, p. 16). O paradigma é pois, um exemplo, um caso singular. Por meio de sua aceitação e capacidade de se repetir, impõem-se como modelo a ser seguido pelas comunidades científicas, ao determinar regras e procedimentos. Quando um paradigma é substituído por outro, tem lugar aquilo que Kuhn chama revolução científica: "consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não cumulativo nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior." (KUHN, 2011, p.125).

Para Dreyfus e Rabinow, Foucault põe em funcionamento essa noção de Kuhn:

> Seu trabalho atual segue claramente o curso que utiliza essas opiniões, senão as próprias palavras. Ele agora descreve o discurso como uma articulação histórica de um paradigma, e aborda a analítica de um modo que depende inteiramente do isolamento e da descrição dos paradigmas sociais e de suas aplicações práticas (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 260.)

Há, segundo os autores, estrita semelhança entre a ciência normal de Kuhn e a sociedade normalizadora de Foucault. Pode-se dizer que temos uma ciência normal quando a comunidade de cientistas concorda que, certo trabalho identifica problemas importantes de um campo investigativo e demonstra a capacidade de solucionar certos problemas. É essa concordância que o físico chama de paradigma. Estes fazem, pois, funcionar a ciência normal, que nada mais é do que uma atividade destinada a encontrar fenômenos que parecem escapar à resolução teórica, quer dizer, anomalias que precisam encontrar uma resolução, para tornarem-se compatíveis com a teoria. Por esse motivo, nota Kuhn, a pesquisa da ciência normal é pouco dada em produzir novidades. Ela leva, em verdade, a um aprimoramento na aplicação de determinado paradigma. A sociedade normalizadora, ou as tecnologias normalizadoras, segundo Dreyfus e Rabinow, "têm uma estrutura quase idêntica" (Idem, ibidem). Estas estabelecem objetivos comuns, procedimentos comuns. Reúnem exemplos de domínios bem ordenados das atividades humanas. Esses modelos, o panóptico, a confissão, etc., definem aquilo que deve ser normalizado, por meio da análise das práticas desviantes, estabelecidas com base no modelo. Nem o paradigma social (Foucault), nem o científico (Kuhn) possuem valor intrínseco, isto é, não determinam qual é o problema, tampouco a solução. Antes, compreendem a normalidade – da ciência ou da sociedade – como um campo total de atividades que multiplicam séries de previsão e controle.

Ocorre, no entanto, notam os autores, uma importante diferença. A ciência normal tem como objetivo a assimilação de todas as anomalias. A tecnologia disciplinar estabelece e preserva o conjunto das anomalias, de modo a ampliar, a cada vez, o saber e o poder nos domínios do social. "A diferença realmente importante entre os dois é política. " (Idem, ibidem). Enquanto que a ciência normal se nos apresenta como um modo eficaz de acumulação de saberes, a sociedade normalizadora é um poderoso instrumento de dominação. Interessante notar que a diferença "política" entre ambos também foi notada por Agamben, sendo-lhe o ponto de partida para construção de seu próprio conceito de paradigma. No entanto, essa concordância com relação à diferença se dará por motivos diferentes e levará à outras conclusões. Voltaremos a isso.

Pode-se usar, conforme Dreyfus e Rabinow, a noção de paradigma em Kuhn de dois modos, ou em dois níveis. Primeiro: observar as intenções dos cientistas cujo comportamento se dá com base no paradigma, isto é, o paradigma é o que confere sentido

a essa prática. Segundo: revelar certos aspectos do comportamento dos cientistas, pautados pelo paradigma e do qual eles não estão completamente conscientes, quer dizer, o trabalho comum dos cientistas é mais um consenso do que propriamente uma correspondência. Kuhn não teria misturado esses dois níveis (Idem, p. 261). O primeiro, chamado por ele de hermenêutica (Idem, ibidem), tinha por objetivo penetrar no pensamento de dada escola investigativa. O segundo, não nomeado, objetivava analisar a estrutura da normalidade na ciência, bem como, como diz o título da obra, a estrutura das chamadas revoluções científicas. Segundo os autores (Idem, ibidem), ele considera esse segundo aspecto de seu método muito próximo de uma dimensão analítica. Aquilo que, na análise dos procedimentos metodológicos de Foucault, Dreyfus e Rabinow chamam de analítica interpretativa.

Da mesma forma Foucault não teria analisado suas opiniões sobre o funcionamento do paradigma. Contudo, como já notamos, seu trabalho, conforme os autores, põe em funcionamento essas noções: "Ele agora descreve o discurso [...]" (Idem, p. 262). Para Foucault, a análise do discurso não se dá mais pela sistematização das regras da episteme. Antes, é o discurso e sua estrutura que devem ser privilegiados, procedimento que Foucault demonstra em *As palavras e as coisas* e, sobremaneira, n'*Arqueologia do saber*. Há claras diferenças no campo de investigação de Kuhn e Foucault, porém, dizem Dreyfus e Rabinow, talvez Foucault viesse a concordar com a seguinte afirmação do físico estadunidense: "as regras [...] derivam dos paradigmas, porém os paradigmas podem guiar a pesquisa mesmo na ausência de regras." (KUHN, 2011, p. 42). Para os autores, o interesse de Foucault pela sociedade lhe faz incluir, em suas análises, uma dimensão interpretativa ausente nos estudos de Kuhn.

> Foucault, em seus últimos escritos, considerava o discurso como uma parte de um campo mais abrangente de poder e prática, cujas relações são articuladas de diferentes modos por diferentes paradigmas. O estabelecimento rigoroso dessas relações é a dimensão analítica que o trabalho de Foucault apresenta em comum com Kuhn. (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 262).

Como já notamos, o termo paradigma está praticamente ausente na obra foucaultiana, o que temos, pois, é uma aproximação da estrutura de funcionamento daquilo que, em Foucault, aparece sob o nome de discurso e, em Kuhn, paradigma.

Outro autor que realiza essa aproximação é Paul Veyne, porém aqui não há qualquer diferenciação e ambas noções são tomadas como simétricas e correlatas. Em seu *Foucault*, Veyne procura demonstrar essa simetria, não só com relação ao físico estadunidense, mas em outros:

> Sob o nome de discurso, Foucault detectava no pensamento e na ação humana, o que, por seu lado, os historiadores e teóricos atuais das ciências detectavam na evolução da ciências físicas sob o nome de "paradigmas" em Thomas S. Kuhn, de "programas de pesquisa" em Imre Lakatos, de "estilos de pensamento (ou raciocínio) científico" em Alislair C. Crombie e Ian Hacking. O que Hacking escreve sobre os "estilos de raciocínio" poderia ser igualmente dito sobre os "discursos" foucaultianos. (VEYNE, 2014, p. 143).

Há ainda uma aproximação entre Foucault e Weber em dois movimentos. O primeiro, positivo, relaciona o "discurso" foucaultiano do "ideal-tipo" de Max Weber:

> O discurso de que fala Foucault parece próximo de uma noção que se tornou clássica em sociologia e em história, a de ideal-tipo, forjada por Max Weber, essa esquematização de uma formação histórica em sua especificidade. (Idem, p. 58).

O segundo, negativo, diz respeito a uma pretensa tentativa de Foucault, seja nos textos, seja nas entrevistas, de se manter afastado de Weber. Um erro segundo Veyne, pois, o filósofo francês "ignorava que Weber era tão nominalista quanto ele" (Idem, p. 59)[32].

Agamben iniciará sua conceituação de paradigma evocando essa relação (Kuhn-Foucault) que, segundo ele, é um problema a se liquidar. A proximidade de fato parece existir:

> Assim como Kuhn deixa de lado a individuação e o exame das regras que constituem uma ciência normal, para concentrar-se nos paradigmas que determinam o comportamento dos científicos; assim Foucault põe em questão o primado tradicional dos modelos jurídicos da teoria do poder, para fazer emergir em primeiro plano as múltiplas disciplinas e as técnicas políticas por meio das quais o Estado integra dentro de si o cuidado da vida dos indivíduos. E assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a define, do mesmo modo Foucault distingue frequentemente "normalização", que caracteriza o poder

[32] Não conseguimos mapear essa tentativa de afastamento. Pelo contrário, em *O governo de si e dos outros*, ao final de sua leitura da *Aufklärung* kantiana, Foucault se faz aproximar do sociólogo alemão. (FOUCAULT, 2010, p. 22).

> disciplinar, do sistema jurídico dos procedimentos legais. (AGAMBEN, apud CASTRO, 2012, p. 153).

É bastante conhecido o método, por assim dizer, foucaultiano: há um abandono da concepção de poder jurídico-institucional, para se concentrar na análise dos dispositivos concretos de poder. Parece existir aqui, de fato, uma analogia importante. Assim como Kuhn não analisa as regras que determinam a ciência normal, mas o paradigma que determina o comportamento da comunidade científica, Foucault se concentra na análise das disciplinas e técnicas políticas pelas quais o Estado governa a vida dos homens. Assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a definem, Foucault contrasta a normalização com o sistema jurídico, bem como, os procedimentos legais. Todavia, essa aparente proximidade, para Agamben, não é uma afinidade real, mas fruto de uma confusão. Por quê? O próprio Foucault já havia tentado se desfazer dessa afinidade. Em entrevista a Alexandre Fontana, procura se livrar, não somente dessa relação com Kuhn, mas também da alcunha de "historiador das descontinuidades":

> O que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, consequentemente, suscetíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. [...]. Não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global. (FOUCAULT, 1982, p. 4).

Claramente ele refuta aqui a aproximação entre regime discursivo e paradigma. Mais abaixo, a propósito de *As palavras e as coisas*, Foucault deixa isso ainda mais claro: "O que faltava no meu trabalho era este problema do 'regime discursivo', dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. Eu o confundia demais com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como paradigma." (Idem, ibidem).

O interesse de Foucault não é, portanto, propriamente epistemológico, mas político, o que, como vimos já havia sido notado por Dreyfus e Rabinow, porém de modo diverso. À política dos enunciados, quer dizer, seu regime próprio, de que modo os enunciados podem governar-se uns aos outros. Ele também não se interessa pelos

membros da comunidade científica, isto é, os sujeitos, mas a existência anônima dos enunciados.[33]

> Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição da ciência normal em relação com os sujeitos (os membros da comunidade científica) até o puro dar-se de "conjunto de enunciados" e de "figuras" independentemente de qualquer referência aos sujeitos. (AGAMBEN, apud CASTRO, 2012, p. 154).

O que temos, portanto, é um deslocamento do paradigma, por assim dizer, da epistemologia à política. Não é uma alteração da forma teórica, mas de regime interno de poder, quer dizer, de que modo os enunciados se governam para constituir um conjunto. Conforme Agamben, uma leitura atenta d'*Arqueologia do saber* já demonstrará como Foucault faz a distinção de seu método com o de Kuhn. O que interessa ao filósofo francês é o que permite a existência positiva dos saberes. Trata-se de um modelo epistemológico distinto, não só do paradigma, mas também das ciências históricas.

> As positividades não caracterizam formas de conhecimento – quer sejam condições *a priori* e necessárias ou formas de racionalidade que puderam, por sua vez, ser empregadas pela história. Mas elas não definem, tampouco, o estado dos conhecimentos em um dado momento do tempo: não estabelecem o balanço do que, em compensação, era aceito sem prova nem demonstração suficiente, ou do que era admitido pela crença comum ou requerido pela força da imaginação. Analisar positividades é mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjunto de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas. Os elementos assim formados não constituem uma ciência, como uma estrutura de idealidade definida; seu sistema de relações é, certamente, menos estrito; mas não são, tampouco, conhecimentos acumulados uns ao lado dos outros, vindos de experiências, de tradições ou de descobertas heterogêneas e ligados somente pela identidade do sujeito que os detém. (FOUCAULT, 2012, pp. 218-219).

Adiante, ainda em *Arqueologia do Saber*, ao falar da emergência histórica das práticas discursivas (limiar de positividade), Foucault formula algo próximo da noção kuhniana de paradigma, mas, que ele define como limiar de epistemologização:

[33] Agamben irá se ocupar da noção de enunciado e de arquivo em Foucault, mais uma vez em função de seu projeto, em *O que resta de Auschwitz*. Na parte final da obra, onde procurará conceituar sua noção de testemunho, há uma aproximação interessante entre Foucault e Benveniste a propósito da teoria da enunciação desse último. (AGAMBEN, 2008, p. 139-147).

> Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delineia, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*. (Idem, p. 255. Grifos no original).

A troca de termos não é apenas formal. Foucault desloca os critérios para a constituição de uma ciência normal dos sujeitos – membros de uma comunidade científica – para um "conjunto de enunciados" e para "figuras epistemológicas" independentes da relação com os sujeitos. O enunciado, ou o conjunto deles, se nos apresenta como uma função; faz aparecer uma função, que dá-se o nome de formação discursiva. Ela, a formação discursiva, possui quatro características principais, a saber: 1-) se apoia em um conjunto de signos por meio de um princípio de diferenciação; 2-) possui um sujeito, não "o sujeito", mas uma posição que pode ser ocupada; 3-) apresenta um campo, isto é, um domínio de coexistência para outros enunciados; 4-) apresenta uma materialidade: *status*, regras, utilização e reutilização. Também ao definir a tipologia da história das ciências (Idem, pp. 229-232), Foucault debate uma conceituação de episteme. A episteme, para ele, não é individualizar ou mostrar uma visão de mundo (Kuhn) ou estrutura de pensamento (Kuhn) que se impõem aos cientistas com normas, técnicas e *puzzles* comuns (Kuhn). Ela não é, ainda, o que se pode saber em uma dada época, mas, o que está implícito no fato de se ter um determinado discurso, uma positividade discursiva, ou uma figura epistemológica.

> A episteme não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas [...] é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências [...] é uma interrogação que só acolhe o dado da ciência a fim de se perguntar o que é, para essa ciência, o fato de ser conhecida. No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é fato de que ela existe. (Idem, p. 231-232).

As análises foucaultianas, insistimos, se interessam, portanto, por aquilo que permite a existência positiva dos saberes. Um exemplo: o panoptismo; derivado de um caso histórico singular, o modelo arquitetônico de Jeremy Bentham, o *Panóptico*. Para Foucault, o panóptico é o modelo geral de funcionamento das sociedades disciplinares,

que também podem ser definidas como uma modalidade panóptica de poder. É uma tecnologia, ou um dispositivo político que não se separa de seu uso específico. É, por fim, o diagrama de um mecanismo de poder em sua forma ideal. Apesar de Foucault nunca ter definido o que ele entende por paradigma, nem tampouco ter usado o termo com frequência, pelo contrário, como vimos sempre procurando se distanciar dele, para Agamben temos, no panóptico, um paradigma em sentido lato. Mais do que isso, o filósofo italiano afirma que a noção de paradigma pode definir "o método foucaultiano em seu gesto mais característico" (AGAMBEN apud CASTRO, 2014, p. 154). Ora, não viemos até agora tentando justamente desvencilhar Foucault dessa noção? Como compreender tal afirmação? O que temos aqui não é mais o conceito de paradigma de Kuhn, esse já foi descartado. Temos, pois, a conceituação proposta por Agamben; ele assim a define: "*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 tempo, constituye*." (AGAMBEN, 2009, p. 24, itálico nosso?).

O paradigma é, portanto, um exemplo e, por ser exemplo é tomado como modelo. Sua "função é constituir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático" (AGAMBEN apud CASTRO, 2014, p. 154). Voltemos ao panóptico. Ele tem uma função estratégica para compreensão das sociedades disciplinares, é a *figura epistemológica* que define a sociedade disciplinar, bem como, o *limiar* de passagem às sociedades de controle. O panóptico não é um caso único na obra de Foucault, pelo contrário, o paradigma, agora nos termos agambeanos, é capaz de distinguir suas análises dos modelos das demais ciências históricas. Ao isolar fenômenos históricos concretos que, tratados como paradigmas, Foucault pôde tornar compreensível contextos mais amplos. Temos assim, ao longo de sua obra um sem número de paradigmas: o cuidado de si, o exame, a confissão, etc.[34] O mesmo pode ser dito da obra de Agamben – é essa mesma sua intenção. Nos conceitos de *homo sacer*, estado de exceção, campo de concentração, entre outros, temos, portanto, paradigmas.

[34] Já notamos repetidas vezes que o termo paradigma está praticamente ausente nos trabalhos de Foucault. Porém, há uma ocasião em que o termo aparece no sentido proposto por Agamben (Cf. CASTRO, 2012, p. 154). Trata-se da *História da Loucura* ao referir-se a Diderot e o *Sobrinho de Rameau*: "E talvez o 'Neveu de Rameau' nos mostrará rapidamente, através das figuras abaladas de suas contradições, o que existe de mais essencial nas modificações que renovaram a experiência do desatino na era clássica. É preciso interrogá-lo como um paradigma abreviado da História". (FOUCAULT, 2012, p. 342). De fato, aqui a noção de paradigma corresponde a de Agamben.

2.1

Já notamos que a noção de paradigma é simétrica à ideia de exemplo. A lógica paradigmática, segundo Agamben, é a lógica do exemplo, isto é, do caso gramatical singular: "e*l paradigma es un caso singular que es aislado 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*." (AGAMBEN, 2009, p.25). Dar um exemplo é, nos diz o filósofo italiano, um ato completo. O termo que designa o exemplo, ou o paradigma, é retirado do caso normal, desativado do caso normal, não para que seja reconstituído em outro lugar, num outro âmbito, mas, ao contrário, para mostrar justamente aquele uso que, de outro modo, não nos seria compreensível. Segundo Festo (Idem, pp.25-26), os latinos distinguiam exemplar, o que devemos imitar, de *exemplum*, que nos exige uma avaliação mais completa, pois teria ele um significado moral e intelectual. Para Agamben, o paradigma foucaultiano seria os dois. Exemplo e modelo que constitui a ciência normal, como também, reunião de enunciados e práticas discursivas em um novo conjunto e em um novo contexto. Não é a primeira vez que o Agamben se debruça sobre o problema do exemplo, ou, se agora quisermos, do paradigma. Permita-nos a seguir traçar, no interior da obra do italiano e de suas múltiplas referências, uma genealogia sumária do paradigma/exemplo.

Os termos paradigma e exemplo aprecem diversas vezes na obra de Agamben, todavia, até a publicação de *Signatura Rerum*, ele nunca havia os definido com clareza. Em *Estâncias*, Agamben arrola esses termos, sem os definir, pela primeira vez em duas ocasiões. Primeira, ao se referir à ideia de uma "teoria do amor elevado" no medievo, segundo qual, Platão apresentaria o paradigma original (AGAMBEN, 2007, p. 146). Logo depois, referindo-se à "fonte do amor" e ao "espelho de Narciso" na procura de uma teoria psicológica do fantasma no medievo, Agamben nos fala do fantasma convertido em autêntico objeto do amor como paradigma exemplar. (Idem, pp. 149-150) Em *Homo Sacer I* apesar de discutir o exemplo e sua relação simétrica com a exceção, donde ele chega à noção de paradigma como aquilo que se põe de lado, não há uma definição estrito senso do paradigma. Mesmo assim, o capítulo final do livro intitula-se precisamente "o campo como paradigma biopolítico do moderno". Observemos isso mais de perto.

A exceção soberana e o exemplo gramatical são simétricos. Vejamos como. A validade da norma jurídica não pode coincidir com sua aplicação a um caso particular, pois, a norma, por ser geral, deve valer independente de sua aplicação à uma situação particular. Aqui, portanto, a esfera do direito mostra sua particular proximidade com a esfera da linguagem. Uma palavra tem o poder de denotar, no momento do ato discursivo, somente porque ela vale, denota, faz sentido no não denotar, isto é, independente de sua aplicação no ato discursivo, ou seja, como língua distinta da fala. Do mesmo modo, a norma jurídica pode se referir ao ato particular porque na exceção soberana, quer dizer, na decisão soberana sobre a exceção, a norma vigora como pura potência, na suspensão à referência atual ou ao caso particular. Disso decorre que a linguagem pressupõe o não linguístico. O ato do discurso deve manter uma relação com ele, já que enquanto não passa ao ato denotativo é mantido em suspenso, pois deve valer independente de seu uso atual ou particular. Do mesmo modo, a lei pressupõe o não jurídico, com o qual deve manter uma relação potencial no estado de exceção, isto é, no momento da decisão. Por exemplo: a violência pura como estado de natureza.

Conforme Agamben, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel teria sido o primeiro a perceber essa estrutura da linguagem. Ela está, ao mesmo tempo, dentro e fora de si mesma, isto é, o não linguístico nada mais é do que um pressuposto da linguagem. Afirma Hegel: "o elemento perfeito em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem" (HEGEL *apud* AGAMBEN, 2004, p. 28). A decisão soberana sobre a exceção, estrutura original do estado político, abre o espaço entre interno e externo, norma e sua aplicação, onde determinadas normas se aplicam a determinados territórios. Do mesmo modo, insistimos, a língua, como pura potência significativa, abre o espaço do discurso significante, onde determinados termos (significado) correspondem à sua aplicação no discurso (significante), pois, ela se retira de toda instância concreta de discurso em ato e abre o espaço entre o linguístico e o não linguístico. Somente deste modo, sustenta o filósofo italiano, é possível a passagem da língua à fala; neste espaço vazio, que é o espaço da linguagem. Interessante é que esta passagem se dá pela decisão do falante, assim como a decisão soberana. "A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma" (AGAMBEN, 2004, p. 29). Tanto a linguagem, quanto o direito têm sua estrutura fundamentada nesta particular pressuposição da linguagem. Um vínculo, no direito, de exclusão inclusiva e, na

linguagem, um vínculo de inclusão exclusiva. Dessa perspectiva, dizer é sempre o direito de dizer.

A exceção e o exemplo gramatical têm assim uma relação simétrica e formam conjunto, pois, são duas maneiras pelas quais um conjunto procura fundamentar-se. A exceção – relação de exclusão inclusiva – inclui aquilo que é expulso, já no exemplo – relação de inclusão exclusiva – um enunciado qualquer, igual a outros do mesmo gênero, é isolado por ser justamente deste gênero. O exemplo é retirado do caso normal, não por ser diferente, mas por pertencer à normalidade, por ser capaz de mostrar seu pertencimento ao grupo e, por este motivo, é usado como modelo. "No caso de um sintagma linguístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação" (Idem, ibidem. Grifo no original.).

Fica a questão: a regra se aplica ao exemplo? A resposta, para Agamben, é problemática, pois, ela se aplica ao exemplo, porém como caso normal, mas não como exemplo.

> O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que "se mostra ao lado", e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma. (Idem, ibidem. Grifo no original.).

No exemplo o caso particular é excluído do conjunto por pertencer a ele. O pertencimento a uma classe só pode ser demonstrado pelo exemplo, isto é, fora dela. Na exceção o caso particular é incluído no conjunto por não pertencer a ele. O não pertencimento só pode ser demonstrado pela exceção, ou seja, dentro dela. O exemplo está fora da regra, não porque não pertence ao caso normal, mas justamente porque exibe esse pertencimento. A gramática, pois, mostra suas regras somente através de exemplos, ou seja, por meio de um procedimento paradigmático. Um termo é suspendido de seu caso normal, de seu caráter denotativo, para tornar possível a compreensão de um conjunto gramatical maior, do qual o exemplo é, ao mesmo tempo, pertencente e paradigma. Fundamental, portanto, ao exemplo gramatical é a suspensão a sua referência ao uso normal, como por exemplo, nas expressões performativas. Quando um gramático diz, "eu juro", evidentemente não se trata da realização de um juramento real. No exemplo, o gramático deve suspender-se para permitir a elaboração da regra.

Num texto anterior, *A comunidade que vem*, Agamben apresenta uma primeira definição de paradigma. No capítulo que leva o nome "Exemplo", o filósofo argumenta, aqui próximo de Nietzsche, que a dicotomia particular/universal tem sua origem na linguagem. Ele nos dá um exemplo: a palavra árvore nomeia todas as árvores, pois supõe o significado universal e não cada uma delas. A linguagem transforma, desse modo, singularidades em membros de uma classe. De modo que a propriedade comum, aquilo que caracteriza a classe, é a sua condição de pertencimento. Com isso em vista, podemos dizer que o ser linguístico, ou seja, o ser dito, define-se por meio de um paradoxo: uma classe que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a si mesma, pois, ela é um conjunto – árvore – do mesmo modo, uma singularidade – a árvore, esta árvore, aquela árvore. Assim, o pertencimento, que tem por função fazer a mediação de sentido, do conjunto ao particular, ou do universal ao particular, não consegue preencher o hiato que fica nesta passagem.

O conceito de exemplo é capaz de escapar da antinomia universal/particular, por meio de sua singularidade. "É uma singularidade como outras, porém que ocupa o lugar de cada uma delas, vale por todas elas" (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2002, p. 155). Sua derivação etimológica já o demonstra: do grego *para-deígma*, que se mostra ao lado; do alemão *Bei-spiel*, o que joga ao redor. Na noção de exemplo, ou paradigma, temos as seguintes características. 1-) vale para todos os casos do mesmo gênero e está, ao mesmo tempo, incluído entre esses casos; 2-) é uma singularidade entre outras e, ao mesmo tempo, vale por todas elas; 3-) é um caso particular real e, ao mesmo tempo, como exemplo, não pode valer como particularidade. "Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade" (AGAMBEN, 1993, p. 16. Grifo no original). O lugar do exemplo é, pois, um espaço vazio ao lado de si mesmo.

O documento original para uma conceituação de paradigma encontra-se, segundo Agamben, numa passagem do *Primeiros Analíticos* de Aristóteles. Nela o paradigma se nos apresenta como um procedimento epistemológico que difere tanto da indução quanto da dedução. Eis a passagem:

> *Es claro que el paradigma no funciona como una parte respecto del todo* [*hos meros pròs hólon*], *ni como un todo respecto de las partes* [*hos hólon pròs meros*], *sino como una parte respecto de la parte* [*hós meros pròs meros*], *puesto que ambos se encuentran bajo lo mismo,*

> *pero uno es más conocido que el otro*. (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2009, p. 26).

O procedimento paradigmático é diferente tanto do método indutivo, quanto do método dedutivo. Se a indução vai do particular ao universal, ou da parte ao todo e, se a dedução procede do universal ao particular, ou do todo à parte, o paradigma se apresenta como um terceiro movimento, paródico[35] segundo Agamben, que vai do particular até o particular, da parte à parte. O exemplo não procede articulando particular e universal, porque permanece no particular. Ele põe em questão, portanto, a dicotomia particular/universal, posto que apresenta uma singularidade que não se faz reduzir a nenhum desses polos. O regime discursivo do exemplo/paradigma, conclui Agamben, não é a lógica, mas a analogia.

O procedimento analógico a que se refere Agamben repousa na obra de Enzo Melandri, *La linea e il circolo*. A obra concentra-se na noção de analogia, ou na "guerra civil" entre lógica e analogia, pensamento dicotômico e pensamento da bipolaridade (cf. CASTRO, 2012, p. 150). Para Melandri, conforme Agamben, a analogia se opõe ao princípio dicotômico da lógica ocidental. À alternativa drástica da lógica, "A" ou "B", o pensamento analógico encaminha um terceiro, nem "A" nem "B". *Temos assim dois paradigmas, a dialética, ou a lógica e a analogia que opõe-se ponto por ponto. A analogia intervém nas dicotomias não para superá-las em uma síntese superior, mas para transformá-las em um campo de forças, de tensões polares que acabam por perder sua identidade substancial*.

> A estratégia do paradigma analógico é transformar as dicotomias da lógica em bipolaridades, ou seja, em um campo atravessado por tensões vetoriais entre dois polos, para fazer aparecer um terceiro termo, que não é a superação dos anteriores, não é da mesma natureza que eles, mas que os desentifica e desnaturaliza. (Idem, pp. 150-151).

Esse procedimento deveras utilizado por Agamben já foi chamado, em outro lugar (WATKIN, 2013, pp. 39-41), de filosofia da indiferença; não trataremos disso aqui[36]. O que nos interessa é que o procedimento proposto por Melandri cria assim algo que como um terceiro analógico entre "A" e "B" os tornando indiscerníveis, isto é, cria-se um

[35] Sobre a ideia de paródia em Agamben ver: (AGAMBEN, 2007, p. 37-48).
[36] Como por exemplo, nos pares categoriais *zoé* e *bíos*, governo e soberania, fala e língua.

"indecidível"[37]. Enfim, no exemplo/paradigma não se separa a validade para todos os casos do caso singular entre outros.

A relação paródica entre o paradigma e o universal é dada em um trecho da *Crítica do Juízo* de Kant, onde o juízo reflexivo é pensado na forma do exemplo que não se pode estabelecer uma regra; eis a passagem:

> *Esta necesidad es un especie particular: no es una necesidad teórica objetiva, en la cual se puede pensar a priori que cada uno experimentará ese certo placer en relación al objeto que he llamado bello; no es tampoco una necesidad de una voluntad racional pura, que oficia como regla para un ser que libremente, y que significa que debe actuarse absolutamente de ese modo particular. Como necesidad pensada en un juicio estético, esta puede definirse sólo en forma de ejemplo* [*exemplarisch*]*, es decir,como la necesidad del consenso de todos respecto de un juicio, que puede ser visto como ejemplo* [*Beispiel*] *de una regla general que, como tal, no es posible assignar* [*angeben*].(KANT, *apud* AGAMBEN, 2009, pp. 28-29).

No juízo estético kantiano, o juízo reflexivo, o paradigma pressupõe a impossibilidade de se estabelecer uma regra; ela não existe ou é impossível de se formulá-la. Disso decorre uma aporia, como o exemplo pode ter valor de prova? Ou, como extrair exemplos de uma regra informulável? Esse problema se resolve, conforme Agamben, somente se pensarmos o paradigma como abandono da lógica, ou dialética bipolar particular/universal. A regra do paradigma/exemplo não é um universal que preexiste aos casos particulares, tampouco uma enumeração exaustiva de cada caso particular, o que convenhamos, tornaria qualquer método impossível; mas: "*es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada*" (AGAMBEN, 2009, p. 29).

O funcionamento, ou a regra do paradigma é escavada por Agamben por meio da análise do monasticismo antigo. Nas ordens beneditinas dos primeiros séculos cristãos, inauguradoras do monasticismo, a regra se apresentava originalmente como uma comunidade de vida, o cenóbio. A vida monástica era uma forma de vida que o monge

[37] Como na decisão soberana sobre a exceção. A esse propósito ver: (AGAMBEN, 2007). Especialmente o capítulo quarto: *Luta de gigantes acerca de um vazio*, pp. 81-98, que gira em torno do debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Ver também: (BENJAMIN, 2013, p. 66).

deveria aderir, baseada no exemplo de vida de seu fundador. A vida do monge é, neste sentido, paradigmática.

> A regra não é uma norma geral, mas só a comunidade de vida (o cenóbio, *koinós bíos*) que resulta de um exemplo no qual a vida de cada monge tende, no limite, a converter-se em paradigmática, a constituir-se como *forma vitae* [forma de vida] (AGAMBEN apud CASTRO, p. 156).

Exemplar era a vida do monge fundador da ordem, cuja própria vida, que deveria ser copiada, era indiscernível da regra[38]. O paradigma é, deste modo, um movimento que vai do particular até o particular, da singularidade até a singularidade. Sem sair desse movimento transforma cada caso particular em exemplar, ou seja, em uma regra geral, como no juízo estético kantiano, impossível de se formular *a priori*.

Por fim, para balizarmos essa genealogia do paradigma, bem como suas regras de funcionamento, quer dizer, o método paradigmático, vejamos a leitura de Platão feita pelo historiador da filosofia Victor Goldschmidt. Este pública, em 1947, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, onde explora o uso dos exemplos nos diálogos platônicos, especialmente na relação entre a ideia e o sensível, cujo termo paradigma, conforme Agamben, serve de expressão técnica dessa relação. Ainda conforme Agamben, Georges Rodier já havia notado sobre esse ponto que as ideias, em Platão, funcionam como paradigmas para o sensível, assim como o sensível serve como paradigma para às ideias. Platão explica como um exemplo gera conhecimento por meio do exemplo (um paradigma do paradigma) das sílabas que as crianças reconhecem nas palavras:

> *Se genera un paradigma cuando una cosa, que se halla en otra cosa diferente y separada de la primera, es juzgada acertadamente y reconocida como lo mismo, y al ser comparadas, produce con respecto a cada una y a las dos juntas una única opinión verdadera*. (PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2009, p. 31).

Goldschmidt diz existir, nessa passagem, uma estrutura paródica, ao mesmo tempo sensível e mental que ele chama "forma-elemento". Quando o paradigma, que faz a relação entre o sensível e o mental, entre a substância e a forma, é um fenômeno singular

[38] Para um aprofundamento dessa questão ver: (AGAMBEN, 2014).

ele possui, pois, a forma do que é definido, seu *eîdos*, isto é, um fenômeno singular que contém a forma que se busca justamente definir. Não se trata de constatar uma semelhança, e aqui Agamben mobiliza as teses de Goldschmidt em função de seu método paradigmático, mas de uma operação que produz o próprio paradigma, por meio do exemplo.

> A relação paradigmática não transcreve simplesmente entre os objetos sensíveis singulares, nem entre estes e uma regra geral, mas, sobretudo, entre a singularidade (que desse modo se converte em paradigma) e sua exposição (isto é sua inteligibilidade). (AGAMBEN apud CASTRO, 2012, p.156).

A que conclusões chegamos nessa análise da noção de paradigma? Podemos dizer que o método agambeano é, portanto, um método paradigmático. Esse procedimento metodológico que vimos delinear até aqui serve aos seus trabalhos, como também, joga uma nova luz sobre a compreensão das análises foucaultianas. O próprio Agamben resume o que entende por paradigma na forma de seis teses; permita-nos citar:

> 1-) Um paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade. 2-) Neutralizando a oposição entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar. 3-) O caso paradigmático torna-se o que é suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo sua pertinência ao conjunto, de modo que não é possível separar nele a exemplaridade da singularidade. 4-) O conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, permanece imanente a eles. 5-) No paradigma não há uma origem ou uma *arché*: qualquer fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica. 6-) A historicidade do paradigma não está nem na diacronia nem na sincronia, mas no entrecruzamento delas. (Idem, pp. 156-157).

Na procura de afastar os equívocos sobre sua obra, a qual nos referiríamos, pode-se dizer que o *homo sacer*, o campo de concentração, o estado de exceção, etc. não são hipóteses explicativas que procuram uma causa ou origem histórica para a modernidade, mas tão somente paradigmas, que têm por função tornar inteligíveis contextos históricos mais amplos, bem como, fenômenos cuja relação pode fugir da mirada do historiador. O mesmo se aplicaria às noções foucaultianas de exame, confissão, etc., se considerarmos a proposta paradigmática nos termos que propõe o italiano. Mais do que isso, o método paradigmático agambeano se propõe ser uma arqueologia, nos termos propostos por Foucault. Ora, esses fenômenos, paradigmáticos, precisam ser

analisados em seu desenvolvimento histórico, isto é, em sua positividade, e exigem à atenção aos documentos e a diacronia, sem abrir mão das regras da filologia histórica. A *arché* que essas investigações logram chegar não pode ser entendida como uma origem pressuposta perdida no tempo, mas sim, ao colocar-se no cruzamento diacronia/sincronia[39], podem, ou devem tornar inteligível o presente do investigador, assim como o passado de seu objeto; aquilo que Foucault chama ontologia do presente. A arqueologia é, nos termos propostos por Agamben, uma "paradigmatologia" (AGAMBEN, 2009, p. 43). Repousa na capacidade do investigador de perceber e articular paradigmas, de examinar os documentos do arquivo, o *a priori* histórico de que fala Foucault, de inertes que são, fazê-los produzir o que os epistemólogos franceses chamam planos de clivagem, se nos for permitido a analogia arqueológica, que tornam o arquivo cronológico, petrificado no tempo, compreensível. Por fim, Agamben lança a seguinte questão: a condição paradigmática de que fala deve ser procurada no objeto mesmo ou na mente do investigador? Para o italiano essa questão não faz sentido, pois, a capacidade de compreensão que define o paradigma não se refere, ou não está numa relação cognitiva sujeito/objeto, mas ao ser; o paradigma tem caráter ontológico: "hay una ontología paradigmática". (Idem, ibidem). Há, portanto, uma similitude entre o paradigma e o dispositivo. Agora, se o dispositivo é uma máquina que, entre outras coisas, produz o humano por meio, sobretudo, da política, na noção de paradigma poderíamos encontrar um outro, um novo? Um novo paradigma da política e da *Bildung* que não mais se assente nas dicotomias Ocidentais e produza a vida nua, um paradigma do ingovernável e da monstruosidade?

[39] Sobre essa questão ver: (AGAMBEN, 2008, pp. 81-107).

Cap. III

O dispositivo da vida nua: biopolítica e tanatopolítica

Existe um suporte para a vida que damos o nome de vida biológica, uma vida que os homens dividem com os animais? A vida animal é esta vida puramente biológica, natural? E, antes de mais nada, é possível isolar desta vida como se vive, seja ela humana ou animal, algo assim como uma vida bruta, uma vida em sua nudez? Estas questões, como se poderia imaginar, não são de caráter científico, mas pertencem a ordem da ética e essencialmente da política. Limpemos o terreno de equívocos. O conceito de vida que tomamos de modo banal – a vida de fato é banal, mas não se trata disto – não encontra formulação em disciplinas como a biologia ou medicina. Em biologia jamais se conceitua vida, fala-se de organismo, sistema, formas de vida, etc., mas vida aqui não tem caráter axiomático. Peter Medawar (*apud* AGAMBEN, 2015, p. 17), Nobel de Medicina em 1960, neste sentido, pôde afirmar:

> As discussões sobre o significado real das palavras *vida e morte* [...] são índice, em biologia, de uma conversa de baixo nível. Tais palavras não têm nenhum significado intrínseco, e este não pode, por isso, ser esclarecido por um estudo mais atento e aprofundado.

E George Canguilhem, ao procurar uma definição de doença e anomalia, oposto a um estado normal do organismo, sentencia:

> A vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e, por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo que a vida é, de fato, uma atividade normativa. Em filosofia entende-se por *normativo* qualquer julgamento que aprecie ou qualifique um fato em relação a uma norma, mas essa forma de julgamento está subordinada, no fundo, àquele que institui as normas. No pleno sentido da palavra, *normativo* é o que institui as normas. (CANGUILHEM, 2009, p. 48. Grifos no original).

Não há que se espantar, portanto, como a biologia e a medicina, ao se referirem a ideia de vida, utilizem-se de conceitos jurídicos e políticos como decisão e norma. Mais ainda, em nossa cultura, a vida é um direito fundamental; ela é, ao menos em tese, sagrada. Aqui direito e teologia se tocam. Toda esta problemática encontra formidável desenvolvimento no conceito de *Vida Nua* de Giorgio Agamben. Essencial para a construção de nosso trabalho, a vida nua talvez seja o principal conceito do pensamento agambeano. Nas linhas que se seguem, procuraremos traçar aquilo que

consideramos essencial para a compreensão do conceito, tendo em vista nossa problemática. O modelo da vida nua parece ter, em Agamben, herança tríplice, ele o formula, ou reformula, a partir de Heidegger, Arendt e, sobretudo, Walter Benjamim.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (*apud* DERRIDA, 2002, p. 46) ao indagar o problema da temporalidade na vida animal em geral chega à formulação de "um ser vivo sem mais" (*nur-Lebenden*); eis a passagem:

> Como a excitação e a impressão dos sentidos, em um ser vivo sem mais devem ser ontologicamente delimitadas, como e onde geralmente o ser dos animais por exemplo é constituído por um tempo, eis o que permanece um problema em si: permanece um problema original, separado, a ser tratado à parte.

O filósofo da floresta negra retomará este problema anos mais tarde em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (HEIDEGGER, 2006). Derrida não poupa críticas a ideia de uma vida em estado puro em Heidegger, mas também em Benjamin. Para o francês trata-se de um pseudoconceito, uma mera fantasia, mito e lenda. Um simulacro tomado por um "conceito puro". Pureza do conceito, da vida, do ser.

Note-se que se a vida é, como afirmamos, um conceito político, a política ocidental confunde sua tarefa com a metafísica, de procurar ou produzir um conceito puro, ou melhor, o ser puro (*haplôs*) que encontra em Aristóteles (1998, 1253a 10-18) sua formulação mais decisiva, na ideia do homem como animal racional, ou o animal que possui a linguagem. De fato, uma genealogia da vida nua não pode se esquivar do problema da linguagem. Em excelente e esclarecedor artigo, Jacopo D'Alonzo (2013, pp.99-118) procura demonstrar as similitudes e analogias entre linguagem e política, vida e metafísica, no interior da obra agambeana. Adiante nos reportaremos a esse texto. Por ora, importa ainda demonstrar a herança tríplice da vida nua.

A obra de Hannah Arendt é, sem dúvida, de importância estratégica no pensamento agambeano. Alguns momentos decisivos de *Homo Sacer I* são marcados por seus textos, com destaque para *Origens do Totalitarismo*. É nesse texto, em capítulo intitulado "O declínio do Estado-Nação e o fim dos Direitos do Homem" (ARENDT, 1989, pp. 300-336), que a filósofa alemã se indaga a respeito da figura de uma vida em sua nudez. O contexto que permite tal indagação é nos bastante familiar: o aparecimento na Europa de um número cada vez mais massivo de refugiados; fugitivos de guerras, perseguições étnicas ou religiosas, ou simplesmente a fuga da miséria absoluta. Arendt analisa, sobretudo, o período entre guerras (1918-1939), mas fato é que, de lá para cá,

este fenômeno só se fez aumentar e hoje nos encontramos em momento bastante crítico. O capítulo se inicia, pois, com a constatação do problema, a seguir Arendt procura traçar todo um histórico da situação dos refugiados, bem como dos conteúdos dos tratados internacionais referentes, relacionando-os com o que talvez seja o atestado político da modernidade, os direitos do homem. Nesta relação, o aparecimento massivo de apátridas e refugiados desemboca num paradoxo:

> O conceito de direitos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. (Idem, p. 333).

E, logo abaixo, conclui: "O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano". (Idem, ibidem).[40] Aqui já nos avizinhamos da vida nua agambeana, não só a vida em sua nudez é uma abstração, como também um de seus componentes essenciais é a sacralidade. Não nos adiantemos.

É em Walter Benjamin, contudo, que o filósofo italiano encontrará seu alicerce e ponto de partida. Já salientamos como grande parte dos conceitos agambeanos deitam raízes na obra do filósofo alemão, o conceito de vida nua parece seguir o mesmo

---

[40] Vale ressaltar que esta crítica já aparece em Marx, porém de modo invertido, por assim dizer. Permita-nos recapitular o argumento presente, em larga medida, na *Questão Judaica* (MARX, 2010). Retomando Hegel, Marx argumentava que a Revolução Francesa havia dividido a sociedade feudal, unificada, em dois campos distintos, um domínio político, o Estado e um domínio econômico, a sociedade civil, "com isso, os indivíduos foram libertados dos vínculos comuns do *Ancien Régime*, tornaram-se atomizados, e uma distinção se estabeleceu entre os direitos do homem, com sua essência egoísta, e a figura emergente, difusa e ainda idealista do cidadão e seus direitos." (DOUZINAS, 2009, p. 170).
Opondo-se agora a Hegel, Marx argumentava que a Revolução Francesa não havia realizado o *télos* histórico da humanidade e, a partir deste ponto, ele fundamenta sua distinção entre homem, isto é, a sociedade civil e o cidadão, ou seja, o Estado; a Revolução Francesa foi política e burguesa, aguardava-se outra, social e universal que, realmente promovesse a emancipação humana. Desta perspectiva, o Estado, na prática, servia a dois interesses, em primeiro lugar aos interesses da classe burguesa e seu domínio sobre a sociedade civil, e, adiante, a emancipação da economia capitalista.
Os direitos humanos deveriam contemplar um homem universal e abstrato, todavia, na prática, servem aos interesses de uma pessoa bastante concreta, o indivíduo possessivo e egoísta do capitalismo, o burguês.
"Os assim chamados direitos humanos, os *droits de l' homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade". (MARX, 2010, p.48).
Desta feita, os direitos humanos dão suporte a uma ordem social desumana e injusta, baseada no homem abstrato e vazio das declarações. O sujeito das declarações não tem identidade concreta, nem gênero, nem classe social, todas as determinações humanas desaparecem no homem abstrato, sem história nem contexto, todavia, ao mesmo tempo esse sujeito vazio e abstrato serve aos interesses de uma pessoa bem real e concreta, o burguês, submetendo pessoas reais às regras da sociedade burguesa.
"Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero [...]". (Idem., p.50).

itinerário, mais do que isso, tudo indica que o ponto de partida de todo projeto *Homo Sacer* pode ser encontrado no texto de Benjamin que procuraremos analisar abaixo.

Em *Crítica da violência – Crítica do poder* (*Zur Kritik der Gewalt*), onde Benjamin (1986) joga com o significado do termo alemão *Gewalt* que pode significar tanto violência quanto poder, ele procura debater a dicotomia entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva. O ensaio, como é característico do pensador alemão, é complexo e de difícil penetração. Para nosso propósito é necessário recuperar, ainda que brevemente, o fio argumentativo do texto. Benjamin o inicia relacionando a violência (*Gewalt*) com a lei e a justiça. Aqui abrem-se dois critérios para se julgar a violência, o da justiça, como critério dos fins, e a lei, como critério dos meios. Para ele o problema mais elementar está na diferença entre fins e meios[41]. Exclui-se a esfera dos fins, pois pretende-se julgar a justificação da violência como meio. A violência é, portanto, um meio para se atingir fins justos ou fins injustos. Isso nada resolve, pois, a reflexão sobre a violência reduzir-se-ia ao seu uso, isto é, no juízo sobre os seus fins. É necessário um critério melhor para discriminar os próprios meios.

Abre-se uma segunda dicotomia, entre direito natural e direito positivo. Para o direito natural a violência é um produto da natureza, só condenável se usada para fins injustos. Por outro lado, o direito positivo pensa apenas a legalidade dos meios, não a justiça dos fins. "Se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios" (Idem, p. 161). O direito natural tem como premissa, portanto, a naturalidade da violência, reduz a justificação dos meios à justiça dos fins. Já o direito positivo julga a justificação dos meios a fins cuja justiça já estabeleceu. A primeira "reduz o justo ao ajustado", a segunda "o justo ao legal". (AVELAR, 2009, pp. 3-4).

> Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa condição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins "legitimar" os meios, o direito positivo visa "garantir" a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. (BENJAMIN, 1986, p. 161).

[41] A esfera de distinção entre fins e meios também é cara a Agamben. Há em ambos a tentativa de encontrar um "meio puro", isto é, uma medialidade sem fins, como critério da política e da ação humanas. A linguagem e a arte podem servir de modelos, na ideia de gesto como elemento ético essencial.

Faz-se necessário, portanto, encontrar um ponto de vista exterior ao direito natural, bem como ao direito positivo para uma crítica da violência. Para tanto, Benjamin recorre à leitura do uso legal da violência, momentos em que o Estado renuncia parcialmente a seu monopólio legal da violência, um destes casos é o direito à greve. Para o pensador, do ponto de vista daqueles que recorrem à greve, ela é um ato de violência/poder que visa atingir certos fins. Há aqui uma relação antitética entre o trabalhador que vê a greve como um momento de violência, e o Estado, que a permite, contudo também conserva o poder declará-la ilegal. Não caracterizada inicialmente como violência pelo Estado, a greve para o trabalhador é, desde sempre, violência. O Estado pode abrir mão da violência legalizada para preservar a lei.

Para Derrida, em *Força de Lei*, a greve é, ao mesmo tempo, violência e não violência, depende do lugar de leitura social (cf. AVELAR,2009, p. 5).

Nessa leitura benjaminiana da greve, portanto, vê-se abrir uma nova dicotomia, entre violência preservadora de direito e violência fundadora de direito. Para o grevista, a violência do ato da greve pode tornar-se violência revolucionária, que age fora da lei e pretende fundar outro direito, já para o Estado, que mantém o poder de declarar o ato de greve como ilegal, a violência opera dentro da legalidade, como violência mantenedora de direito. No entanto, não é sempre que a violência da greve tem como objetivo fundar uma nova lei, até pelo menos tornar-se greve geral revolucionária. Observamos, nessa leitura da greve, uma cisão na própria condição de possibilidade da violência/poder; sempre como violência (para o trabalhador) e como não violência (para o Estado). Há, portanto, aqui uma dicotomia impura e instável neste caráter duplo e cindido da violência mesma, ora ela se nos apresenta como violência origem de direito, mas, ao mesmo tempo, como violência reprodução de direito.

Para Avelar (Idem, p. 6) a separação entre violência fundadora e mantenedora de direito é incontornável no pensamento de Benjamin; ainda segundo ele, para Derrida esta dicotomia não pode se confundir com a diferença entre a violência da greve – para o trabalhador – e a violência ocasional, porém possível, do Estado contra a greve para manter a legalidade, pois não é certo que a violência da greve tenha sempre o objetivo de instalar uma nova lei. Desse ponto de vista é importante questionar então por que o Estado recorre à violência contra ela. Para Benjamin, é o medo que motiva o Estado, medo de a greve tornar-se greve geral revolucionária instaladora de uma nova legalidade. A violência preservadora de direito, para manter a legalidade, antecipa-se a uma violência virtual, ora o Estado não pode correr riscos.

Impõe-se aqui uma segunda questão, seria a violência revolucionária sempre fundadora de um novo direito? Para Benjamin a resposta é negativa, basta examinarmos uma tipologia específica, um exemplo privilegiado da impossibilidade de separar-se a violência: a violência militar. Ela é a subordinação dos cidadãos às leis, mas é também compulsão ao uso universal da violência como meio para fins do Estado, entre eles, a constituição de novas legalidades. Um exemplo privilegiado de violência militar como fundadora de direito é a pena de morte para crimes contra a propriedade. Quando os sistemas legais primitivos estabeleceram a pena de morte para crimes contra a propriedade, não se tratava de um mero preservar a lei, mas, conforme Benjamin, de impor uma nova lei. Para o filósofo este é o momento mais raso, o limite, entre violência fundadora e mantenedora de direito. Essa instalação revela "um elemento de podridão dentro do direito" (BENJAMIN, 1986, p. 166)., o momento em que a violência converte-se em legalidade.

Contudo, isso não quer dizer que, uma vez instalada essa punição no Estado, toda violência ocorreria como mantenedora de direito, nem tampouco, que uma nova legalidade só poderia advir de forças revolucionárias. O Estado desenvolveu um dispositivo, um aparato onde a diferença entre violência fundadora e preservadora de direito se suspende, trata-se da polícia, ela não só mantém, mas cria a legalidade. Se a violência fundadora de direito deve preservar-se como força vitoriosa e se a violência que mantém o direito deve restringir-se à legalidade, isto é, não pode propor novas finalidades, a polícia, no entanto "se emancipou dessas duas condições". (Idem, ibidem) A polícia intervém em casos de segurança pública onde não há uma condição legal clara. Quando ela usa a violência para fins legais, o faz, simultaneamente, decidindo a natureza destes fins. A polícia é violência legalizada, porém não delimitada a qualquer direito, é voz e instrumento da lei, mas não circunscrita por ela. Deve manter a lei, mas o faz fora do âmbito da lei, instalando uma outra lei.

> Não se pode diferenciar nitidamente os dois tipos de violência: o aparato encarregado de fazê-lo não pode senão violar constantemente esses limites, não pode senão operar fora da lei. A manutenção da lei é seu exterior. A manutenção da lei, por definição, recorre a um *lá-fora* com respeito à lei. A manutenção da lei é por definição ilegal. Não só injusta, mas também ilegal. (AVELAR, 2009, p. 10).

O fato é que, recorrendo agora a Agamben, o soberano deve conservar o poder na forma da constituição, ou seja, como poder constituído, no entanto, deve ainda manter

uma relação com o poder constituinte, na medida em que este se mostra como violência (ou potência) criadora de direito. O poder constituído necessita do poder constituinte assim como a norma necessita da exceção e a sociedade civil do estado de natureza, pois retiram de seus pressupostos sua força criadora. O soberano se mostra então como um limiar de indiferença, ou melhor, de passagem do poder constituinte ao poder constituído. Assim, a violência que ele (o soberano) abre mão para conservar a constituição se justifica pela violência que o cria.

> Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos. Eles oferecem esse espetáculo notório e lamentável porque perderam a consciência das forças revolucionárias as quais devem sua existência [...] Falta-lhes o sentido para o poder instituinte de direito, representado por eles; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas desse poder, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar de assuntos políticos. (BENJAMIN, 1986, p. 167).[42]

Fica a questão se, para Benjamin, e aqui nos aproximamos da sacralidade da mera vida, é possível uma resolução não violenta dos conflitos. Sua resposta é positiva, no entanto, para chegar a essa conclusão Benjamin lança mão de uma enigmática figura, a violência divina, ou revolucionária, que poria fim à dialética entre violência mantenedora e fundadora de direito.

Precisamente, Benjamin se vale de uma dicotomia proposta por Sorel (cf. AVELAR, 2009, p. 11) entre greve política e greve geral revolucionária. Na primeira os trabalhadores voltam ao trabalho após conquistarem o que esperavam, na segunda a tarefa dos trabalhadores é destruir o poder do Estado e não propor uma nova legalidade, mas destruí-la. Para o filósofo, quanto mais geral e revolucionária for a greve, menos violenta ela será. Desse modo, ele conclui, paradoxalmente, a resolução não violenta dos conflitos só é possível se não se excluir de antemão a violência. Como?

Se o direito positivo reduz o justo ao legal, isto é, confunde justiça com a lei, e se o direito natural reduz o justo ao ajustado, isto é, confunde a justiça com a

[42] Para Derrida (cf. AVELAR,2009, p. 10) esta posição de Benjamin está atrelada a sua participação do que ele chamou de "grande onda" anti-parlamentar e anti-iluminista de sua época; entre eles Carl Schmitt. Contudo, para Avelar não se trata disso. Para ele Benjamin procede aqui uma crítica do esquecimento, já que segundo o filósofo os parlamentos podem ser desejáveis e gratificantes. Seria ingênuo acreditar que o parlamento é a antítese da violência, não se pode associá-lo ao lugar da não-violência, porque ele é por definição o espaço do esquecimento da violência, uma violência bem particular: "A repressão neurótica da memória da violência".

necessidade, como mencionado anteriormente, em ambos os casos há uma relação supostamente necessária entre justiça dos fins e a justificação dos meios. Para Benjamin é necessário pensar uma violência, portanto, que fuja da dialética entre fins e meios. Essa violência, ao contrário da violência legal, dita mítica por Benjamin, é a violência divina.

> Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta. (BENJAMIN, 1986, p. 173).

A violência mítica é banal e facilmente reconhecida pelos homens em seu cotidiano, essa violência, fundadora de direito, é prejudicial e perigosa, assim como é toda violência administrativa mantenedora de direito. Ao contrário a violência divina não põe ou executa direito, mas o aniquila[43].

O poder mítico é, pois, o poder jurídico. O poder mítico se opõe ao divino, assim como o mito se opõe a Deus. Benjamin faz referência a uma passagem do *Pentateuco*, a lenda de Níobe, nela Levitas castiga, sob ordem divina, o bando de *Corah* aniquilando-o. Ao aniquilar absolve a culpa, o que denota o caráter não sangrento da punição. Neste ponto, já ao final do texto, Benjamin (2013, p. 79) introduz uma interrogação sobre a mera vida (*bloße Leben*), a vida nua. "O sangue, de fato, é símbolo da vida nua". Desse modo, o poder jurídico nos remete a uma culpa que parece inerente à vida natural.

Essa relação nos é bastante conhecida e também se dá fora do âmbito religioso, nas modernas sociedades ocidentais. Nos referimos às modernas declarações de direitos. No princípio do caráter sagrado da vida, no direito à vida[44] e na condenação do homicídio. O argumento das declarações é, grosso modo, que mais além da felicidade e da justiça particulares, está a existência nua em si mesma. Este argumento é ponto de partida e axioma dos Direitos do Homem que, ao nosso ver, no plano da *realpolitik* e da aplicação do direito podemos chamar de, no mínimo, cinismo. Veremos adiante, na vida nua agambeana, como todas sociedades elegem, dentro mesmo do direito, seus homens

[43] Talvez seja esse o significado daquele "verdadeiro estado de exceção que é tarefa realizar" a que nos referimos no segundo item. Pois para Benjamin a genuína revolução é aquela desprovida de violência, quanto mais geral e revolucionária menos violenta ela será.

[44] Bem observada as coisas, o direito à vida nada mais é que a vida como propriedade. Justamente esta vida natural, aquilo que nos é mais íntimo e, no entanto, mais impróprio.

"matáveis". Benjamin procura negar este postulado: a questão é, para ele, como afirmar que uma existência em si mesma, entendida como vida nua ou natural, possa estar acima de uma existência justa[45].

> De modo nenhum o ser humano se pode identificar com a mera vida do ser humano: nem com a mera vida que existe nele, nem com qualquer outro dos seus estados ou das suas qualidades, nem, finalmente, com a singularidade da sua pessoa física. Por mais sagrada que seja a pessoa humana (ou também aquela vida nela que existe de maneira idêntica na vida terrena, na morte e na vida após a morte), não são sagrados os seus estados-de-vida nem a sua vida corpórea, vulnerável à ação de outros. O que é que distingue essencialmente a vida humana da dos animais e das plantas? Mesmo que também estas fossem sagradas, não o poderiam ser em função da sua vida nua e só nela. Talvez valesse a pena investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Talvez esse dogma seja recente, é mesmo muito provável que assim seja. Talvez ele seja o último erro da enfraquecida tradição ocidental, o de procurar o sagrado, que perdeu, no plano insondável do cosmológico. (Idem, p. 81).

Em nosso entendimento, responder a esta passagem talvez seja a chave de interpretação que Agamben dá a todo seu projeto *Homo Sacer*.

[45] Esta mesma questão é central para Aristóteles na *Ética a Nicômaco*.

3.1

Embora o projeto *Homo Sacer* date seu primeiro volume em 1995, a vida nua e seu correlato, como veremos, a vida sacra, aparecem na obra agambeana em outras ocasiões. Há uma discussão, para nós um tanto quanto infrutífera, sobre uma suposta cisão no trabalho filosófico de Agamben no momento em que ele faz da vida nua seu privilegiado objeto de estudo[46]. De fato, uma simples consulta nos índices de seus livros demonstra que, senão houve uma ruptura, há ao menos uma mudança de rota de pesquisa. A questão é, há um Agamben da estética e outro da política? Suas primeiras obras são dedicadas a problemas da filosofia da arte e da linguagem, ao passo que, a partir de meados dos anos noventa, a política e a ética passam a ocupar o centro de seus livros e artigos. É evidente que, mesmo que houvesse um "jovem" e um "velho" Agamben, é impossível abandonar aquilo que já se havia pensado. Acreditamos que há uma mudança de acento, mas longe de ser isso uma ruptura. Esta mudança se deu, ao nosso ver, sobretudo pelo contato com o pensamento de Foucault. Suas obras "políticas" estão permeadas de questões sobre estética e linguagem que nos remetem a discussões em seus primeiros livros. Fazer um inventário destas relações foge, contudo, do escopo desse texto, nossa atenção se dá, como já se deve ter notado, na "segunda fase" do pensador italiano. Importa notar que a vida nua, que aparecerá sob o signo paradigmático da figura do *homo sacer*, já se encontra nos textos anteriores ao seu projeto homônimo. Para compreender o que se passa no conceito de vida nua é necessário, pois, indagar-se sobre o paradigma do *homo sacer*, portador original do "dogma sagrado da vida". Seremos lineares.

[46] A esse respeito ver: (OLIVEIRA, 2013. pp. 24-27). Ver também: (CASTRO, 2012, pp. 9-10). Para Castro a linha de continuidade presente em todas as obras de Agamben pode ser encontrada na problemática aristotélica da potência.

3.2

A primeira vez que a figura do *homo sacer* se faz presente nos textos de Agamben é em *A Linguagem e a Morte*, já em suas páginas finais; o texto é de 1985. Nele ressalta-se, assim como o texto de Benjamin, a relação entre violência e a sacralidade da vida. A questão abordada é antiga, a pretensa função ou fundamento do que chamamos humano. Agamben procura demonstrar como o homem, o animal que possui a linguagem, é in-fundado, isto é, sem fundamento. O filósofo afirma ser esta uma verdade tão velha quanto a humanidade, que o homem, ao carecer de fundamento, deve fundar-se no seu próprio fazer, quer dizer, no ato violento, como pode ser visto na prática do sacrifício. Não há agrupamento humano que não tenha conhecido esta prática. O modelo sacrificial pode, segundo o filósofo, fornecer à humanidade um fundamento, um início; aqui as coisas se complicam. A centralidade do rito sacrificial se dá num fazer, numa prática "separada", portanto submetida a uma exclusão[47]. A fórmula da exclusão inclusiva já nos é familiar. Pois bem, o "fazer do sacrifício é 'sacer'" (AGAMBEN, 2006, p. 141). Isto é, segue uma série de rituais com proibições, prescrições, etc. Este fazer interdito, quer dizer, da sacralidade, não é simplesmente uma exclusão, pois ele está acessível à certas pessoas a partir de regras específicas ditadas por uma outra série de rituais e prescrições. Ora, já vimos que este é o modelo da exceção/exemplo; aquele que é excluído da comunidade funda, em verdade, a possibilidade da comunidade. O rito sacrificial traz à tona um passado imemorável que, por meio dessa prática, torna-se memorável.

> Por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*sacer* significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei e, igualmente, aquele que a viola [...]). Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repelido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito: *homo sacer is est quen populus iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolani, sed qui occidit parricidit non damma tur*. (Idem, p. 142).[48]

[47] Há, contudo, a possibilidade de uma contra leitura ao problema do sacrifício, da profanação e da possibilidade comunitária, tal qual como proposta por Agamben. O filósofo italiano concebe estas noções a partir da leitura do clássico de Marcel Mauss e Henri Hubert. Agora, algumas sociedades ameríndias, tal como aquelas estudadas por Clastres e Viveiros de Castro, entre outros, concebem a questão sacrificial de uma forma um tanto quanto distinta, o que, ao nosso ver, poderia colocar em xeque grande parte das ideias de Agamben neste terreno e que são, ao nosso ver, essenciais a todo seu projeto *Homo Sacer*. De outra parte, temos que ter em conta que estão são sociedades não ocidentais.

[48] Um homem maldito é aquele que o povo julgou por ter praticado um malefício. Não é permitido imolá-lo, mas quem o mata não é condenado por parricídio.

O fragmento de Sexto Pompeu Festo é ponto de partida de toda segunda parte de *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, de 1995 (AGAMBEN, 2004, pp. 79-121). Nesta obra, como se faz notar pelo título, a figura do *homo sacer* como paradigma da vida nua será explorada em exaustão. O que deve, a esta altura, ter se tornado claro para nós é que a vida sacra, ou nua é um conceito relacional. Já em Benjamin a mera vida (*bloße Leben*) é uma vida em relação ao poder soberano e ao direito, isto é, à violência soberana; ela é o suporte do nexo que liga violência e poder. No paradigma do *homo sacer*, tal qual demonstrado pelo filósofo italiano, isto aparece com clareza na duplicidade da exceção: divino/profano e homicídio/sacrifício. Ora, apelar à uma ambiguidade do sacro, ao mesmo tempo digno de veneração e causador de horror, não é o caminho feito por Agamben[49]. Deve-se, pelo contrário, tomá-lo por seu isomorfismo, sua capacidade relativa da exclusão inclusiva que é característico também do dispositivo soberano.

Temos na figura da vida sacra, como concebida no antigo direito romano, duas estruturas dúplices, a da *sacratio* que decreta a impunidade da morte e a exclusão do sacrifício, e a consagração que, no ato sacrificial, faz o objeto passar do direito humano ao divino, do profano ao sacro. Agora, a peculiaridade do *homo sacer* é que este era colocado para fora do direito humano, na impunidade da matança, todavia, não podia passar ao direito divino, já que não era uma vítima consagrada e a violência contra ele não era sacrilégio. Esta é a mesma topologia do estado de exceção, a vida sagrada é uma dupla exceção e, ao mesmo tempo, uma dupla captura, pertence ao deus, na forma do insacrificável e, pertence à comunidade na forma da matabilidade. “A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra” (Idem, p. 90), assim define Agamben o caráter sagrado da vida. Insistimos na relação simétrica e correlata do *homo sacer* e do poder soberano. Na medida em que a violência contra ele não era homicídio, condenação nem ao menos sacrilégio, ele acaba por subtrair-se tanto às fórmulas do direito humano, quanto divino. No *homo sacer* encontramos uma esfera do agir humano, a mesma da decisão sobre a exceção já desenvolvida no subitem anterior, que é uma relação de exceção. A vida sacra conserva a memória originária da constituição política, isto é, a vida presa ao bando soberano, e aqui Agamben ensaia uma possível resposta à questão de Benjamin: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é avida que foi capturada nesta esfera. ” (Idem, p. 91). Isto tudo nos lembra Hobbes, contudo ocorre aqui uma diferença

[49] Como o *Unheimilich* de Freud.

essencial, esta vida exposta a um poder de morte, capturada e abandonada pelo soberano, tal qual o capítulo XXVIII do Leviatã[50], não é a vida natural, ou melhor, é a vida natural enquanto produção, dispositivo; a vida sacra é o conteúdo primário do poder soberano, pois produzido por ele. Por isso o frequente fracasso da aplicação dos direitos humanos, já que o caráter sagrado da vida reivindicado pelo direito, desde pelo menos a Revolução Americana, é, em verdade, sua exposição a um poder de morte. Não há soberania sem vida sacra, nenhuma vida pode ser considerada sagrada sem o advento do soberano. Ora, para o soberano todos os homens são sacros, para o *homo sacer*, todos os homens são soberanos. De modo que podemos dizer, com Agamben, que a relação entre soberania e sacralidade não é um resíduo secularizado das origens teológicas do poder soberano, como em Schmitt (SCHMITT, 2006, pp.35-48), mas também não é oriunda de uma pretensa sacralidade da vida enquanto tal. É, em verdade, a forma originária da implicação da vida nua na ordem política, isto é, a vida relacional da exclusão inclusiva que serve como referente imediato da decisão soberana sobre a exceção.

O *homo sacer* é, pois, o modelo da vida nua que encontrará diversas formas ao longo do tempo. Todas as sociedades, ao menos todas aquelas que conheceram a forma estatal, elegem seus *homini sacri*. Agora, o interessante é que esta vida, suscetível ao poder de matar, é que é autenticamente política. Daí as fortes críticas ao modelo agambeano feitas, entre outros, por Negri. Mas daí também a preocupação de Agamben em encontrar a necessidade de algo como uma superação da política ocidental, que tem seus moldes, segundo ele, em Aristóteles[51] que ao definir o homem como animal que possuí a linguagem, deve, a todo instante, separar e, ao mesmo tempo, compor uma vida natural e uma vida qualificada[52].

---

[50] Hobbes se questiona de onde viria a autoridade do soberano para punir, visto que ninguém é obrigado pelo pacto a não se defender e, ao fundar o Estado os homens renunciam o direito de defender os outros, mas não a si mesmos. O direito de punir não é, portanto, concessão dos súditos ao soberano. Hobbes argumenta que, no estado de natureza todos têm direito a tudo, a fazer o que achar conveniente para preservar sua própria pessoa, inclusive ferir, subjugar ou matar outro homem: "E este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, de maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo. " (HOBBES, 1978, p. 186).

[51] Agamben insiste várias vezes neste ponto. Ver, por exemplo: (2004, pp. 9-20 e pp. 187-194), (2015, pp. 13-21) e (2015b, pp. 316-329).

[52] Essa superação é dada nas categorias de "política que vem", "inoperosidade", "profanação", "forma-de-vida". Para nós essa discussão é importante na medida em que, ao adotarmos a hipótese de que política e formação humana são uma e mesma coisa, ficaremos sempre presos, seja qual for o espaço formativo, à produção de vidas nuas.

Ainda dentro do direito romano há uma fórmula jurídica interessante capaz de demonstrar como a vida nua é uma vida relacional e autenticamente política. "*Vitae Necisque Potestas*" é a fórmula mencionada por Foucault ao final de *A vontade de saber* quando lança suas primeiras conjecturas sobre a hipótese biopolítica (FOUCAULT, 1984, pp.127-141). No texto foucaultiano este direito de vida e de morte aparece como prerrogativa do poder soberano, contudo, demonstra Agamben, na primeira aparição desta equação, ela não se refere ao soberano, mas ao poder de vida e de morte do *pater familias* romano sobre o filho varão no ato de seu reconhecimento. Conforme Agamben (2004, pp. 95-97), as leituras clássicas feitas desse instituto, entre outras as de Yan Thomas[53], que o consideram como o poder do *pater* em sancionar uma culpa, punir com a morte a esposa ou a filha pegas em adultério ou ao poder sobre o escravo, não são satisfatórias, pois estas eram prerrogativas do *pater* na administração do *domus*. Ora, Agamben procura demonstrar que esta era uma fórmula política e não privada. De que modo? No direito romano o conceito de *vita*, que reúne os significados de *bíos* e *zoé* dos gregos, não é um conceito jurídico (AGAMBEN, 2015, pp. 13-21). Ele o é em apenas uma ocasião, justamente na equação *vitae necisque potestas*. De modo que a vida, no direito romano, aparece como a contraparte de morte incondicional, justamente no poder que o *pater* investe sobre o filho varão sancionando-o, pois, como cidadão romano. "Não simplesmente vida natural, mas avida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário". (AGAMBEN, 2004, p. 96). Esta hipótese pode ser reforçada na afinidade que os romanos estabeleciam entre o poder do *pater* e do magistrado romano (Idem, Ibidem), ou na relação entre o magistrado e o Lictor[54]; o filho era o único que podia interpor-se entre eles, pois já estava votado à morte. Assim no *patria potestas*, nos encontramos novamente na topologia da política, ora, seu poder se concentra justamente num espaço entre o *domus* e a cidade ao decretar uma vida política, novamente na exclusão inclusiva, já que politizada por sua exposição à morte. "Nem *bíos* político, nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente" (Idem, p. 98). Note-se que, se a política clássica pôde nascer da separação entre uma vida biológica e uma vida política, a vida nua é o feixe, a zona relacional que as une.

[53] Yan Thomas (1943-2008) foi importante jurista francês.

[54]Eram funcionários públicos encarregados de ir à frente de um magistrado com feixes de varas denominados fasces (símbolo do poder de punir), abrindo espaço para que esse pudesse passar. O seu número variava de acordo com o grau de importância do magistrado.

O ocidente vê tudo isso com clareza na teologia política medieval em torno da questão dos dois corpos do rei, tal qual exposta por Ernst Kantorowicz (1998). O historiador está preocupado com a questão da formação de um corpo político, problema importante para toda política moderna e pré-moderna. Nas primeiras monarquias centralizadas toda unidade legal culminava no corpo do rei, isto gerava problemas no momento de sua morte. Kantorowicz observa que a continuidade da soberania era simbolizada nos rituais fúnebres do soberano. Ao lado do corpo do rei velava-se também um boneco de cera idêntico a ele. De modo sucinto o que isto quer dizer? Que a soberania sobrevive à morte do corpo do rei, pois este na verdade possuía dois corpos, um corpo físico que padece e outro, que sobrevive à sua morte, divino e, portanto, eterno tal qual o corpo de Cristo[55]. Agamben irá estabelecer uma leitura um tanto quanto diferente deste instituto, ao relacioná-lo com o ritual fúnebre dos imperadores romanos, bem como o rito do devoto em batalha que sobrevive à guerra; em verdade o italiano se apoia num trabalho de E. Bickermann (cf. CASTRO, 2013, p. 65)[56] de 1972:

> Bickermann vincula o funeral por imagem (*in effige*) do imperador romano ao rito do qual é objeto o devoto que, havendo solenemente se oferecido aos deuses *manes*, sobrevive à batalha. Nesse caso, um colosso, substituindo não o cadáver, mas a parte da pessoa viva pertencente ao mundo dos mortos, é objeto dos ritos funerários. (Idem, p. 66).

Ora, vê Agamben aqui, a questão não é que o rei possui dois corpos, mas duas vidas. Uma vida natural que padece e, algo como uma vida política e divina, que sobrevive àquela. A simetria com o *homo sacer* é evidente. No corpo do soberano medieval, no do imperador, do devoto e do *homo sacer*, o Ocidente vê e produz uma vida nua. Já está claro para nós esta vida nua, pretensamente "natural" é uma produção política, da soberania e do direito:

> Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do homo sacer, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta "vida sacra" que algo como uma vida nua faz sua aparição no mundo ocidental. Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial

[55] Esta doutrina também foi ponto de apoio, assim como a questão das duas espadas, na luta por independência dos reinos frente à Igreja Católica. Ver, por exemplo: (SKINNER, 1996).
[56] O título da obra é: *Consecratio*: *Le culte dos souverains dans l'empire romain*.

> com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano. (AGAMBEN, 2004, p. 107).

Ainda dentro do direito medieval um instituto merece nossa atenção. Trata-se das leis escandinavas e germânicas a respeito daquele que foi banido da comunidade: o *wargus*. A analogia estrutural com Hobbes é impressionante, de fato o filósofo inglês deveria ter pleno conhecimento dos modelos jurídicos da Europa do medievo. A punição para aquele que violou a lei era a expulsão da comunidade, neste momento era declarado *caput lupinum*, cabeça de lobo, ou simplesmente lobo. Era, para usar um termo hobbesiano, devolvido ao estado de natureza, contudo permanece a ligação com a *pólis*, na relação de *bando*[57], isto é, inclusão exclusiva. O corpo do *wargus* não estava nem na selva, nem na cidade, mas numa zona de passagem que, como vimos, configura a política do Ocidente. Seu corpo era vida nua, não é *bíos*, tampouco *zoé*, nem homem nem lobo, mas trânsito entre natureza e cultura, *phýsis* e *nómos*.[58] "A violência soberana não está, em realidade fundada no pacto, mas em uma inclusão exclusiva da vida nua no Estado" (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2013, p. 67), como parece ter nos ficado claro quando comentamos o direito soberano de punir no *Leviatã*. Reforcemos, a vida nua não é vida biológica ou natural, muito embora diversas passagens do *Homo Sacer I* deem a entender isso. Melhor dizendo, a vida nua é natural na medida em que esta vida natural é ela também uma produção política, que a ciência moderna tomou por axioma. A este respeito Castro (Idem, p. 68) é esclarecedor: "A vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida *abandonada*."

O dispositivo humanizador, isto é, a política, deve a cada momento separar e unir uma vida natural e uma vida qualificada; humanizar o animal e animalizar o homem. Situar-se neste ponto intermediário parece-nos ser ponto de fuga de uma nova política e de uma formação humana que fuja do paradigma da vida nua.

---

[57] O conceito de *bando soberano*, usado um sem número de vezes por Agamben, foi formulado por Jean-Luc Nancy. Não temos condições de desenvolve-lo aqui, dada sua extensão e complexidade. Basta dizer que o filósofo francês o utiliza em oposição tanto às teorias contratuais quanto marxistas sobre a origem do Estado. O *bando* carrega consigo a relação de exceção, pois estar sob o *bando* soberano é estar, simultaneamente, abandonado por este e preso a sua insígnia.

[58] Ilustrativa é a lenda do lobisomem, provavelmente com origem neste instituto.

3.3

Gostaríamos de situar o modelo da vida nua em dois textos agambeanos, um anterior a *Homo Sacer I* e outro posterior, donde a vida nua não está diretamente relacionada ao conceito de homo sacer, ao menos, com clareza, naquele. O primeiro, de 1990, é o décimo quinto capítulo de *A comunidade que vem* (AGAMBEN, 1993, pp.50-52). Nele Agamben faz referência ao conceito marxiano de "classe" que, como vimos, já aparece em outros textos do italiano. Pensar a humanidade sob o conceito de classe em nossa época, nos diz Agamben, é chegar à conclusão de que nos encontramos com o desaparecimento das classes, o que temos contemporaneamente é algo como uma pequena burguesia planetária. Este diagnóstico já teria sido antevisto pelo fascismo e pelo nazismo, daí sua possibilidade, mais do que isso, sua perturbadora atualidade. O que tínhamos nestes movimentos[59] ditos de massa era, nada mais, do que uma pequena burguesia nacional aspirando sonhos de grandeza. A pequena burguesia planetária é mais medíocre que aquela, ela emancipou-se dos sonhos grandiosos e apenas conhece o impróprio e o inautêntico, ela é herdeira daquilo que Nietzsche chamou niilismo consumado. Sua vida ordinária é tão carente de sentido e, portanto, de qualquer experiência autêntica - como já havia notado Benjamin – que delegou a outros, por exemplo o *mass media*, a organização até mesmo de seu *pathos*. "Nada se assemelha mais à vida da nova humanidade quanto um filme publicitário do qual foi apagado qualquer sinal do produto publicitado" (Idem, p. 51). A esta altura Agamben se refere à vida em sua nudez:

> O facto é que a falta de sentido da sua existência se depara com a última falta de sentido, onde naufraga toda publicidade: a morte. Perante ela, o pequeno burguês é confrontado com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida em sua nudez, o puro incomunicável, onde sua vergonha encontra finalmente a paz. Deste modo, ele cobre com a morte o segredo que deve no entanto resignar-se a confessar: que também a vida na sua nudez lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior, que não existe, para ele, nenhum abrigo na terra. (Idem, pp. 50-51).

[59] Sobre a noção de movimento ver: (AGAMBEN, G. 2006). O século XX foi marcado pela ideia de movimento, seja na política, seja nas artes; a questão é que na noção de movimento entramos em uma categoria impolítica e, portanto, na leitura do italiano, biopolítica. Há uma interpretação dum texto de Schmitt relacionado movimento e nazismo.

O trecho é bastante complexo e cheio de consequências, sobretudo se quisermos pensar numa ética para nosso tempo. Agamben conclui de maneira dupla: se, por um lado, o modo de vida da pequena burguesia planetária é o modelo pelo qual a humanidade caminha para sua destruição[60], por outro, é uma ocasião inaudita na história que não se pode deixar escapar, quer dizer, a possibilidade de aderir a impropriedade como tal, construir um "ser-assim", uma singularidade sem identidade.[61]

O segundo texto *Nudez* foi publicado em 2009 numa coletânea que leva o mesmo título (AGAMBEN, 2009b, pp. 71-105). Aqui Agamben irá explorar a teologia ou, como ele chamará, o dispositivo teológico da nudez e da veste. O texto é de uma erudição impressionante. Por meio de uma análise que parte de uma performance, passa por toda questão da condição de Adão antes da queda, portanto, do pecado original, Pasolini, Sartre, o problema da relação conhecimento-verdade-pecado, moda e de volta à teologia, Agamben cria uma dicotomia entre natureza e graça para concluir que não há nudez, mas desnudamento; portanto, não existe vida nua, mas a vida é que é desnudada.

[60] Esta conclusão dupla, ao nosso ver, anda de par com as hipóteses de Foucault de o *Nascimento da Biopolítica* (2008). No curso o filósofo francês explora como o neoliberalismo foi capaz de produzir um modo-de-vida todo ele baseado na imagem da empresa. Os indivíduos sob o neoliberalismo são sujeitos-empresa, sua própria vida é capitalizada, seu ser-assim é a fonte de lucro. Se nos aproximarmos um pouco mais da distinção *oikos*/*pólis*, conforme já pensada por Arendt (2010a) e reformulada por Agamben (2004), temos aqui uma vida sem *ethos*, ou melhor, seu *ethos* advém de um lugar onde ele não faz qualquer sentido, o *oikos*, onde reina a necessidade biológica puramente. Por outro lado, no momento em que a vida em sua privacidade toma conta do espaço público a ponto de não reconhecermos nem um nem outro, está aberta a possibilidade de uma vida livre dos dispositivos que a conduzem de um lugar até outro. Se a máquina produtiva já está, sem sombra de dúvidas, neste lugar indiscernível, é hora de um corpo se voltar contra ela, neste se voltar contra aparece uma vida que, em sua brutalidade, deficiência, naquilo que lhe sobra e excede, está também um *ethos* potentíssimo. Numa outra perspectiva, talvez esta vida sem lugar, não a vida controlada, mas aquela que se excede das normas, seja a efetiva realização do estado de exceção que é nossa tarefa realizar (BENJAMIN, 1994).

[61] O problema indenitário e, por consequência, da alteridade, é explorado de modo formidável e em novas bases por Butler (2015).

3.4

Para nos encaminharmos ao final deste item tomemos o *homo sacer* como paradigma da vida que se politiza, da vida que se forma no Ocidente. Veremos, pois, como a vida nua está presente em outras figuras que vão do âmbito político ao científico, da ética ao direito. Já em Foucault, em suas últimas pesquisas do que se convencionou chamar de segunda fase (genealogia), aparece a hipótese da bio-política[62], quer dizer, a crescente importância e implicação da vida biológica dos seres humanos – e hoje em dia também dos não humanos – nos mecanismo e cálculos do poder estatal. Ao final do único volume publicado em vida da História da Sexualidade, Foucault assim resume o que ele entende por biopolítica: "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1984, p. 134). O pensador francês, contudo, permanece preocupado com o problema do sujeito (DREYFUS & RABINOW, 2010, pp.273-295), os processos de subjetivação, de um lado, como o indivíduo se objetiva e se constitui a partir da vinculação de um eu a um poder externo e, de outro, já em sua última fase, como o indivíduo se relaciona consigo mesmo, a partir de exercícios espirituais, na tentativa de formar não um eu objetivado, mas um si o mais livre possível dos poderes[63]. Foucault não transfere suas pesquisas à política dos Estados totalitários, ao menos não de forma central. Ele, aborda o tema um pouco aqui e um pouco ali em seus cursos no Collège de France. Segundo Agamben, seria lícito se esperar essa transferência, já que estes Estados representariam, por excelência, o lugar dos experimentos biopolíticos. Muito embora tenha iniciado suas pesquisas na prisão, não as termina no campo de concentração. Em defesa de Foucault, pode-se dizer que o filósofo francês veio a se ocupar deste problema em seus últimos cursos da fase genealógica. Numa perspectiva que não corresponde ao estudo de dispositivos jurídicos

[62] Inicialmente Foucault assim grafa a palavra. (FOUCAULT, 1984, pp. 127-136).

[63] Na noção de dispositivo, Agamben parece ignorar este último Foucault, vinculando a ideia de constituição de um eu a partir de dispositivos que são, por assim dizer, exteriores ao vivente. Contudo, em seus últimos textos, o italiano recapitula, em nossa interpretação, este último Foucault ao construir para si o conceito de forma-de-vida muito próximo, diríamos, da ideia de modo-de-vida e exercícios espirituais que o filósofo francês analisa a partir das interpretações de Pierre Hadot. Por certo, a ideia de forma-de-vida já aparece em *Meios sem Fins* num texto de 1993, mas é somente em *Altíssima Pobreza* que ele aparece com força. De outro lado, Slortedijik procura demonstrar, com seu conceito de antropotécnica, como os exercícios, espirituais ou não, são constitutivos daquilo que damos o nome de humano. Por fim, diríamos ainda que os conceitos de modo de vida, cuidado de si, etc., que aparecem no último Foucault, são uma tentativa de driblar o impasse criado pela rede saber-poder.

ou de normalização, nos parece que no neoliberalismo tal como observado por Foucault, o que está em jogo é nada menos que o paradigma da exceção.

Já numa outra perspectiva, Arendt analisou profundamente os Estados totalitários, porém, ainda conforme o italiano, suas pesquisas esbarram em um limite: não há nelas uma perspectiva biopolítica. Hannah Arendt teria percebido a relação do totalitarismo com a condição da vida que se levava e se gerava nos campos de concentração, conforme vemos abaixo:

> O totalitarismo tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem. (ARENDT *apud* AGAMBEN, 2004, p. 126).

No entanto, o que ela teria deixado escapar, justamente pela ausência desta perspectiva biopolítica, é que o processo é, ao mesmo tempo, inverso, quer dizer, a transformação da política em espaço da vida nua, isto é, em uma biopolítica, é que acabou por gerar e legitimar o domínio total sobre a vida muito bem representado pelos Estados totalitários. A proposta agambeana, como é sabido, é unir estes dois pensadores – que melhor perceberam o problema político do nosso tempo (Idem, ibidem) – a partir do conceito de vida nua, ou vida sacra. Esses conceitos representam o entrelaçamento total entre política e vida que, em nossa época, chegou a um ponto tal que torna o objeto de difícil penetração:

> À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência de seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica. (Idem, ibidem).

Karl Löwith[64] define como "politização da vida" os Estados totalitários e aponta para uma aproximação entre democracia e totalitarismo no século XX:

> Esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e a deriva de sua decisão se desenvolveram a partir da emancipação do terceiro estado, da formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa, até o ponto decisivo em que ora se convertem no seu oposto: em uma total politização (*totale Politisierung*) de tudo, mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros. Assim teve início na Rúsia marxista um estado do trabalho que é mais intensivamente estatal do que jamais tenha ocorrido nos estados

[64] Karl Löwith foi aluno de Husserl e Heidegger. Conhecido por seus trabalhos em filosofia da história.

> soberanos absolutos; na Itália fascista um estado corporativo que regula normativamente, além do trabalho nacional, até mesmo o *Dopolavoro* e toda vida espiritual; e na Alemanha nacional-socialista um estado integralmente organizado, que politiza através das leis raciais inclusive a vida que tinha sido até então privada. (LÖWITH *apud* AGAMBEN, 2004, pp. 126-127).

A partir da Revolução Francesa se tem o desenvolvimento de uma politização sem precedentes de todas as atividades humanas. Os argumentos de Löwith estão muito próximos de Hannah Arendt de *A Condição Humana* (2010). No stalinismo um Estado de trabalho que superou as monarquias absolutistas, no fascismo um Estado corporativo que politizou até mesmo as atividades espirituais, a arte e a religião e, no nazismo, um Estado racial que politiza a vida em seu âmbito mais privado, quer dizer, a vida biológica dos cidadãos. Para Agamben, Löwith nas trilhas de Schmitt, considera que a continuidade das democracias em regimes totalitários seria fruto de uma reviravolta[65]. No entanto, nos diz o italiano, não há reviravolta alguma, mas emergência; a política é, desde sempre, biopolítica, o século XX trouxe à tona este evento que parecia subterrâneo e pouco ruidoso. Na modernidade ocorre algo já notado por Foucault: cada luta por direitos e liberdades e, nesta luta por direitos e reconhecimentos, os indivíduos oferecem, pouco a pouco, uma nova instância de suas vidas ao controle dos poderes centrais dos quais, em verdade, gostariam de se ver livres. A questão é que, a partir do século XX sobremaneira, toda política passa por uma reivindicação da vida nua. De modo que, temos nas democracias um primado do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre o interesse coletivo e, nos regimes totalitários, a vida passa a ser critério político decisivo.

Compreender a vida biológica[66] como critério político decisivo é tentar entender como, no século XX e no início deste XXI, as democracias parlamentares puderam se transformar tão facilmente em regimes totalitários e vice-versa. Note-se, as divisões políticas tradicionais que estamos habituados a pensar e usar – absolutismo x democracia, privado x público, direita x esquerda, etc. – parecem ter perdido seu significado; um observador meramente atento pode chegar a esta conclusão. E, de fato, estas divisões realmente perderam seu significado e sua clareza, talvez não sirvam nem como grade de inteligibilidade, pois ao adotar a vida nua, em suas diversas formas, como critério político decisivo, quando o que interessa é o controle (o totalitarismo) ou o

[65] Os argumentos de Schmitt podem ser lidos em: (2008) e (1996).
[66] Note-se como aqui vida biológica e vida nua são sinônimos; já insistimos neste ponto.

cuidado (a democracia) com a vida em sua nudez, elas entram em uma zona indiscernível e se confundem. Nesse sentido, a afirmação e o desenvolvimento da política como biopolítica corresponde ao alargamento das fronteiras onde ocorre a decisão sobre a vida que merece e a que não merece viver, em que consiste o poder soberano, para além dos limites do estado de exceção.

A partir da modernidade há um momento, também já notado por Foucault (1999, pp. 285-315)[67], em que a decisão do Estado sobre a vida torna-se uma decisão sobre a morte. Nos dias atuais esta linha divisória tornou-se extremamente móvel. Não é mais o soberano quem decide, ou não somente ele; melhor dizendo, o soberano está em simbiose com o médico, o policial, o jurista...de modo que esta decisão passa a ocupar todos os âmbitos da vida social.

Recuperemos o documento inaugural da democracia e do direito modernos: o *Writ de Habeas Corpus* de 1679. Lá está o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político e que só agora conseguimos observá-lo em todas suas consequências. O que está no centro desta fórmula jurídica, note-se bem, não é o antigo súdito, tampouco o novo cidadão, mas tão somente o corpo, *corpus*; deves ter um corpo para mostrar, recita o *Writ*. Assim, no momento do nascimento da democracia moderna, em sua luta contra o absolutismo, é a *zoé* e não a *bíos* que aparece como elemento político fundamental. A força e a contradição da democracia moderna, nos diz Agamben, está na vida nua, pois, se por um lado ela abole a vida sacra, por outro a divide e a dissemina em cada corpo no conjunto do corpo social. O novo sujeito soberano repete aqui a exceção soberana, ao isolar em si uma vida nua, isto é, um *corpus*: "*corpus* é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais" (AGAMBEN, 2004, p. 130). E já com o *Leviatã* e o contrato social é o corpo[68] que se nos mostra como metáfora da comunidade política. Ora não há metáfora, a comunidade mantém-se em relação com a vida nua. Explica-se. Hobbes distingue um corpo natural e um corpo político, mas é no cidadão e na sua igualdade de poder matar que se funda a igualdade natural dos homens e a necessidade, pois, da comunidade. "São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente." (Idem, p. 131). Ou, nas palavras de Hobbes:

> Se, de fato, observarmos homens adultos e consideramos o quanto seja frágil o complexo do corpo humano (cuja ruína arrasta consigo toda

[67] Em especial a aula de 17 de março de 1976.
[68] Interessante que a terminologia do corpo jurídico-político corresponde ao filosófico-científico. Basta ver Descartes, Espinosa, Newton ou Leibniz.

> força, vigor e sapiência) e com que facilidade um homem debilíssimo pode matar um outro mais forte, não há motivo para que alguém, confiando nas suas forças, creia-se superior aos outros por natureza. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais ao outro. Mas aqueles que podem fazer a coisa suprema, ou seja, matar, são por natureza iguais entre si. (HOBBES *apud* AGAMBEN, 2004, p. 131).

Ademais, já vimos como o próprio Hobbes justifica o poder punitivo da soberania a partir do abandono, dos súditos ao soberano, do poder natural de fazer a "coisa suprema".

Um delicado problema ético de nosso tempo é a eutanásia. Não nos interessa tomar posição sobre o tema, mas demonstrar como um problema de aparente foro privado pode nos ser dado como mais um paradigma do *homo sacer*. De modo que, a eutanásia se nos apresentará mais como uma questão política do que propriamente ética, isto porque no centro do problema aparece, mais uma vez, a vida nua. Ademais, uma ética a altura de nossa época seria aquela capaz de pensar a vida sem dela retirar a sua forma, isto é, não isolar em cada evento, em cada gesto, uma *bíos* e uma *zoé*, como ocorre no problema da eutanásia. O primeiro texto que se tem notícia a defender uma posição acerca da eutanásia é de 1920. Publicado na Alemanha por Karl Binding, especialista em direito penal, e Alfred Hoche, médico e professor de ética médica. O panfleto leva o sugestivo título de *A Autorização do Aniquilamento da Vida Indigna de Ser Vivida*, seu argumento se dá em dois movimentos. Um, a imputabilidade do suicídio, refere-se, pois, a certa soberania do sujeito sobre si mesmo. Aqui o direito encontra seu limiar, pois, o suicídio não é um delito, contudo não é também um ato jurídico indiferente. Quer dizer, a ordem jurídica não pode proibi-lo, tampouco, autorizá-lo. Nem incluído, nem excluído, a soberania do sujeito sobre si mesmo se apresenta então com a mesma estrutura da exceção soberana. Outro, desta soberania sobre si mesmo deriva a autorização da vida que não merece viver, assim, reforçamos o argumento, estamos diante da estrutura biopolítica original, isto é, a decisão sobre o valor, ou o desvalor, da vida enquanto tal.

O conceito de vida indigna de ser vivida possibilita aos autores uma questão jurídica: "o aniquilamento da vida deve valer apenas para o suicídio ou pode ser estendida à morte de terceiros?" O problema se resolve na resposta que os autores dão à uma segunda questão: "existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?" (BINDING & HOCHE *apud* AGAMBEN, 2004,

p.144).[69] A resposta, positiva, se aplica a dois grupos, o primeiro composto por portadores de doenças incuráveis ou ferimentos que levem necessariamente à morte e que se manifestem pelo desejo de morrer, o segundo grupo composto, segundo expressão dos autores, pelos "idiotas incuráveis". Problemática, para dizer pouco, é a situação desse segundo grupo. Binding e Hoche argumentam que estas pessoas são incapazes de sentir vontade de viver, mas também, de morrer. Sua vida, apesar de sem objetivo, não é sentida como intolerável. Concluem daí que não há razão, nem jurídica, nem social, nem religiosa, para que não se autoriza a morte destes indivíduos. Propõe, ao final, que a decisão sobre o aniquilamento da "vida indigna de ser vivida" deva partir de um parente, com chancela final de um conselho composto por um médico, um psiquiatra e um jurista.

Para Agamben, a morte da vida que não merece viver decorrente, como vimos, da soberania do vivente homem sobre sua própria vida cria, ou faz aparecer, um limiar onde a vida perde seu valor jurídico e pode ser aniquilada, em outros termos, é um homicídio sem culpa semelhante, portanto, ao *homo sacer* do direito romano. Que consequências tiramos disto? Ora, em primeiro lugar o reforço do argumento agambeano que arrolamos até aqui, toda valorização, que é na mesma medida uma desvalorização, ou politização da vida nos leva sempre até um novo limiar onde a vida cessa de ter valor jurídico-político e torna-se vida sacra. Em seguida, nos diz Agamben, todas as sociedades marcam esse momento, isto é, definem quem são seus homens sacros. A história política do Ocidente é um alargamento desse umbral, na biopolítica moderna ele ocupa o corpo de cada cidadão, na medida em que "sacra" é nossa vida biológica.

Há mais. O panfleto em defesa da eutanásia serviu de base para o projeto do *Reich* nazista que prescrevia "a eliminação da vida indigna de ser vivida"[70], em curto período, este eliminou mais de 60 mil pessoas, em sua maioria de ascendência alemã, portadores de doenças degenerativas ou deficiências de caráter físico ou mental. Por que levar a cabo tal projeto, na medida em que ele não agradava a comunidade, era um grande esforço financeiro num momento de guerra e, por fim, com as Leis de Nuremberg, já se era possível eliminar a "impureza" do povo alemão? Segundo Agamben, a explicação só pode ser dada sob horizonte biopolítico; o conceito de vida indigna de ser vivida não é ético, mas político. O que está em jogo é a mobilidade da vida nua em que se baseia o

[69] Se minimamente refletida parece-nos uma pergunta, pode-se dizer, escandalosa. Contudo, é mais escandaloso constatar que argumentos deste gênero foram mobilizados na mídia e no debate político brasileiro deste ano (2017) a respeito dos gastos computados pelo sistema único de saúde com pacientes portadores de doenças terminais.

[70] Sobre o projeto ver: (AGAMBEN,2004, pp. 146-148).

poder soberano e se, na eutanásia, podemos observar esta troca, é porque nela temos uma situação onde um homem deve separar em si ou em outrem *bíos* e *zoé*. Na radicalidade do projeto nazi é a possibilidade de zelar pelo corpo biológico da nação que se apresenta.

O zelo biológico do povo, seria melhor dizer da população, é a nova tarefa da política de nossa época, seja o regime que for, ela "assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica." (AGAMBEN, 2004, p. 149). Algo já observado por Foucault nos cursos do *Collège de France*[71]. Se ao soberano competia, no ato decisório sobre a exceção, decretar a morte de qualquer vida sem homicídio, na era da biopolítica este poder se afasta da exceção e recai sobre a relevância, ou não, de qualquer vida.

> Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida que, com as declarações de direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana. (Idem, p. 149).

Quando da derrota de Hitler os médicos responsáveis pelo programa foram condenados à morte, agora curioso, para se dizer o mínimo, é que não houve por parte da comunidade médica internacional qualquer crítica. Veremos, ainda neste item, como médicos e pesquisadores do Reich inclusive gozavam de grande prestígio internacional. O fato é que o nacional-socialismo é o momento onde a integração entre medicina e política alcança seu auge. Integração perturbadora, pois esta é uma característica fundamental da biopolítica moderna[72]. A decisão soberana sobre a vida tende a se tornar assim cada vez mais ambígua, na troca de papéis entre soberano, médico e jurista.

Etat et Santé é o título de um texto, meio manual, meio manifesto, publicado na França ocupada em 1942. O texto vem assinado por renomados especialistas do Reich em matéria de sanitarismo e eugenia. Sua ideia central consiste no seguinte: ao lado da riqueza material de uma nação existe uma riqueza vivente extremamente superior àquela[73]. A novidade do nazismo, segundo os autores, consiste em colocar em primeiro

---

[71] Ver a aula de 17 de março de 1976 (FOUCAULT, 1999, pp. 285-315).

[72] Em Foucault, não custa relembrar, a biopolítica é somente moderna. A integração medicina e política é, no francês, essencial à biopolítica. Ora, Foucault afirma em vários textos isso: a medicina é uma estratégia biopolítica. Ademais, cabe ressaltar a descontinuidade entre a medicina antiga e a moderna.

[73] Isto já aparece em Foucault no conceito de governamentalidade, na ideia de que os homens em relação com suas coisas é que seriam objeto principal da política. Estes homens e suas coisas devem ser governados em diversos âmbitos, daí o aparecimento de um sem número de artes de governo, ora descendentes, ora ascendentes. O texto de Agamben, neste ponto, não traz, estranhamente, qualquer referência a este conceito foucaultiano. Para nós, a radicalidade do projeto nazi é que ele não se contenta em governar, mas deve

plano a riqueza vivente, o patrimônio vivente do Estado. A política deve ser, ainda segundo eles, uma tarefa capaz de fazer o balanço dos valores viventes e cuidar do corpo biológico da nação. Por fim, o nacional-socialismo foi capaz de encontrar a síntese lógica e perfeita entre biologia e economia, daí o papel central do médico no regime, feito a partir de uma analogia que compara o comerciante (cuidado com o material) e o médico (cuidado com o que vive). É lugar comum atribuir ao nazismo uma distorção da eugenética a seu favor, contudo, assinala Agamben, as coisas não se dão assim de maneira tão tranquila. De fato, os princípios nazi e sua biopolítica são extraídos da eugenética e da ciência da hereditariedade. Mais do que isso, há uma relação entre nazismo e o desenvolvimento das ciências biológicas e sociais que não se pode ignorar. Pesquisadores como Reich, Fischer e Verscheur, autores do texto mencionado, compartilham com cientistas de outros países os mesmos elementos da genética, de modo que, é bem provável que os pesquisadores do Reich, bem como a cúpula do regime, estariam completamente conscientes de que uma raça pura é algo totalmente improvável. A novidade aqui é que conceitos biológicos e genéticos são tratados como critérios de uma decisão política e dão um novo passo em direção à produção de uma vida nua. Digno de se refletir, para nós, é a extrema atualidade desses critérios biológicos, não só em decisões políticas, mas também na vida privada[74], se é que esta distinção ainda exista.

Pode-se dizer, desse modo, que o termo racismo talvez não seja o mais adequado a se aplicar à biopolítica nazi. Há aqui, diz Agamben, algo mais complexo que se desenvolve em torno de três eixos, a saber, o desenvolvimento da eugenética, a herança da ciência do policiamento dos setecentos[75] e a relação destes dois elementos no cuidado com a vida. Com efeito, Von Justi distinguia a política (*Politik*) da polícia (*Polizei*), a primeira, de caráter negativo, era a luta contra o inimigo externo, já a segunda, positiva, dizia respeito a tutela da vida dos cidadãos. A política nacional-socialista, bem como nossos regimes contemporâneos, é um apagamento desta distinção. No nazismo, em

produzir a vida, daí sua perturbadora atualidade. Esta é, já anunciamos, a tese principal de nosso texto, a política é por excelência formação humana; é possível governar os homens, pois foram produzidos. Não há aqui qualquer julgamento de valor. Não estaríamos escrevendo este texto caso não fossemos produzidos para tanto. A questão é, até que ponto é necessário, ou desejável ser governado? Não estariam os dispositivos de governo contemporâneo produzindo, cada vez mais, uma vida nua, uma vida besta nas palavras de Pelbart?

[74] Vida privada aqui tem sentido de vida ética. Ou seja, a maneira ou o modo como cada um se relaciona consigo e com os outros. Hoje este modo de viver segue cada vez mais pautado em cuidados com a vida biológica, isto é, a vida nua.

[75] A ciência do policiamento de Von Justi, Delamare, entre outros é desenvolvida de modo formidável por Foucault em *Segurança, Território, População*. Ademais, nos parece ser a base da passagem da disciplina à biopolítica. A ciência do policiamento é a ciência da população (FOUCAULT, 2010).

especial, a tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo. Na eliminação dos judeus isto é bastante claro: política e polícia, genética e ideologia, saúde e inimigo são indiscerníveis. “A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa.” (Idem, p. 155).

Ora, veja-se as *declarações de direitos*, tanto a americana quanto a francesa, nelas a vida está posta como fundamento da soberania que passa a ser sujeito, mas também, objeto da política estatal que se apresenta, cada vez mais, como polícia. “Política, ou seja, o dar a forma à vida do povo” (VERSCHUER *apud* AGAMBEN, 2004, p.155). Não nos espanta que nosso principal argumento tenha saído de uma boca nazi[76]. Já vimos que, guardado as devidas proporções históricas, totalitarismo e democracia se encontram no mesmo horizonte biopolítico.

Se retornarmos a Foucault talvez devêssemos falar em dar a forma a vida da população. Como a população não é, estrito senso, um conceito político, talvez nossa argumentação perdesse força. Muito embora existam algumas leituras liberais, por assim dizer, do pensamento foucaultiano, que nos parecem querer retomar o binômio povo x população dando ao primeiro relevância, na medida em que este é o representante da lei, enquanto o outro o da ordem, da norma VATTER, 2016); talvez o sonho romântico da volta à República não seja possível e, certamente, muito menos em Foucault, pois na biopolítica, a partir daquilo que o pensador francês chamou de poder pastoral, a política se torna uma máquina de cuidado da população, *omnes et singulatim*, todos e cada um estão integrados, não há mais o agonismo republicano do povo.

Em Agamben, onde a política soberana é a máquina de exclusão inclusiva, o conceito de povo exibe, desde sempre, a fratura biopolítica fundamental que o Ocidente tenta, em vão, costurar. O povo é um conceito polar e uma oscilação dialética, o Povo como titular da soberania é um sujeito unitário, o povo é a gente miúda e necessitada que é preciso amparar ou exterminar. Segundo o filósofo, em todas as línguas latinas e, até mesmo no inglês, é possível verificar essa oscilação dialética. Ora, é compreensível, portanto, como é dúbio e aporético todo discurso que chama o povo a operar. Se na Revolução Francesa o Povo torna-se o depositário da soberania, o povo passa a ser, no mínimo, uma presença embaraçosa. O socialismo marxista conclama o povo a lutar para que na sociedade sem classes possa desaparecer o Povo. Esta talvez seja a raiz da obsessão pelo desenvolvimento de nossa época, resolver a guerra civil entre o Povo e o povo:

[76] Esta não é, no fundo, a proposta da *Bildung*?

> Isso significa [...] que a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental e que, no conceito de *povo* podemos reconhecer sem dificuldades os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. *Ou seja, o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído*. (AGAMBEN, 2015, p. 37. Grifos no original).

Daí a abolição do conceito por parte de Agamben, naquilo que ele chama "política que vem" e que resta ainda ser compreendido. Mas talvez essa leitura também seja possível em Foucault, como o faz Antonio Negri[77]. Nele as categorias de povo e população são ferramentas do biopoder que ele distingue da biopolítica, esta última afirmativa. Há um novo "sujeito" da revolução e da revolta, a multidão. Por ora basta indicar que na ideia de multidão é possível fugir, não só da questão identitária, posta na relação povo/população, como também da dicotomia universal/particular, conforme expresso no primeiro item do nosso texto. O que dá a liga à multidão não é um conjunto de singularidades, como poderiam pensar alguns deleuzeanos, mas o comum. Há algo a se comungar na multidão, em primeiro lugar, possivelmente, a linguagem.

De volta aos modelos de vida nua, nos deparamos com afigura, eticamente condenável, das VP (*versuchepersonen*), as cobaias humanas. Há fartos relatos de como cobaias humanas foram usadas pelo regime nazista em experimentos relativos à guerra – pressão atmosférica, água salinizada, reanimação por calor animal, entre outras – como também, experimentos de caráter médico-científico, com inoculações de bactérias, esterilização não cirúrgica e transplante de órgãos. Infelizmente, todos estes experimentos estão a par com a pesquisa científica, em especial, a medicina. Todos os pesquisadores que levaram a cabo estes experimentos gozavam de grande prestígio junto à comunidade médica e científica. Clauberg, por exemplo, foi importante para a ginecologia, Schröder, Becker, Berglöck, entre outros, após condenação em Nuremberg foram defendidos pela comunidade médica e o prof. Volhardt pôde, no mesmo tribunal, testemunhar candidamente: "do ponto de vista científico a preparação dos experimentos havia sido esplêndida." (*Apud* AGAMBEN, 2004, p. 163). Mas não só na Alemanha nazista tais acontecimentos tiveram lugar, em países democráticos como os EUA conduziram experiências médico-farmacêuticas com condenados à morte. Por exemplo, testes contra

[77] Na distinção biopoder e biopolítica, mas na categoria de multidão e não sociedade civil como quer Vatter (2016).

malária foram conduzidos em 800 detentos estadunidenses nos anos 20. Outros casos inclusive foram relatados em Nuremberg como parte da defesa de médicos e pesquisadores que procederam experimentações em cobaias humanas sob o nacional-socialismo.

Diante disso, ficou estabelecido em Nuremberg que o critério final para experimentos em humanos deveria partir do consentimento dos indivíduos. Porém, de fato era o que ocorria nos EUA, os criminosos condenados assinavam um documento em que consentiam com o experimento, liberando o governo, os médicos e as universidades de qualquer responsabilidade, em troca o Estado lhes acenava com a promessa de graça. Agora, acreditar tais experimentos consentidos possam ser eticamente admissíveis é, ao menos, discutível. Que livre vontade pode ter, neste caso, um condenado à morte? Numa outra perspectiva, quer dizer, do ponto de vista analítico, e não ético, é possível compreender os experimentos num regime como o nazista, mas em se tratando de democracias como os EUA, que mesmo após Nuremberg continuaram com experiências em humanos, sobretudo em prisões? Ou, muito recentemente, em países da África Central, onde experiências feitas por laboratórios americanos e europeus, sem consentimento dos pacientes, mas com consentimento dos governos, em mulheres gestantes portadoras de HIV? (Cf. CAPONI, 2004). A única explicação possível, nos diz Agamben, é que em todos estes casos temos indivíduos banidos da comunidade política, *hominis sacri*, desprovidos de direitos, mas biologicamente vivos. Na figura do presidiário condenado à morte fica mais clara ainda a relação de exclusão inclusiva da vida nua na comunidade política, melhor dizendo, biopolítica. O período de tempo que decorre entre a condenação à morte e a execução da pena se nos apresenta assim como um Estado de Exceção, uma zona limite entre a vida e a morte. O procedimento médico funciona algo que como um ritual de expiação, ora, o condenado já pertencia ao reino dos mortos, se sobrevivesse ao experimento poderia ser-lhe concedido o indulto da pena.

"No horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano poderia penetrar" (AGAMBEN, 2004, p.166). Mais um exemplo. Em 1959, com o advento de novas técnicas médicas de reanimação, surge um novo tipo de coma, o além-coma, ou no francês original proposto por dois neurofisiológicos – P. Mollaret e M. Goulon – *coma depassé*. Até então a literatura médica distinguia três tipos de coma, a saber, 1- o clássico, perda das funções vitais de relação (consciência, etc.) e conservação da vida vegetativa (respiração, etc.), 2- como *vigil*, onde a perda das funções de relação era completa e, 3-

coma *carus*, onde as funções da vida vegetativa eram seriamente abaladas. A estes, Mollaret e Goulon adicionam um quarto, só possível a partir das novas tecnologias médicas, com uma fórula paradoxal: "O coma no qual a abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa" (*Apud* AGAMBEN, 2004, p. 167). Ou seja, um estágio da vida para além da cessação de todas as funções vitais. Se nos for permitido retroceder alguns séculos, a questão aí exposta deita raízes num modelo de vida fundamental à medicina moderna e contemporânea. Trata-se da distinção construída por Bichat e sua anatomia patológica em *Rechercher physiologiques sur la vie et la mort*, entre a vida orgânica e uma vida superior, o *animal vivant au dehors* e o *animal existant au-dedans*. Toda vida animal possui algo que como um suporte orgânico que é apenas uma "sucessão habitual de assimilação e excreção" (BICHAT *apud* AGAMBEN, 2015b, p. 347)[78]. Ora, demonstra Agamben, na vida animal de Bichat temos nada menos que um momento decisivo para o Ocidente na constituição da vida nua, referimo-nos a um texto de Aristóteles onde o filósofo demonstra que, assim como o ser, o viver também pode ser dito de muitos modos, de modo que a ideia de uma vida orgânica inconsciente e uma vida superior consciente tem, ao menos, dois milênios de existência. A passagem é um tanto longa:

> Afirmamos pois, abraçando a investigação do princípio, que o animado se distingue do inanimado por viver. Viver, porém, diz-se em vários sentidos, e para dizermos que um ente vive basta que um deles se concretize .— por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocação e o repouso, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento. Por isso, todos os seres que se alimentam parecem viver. Neles existem, manifestamente, uma faculdade e um princípio de determinada natureza, pelo qual obtêm o crescimento e o declínio em direcções contrárias. Não crescem, de facto, para cima ou para baixo, mas de modo igual nestas duas direcções e em todos os sentidos. Todos estes seres se alimentam continuamente e vivem enquanto conseguem recolher o alimento. Esta faculdade pode ser separada das outras, mas as outras, nos seres perecíveis, não podem ser separadas desta. Isto é claro no caso das plantas, às quais não pertence qualquer outra faculdade da alma além desta. Se aos seres vivos, então, pertence o viver mediante aquele princípio, já o animal possui-o primeiramente pela sensibilidade. Por isso, até aos seres que não se movem nem mudam de lugar, mas que possuem sensibilidade, chamamos animais e não apenas seres vivos. Das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente. Tal como a faculdade nutritiva pode ser separada do tacto e de toda a sensibilidade, também

[78] Ver também: (FOUCAULT, 2013, pp. 136-162). Foucault demonstra, a partir de Bichat, entre outros, como há uma descontinuidade na história da medicina. Especialmente em Bichat é possível negar a ideia de que os progressos da anatomia patológica não se deram por questões religiosas ou superstições, mas por convicções e procedimentos adotados pela própria medicina. Enfim, segundo Foucault, Bichat é o primeiro a introduzir o fenômeno da morte como campo de atuação da medicina.

> o tacto pode ser separado dos outros sentidos. Chamamos, pois, faculdade nutritiva àquela parte da alma de que as plantas também participam. Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto. O que motiva cada um destes factos, di-lo-emos posteriormente. (ARISTÓTELES, 2010, pp. 64-65, 413a 20 e ss.).

Agamben faz notar que Aristóteles jamais define o que ele entende por vida. O estagirita, em verdade, decompõe a vida isolando nela um princípio geral, a vida nutritiva, para depois recompô-la numa nova série de atividades vitais, sensação, pensamento, etc. Temos assim um fundo indiferenciado pelo qual todos os seres animados podem assim viver, a vida nutritiva, ou vegetativa. Perceba-se como uma pretensa vida vegetativa, diríamos hoje biológica, jamais existiu, ela precisa ser retirada da forma como as vidas acontecem e, paradoxalmente, ao isolá-la, acrescentamos camadas, por assim dizer, de atividades vitais superiores de modo a constituir "uma vida".

A questão é: o além-comatoso simplesmente sobrevivia? Não exatamente, pois, se os aparelhos forem desligados cessam as funções vitais[79]. O que temos aqui é algo que vai muito além do problema das tecnologias médicas de reanimação, trata-se de uma definição, ou melhor, redefinição do conceito de morte. O além coma punha em questão os dois critérios básicos que há séculos eram usados para a verificação da morte, a saber, a cessação da respiração e/ou do batimento cardíaco. Abria, pois, na terminologia agambeana, uma terra de ninguém entre o coma e a morte. O problema se agrava se tivermos em mente que, com as novas técnicas médicas, tornava-se possível o transplante de órgãos, de fato, o estágio do além comatoso era o ideal para a coleta dos órgãos. De modo que o conceito e a verificação da morte deveria, portanto, tornar-se claro novamente para que o cirurgião que retirasse os órgãos não viesse a sofrer a pena de homicídio. Foi o que em realidade ocorreu, em 1968 o *The ad hoc Committe of the Harvard Medical School* fixa um novo conceito de morte: a morte cerebral. A morte cerebral consistia no seguinte: se as funções vegetativas continuavam somente devido aos aparelhos e se ocorresse a morte do cérebro estava constatada a morte de fato.

A discussão sobre o conceito de morte cerebral está envolto em problemas lógicos, em verdade a conceituação de morte distanciou-se ainda mais de uma precisão. Pois, ainda que a morte cerebral tenha substituído a morte somática, é ainda esta última quem define a primeira. Tome-se alguns exemplos dos defensores da morte cerebral. "...

[79] Novamente, em Bichat, os processos vitais não cessam com a morte do indivíduo, há uma série de funções que continuam existindo mesmo após a morte. Além disso, argumenta o patologista, o corpo do cadáver dá lugar a uma série de outras vidas, de microrganismos, bactérias, etc. Ver: (FOUCAULT, 2013).

(a morte cerebral) conduz inevitavelmente em breve tempo à morte" (*Apud* AGAMBEN, 2004, p. 168). Ou então David Lamb, famoso advogado defensor da morte cerebral, em um relatório do *Órgão Finlandês para a Saúde*, referindo-se a indivíduos diagnosticados com morte cerebral, portanto, mortos: "estes pacientes morrem em vinte quatro horas". (Idem, ibidem). Lamb argumenta que diagnosticada a morte cerebral segue-se, em poucos dias, a parada cardíaca. A parada cardíaca que deveria ser substituída como diagnóstico para a morte, serve para legitimar e dar exatidão ao critério de morte cerebral. Como já notamos, a morte flutua em uma zona entre o coma e a morte propriamente dita, observe-se esta mesma oscilação entre medicina e direito – característica da biopolítica moderna. Em 1974 Andrews Lyons foi acusado de homicídio perante o tribunal da Califórnia. Seu advogado objetou que a *causa mortis* da vítima não havia sido o projétil de sua arma, mas a remoção do coração da vítima, já em estado de morte cerebral, pelo médico cirurgião Norman Shumway para a realização de um transplante. O cirurgião, evidentemente, não foi incriminado, todavia teve que prestar esclarecimentos à corte, sua declaração de inocência foi a seguinte: "Eu afirmo que um homem, cujo cérebro está morto, está morto. Este é o único critério universalmente aplicável, porque o cérebro é o único órgão que não pode ser transplantado." (Idem, p. 170). Note-se a incoerência do argumento. Se recorrermos à boa lógica, podemos dizer que assim como a parada cardíaca foi substituída como critério de morte válido devido às tecnologias médicas de reanimação, a morte cerebral também deixará de ser critério universalmente válido assim que, hipoteticamente, for desenvolvido o transplante de cérebro. "A morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante". (AGAMBEN, 2004, p. 170).

Já tivemos a oportunidade de nos referirmos à observação do Nobel de Medicina em 1960, Peter Medawar, sobre o conceito de vida e de morte: "As discussões sobre o significado real das palavras *vida e morte* [...] são índice, em biologia, de uma conversa de baixo nível" (*Apud* AGAMBEN, 2015, p. 17. Grifos no original), disse ele. Ora, isso se mostra evidente nas discussões sobre o além-comatoso e as tecnologias de transplante. Vida e morte não são, propriamente, conceitos científicos, mas tão somente conceitos políticos e por esse motivo frutos de uma decisão. A sala de reanimação, o hospital, enfim, se nos apresentam como um espaço de exceção, pois ocupados por corpos entre a vida e a morte, entre o coma e a morte. Em verdade, e isto é de extrema importância, com as tecnologias médicas do final do século XX temos, pela primeira vez, uma vida nua isolada em seu estado puro, isto é, produto por excelência dos dispositivos. "Se trata [...] não de um corpo natural, mas de uma encarnação do *homo sacer* (o comatoso

pode ser definido como ‘um ser intermediário entre o homem e o animal’) (AGAMBEN, 2004, p. 172). Como sacro, ou vida nua, pode ser morto sem que se cometa homicídio. Nas discussões sobre o transplante, além-coma, etc., estamos diante de um debate pela definição de vida, ou melhor, de uma vida nua que, como *sacer*, pode ser morta impunemente. Trata-se, como vimos, de uma discussão e uma decisão políticas e não científicas; pode-se dizer médico-política se, na era da biopolítica, há alguma razão em distinguir estes dois campos. Os defensores da morte cerebral evocam, justamente, a intervenção do Estado como fiador na exploração do corpo do além-comatoso. Veja-se esta declaração: “Somente o Estado pode fazê-lo e deve fazê-lo [...] os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo”. (*Apud* AGAMBEN, 2004, p. 172). Observe-se de perto esta afirmação, em pleno Ocidente democrático – o texto é de 1982 -, nem o nacional-socialismo havia ido tão longe na politização da vida.

3.4

Para finalizar gostaríamos de demonstrar como a estrutura da vida nua (política) é aquela mesma do ser puro (ontologia). Em ambos os casos se trata de isolar uma pretensa pureza, uma origem, de seus múltiplos significados ou formas concretas. Se na vida nua temos a possibilidade da política a partir do homem como animal político, no ser puro (*haplôs*) temos a possibilidade da metafísica a partir do homem como animal pensante, ou o animal que possui a linguagem. Em um funda-se a política, noutro a metafísica. Dois conceitos, portanto, na base da cultura Ocidental e que irão determinar todo projeto civilizador, isto é, todo projeto de formação humana das instituições ocidentais. É evidente que aqui falamos, ou estamos muito próximos, da *Paidéia* grega, em especial o pensamento de Aristóteles.

Note-se a analogia estrutural, se o ser puro se isola das várias formas que o ser é, a vida nua isola-se das várias formas em que a vida assume na sua facticidade.

O dispositivo da metafísica do ser é aquele da linguagem, ora ela se apresenta como uma máquina produtora da tradição. Trataremos do conceito de máquina adiante. Importa notar que a máquina é um dispositivo bipolar cujo centro é vazio, este centro vazio é intolerável à tradição metafísica do Ocidente, de modo que em cada momento histórico prioriza-se um dos polos da máquina – em Wittgenstein saber e dizer, em Aristóteles dizer e mostrar, em Benveniste semiótico e semântico, em Saussure significado e significante. Isto é, a língua e a fala, em cada ato de fala polo se remete ao outro sem, contudo, nenhum fundamento ulterior (D' ALONZO, 2013), do mesmo modo na política:

> A pergunta: "de que modo o vivente possui a linguagem?" corresponde exatamente àquela outra: "de que modo a vida nua habita a *pólis*?". O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos*. A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida-nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (AGAMBEN, 2004, pp.15-16).

Temos assim na linguagem seu fundamento negativo, a voz, quer dizer, o fundamento negativo do falar e, na política idem, isto é, a vida nua como fundamento negativo das formas de vida. Na relação voz/linguagem estamos diante de um correlato simétrico da relação vida nua/política. Em ambos os casos deve-se superá-las e, na mesma medida, conservá-las:

> *La vida superada (ya que es por sí misma impolítica) y conservada como nuda vida (pues es objeto de la biopolítica) en la dimensión política. Precisamente, como la voz del viviente, del animal, está superada (pues es no-lingüística), mas al mismo tempo conservada (ya que es base para qualquer emisión fónica) en el lenguaje. La vida es lo que se ha quitado ya al cuerpo político, tanto cuanto la voz del vivente se le ha quitado al hablante, aunque ambas sean supuestas como lo que les hace falta para ser lo que ellas realmente son.* (D' ALONZO, 2013, p. 105).

Agora, se temos aqui de fato dois correlatos simétricos podemos dizer que do mesmo modo que o capitalismo ou o Estado mesmo, como mostram Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, expropria-nos da experiência material do acontecimento linguístico, por meio de sua alienação, ou melhor, de sua privação ou privatização diríamos, já que estar na linguagem é estar em um meio. Do mesmo modo, dizíamos, que a linguagem é um puro meio, um comum, um ser genérico[80], um ponto de indiferença entre o próprio e o impróprio, um uso e um *ethos*, a vida nua ponto de apoio de toda política soberana, podemos dizer estatal, é, desde sempre, uma vida subtraída do seu livre uso, tal qual a linguagem.

[80] *General-Intellec*t diria Antonio Negri.

Cap. IV

Dispositivo, máquina e o aberto

É conveniente recuperarmos argumentação agambeana em torno do conceito de dispositivo. O termo aparece alhures em sua obra, contudo é em uma palestra de 2005 (AGAMBEN, 2009, pp. 26-51) que o italiano lhe oferecerá contornos. Este conceito é ele também de caráter metodológico e, novamente, há uma mobilização da obra de Michel Foucault. A hipótese de que parte Agamben é de que a noção de dispositivo seja um termo técnico dentro da obra do francês, ele aparece, de fato, a partir de sua chamada segunda fase, sobremaneira quando passa de bater o problema da governamentalidade. A definição por parte de Foucault (2014, p. 45) se dá via entrevista a Alan Grosrichard:

> O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Assim tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição, ora pelo contrário como elemento que permite justificar e mascarar uma prática, que permanece, ela, muda, ou funcionar com interpretação secundária desta prática, dar-lhe acesso ao plano novo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, modificações de posições, que podem eles também, serem muito diferentes. Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie - digamos - de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante. Isso pôde ser, por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que uma sociedade de economia do tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: houve aí um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou um pouco a pouco o dispositivo de controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose.

É possível, conforme Agamben, situar o termo em três pontos. Em primeiro lugar, o dispositivo é uma rede. A seguir, pode-se dizer que ele se encontra numa relação de poder e, por fim, como é uma figura relacional, está no cruzamento das engrenagens entre saber e poder.

Já em sua primeira fase, novamente conforme Agamben, Foucault teria empregado um termo de etimologia similar: positividade (*positivité*) sem, no entanto,

procurar defini-lo. Fizemos uma varredura na *Arqueologia do Saber* e em *As Palavras e as Coisas* afim de verificar esta hipótese. No primeiro livro ele aparece quase uma centena de vezes, no segundo a recorrência é maior, pouco mais de cem vezes Em algumas ocasiões é possível estabelecer de imediato a proximidade conceitual entre positividade e dispositivo como uma rede de relações poder/saber, noutras, contudo, seria necessário um exercício interpretativo. Esta não é nossa finalidade. Já ressaltamos como Agamben procura se apropriar de determinados filósofos com a finalidade de balizar seu próprio pensamento. Ele próprio assim argumenta recorrendo a Feuerbach:

> Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento) o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos nesse sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. (AGAMBEN, 2009, pp. 39-40).

Jean Hyppolite que foi professor de Foucault é, ao lado de Kojève, o grande nome do hegelianismo francês. Para ele (cf. AGAMBEN, 2009), positividade e destino são conceitos chave para se compreender a filosofia da história de Hegel. O termo positividade, que nos interessa, aparece em Hegel na oposição entre a religião natural e religião positiva. Na primeira, trata-se da relação estabelecida entre a Razão e Deus, já a segunda diz respeito aos rituais e regras impostos externamente à Razão em sua relação com o divino, ou seja, toda sorte de modelos, seitas e igrejas. Temos assim três pares oposicionais: natureza e positividade, liberdade e coerção e, razão e história. Positividade, portanto, é usado por Hegel para se referir a qualquer elemento histórico, exteriores aos indivíduos como as instituições, regras, valores etc., que concorrem para sua coerção. Para Agamben, Foucault teria tomado de empréstimo termo hegeliano, via Hyppolite, para explorar seu principal problema, o sujeito: "[...] A relação entre os indivíduos com seres viventes e o elemento histórico entendido como este o termo o conjunto das instituições dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. " (AGAMBEN, 2009, p. 32).

Começa é sabido, Hegel pretende reconciliar Razão e História; este não é certamente o objetivo de Foucault. O filósofo francês pretende investigar os modos

concretos pelos quais as "positividades" agem, isto é, as estratégias das relações de poder. Dito isto, Agamben sugere uma interpretação questionável de Foucault, mas que é, contudo, essencial ao seu próprio projeto. Para ele, dispositivo é um termo técnico na obra do francês, refere-se à todas as tecnologias de poder, tomaria, pois, o lugar daquilo que Foucault jamais pretendeu se ocupar, os "universais":

> Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia de poder, e nem mesmo uma maioria estabelecida por abstração: antes [...] a rede (*le résean*) que se estabelece entre esses elementos. (AGAMBEN, 2009, p. 34).

Se recuperarmos a genealogia do termo feita por Agamben, há uma herança teológica do dispositivo foucaultiano, como também, da positividade do jovem Hegel, mais, neste terreno caberia ainda englobar o "aparato", ou a "armação" (*Gestell*) de Heidegger. Num outro texto Agamben justifica sua opção pela teologia ao servir-se da hipótese biopolítica foucaultiana. Seria uma questão de método o que, contudo, mobilizaria uma série de outros conceitos que não temos condições de discutir (AGAMBEN, 2011, pp. 9-11, 13-27 e 31-64; AGAMBEN, 2009b, pp. 47-110). De que se trata essa suposta herança teológica? Entre os séculos II e VI da era cristã, o conceito grego de *oikonomia* teve papel decisivo nos rumos que iriam tomar a Igreja Católica e todo o mundo cristão. O termo *oikonomia* derivado de *oikos* (casa) refere-se ao modo pelo qual o *Pater* grego administrava sua família. Era, para Aristóteles, um paradigma do âmbito da *práxis* e, portanto, não epistêmico.

> Resulta manifesto, destas considerações, que não são a mesma coisa o domínio de um senhor e do governante [...]. Com efeito, uma das formas de governo exerce-se sobre homens naturalmente livres, a outra sobre escravos. [...] Um senhor não é determinado "senhor" em virtude de possuir ciência determinada, mas devido ao fato de o ser, à semelhança do escravo e do livre. (ARISTÓTELES, 1998, p. 69, 1255b 20-21).

Qual o interesse nos teóricos cristãos em recuperar a *oikonomia* grega nos primeiros séculos de consolidação da Igreja? Era um problema delicado que, assim como o dogma da ressurreição de Cristo, indispensável à Igreja e ao cristianismo tal qual concebemos hoje, o dogma da trindade. Ora, quando essa questão começa a se instalar no seio da Igreja diversos padres, não sem razão, se opuseram à santíssima trindade, pois, esta poderia levar o cristianismo ao politeísmo e ao paganismo. De modo que,

mobilizando um aparato teológico de difícil penetração (AGAMBEN, 2011, pp. 67-157), Tertuliano, Hipólito, Irineu entre outros grandes nomes do pensamento Cristão, introduzem a oikonomia para justificar e sustentar o dogma da trindade. O argumento é aristotélico, Deus é uno em substância, porém é trino ao administrar seu *oikos*, isto é, o mundo das criaturas. Sua *oikonomia* trina é o modo pelo qual gere a criação. O Filho seria, pois, o responsável em cuidar da economia dos homens, ou seja, a história da salvação e o governo da história dos homens. Mais tarde *oikonomia* passa a significar a Encarnação do Filho, a economia da redenção e da salvação, estabelecendo algo que como uma cesura em Deus, seu *lógos*, isto é, a teologia e sua economia, ou seja, o governo do mundo dos homens. Com Clemente de Alexandria (150-215) a *oikonomia* funde-se com a Providência e designa, também, governo salvífico do mundo e a história da criação: "A *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã." (AGAMBEN, 2009, p. 37).

A trindade, contudo, deixa um resto irresoluto. Resolve-se o problema da fratura ontológica em Deus, no entanto introduz-se uma outra, agora em sua *práxis*. A economia e a política divina não encontra fundamento em seu ser. "Esta é a esquizofrenia que é doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental" (AGAMBEN, idem, ibidem). Em que, isso tudo, tem relação com Foucault? O dispositivo (*dispositio*) era o termo usado pelos padres ao traduzir a *oikonomia*. Aqui devemos ter em conta que, não só traduzir pode ser trair, como também, na tradução o dispositivo veio assumir, além da relação com seu significado grego, toda a complexidade semântica de séculos de abordagem teológica e cristã. Assim conclui Agamben (2009, pp. 38-39), numa chave saber-poder:

> O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito. (AGAMBEN, idem, p. 38).

Dito isto, passemos ao modo pelo qual o conceito irá funcionar no pensamento agambeano e, de que modo o dispositivo passa a ser, não apenas aquele produtor e governador do sujeito, mas antes, do humano enquanto tal; arriscaríamos dizer de tudo aquilo que vive. Do que vimos até aqui podemos estabelecer dois planos dicotômicos: um, o da ontologia das criaturas e, outro, da *oikonomia* dos dispositivos. Em

suma, o existente pode ser dividido sumariamente entre os seres viventes de um lado, e os dispositivos de outro. Há um processo por meio do qual o vivente é capturado e governado pelo dispositivo, nesta equação o que resta é um sujeito. Uma substância, um indivíduo ou um ser vivente podem ser capturados por um sem número de dispositivos, dando lugar a outro sem números de processos de subjetivação. Note-se a substância, o sujeito não se sobrepõe, uma mesma substância pode dar lugar a diversos processos de subjetivação. Agora, que coisa é esta que captura a substância e a governa produzindo os seus sujeitos? Como vimos o dispositivo é amplo, talvez amplo demais. Contudo, Agamben se propõe em alarga-lo ainda mais: "um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens. (AGAMBEN, 2009, p. 39). Ou ainda, de forma mais geral:

> Chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões, 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 seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, pp. 40-41).

Afirmamos que não há sujeito sem dispositivos; podemos ir além, não há humanidade sem dispositivos. Parece-nos evidente que o dispositivo não é um acaso, desde que existe o *homo sapiens*, pelo menos, há dispositivos. Mais do que isso, sem ele não teríamos o "processo de hominização que tornou "humanos" os animais que classificamos sobre a rubrica *homo sapiens*." (AGAMBEN, 2009, p. 43). De modo que, àquela cisão operada em Deus, entre seu ser e sua *práxis*, é correlata ao vivente, isto é, o evento produtor do humano. Esta cisão separa o que vive de seu ambiente, ou seja, de seu círculo receptor-desinibidor, nos termos que propõe Heidegger (2006) a partir de sua leitura é bastante particular de outro intelectual com certa relação com o nacional-socialismo, o barão Jakob Uexkühl (s/d). Na quebra da relação deste círculo produz-se o tédio, a suspensão da relação com o desinibidor, mas também *o aberto*, quer dizer, a possibilidade de se conhecer o ente enquanto tal, a possibilidade de construir um mundo.

Junto com o aberto temos assim o liame entre o vivente e o dispositivo. Os dispositivos não estão, pois, no ambiente, mas apenas no mundo. Se somente estão no mundo, os outros animais, que não o *homo sapiens*, se relacionam com dispositivos? A resposta agambeana, na esteira de seu mestre alemão, é negativa. “Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separam dele e gozar assim do aberto como tal, do ente enquanto ente.” (AGAMBEN, 2009, p. 43). Os outros animais não se associam a dispositivo, pois não vêm o aberto. Isto tudo é bastante complexo e prenhe de consequências à Antropogênese, portanto, à formação humana. Permita-nos acompanhar o argumento mais de perto.

4.1

Uma das preocupações da filosofia de Heidegger diz respeito à técnica. O alemão parte de uma questão que ocupou os medievais, daquilo que não é causa de si mesmo. Neste sentido, o Ente corresponde a esta categoria, de modo que ele se nos apresenta como objeto da técnica. Há, portanto, que buscar uma ontologia da técnica, isto é, questionar sobre sua essência; o que é afinal a técnica? Dado que, segundo ele, recusá-la é um equívoco, pelo contrário, conhecê-la será uma relação de liberdade. Heidegger recusará o caráter instrumental da técnica, ela é, em verdade, um modo de ser da verdade, ou seja, uma relação técnica se dá com a verdade (*alêtheia*), é uma forma de desencobrimento, desvelamento da *phýsis* que, na esteira daqueles que o alemão chama de pensadores originários, possui elementos em si mesma para se fazer aparecer. Em suma, se o desvelamento é a vigência da *phýsis*, a técnica nada mais é do que um modo pelo qual os Entes se revelam. Pois bem, o problema se dá a partir da modernidade, quando a técnica assume um caráter de armação (*Gestel*). Neste momento, o dispositivo passa a ser a essência da técnica e, ao contrário dos antigos, a técnica como dispositivo não visa a verdade, o desvelamento, o aparecer, mas tão somente a acumulação.Um mundo dominado pela técnica impossibilita o desvelamento, a *alêtheia*.

É diante deste quadro que um conhecido discípulo de Heidegger (SLORTEDIJIK, 200, pp. 13-17) irá questionar o humanismo. Desde ao menos o Renascimento, a humanização passa pela cultura clássica, mais precisamente pela cultura do livro. O fato é que, para Slortedijik, o humanismo fracassou; ele não consegue mais humanizar, a violência, ao contrário da cultura do livro, não recuou. Anos mais tarde Slortedijik irá aprofundar estas considerações (2012). Tudo se passa como se o humanismo pensasse a partir de uma essência humana, seja positiva ou negativa, mas que, de qualquer modo, era preciso cultivar. Ao contrário, o animal humano é carente de qualquer fundamento, ele é produzido por aquilo que discípulo do mestre alemão chama de antropotécnica (Idem). Há de se enterrar de vez a metafísica e perceber os modos pelos quais se dá a produção do humano, bem como suas metamorfoses. O interessante é que uma abordagem deste gênero não nos leva ao Heidegger da técnica, mas a um texto de uma fase anterior: Os *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (2006), em cujo subtítulo é prometida uma análise dos conceitos de mundo, finitude e solidão. Porém, o que Heidegger faz mais precisamente é, partindo daquilo que ele chama “tédio profundo”, analisar as relações entre o homem e o animal, e entre o mundo e o ambiente.

Após analisar, por longas linhas, as dificuldades em se estabelecer um conceito de vida, Heidegger (2006, pp. 208-219) se propõe a pensar o conceito de *Umwelt* do zoólogo Jakob Von Uexküll (idem, p. 223). Em verdade, a proposta do filósofo de separar o homem do vivente é bastante devedora das ideias do barão. Dentre elas duas aparecem de forma central, uma, o abandono do antropocentrismo nas ciências da vida; outra, a desumanização da imagem da natureza. A ciência clássica pensa o único mundo onde as espécies estão organizadas hierarquicamente, já Uexküll propõe pensar uma infinidade de mundos, incomunicáveis exclusivos, porém interligados harmonicamente. Na ideia de um mundo único repouso a crença, tanto na ciência quanto senso comum, de que as relações animais se dão no mesmo ambiente que dos humanos, argumenta Uexküll, no entanto, que não existe tal unidade de mundo e as relações e percepções do tempo e do espaço são diferentes àqueles que vivem. Propõe distinguir duas realidades: o *Umgebung*, o mundo-ambiente, e o *Umwelt*, o mundo-próprio, uma soma de mundo-de-percepção com o mundo-de-ação (UEXKÜHL, s/d, pp. 24-26).

> Uexkühl distingue com muito cuidado os termos *Umwelt*, *Umgebung* e *Welt*. *Umwelt* designa o meio de comportamento próprio a tal organismo, *Umgebung* é o ambiente geográfico banal e *Welt* é o universo da ciência. O meio de comportamento próprio (*Umwelt*), para o vivente, é um conjunto de excitações tendo valor e significação de sinais. Para agir sobre um vivente, não basta que a excitação física se produza, é preciso que ela seja notada. Por conseguinte, uma vez que age sobre o vivente, ela pressupõe a orientação de seu interesse; ela não procede do objeto, mas dele. [...] A questão está no fato de que, da exuberância do meio físico como produtor de excitações cujo número é teoricamente ilimitado, o animal só retém alguns sinais (*Markmale*). (CANGUILHEM, 2012, p. 156).

O primeiro, o *Umgebung*, corresponde ao espaço objetivo onde vemos os seres viventes, o espaço humano, a realidade humana. Já o *Umwelt* corresponde ao ambiente constituído de marcas ou signos - os portadores de significado - que são elementos que interessam apenas um determinado animal “os mundos próprios [...] são tantos quantos próprios animais” (idem, p. 25), não existem privilégios de posicionamento e as coisas variam conforme o ponto de vista do observador. Todo ambiente é uma realidade única fechada em si mesmo, ela depende da relação estabelecida entre os animais e seus portadores de significados, que estão no *Umgebung*. Cabe ao biólogo, pois, identificar os portadores que constituem cada mundo próprio, o *Umwelt*. O problema é que os portadores de significado não são dados objetivamente nem, tampouco, é possível isolá-los, eles são dão, em verdade, numa realidade funcional,

isto é, são relacionais. Relacionam-se com os órgãos receptores dos animais que, em contato com os portadores, assumem função dupla, reconhecem os signos e reagem a ele. O signo e órgão receptor, apesar de formarem uma realidade única, uma realidade relacional, mantém-se heterogêneos. Exemplo formidável é a da teia da aranha (UEXKÜHL, s/d, pp. 163-167; AGAMBEN, 2013, p. 72). Após mencionar o alfaiate que é capaz de produzir um terno sem tirar as medidas de um determinado corpo, mas recolhendo-as aqui e acolá, Uexkühl nos diz que a aranha, embora não tenha esta possibilidade humana do alfaiate, é capaz de:

> Oferecer, na sua rede, um padrão vazio, eficiente, de uma mosca. Ela utiliza-o não no interesse da mosca, mas com o fim de a destruir. A teia de aranha funciona como um utilizador do significado do objeto significante "vítima" no mundo-próprio da aranha. (s/d, pp. 163-164).

Note-se, a aranha nada sabe sobre o mundo-próprio da mosca, no entanto, sua teia é constituída de tal forma que os olhos da mosca são incapazes de percebê-la. O mundo-próprio da mosca e o da aranha são incomunicáveis, contudo a teia é produzida para a mosca, ou seja, "nenhum animal pode entrar em relação com o objeto como tal" (UEXKÜHL *apud* AGAMBEN, 2013, p. 72), mas tão somente com seu portador de significado. Os portadores são, pois, como os dispositivos, só podem ser apreendidos em uma relação? Não exatamente, permita-nos um outro exemplo.

A introdução de *Dos animais e dos homens* se inicia com uma descrição do carrapato (UEXKÜHL, s/d, pp. 29-31). Este animal que nasce incompleto, falta-lhe entre outras coisas um par de patas, aguarda pacientemente a presença de algum mamífero para nele cair e chupar-lhe o sangue. O *Ixodoidea* é cego, de modo que não pode ver o bosque, tampouco o camponês e seu cachorro, seu *Umwelt*, deste modo, se reduz a três portadores de significado: o odor do ácido butírico, que exala do suor, a temperatura do sangue mamífero, bem como a tipologia de sua pele. O mundo-próprio dos animais é bastante restrito. Neste caso em particular à três dispositivos, melhor dizendo, portadores de significado. Por que não chamá-los de dispositivo? Pois, muito embora o portador de significado seja relacional, como os dispositivos, eles se restringem ao *Umwelt* de cada animal. O mundo-próprio animal não é exatamente um mundo, no sentido ético-político que se dá a este termo, os animais não agem, mas apenas se comportam, não vêm o *Aberto*. Esta é, ao menos a conclusão agambeana, nos passos de Heidegger. Mais do que isso, há uma pobreza de mundo, característica do animal que se opõe à formação de

mundo da figura humana. Uma compreensão mais acertada da noção de dispositivo, que como assinalamos é por demais extensa, deve passar, pois, pela análise das ideias de *mundo* e *aberto*, presentes na filosofia de Heidegger. Evidentemente, nossa leitura se dará via Agamben já que se trata de compreender sua conceituação de dispositivo. Compreender-se-á como o dispositivo está no centro do processo de humanização do humano, isto é, a antropogênese.

4.2

Toda primeira parte de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (HEIDEGGER, 2006) é dedicada à análise do tédio profundo como tonalidade emotiva fundamental (*Stimmung*). A segunda parte se preocupa com uma análise dupla: o animal e seu ambiente, o homem e seu mundo e a relação entre a pobreza de mundo animal e a formação de mundo humana. Heidegger procura compreender a estrutura fundamental do ser-aí (*Dasein*) em relação com o animal, para chegar até a abertura que se dá ao vivente humano. O alemão nega a definição aristotélica do homem como animal que possui o *lógos*, nega, pois, a ideia de que o ser do homem possa ser determinado como uma adição de algo ao simplesmente vivente. Já em *Ser e Tempo* ele afirmou:

> A vida é um modo de ser particular, mas essencialmente acessível apenas no *Dasein*. A ontologia da vida se sustenta somente sobre a via de uma interpretação privativa; ela determina, assim, o que deve ser, para que qualquer coisa como uma vida-ainda-apenas (*nur-noch_Leben*) possa ser. A vida não é um mero ser-disponível nem tão pouco *Dasein*. O *Dasein* de sua parte, não é mais ontologicamente determinável de forma que se ponha primeiro como vida (ontologicamente indeterminada) depois se adicione ainda qualquer coisa. (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 83).

Heidegger necessita então enfrentar as ciências da vida. Sua tese, tripla, é bastante conhecida: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo. Não lhe interessa a figura da pedra, já que esta não vive. Importa, pois, explicar a expressão "pobreza de mundo". Conforme Agamben (2013), a terminologia empregada pelo filósofo é simétrica a do zoólogo que frequentou seus cursos. *Inwelt* e *Umwelt*, desinibidor e portador de significado, círculo desinibidor e ambiente, o animal está preso ao seu círculo desinibidor, isto é, preso às funções de seu aparelho desinibidor e o animal está preso aos pouquíssimos elementos de seu mundo-próprio, enfim, o órgão definido pelo meio mecânico ser-capaz-de e o animal ao entrar em contato com outro animal só percebe aquilo que toca, pois, seu ser-capaz-de, como no exemplo da aranha e da mosca ou do carrapato, é insensível ao resto.

Daí uma hipótese, atordoamento ou perturbação é o que define a relação do ser animal com seus desinibidores. O animal enquanto se relaciona com seu desinibidor está atordoado ou perturbado, absorvido por ele, de modo que não é assim capaz de

conduta, mas apenas de comportamento. É capaz apenas de se comportar, porém nunca agir.

> O comportamento é em si um ser-dotado-de-aptidões (impelir, ser-impelido). Ora, nós dissemos sobre o ser-apto que nele reside um reter-se, um permanecer-junto-a-si, da essência apta, sua propriedade. De acordo com isto, este caráter também precisa advir ao comportamento. Pois no comportamento - com isto de que o animal é apto -, neste movimento pulsional, o animal não é impelido para fora de si. Ao contrário, ele *é* justamente de um modo tal que se mantém um, é preso em si mesmo. O *comportamento* e suas maneiras de ser não são feixes que saem de uma coisa para outra e que deixam o animal percorrer vias preestabelecidas. O *comportamento* é muito mais justamente um *manter-se um* e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si. Caracterizamos o *ser-junto-a-si-mesmo especificamente animal*, este ser que não tem nada de uma ipseidade do homem enquanto pessoa que assume uma atitude em relação a, este estar preso do animal em si, no qual todo comportamento é possível como perturbação. Somente à medida que, segundo sua essência, o animal é perturbado, ele pode se comportar. A possibilidade de comportar-se da maneira do ser-animal funda-se nesta estrutura essencial do animal, que apresentamos agora como perturbação. A perturbação é a condição de possibilidade para o animal *se comporte* segundo sua essência *em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo*. (HEIDEGGER, 2006, pp. 273-274).

O experimento da abelha é trazido por Heidegger como exemplo do atordoamento/perturbação, isto é, do ser que não pode abrir-se a um mundo. Este inseto, ao sugar o mel, pode ter seu abdômen cortado de modo que o mel escorra por ele. A abelha, contudo, continua a sugar o mel, ela não percebe o mel se esvaindo, tampouco a falta de seu abdômen. Ela está, diz Heidegger (2006, pp. 277-278), absorvida por seu alimento, trata-se de um movimento instintivo em direção a, para usar o estilo do autor, que exclui, portanto, à abelha a possibilidade de constatar um ser disponível. Ao animal está vedada a possibilidade de conhecer algo enquanto algo. Agora, o que está aberto ao animal no atordoamento/perturbação? A resposta não é conclusiva. O modo de ser do animal, em sua relação com a perturbação, não é aberto, tampouco fechado; ao que parece esta possibilidade não lhe está disponível, não há aqui uma relação propriamente dita, no sentido de uma ação, de um ter o que fazer:

> No atordoamento o ente não é revelado (*offenbar*) não é descoberto, mas justamente por isso *tampouco é coberto*. O atordoamento está fora dessa possibilidade, mesmo que mínima de abertura. O atordoamento do animal o exclui em vez disso, da possibilidade de que o ente lhe seja aberto ou fechado. O atordoamento é a essência do animal e significa: o animal, enquanto tal, não se encontra em possibilidade de

> desvelamento do ente. Nem o seu dito ambiente nem ele próprio são revelados enquanto entes. (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2013, p. 89. Grifo no original).

O ambiente animal é aberto, todavia não revelado. O ente lhe está aberto, porém não lhe é acessível enquanto ente. "Essa abertura sem desvelamento define a pobreza de mundo do animal em relação à formação de mundo que caracteriza o humano" (AGAMBEN, 2013, p. 91). O animal é pobre de mundo, pois ele está aberto apenas no atordoamento/perturbação; ele possui ou se relaciona com algo, porém não o mundo, mas o desinibidor. Se não há abertura de mundo o animal já não pode se relacionar com o dispositivo, mas com o desinibidor, lhe é facultada a possibilidade de se constituir como sujeito, portanto, de se auto constituir. Nem ser capturado, muito menos profanar o dispositivo.

Em Heidegger, conforme Agamben, o aberto que nomeia o desvelamento do ser é concebido somente ao homem. O animal não é capaz de ver o aberto, pois se encontra excluído da possibilidade de ver o conflito desvelamento x ocultação, de modo que nessa exclusão está desprovido de palavra, de linguagem. É este o nó da diferença entre mundo humano e ambiente animal. O animal em seu ambiente relaciona-se com tudo aquilo que lhe excita, no entanto, não é capaz de capturar isso que lhe excita enquanto algo excitante nem, tampouco, deixar de excitar-se.

> Plantas e animais dependem de coisas que lhe são externas, sem "ver", porém, nem o fora nem o dentro, isto é, sem ver de fato seu ser desvelado na liberdade do ser [...] Uma pedra (assim como o avião) não pode pois lançar-se exultante em direção ao sol nem se mover como uma cotovia, embora a cotovia tampouco possa ver o aberto. (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2013, p. 96).

A cotovia não vê o aberto, pois, ao lançar-se em direção ao solo, não é capaz de vê-lo, não é capaz de desvelá-lo, do mesmo modo que o carrapato preso ao seu círculo desinibidor; ele está absorvido pelos seus três portadores de significado. O que está em questão aqui é o limite, isto é, ao mesmo tempo, a separação e a proximidade entre homem e animal, uma ontologia do ambiente animal, como nos diz Agamben (2013, p. 97. Grifos no original):

> O animal é, simultaneamente, aberto e não aberto – ou melhor, não é nem uma coisa nem outra: *aberto em um não desvelamento* que, por um lado, o atordoa e desloca com tremenda violência em relação a seu

> desinibidor e, por outro, não desvela de modo algum como um ente, uma vez que o mantém assim preso e absorto.

Para Agamben, há uma oscilação em Heidegger, essencial ao nosso ver para entendermos o dispositivo antropológico. De um lado o atordoamento/perturbação animal é uma abertura muito mais profunda se comparada ao conhecimento que o homem pode ter do mundo ou das coisas que estão nele, de outro, o animal está condenado à esta abertura que lhe é própria sem jamais conhecer de fato seu desinibidor. A agitação ou excitação que o animal sofre, ou experimenta em contato com seu desinibidor acaba por encolher a distância que Heidegger procura estabelecer entre mundo humano e ambiente animal. Daí o dispositivo, sem assim podemos dizer, da pobreza de mundo que permite estabelecer esta distância. Não apenas isso, a perturbação/ atordoamento, como essência do ser animal, serve como dispositivo para estabelecer uma essência para o ser do homem. Há mais ainda, a perturbação/atordoamento é uma espécie de *Stimmung* – o tédio profundo. Veremos.

4.3

A *Stimmung* animal, se assim podemos dizer, ao contrário do *Dasein*, não se abre ao mundo nem a si próprio; permanece estático. No homem o mundo se abre por meio de um fechar à essa abertura sem desvelamento que caracteriza o atordoamento/perturbação animal. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar que o homem não deve ser pressuposto para se alcançar, através daquele procedimento aristotélico de subtração de determinadas características, o animal. Por conseguinte, a abertura humana ao mundo só é possível por meio de uma ação, que se dá na dicotomia desvelamento x ocultação, sobre esse não aberto do ambiente animal. Duas posições aparentemente contrárias que, no entanto, se encontram ou parecem se encontrar, como se vê, na *Stimmung* heideggeriana – o tédio profundo.

O filósofo alemão distingue três momentos estruturais do tédio profundo, o terceiro é o dito profundo. 1-) o ser-deixado-vazio, quer dizer, ser entediado por alguma coisa, 2-) o ser-mantido-em-suspenso, isto é, o entediante junto a algo e, por fim, 3-) o ser entediante para alguém, o tédio profundo.

A primeira tipologia é a forma clássica de tédio. É dada no conhecido exemplo do trem; devemos aguardar a chegada do trem por algumas horas. Os passatempos, nos quais tentamos nos ocupar, demonstram a experiência do tédio no ser-deixado-vazio, a experiência essencial do entediar-se. Segundo Agamben, os termos que indicam a relação do homem com as coisas que lhe ocupam são correlatos da relação do animal com seu ambiente: somos absorvidos pelas coisas, estamos perdidos nas coisas, estamos atordoados pelas coisas. Mas, na experiência do tédio essas coisas estão para nós, o mundo e as coisas estão lá, contudo, sem nada a nos oferecer. Mesmo indiferentes, não conseguimos nos libertar delas. Ao ficar entediado por alguma coisa estamos presos pelo que é entediante. O ente não desaparece, mas, se mostra em sua indiferença. “O ser é assim deixado ao ente que se recusa em sua totalidade” (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2013, p. 106). Desse primeiro momento do tédio nasce a estrutura do *Dasein*, o ser cujo ser próprio está em questão. O *Dasein* se une, por meio do tédio, ao ente que lhe recusa em sua totalidade, pois é remetido ao próprio ser, está perdido no mundo. Porém, devido a isso, Agamben propõem a proximidade entre o animal e o *Dasein*. O *Dasein*, no tédio, é exposto ao ente que lhe recusa, do mesmo modo que o animal, no atordoamento/perturbação, é exposto ao ente que não se revela. O homem

entediante é aparentemente muito próximo ao atordoamento/perturbação animal. Ambos estão abertos a um fechamento, abertos a algo que lhes é recusado.

O ser-mantido-em-suspenso, a segunda forma de tédio, permitirá esclarecer a proximidade com a perturbação/atordoamento animal e o desenvolvimento do tédio na sua função com relação a isso. O entediante se abre ao *Dasein*, mesmo que na forma da privação, suas possibilidades: "Ocorre a emergência das possibilidades, que o ser poderia ter, mas que por causa desse entediar-se tornam-se inativos [*brachlegende*] e são assim, por sua inatividade, abandonadas" (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2013, p. 108).

O tornar-se inativo, isto é, o ser-mantido-em-suspenso, são as possibilidades do ser aí de poder fazer algo. Na suspensão dada pela inatividade aparece a possibilidade pura ou a possibilidade originária. Temos assim: 1-) a possibilidade originária na suspensão das possibilidades concretas, 2-) nessa suspensão dá-se a origem da potência, potência pura, 3-) essa potência pura é o ser aí, o *Dasein*, 4-) o *Dasein* é o ente que existe na potência pura, isto é, na forma do poder ser, 5-) a potência originária tem a forma da privação da possibilidade, 6-) a potência pura é, portanto, uma impotência e 7-) ela só pode na medida de um poder não (ser ou fazer), ou seja, na desativação das possibilidades concretas que se dão. Destas proposições resulta, simultaneamente, a proximidade e a distância, quer dizer, o limite entre o tédio e a perturbação/atordoamento animal. Note-se, a capacidade antropogênica se dá numa possibilidade de desativação dos dispositivos. Na perturbação/atordoamento o animal, em relação com seu desinibidor, não é capaz de vê-lo como tal, pois está imerso nele. O animal não é capaz de desativar as relações que se dão em seu círculo desinibidor. A desativação, isto é, a possibilidade pura, não é possível no ambiente animal tal é sua constituição.

Temos enfim o tédio profundo. Pode-se dizer que ele é o aparato metafísico da passagem da pobreza de mundo ao mundo e do ambiente animal ao mundo humano, isto é, o operador metafísico da antropogênese, o *devir* do *Dasein*, do vivente homem. Nesta passagem, no entanto, não é aberto ao *Dasein* nenhum espaço novo ou superior, trata-se, em verdade, do mesmo espaço do animal, a passagem se dá apenas porque este vivente homem desativou e suspendeu sua relação com o desinibidor animal. O ambiente animal, assim aberto, é o mundo:

> O aberto, a liberdade-do-ser não denominam qualquer coisa de radicalmente diferente em relação ao nem-aberto-nem-fechado do ambiente animal, esses são o aparecer de um não desvelo como tal, a suspensão e a captura do não-ver-a-cotovia-o aberto. (AGAMBEN, 2013, p. 111).

O desfecho: o mundo se abre ao homem devido a desativação que se deu no vivente com seu desinibidor. O vivente desconhece, para usar a terminologia de Heidegger, o ser, desconhece o nada, estes aparecem ao homem somente porque esse se arriscou na experiência do tédio profundo, a suspensão com o ambiente animal. O humano é, pois, o abrir-se angustiado a um não-aberto, o vivente que sai do *atordoamento* para o *ser-atordoado*. Problemas: se a característica essencial do humano é a possibilidade de permanecer na abertura do fechamento animal, por que motivo Heidegger condena às ciências da vida e a metafísica por pensarem o homem a partir da animalidade, se a humanidade do homem se obtém justamente suspendendo a animalidade e mantendo-se na abertura ao fechamento animal? Mais ainda, a essência do homem é diferente, assim, da tradição metafísica que, desde pelo menos Aristóteles, o pensa a partir da animalidade? Para Slortedijik (2000) a resposta é simples: seu mestre é um metafísico. Para Agamben, contudo, Heidegger teria sido o último a crer, ainda de boa-fé, que a política ainda fosse o lugar de possibilidade da resolução do conflito entre a animalidade e a humanidade. Que o homem e o povo ainda tivessem uma tarefa histórica a realizar: "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, 2013, p. 124).

Para nós, malgrado a defesa de Heidegger por parte de Agamben, talvez isto explique sua adesão ao nazismo. Não só o nazi-fascismo e o stalinismo, mas anteriormente, o nacionalismo e o imperialismo ainda pensavam em tarefas e destinos históricos. Nossa época é mais medíocre, e nosso problema é mais extenso e complexo, trata-se de assumir como tarefa histórica a própria existência de fato dos povos, em última instância seu destino biológico, sua vida nua; uma biopolítica portanto. Naquilo que nos interessa mais de perto, Heidegger não radicalizou seu pensamento ao ponto de estabelecer a humanidade como um artifício. Nem Agamben, muito provavelmente, chega à tanto. Apesar de sugerir tal hipótese, de fato nossos argumentos derivam de tal hipótese, resta, no italiano, uma capacidade política apenas acessível ao vivente humano: a linguagem. De qualquer modo, na abertura ao fechamento animal, o vivente pode capturar, ou ser capturado pelos dispositivos, nesta relação produz-se a humanidade. O aberto funciona, deste modo, algo que como um paradigma do dispositivo, se nossa expressão não cai em redundância.

4.4

Se não for desejável, ou melhor, não for possível interromper ou simplesmente destruir os dispositivos, já que sem eles não escreveríamos essas linhas nem, tampouco, estaríamos em condições de pensar os problemas que elas suscitam, que relação poderíamos estabelecer com eles? Tendo em vista que almejamos aqui uma política e uma formação humana que pudesse romper com o paradigma original da vida nua presa ao bando soberano e que, hoje, governa até os limites de uma vida simplesmente orgânica, é possível uma relação mais livre, por assim dizer, que não nos mantenha absorvidos no dispositivo? Há um fora do dispositivo? Existe uma maneira correta de usá-lo?

Recapitulando, o tédio se mostrou como aparato metafísico responsável pela quebra animal da relação com o desinibidor, abrindo ao vivente a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, isto é, construir um mundo. Conjuntamente à essa possibilidade aparece outra, de relacionamento com os dispositivos que povoam o aberto, no intuito de gozar do aberto, tentando, sempre em vão, se separar dos comportamentos animais. Daqui resulta que na raiz do dispositivo encontramos o desejo humano da felicidade. Capturar e subjetivar esse desejo numa esfera separada parece ser a força e a potência do dispositivo. Daí outro motivo para aumentar as dificuldades de se encontrar uma estratégia na relação com eles. Se ele nos separa, ou separa nosso desejo, liberar aquilo que foi separado e restituí-lo ao uso comum é a sugestão agambeana de uma tática possível nesta relação.

Novamente há de se mobilizar todo um aparato teológico; note-se, há uma herança teológica basilar na composição do dispositivo. O jurista romano Caio Trebácio (89 a.c. – 4 d.c.) chamou atenção na distinção de dois termos: consagrar e profanar. Consagrar se diz de separar. Sagradas são coisas indisponíveis, separadas do livre uso dos homens por meio de rituais específicos. Consagrar (*sacrare*, isto é, sagrado) era o termo técnico-jurídico que determinava a saída de objetos, animais ou pessoas da esfera do direito humano para o divino, seu dispositivo regulador era o sacrifício.

Definamos religião, portanto, como dispositivo que separa ou subtrai as coisas do uso comum dos homens e as transfere até uma esfera separada. Conforme Agamben (2007, p. 66), religião não provém de *religare*, mas de *relegere*, que eram as regras essenciais, o escrúpulo e a atenção que se devia dar às etapas do ritual, bem como às formas que ligam homens e deuses. Por esta razão religião não se opõem à

incredulidade, mas à negligência. Sacrilégio era o ato de violar estas regras. O sacrilégio também possuía suas regras. Profanar era o dispositivo ritual que devolvia o que foi separado à esfera profana, o contágio profano era capaz de devolver ao livre uso comum. Trebácio (cf. AGAMBEN, 2007, p. 65) definia como puro, livre ou profano tudo aquilo que foi desvinculado dos deuses e restituído ao uso dos homens. "Profano diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens" (TREBÁCIO *apud* AGAMBEN, 2009, p. 45). Note-se, aquilo que foi restituído não é devolvido a um estado natural, a profanação abre um espaço de ação, enquanto só se usa depois de profanar: "profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um novo uso particular" (AGAMBEN, 2007, p. 66). Fiquemos então com: sacrifício, dispositivo de separação e profanação o *contradispositivo* – o próprio Agamben usa o termo (2007, p. 45) - de restituição.

Na passagem do sagrado ao profano nasce o uso. O usar libera a coisa presa e separada ao comum. Paradigma do uso é o jogo, ele está em relação inversamente simétrica ao rito e ao mito. Benveniste (1995) já havia mostrado como os jogos provém da esfera do sagrado, diversos jogos nascem da imitação, por assim dizer, de ritos e mitos, porém abandonando o aspecto religioso. O ato sagrado é dúplice, de um lado o mito que narra a história, do outro o rito que reproduz a cena. O jogo tem a capacidade de quebrar a unidade mito/rito, no *ludus* desaparece o mito e fica o rito e, em *jocus*, ao contrário.

> Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre mito e rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações. (BENVENISTE *apud* AGAMBEN, 2007, p. 67).

O jogo, desse modo, libera o homem do sagrado sem o abolir por completo. "O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista" (AGAMBEN, 2007, p. 67), de modo que, o ato de profanar escapa, poderíamos dizer desativa, à esfera religiosa. Exemplo dessa relação é a imagem, cara a Walter Benjamin, das crianças que brincam com qualquer coisa que lhes venha a mão, de uma cadeira velha até um contrato jurídico, podem virar brinquedo. Qualquer um que tenha observado a brincadeira infantil sabe que ali não há descuido, mas um novo uso. Aquele desejo que foi capturado e separado numa esfera inacessível por meio dos dispositivos, tem a oportunidade de voltar através do *contradispositivo* do jogo, ao uso

comum, mas não apenas isso, diz Agamben (Idem, ibidem) referindo-se à figura kafkiana de *O novo advogado* interpretada por Benjamin (1994), donde a fórmula do direito não aplicado, mas estudado é o que abre a porta da justiça.

Há ainda outra distinção a ser feita. Profanar não é o mesmo que secularizar. O dispositivo secular faz a passagem do divino ao humano sem, contudo, alterar o núcleo religioso, isto é, separado, como por exemplo na *Teologia Política* (SCHMITT, 2006), onde a soberania divina é secularizada na soberania terrena, permanecendo Deus como paradigma. Já o *contradispositivo* da profanação neutraliza o que profana, aquilo que foi profanado perde a aura - outra imagem de Walter Benjamin – e é devolvido ao uso comum. Em ambos os casos o que está em jogo é uma operação política, contudo, se na primeira temos a manutenção do poder, na segunda dá-se a desativação do exercício do poder, ou dos dispositivos de poder: algo, vale notar, impensável numa perspectiva foucaultiana, já que evocamos o francês para pensar o dispositivo, muito embora aqui se trate muito mais do *Poder* do que dos *micropoderes*[81].

Vimos que o dispositivo regulador entre profanar e sacralizar é o sacrifício. Acontece que, em ambos os termos, *profanare* e *sacer*, ocorre uma ambiguidade semântica constitutiva. Já a vimos quando tratamos do paradigma da vida nua. *Sacer*, ao mesmo tempo augusto e maldito. Ou o *homo sacer*, um caso exemplar, transita numa zona de exceção sem pertencer seja ao mundo humano, seja ao divino. Isto que poderia causar confusões interpretativas, e de fato causou entre filólogos e romanistas, é em verdade a chave para seu entendimento. A duplicidade é de fato constitutiva do dispositivo, abaixo assinalado por Agamben (2007, p. 69) como máquina:

> Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois polos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os homens e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia consagrado aos deuses.

[81] Já insistimos em algumas diferenças entre Foucault e Agamben, especialmente no que diz respeito à biopolítica e ao método. Vale ressaltar, contudo, que quando dizemos *Poder* nos referimos aqui a toda sorte de discursos jurídico-políticos da soberania, discursos estes mobilizados por Agamben e, devido ao seu método, negligenciados por Foucault. Quando dizemos *micropoderes*, por outro lado, nos referimos à rede saber-poder, bem como a noção de governamentalidade elaborada por Foucault.

O cristianismo, como vimos, é o ponto alto do dispositivo, já em Foucault (ano/s) a confissão foi o laboratório do Eu moderno. Contudo, o cristianismo também ameaça a estrutura, se assim podemos dizer, da máquina sacrificial. Ele se nos apresenta como um ponto limítrofe da máquina, um ponto, ou uma zona, de indecisão. Ora, o Deus é o homem e o homem é o Deus, ao mesmo tempo, vítima e alvo do sacrifício.

Há um manuscrito de Benjamin (2013, pp. 21- 24) com tradução recente para o português que leva o título de *O Capitalismo como Religião*. O texto é tão breve quanto difícil, talvez pelo seu caráter inconcluso. Nele, o filósofo alemão defende a ideia de que o capitalismo não seria propriamente, como em Max Weber, a secularização da fé protestante, mas ele próprio é um fenômeno religioso, desenvolvendo-se a par com o cristianismo[82]. O capitalismo como religião apresenta três características: 1-) é uma religião cultural, tudo se volta para o cumprimento do culto e não do dogma, 2-) como tal, o culto é permanente e 3-) esse culto é voltado para culpa e não para a expiação. Benjamin (Idem, p. 22) chega a afirmar que o culto da culpa, se assim podemos dizer, é tão forte que inclui o próprio Deus na culpa, leva a humanidade para "a casa do desespero" e, consequentemente, volta-se para a destruição do mundo.

Agora, retomando as proposições de Agamben, pode-se dizer que o capitalismo leva ao extremo e generaliza uma tendência do cristianismo, qual seja, a separação. Ela se dá, é claro, na forma da mercadoria:

> Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. (AGAMBEN, 2007, p. 71).

A forma mercadoria é fetiche inapreensível e, no capitalismo atual, tudo o que os humanos, e os não-humanos certamente, fazem tornou-se mercadoria, suas, nossas vidas, em última instância. Foucault (2008), vale notar, chega a mesma conclusão com sua hipótese de releitura do *homo oeconomicus* como empreendedor de si mesmo. De qualquer forma, temos que tudo o que é vivido, até mesmo e sobretudo a vida ordinária e a linguagem, são colocadas em uma esfera separada. Conhecemos bem esaa esfera, a do consumo. Contudo, ressalta Agamben (Idem, p. 70), no consumo há a separação, porém

[82] Essa tese, do cristianismo algo como gérmen do capitalismo é analisada, com métodos historiográficos, por alguns historiadores da chamada *Nouvelle Histoire* como Paul Veyne.

sem divisão substancial, isto é, nada pode ser devolvido pelo contágio, não há o *contra-rito* de devolução, de modo que o uso se tornou impossível.

Agamben nos diz que duas coisas definem o capitalismo contemporâneo: uma, o espetáculo; outra, o consumo. Nesta última temos a impossibilidade de usar, na primeira a exibição mesma desta separação, em suma, tanto em uma quanto em outra, temos duas faces da impossibilidade do uso. "O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular". (Idem, p. 71). Daqui a impossibilidade de profanar; a religião capitalista criou o *improfanável*.

Na obra *Altíssima Pobreza*, Agamben (2014, pp. 115-126) explora a noção de uso como um revés, ou um *contradispositivo*, da propriedade e do consumo por meio do debate que se deu, no século XIV, entre a ordem franciscana e o papa João XXII. Os pormenores e as consequências da tese franciscana do *usus facti* mereceria um estuda a parte, retenhamos o principal. Contra a noção de uso, João XXII cria a ideia de *abusus*, uma propriedade que não pode ser usada pelo fato de ser consumida no próprio ato de apropriação. Temos assim, o uso, uma relação com o *inapropriável*, portanto, fora do direito, e a propriedade, um dispositivo que separa as coisas do livre uso comum e as converte em direito. Essa impossibilidade de usar, na religião capitalista, tem um *tópos*, o museu.

Agamben já havia explorado em um dos seus primeiros textos esta ideia (2005). O museu é a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar e de se fazer a experiência. Paradigma deste *tópos* é o turismo que realiza algo como que uma *museificação* do planeta, das pessoas, dos lugares, etc.

4.5

Se a profanação, como vimos, não é a restituição de algo natural, pois na natureza ocorrem profanações – a criança que brinca, o gato que caça o novelo como um rato, porém emancipando-se da atividade predatória – o novo uso, a atividade *profanatória*, pode ser dada na fórmula do *puro meio*. O meio puro é uma atividade que mantém sua estrutura de meio, porém, abandona a finalidade. "A criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante" (AGAMBEN, 2007, p. 75). Profanar não é abolir a separação, mas fazer um novo uso, justamente, os meios puros. Assim, os dispositivos que nos produzem e, portanto, nos governam, não podem ser simplesmente destruídos, nem tampouco usá-los de modo correto, como dizem os entusiastas da tecnologia. Dependemos deles em certa medida. Não é possível viver, seja lá o que isso for, sem governar e ser governado; a questão é que tipo de governo. O governo, o dispositivo tal qual exploramos aqui é sempre um meio para um fim, talvez a questão seja a abolição desta finalidade, talvez seja necessário se arriscar nesta medialidade, enfim, isto para ser profanar os dispositivos.

Ocorre, contudo, um problema que a resistência do século XXI terá de enfrentar. A religião capitalista, em seu ápice, é capaz de capturar os meios puros. Capitalismo, ou seja, "gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos componentes profanatórios" (AGAMBEN, 2007, p. 76). Ele separa os meios puros em uma esfera especial, os *mass media* em especial, separam aquele que é o meio puro por excelência, a linguagem. Não é uma questão de ideologia, o capitalismo espetacular exibe o próprio vazio da linguagem no dispositivo midiático, quer impossibilitar qualquer outra experiência da palavra.

A este respeito, Walter Benjamin já havia notado como as "passagens" parisienses procuravam esconder o reino da produção e deixar tão somente a mercadoria à vista, não apenas isso, entre valor de uso e o valor de troca apresenta um terceiro termo, o valor de exposição[83]. Nada define melhor a situação dos objetos no atual capitalismo, inclusive e sobremaneira, o corpo humano. Também aqui o empreendedor de si foucaultiano se apresenta muito mais do que na forma de uma analogia: o *Eu* é uma marca. Disso decorre a força do dispositivo da mercadoria no atual capitalismo, note-se os dispositivos modernos, melhor, contemporâneos, apresentam diferenças com relação aos

[83] Autores contemporâneos como Guattari, Lyotard e Lazzarato retomam, ao nosso ver, este problema com chave semiológica.

tradicionais, àqueles que vimos constituir a humanidade tal e qual. O valor de exposição implica algo como que um girar em falso dos processos de constituição dos sujeitos, como também de seu modo de governá-los:

> De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência [...] Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivação e somente enquanto tal é também uma máquina de governo". (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Há, pois, na produção de sujeitos um processo *dessubjetivante*, inerente ao processo *subjetivante*. Acontece que, no capitalismo espetacular, a subjetivação e a *dessubjetivação* tornaram-se indiferentes. O sujeito atual é um fantasma, um espectro. Vivemos hoje sob uma sociedade que se nos apresenta como corpos inertes atravessados por processos ininterruptos de *dessubjetivação* (Idem) que nunca produzem um sujeito real por assim dizer. Observamos que, "todo dispositivo de poder sempre é duplo: por um lado, isso resulta de um comportamento individual de subjetivação e, por outro, da sua captura numa esfera separada" (AGAMBEN, 2007, p. 79). Ao que nos parece, essa duplicidade do dispositivo encontra-se hoje em uma zona cinzenta e incerta. Daí nossa "impolítica" sociedade; daí a crise da política e da educação bem como seus aparelhos formativos, a escola, a universidade, etc. Todos eles necessitam, ou necessitavam, do sujeito real, o burguês e o proletário, o professor e o aluno. Temos assim um triunfo da *oikonomia*, isto é, uma pura e ininterrupta atividade de governo e, consequentemente, sujeitos controlados dos pés à cabeça pelos dispositivos de governo; somos todos terroristas em potencial.

No que concerne à formação educacional, estrito senso, pode-se dizer que o capitalismo atual abriu mão de qualquer projeto ético e, portanto, do esvaziamento total da ação política. Qualquer que seja o projeto de conscientização ética ou de atividades políticas, muito ordinário nas escolas brasileiras, ele não passa de um espetáculo midiático do *mass media*, que assume, de fato, nos dias atuais, o papel semilógico daquela formação. O empreendedor de si, como mostramos alhures, por exemplo, pode servir de paradigma de uma sociedade impolítica, que tem como marca a dessubjetivação inerente aos processso de subjetivação no capitalismo contemporâneo. O "si" do empreendedor está desvinculado de qualquer substrato ético que não seja, simplesmente uma performance ao gosto de peças publicitárias. Ademais o paradigma concorrencial confere

ao sujeito do empreendedorismo toda sorte de subjetivações evanescentes, por assim dizer, que se desmancham em novas dessubjetivações conforme as necessidades do mercado de consumo e da rede de governamentalização do Mercado e do Estado.

4.6

Para concluir esta parte, permitam-nos algumas observações sobre o que foi dito aqui, bem como sobre a noção de máquina. Em primeiro lugar, quanto mais os dispositivos se difundem, tanto mais o poder se vê diante de algo inapreensível. A vida em sua factualidade. Os processos vitais, se assim podemos chamá-los, apresentam algo de ingovernável, sempre perscrutado pelo dispositivo, mas nunca atingido. Uma diferença pura, se não uma arma contra os dispositivos de governo, ao menos um alento a uma sociedade menos governada pelo utilitarismo, pelo produtivo, mas também pela tristeza e à morte.

Já salientamos a respeito da impossibilidade de se viver sem um governo, ao menos um autogoverno. Agora, na noção de ingovernável, pode-se dizer que encontramos a pedra de toque de toda a política digna deste nome. Acessar este ingovernável de modo a não reduzi-lo a uma animalidade que precisa ser controlada parece ser o problema. Falamos aqui do comum, talvez este conceito possa contribuir numa "doutrina" do ingovernável. Ora, o que é comum é a rede, ele já escapa, ao que nos parece, aos dispositivos de governo. O comum é aquilo que é devolvido ao uso após a intervenção do contradispositivo da profanação. Não se trata, portanto, de inventar pode-se dizer, uma nova teleologia, uma nova utopia, não é o comum idealizado, não é o *comunismo* portanto; uma atopia e não uma utopia. O uso devolve ao comum o que já está aqui. Como na vida messiânica, exatamente como esta vida, mas com as coisas ligeiramente fora de lugar. Como nas redes de militância anarco-socialistas do século XIX, como no trabalho cooperativo da multidão, o *general intellect*, proposto por Negri (2005, 2009) ou, enfim, como na ideia de comunidades invisíveis tal como proposto por Pagni (2015).

Outra questão que salta daí, deste novo uso, é a possibilidade da desativação da função governo, fazendo das coisas um meio, um meio para...Contra a escola, completamente enredada nos dispositivos, a possibilidade de uma educação popular; contra o corpo que trabalha, o corpo operário, o corpo bailarino, a dança como corpo sem função; contra o *mass media*, a poesia, a língua em sua pura medialidade; contra a vida nua, enfim, a vida capturada no corpo soberano, a monstruosidade, o híbrido e um novo uso da vida e do corpo.

Resta-nos falar sobre a máquina, o termo aparece diversas vezes em nossa argumentação, e é um conceito técnico na obra de Agamben. Muito embora esta noção já apareça nos primeiros trabalhos do italiano, é a partir do projeto *Homo Sacer*, ao nosso

ver, que ela ganha mais importância. Agamben jamais se preocupou em definir o que entende por máquina em contraste, pois, com o dispositivo. Já em *Infância e História* (2008) aparecem as noções de máquina da infância, que faria a passagem da voz à linguagem, bem como a ideia de rito e jogo como uma máquina binária. Em a *Ideia da Prosa* (2012) temos a máquina da linguagem e, com o projeto já aludido, máquina teológica, máquina biopolítica, máquina providencial, entre outras. Duas máquinas, entretanto, parecem-nos centrais, a máquina governamental, produtora do político e a máquina antropológica, produtora do humano. Para Castro (2012, p. 104), a "máquina é um dos sentidos do termo dispositivo". O que nos chama a atenção e que Castro não notou, no entanto, é que o termo dispositivo sempre aparece de forma negativa em Agamben, isto é, de produzir aquilo que deve ser governado. Na noção de infância, por exemplo, ocorre algo diferente, a infância é o lugar do pensamento, ou seja, lugar daquele ingovernável capaz de escapar dos dispositivos de governo. Como chamar isto de máquina? Trata-se, sem dúvida, de uma mudança de perspectiva que talvez possa pautar um deslocamento, ainda que pequeno, na perspectiva do "jovem" e do "velho" Agamben, este último marcado profundamente pela leitura de Foucault.

Se não há definições da máquina por parte de Agamben, é possível, contudo, delinear seus pontos constitutivos, bem como sua genealogia. Gostaríamos de fazê-lo sumariamente. Em primeiro lugar, "uma máquina é, em sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos" (CASTRO, 2012, p. 105). Em seguida, uma máquina se caracteriza por sua bipolaridade, ou seja, ela articula dois elementos que se opõem ou se excluem. Agamben mostra em diversos textos, em especial n'*O Aberto* (2013) que esta oposição e exclusão são, em verdade, a ficção originária do Ocidente. Em terceiro lugar, a máquina funciona produzindo zonas de indistinção entre estes elementos *oposicionais*, por exemplo o campo, não-lugar entre *bíos* e *zoé*. Enfim, pode-se dizer que o centro da máquina está vazio. Portanto, a máquina não tem uma realidade substancial, gira no vazio e só se define em termos relacionais. Mostrar o centro vazio da máquina é tarefa da política que vem, pois em seu centro vazio encontramos a figura do *heitoimasia toû thrónon* – o trono vazio – que não captura nem um fazer, nem uma substância, mas a própria *inoperosidade* que, em conjunto com o ingovernável, parecem ser algo como que a substância original da política.

Embora o conceito de máquina apareça com força na obra de Guattari e, na ideia de dispositivo agambeano, temos algo muito próximo da servidão maquínica (LAZZARATO, 2014) do francês, acreditamos que a máquina de Agamben passa por sua

leitura de Furio Jesi. Em 1999, Agamben publica na revista italiana *Cultura Tedesca* um texto dedicado ao etnólogo (AGAMBEN, 2015, pp. 97-108). Nele podemos ver as notas constitutivas do conceito em questão, bem como algumas problemáticas metodológicas de que Agamben se ocupará mais tarde.

Numa de suas principais obras, *La Festa* de 1977, Jesi apresenta a hipótese de que o problema central da antropologia é a festa, sua cognoscibilidade ou sua incognoscibilidade. A modernidade é antifestiva, daí a centralidade da ideia de "Eu" em sua constituição, pois o festivo é uma relação que o etnólogo estabelece com o outro, simultaneamente solidarizando-se com ele e libertando-se de seu Eu. Daqui resulta o conceito de máquina mitológica de Jesi:

> Tal como não pode haver, para o mitólogo, uma substância do mito, mas só uma máquina que produz mitologias e que gera a persistente ilusão de esconder o mito dentro de suas imperscrutáveis paredes, não existe tampouco, para o antropólogo, um "homem universal", verdadeiro e real em si e para si, além ou aquém do eu e dos outros, dos semelhantes e dos diferentes, que encontraria na festa sua epifania privilegiada, onde "a humanidade em sua máxima concentração coincide paradoxalmente com o auge da diferença"(Festa, 13). (AGAMBEN, 2015, pp. 98-99).

Máquina mitológica e máquina antropológica são paradigmas epistêmicos para Jesi, no entanto, não são apenas isso, são acima de tudo ético-políticos, pois:

> A máquina não se situa, de fato, como um paradigma neutro, entre o sujeito e o objeto conhecido, mas envolve a própria estrutura do sujeito do conhecimento [...] ele decalca, como uma coadura de cera perdida, exigências e necessidades, até se confundir com o próprio processo de conhecimento. (Idem, p. 99).

Adiante o texto nos fala da impossibilidade do "eu pensante" de fato conhecer a si mesmo. Se há um vazio nas máquinas, há um vazio na máquina "eu", isto é, uma zona de não conhecimento, uma opacidade diria Butler (2015). Porém, é justamente esta zona que nos interessa, como interessou o Foucault tardio na noção de cuidado de si. Enfim conclui, "o coração da máquina é um estratagema" (AGAMBEN, 2015, p. 106).

Cap. V

Resto e messianismo: o tempo, a história e a revolução[84]

Em artigo recente Pelbart (2013) constrói uma crítica à noção de resto de Giorgio Agamben. Para ele, Agamben teria aderido ao olho do poder ao considerar como lugar de resistência à biopolítica essa zona opaca e cinzenta, esse intervalo onde o italiano "deposita sua esperança e seu messianismo" (Idem, p. 21). A partir de Deleuze e Guattari, Pelbart nos propõe que, onde Agamben enxerga um resto, os franceses, pelo contrário, veem outra coisa; não um resto de vida, mas, uma vida, um excesso de vida. O problema aqui exposto já havia sido formulado por Foucault, em sua leitura de Nietzsche e, sobretudo, em seus últimos cursos, isto é, como constituir uma prática de si mesmo que fosse capaz de escapar dos processos de subjetivação e dessubjetivação operados por toda sorte das instâncias de *governamento* e procedimentos saber/poder. Para Pelbart, Agamben procura responder, nas páginas finais de *O que resta de Auschwitz*, ao mesmo problema de Foucault, de modo que, o que teria chamado a atenção do italiano seria justamente o resto que fica entre uma subjetivação e uma dessubjetivação e encontrado justamente aí, nesse resto, o lugar próprio de uma prática de si, de uma política autêntica, ou, nas palavras de Pelbart, uma biopolítica menor.

Nossa intenção, neste capítulo, é compreender melhor essas duas noções criticadas por Pelbart, a saber, resto e messianismo. De fato, elas formam, assim como as principais categorias do pensamento de Agamben, um par (Cf. CASTRO, 2012, pp. 10-105 e 172-183). Em verdade, todo pensamento do filósofo italiano se constrói a partir do que Watkin (2013) chamou de filosofia da indiferença, isto é, a partir de uma crítica às principais concepções filosóficas, jurídicas e políticas do Ocidente, Agamben procura tornar aparente para, logo em seguida, tornar indiferente, as oposições diferenciais que estão na base desses conceitos e estruturas discursivas, como por exemplo, nos pares categoriais *zoé* e *bíos*, governo e soberania, fala e língua. Ele procura sustentar que esses conceitos e estruturas não são mais do que "quase-transcendentais", quer dizer, são historicamente contingentes e não são logicamente necessários. Seu método consiste em traçar as origens dessas assinaturas[85] conceituais e discursivas até o momento em que elas

[84] O presente capítulo foi publicado como artigo na revista Profanações, o texto sofreu pequenas alterações. VALERIO, R.G. Notas sobre a noção de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben. Profanações. Ano 2, n. 1, pp. 124-151, 2015.

[85] Sobre a noção de assinatura ver: (AGAMBEN, 2009, pp. 47-110).

se apresentem como funcionais e, a partir daí, desmontá-las, encontrar seu centro vazio. Não importa o que é dito, mas a possibilidade de dizer, isto é, a sanção do poder para poder dizer e nossa cumplicidade em repetir. Foucault já havia formulado algo muito parecido, na *Arqueologia do Saber* (FOUCALT, 2012, pp. 38-48), com sua noção de inteligibilidade discursiva.

Os conceitos ou assinaturas agambeanas são, portanto, máquinas bipolares cujo centro vazio é preciso trazer à luz. É no que resta entre essas oposições dúplices justamente que se concentra seu pensamento. Desse modo, temos no conceito de vida, por exemplo, uma contínua zona de trânsito entre a *zoé*, a vida nua e desqualificada e *bíos*, a vida política e qualificada. O conceito de vida, portanto, é fruto de uma decisão constante, ao longo da história ocidental, sobre esse resto. Temos, nesse caso, uma qualificação diagnóstica, ou se quisermos negativa dessa zona cinzenta e incerta e, assim, podemos dizer dos demais conceitos agambeanos a partir dos quais ele constrói sua crítica à política e à cultura ocidentais. Nossa hipótese é que um dos conceitos em que temos uma proposição positiva desse resto é, justamente, o conceito de messianismo.

Gostaríamos então de indagar que resto é esse, de que messianismo se trata. Esse conceito está presente em praticamente todas as principais obras de Agamben (Cf. CASTRO, 2012, pp. 178-179) e é, assim como outros, de clara inspiração benjaminiana. Benjamin, por certo, ocupa lugar singular no pensamento do italiano. Aquela que nos parece ser uma das principais noções de Agamben, a vida nua, segue à risca o projeto do filósofo de Berlim:

> Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida. Talvez, ou mesmo provavelmente, esse dogma seja recente, o último erro da enfraquecida tradição ocidental de procurar na impenetrabilidade cosmológica o sagrado que ela perdeu. (BENJAMIN, 1986, p. 174).

Desse modo, podemos ler na introdução de *Homo Sacer I*: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar” (AGAMBEN, 2004, p. 16). De todas as principais referências agambeanas, Foucault, Arendt, Heidegger, entre outros, Benjamin é o único, pelo menos em nossa leitura, que não passa por uma crítica ou pretensas correções (Idem, ibidem).

Dizíamos que a noção de messianismo, de inspiração benjaminiana, ocupa lugar de destaque nas obras de Agamben. Que a noção de resto lhe é correlata, e de que

esse resto aparece de maneira prognóstica, e não negativa, quando unida ao messianismo. Indissociável do conceito de messianismo é a noção de tempo messiânico, do qual teremos, também, de nos ocupar.

Essas três formulações passam, insistimos, por todo pensamento do filósofo italiano, mas é em um seminário, na verdade alguns seminários[86], publicados em livro sob o título: *Il tempo che resta. Un commento Allá "Lettera ai Romani"*, em que ele enfrenta de forma mais acabada essas três noções. Seguiremos, portanto, os argumentos de Agamben ao longo dessa obra procurando relacioná-la a outras, como *Infância e História*, *O Aberto* e *Homo Sacer I*, além de procurar o pano de fundo dos argumentos em alguns textos de Walter Benjamin. Nossa intenção é, ainda, compreender o lugar do par conceitual resto/messianismo no pensamento de Agamben.

Em *O tempo que resta*, Agamben se propõe a comentar as dez primeiras palavras da *Carta de Paulo aos Romanos*. Segundo ele, um trabalho milenar de traduções e comentários acabou por apagar todo conteúdo messiânico dos textos de Paulo, trata-se, pois, de restituir o sentido messiânico da doutrina paulina presentes nas *Cartas* e em outros textos. As palavras são as seguintes: "Paulo, servo de Jesus Cristo, escolhido para ser apóstolo, separado para anunciar o Evangelho de Deus". No original, conforme Agamben: "*Paulos Doulos Christou Iesou, Kletos Apostolos Aphorismenos Eis Euaggelion Theou*". Ou, na tradução latina da *Vulgata* de São Jerônimo: "*Paulus servus Jesus Christi, vocatus apostulus, segregatus in evangelium Dei*." (AGAMBEN, 2006, p. 16).

Como veremos, não se trata aqui de um comentário puramente religioso, até porque nos textos de Agamben não encontramos uma divisão clara entre teologia, direito, arte, política. Assim como outros de sua geração, sua obra é atravessada por discursos provenientes dos mais diversos campos do saber. Nessa análise do texto paulino haverá, pois, um permanente diálogo com a filosofia, a política, a linguística e a história, não no sentido de compreender teologicamente, por assim dizer, a doutrina de Paulo e seu messianismo, mas, pelo contrário, de fazê-lo extrapolar o sentido estritamente religioso. Nessa análise, como já fizemos notar acima, Agamben constituirá, também, conteúdo a alguns conceitos fundamentais em seu pensamento, tais como, messianismo, resto e

[86] Proferido a primeira vez no Colégio Internacional de Paris em outubro de 1998. Uma segunda versão foi apresentada à Universidade de Verona entre 1998 e 1999. Em abril de 1999 em Evanston na *Northwestern University*. Por fim, em outubro de 1999, na Universidade de Berkeley, Califórnia. (Cf. AGAMBEN, 2006, p. 11).

tempo messiânico. Vale notar que esse procedimento de embaralhar categorias políticas e históricas com categorias teológicas, já havia sido realizado por Walter Benjamin, sobremaneira em seus ensaios sobre tempo, história e marxismo. O próprio Benjamin define seu método, em carta a Scholem, da seguinte forma: “paradoxal reversibilidade recíproca do político no religioso e vice-versa” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 37). Bem como Schmitt, outro autor importante para o projeto agambeano.

5.1

Em 1 Cor 7,17-22 podemos ler: “Que cada um viva na condição na qual o Senhor o colocou ou em que o Senhor o chamou”. A palavra chamada, chamar ou vocação, tradução do grego k*lesis* tem um significado técnico em Paulo para a constituição da vida messiânica. Com isso em vista, Agamben se questiona qual seria o sentido, o quer dizer k*lesis* nessa passagem? Para responder, ele recorrerá, como faz com frequência, a Max Weber e os desdobramentos da tradução alemã da k*lesis* paulina. *Beruf* (profissão, vocação) é sua tradução alemã feita, originalmente, por Lutero. Essa ocupa função essencial em Weber, pois, o espírito capitalista é a secularização da ética puritana da profissão. Temos assim a secularização da vocação messiânica (k*lesis*) na vocação e profissão profana (*Beruf*), cujo ponto decisivo foi a tradução luterana. Aquilo que em sua origem significa a vocação que Deus, ou o messias outorgam ao homem, em Lutero adquire o sentido de profissão e, mais tarde, com os calvinistas e puritanos, passa a ter um sentido ético novo.

Para Weber, não há nenhum sentido positivo das profissões profanas na k*lesis* paulina, mas, apenas indiferença escatológica: “*Como todo espera la venida del Señor, cada uno puede permanecer en la classe o en la ocupación mundana en la cual lo encuentro la “llamada” del Señor y trabajar como antes*.” (WEBER *apud* AGAMBEN, 2006, p.30). Weber se ocupa do significado exato do termo *Klesis* em Paulo a partir da tradução de Lutero:

> *En primer lugar, Lutero traduce la klesis como llamada a la salvación eterna por parte de Díos* [...] *se trata del concepto puramente religioso de” llamada” que viene de Díos por meio del evangelio anunciado por los apóstolos, por lo que el concepto de klesis no tiene el menor elemento en comum con las “professiones” mundanas en el sentido actual*. (Idem, pp. 30-31).

Que sentido há em discutir a importância desse termo ter ou não o significado atual de profissão? Para Agamben, trata-se, como já salientamos, de um termo técnico no vocabulário de Paulo, de modo que a repetição, na forma de uma anáfora (na condição na qual o Senhor o *colocou* ou que o Senhor o *chamou*), indica uma transformação no estado jurídico, como também, da condição humana com relação ao evento messiânico. Não se deve, portanto, como para Weber, pensar em uma mera indiferença escatológica, pois em

Paulo, a comunidade messiânica (*ekklesia*) é um conjunto, por assim dizer, das vocações messiânicas (*kleseis*).

No entanto, sublinha Agamben, a vocação messiânica não tem aqui nenhum conteúdo específico, "*no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas en las cuales o como cual es llamado*" (AGAMBEN, 2006, p. 32). Nesse movimento, pode-se dizer, imóvel, a vocação messiânica confunde-se com a condição de fato, significando tanto vocação messiânica (*klesis*) como profissão profana (*Beruf*). Mais do que isso, esse movimento é uma nulificação, pois, conforme Paulo, aquele que pela lei era judeu ou gentio, livre ou escravo, tem sua condição anulada pela vocação messiânica. Que sentido faz então insistir nesse nada, senão o de que não se trata aqui, como para Weber, de indiferença, mas de imobilidade: "*Por ello, la vocación puede unirse a cualquier condición; mas, por la misma razón, la revoca y la pone en cuestión radicalmente en el acto mismo en la cual se une a ella*." (Idem, ibidem).

O significado dessa imobilidade é dado por Paulo na fórmula *hos me* (como se não) em 1 Cor 7,29-32, onde, conforme Agamben, encontramos a definição mais rigorosa da vida messiânica. Vejamos a passagem em questão, onde aparecerá, também, uma primeira definição do tempo messiânico, do qual nos ocuparemos adiante, bem como do problema uso/propriedade[87].

> Mas eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. O que importa é que os que têm mulher vivam como se não a tivessem, os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem; os que usam deste mundo, como se dele não usassem. Porque a figura deste mundo passa. Quisera ver-vos livres de toda preocupação.

O *hos me* (como se não) é, pois, a fórmula da vida messiânica e o significado último da *klesis* paulina. Como se vê, ela não chama para nada, tampouco para algum lugar. Porém, por isso mesmo, isto é, por coincidir com a condição de fato de cada um, reestrutura, quer dizer, revoga(ou evoca?) de cima a baixo cada vocação/profissão profana. "*La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*." (AGAMBEN, 2006, p. 34). De modo que, a questão não é a de substituir uma vocação por outra que seja mais autêntica ou verdadeira, pois o que é chamado é a vocação ela mesma. Agamben nos fala de uma espécie de urgência que trabalha e aprofunda a vocação desde seu interior,

[87] Sobre esta questão ver: (AGAMBEN, 2014). Ver também: (AGAMBEN, 2007).

porém, sem alterar em nada seu conteúdo, pois esta não faz nada à profissão/vocação profana e permanece, contudo, em seu interior.

Tentemos compreender essa revogação de que fala Agamben, por meio da análise da fórmula *hos me* (como se não). Segundo o italiano o termo é um comparativo, ou seja, não pode ser expressão nem de identidade, tampouco de semelhança. Entre os gramáticos medievais, a partícula *hos* desempenha, nos textos, a função de comparar um termo com outro, uma espécie de tensor. Por exemplo, o termo homem encontra-se em tensão com o termo criança, sem que esses se confundam. Ele procura demonstrar, portanto, a tensão que há na passagem de um conceito a outro. Retomando, ao seu modo, a gramática do medievo, Agamben nos propõe:

> *El hos me paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por médio de la forma del como no*. (Idem, p. 33).

Não há, portanto, indiferença ou oposição. Paulo não diz os que choram como se rissem, ou os que choram, como, igual, aos que não choram, mas sim, os que choram como se não chorassem. Desse modo, na *klesis* messiânica, temos a seguinte equação: determinada condição de fato se põe em relação consigo mesma, o choro em tensão com o choro, a alegria em tensão com a alegria, de sorte que, a condição factual é revogada e colocada em suspenso sem, no entanto, alterar sua forma. Ao colocar em tensão cada coisa consigo própria, por meio do *hos me*, o homem messiânico não a cancela, mas a faz passar e prepara o seu fim. Mais ainda, essa tensão do factual consigo mesmo, não lhe prepara outra figura num outro mundo, mas, neste.

Observemos a peculiaridade do "como se não" paulino ao compará-lo com o "como o que" de Esdras, bem como, o tempo messiânico do primeiro em comparação com o tempo apocalíptico do segundo. A passagem encontra-se em IV Esdras 16, 42:46:

> *El que vende (sea) como el que huye; el que compra como el que va a perder; el que hace negocio como el que no va recibir fruto alguno; el que edifica como el que no va habitarlo; el que siembra como el que no cosechará;el que pode la viña como el que no vendimiará;los que se casan como si no fueran a engendrar hijos; los que no se casan, como viudos*. (Idem, p. 34).

A semelhança aparente entre ambos pode ser desfeita rapidamente em dois movimentos. Um, Esdras contrapõe os verbos (o que compra como se fosse perder), já

Paulo contrapõe o mesmo verbo (o que se alegra como se não se alegrasse). Outro, mais essencial, e que diz respeito à estrutura do tempo messiânico e que marca profundas diferenças: enquanto que Esdras distingue dois tempos, a saber, o presente e o futuro, Paulo nos fala de um único tempo, o presente. Disso decorre que a nulificação messiânica não pode ocorrer no futuro, como também, não pode alterar coisa alguma. Há aqui, melhor dizendo, uma zona de indiferença, característica da estrutura do tempo messiânico, onde imanência e transcendência, presente e futuro se confundem e não podem ser compreendidos em separado.

Neste momento seria interessante ter em mente toda a crítica que Agamben, na esteira de Benjamin, faz do problema do tempo e da temporalidade na história do Ocidente. Compreender essa crítica nos será de fundamental importância para a análise de tópicas essenciais que nos ocupamos e aprofundaremos adiante. O problema do tempo pode ser encontrado amiúde na obra do filósofo italiano, mas é, contudo, em um de seus primeiros escritos, que ele se encontra melhor formulado. É em *Infância e História* (AGAMBEN, 2008), portanto que iremos nos concentrar.

5.2

Toda cultura e sociedade, nos diz Agamben, fiel aqui às concepções de Lévi-Strauss, estão relacionadas com uma experiência que, os que nela vivem, fazem do tempo. De modo que outra cultura ou sociedade só se tornam possíveis com uma mudança na forma como os homens experimentam o tempo. Lembremos das sociedades quentes e frias, isto é, com e sem história da antropologia estrutural, ou então de episódios revolucionários. Contam que durante a comuna de Paris, uma das primeiras "medidas" da massa revoltosa foi desferir tiros de canhão em diversas torres das igrejas; a ideia não era assustar o clero parisiense, ao contrário, eramais propriamente destruir os relógios oficiais e suprimir o tempo atual para inaugurar outro. Episódios parecidos serão encontrados na revolução francesa – a questão do novo calendário é exemplar – e mesmo na tupiniquim revolta da vacina. O que interessa para nós é que, conforme Agamben, uma autêntica revolução não é aquela que aspira mudar o mundo, mas aquela que muda o tempo.

O tema da revolução é caro à modernidade. Agamben poderia ter aqui em mente o problema hegeliano da consumação do tempo histórico e o advento do homem e da sociedade pós-histórica. De fato, esse é um problema que ocupa algumas de suas reflexões[88], sob o pano de fundo do debate neoliberal pós-kojeviano do tema do fim da história e do advento do Estado universal homogêneo. Contudo, o alvo do italiano, neste momento, é o problema da revolução, isto é, do fim do Estado e da sociedade de classes, na tradição socialista dos dezenove, mais exatamente no pensamento de Marx, onde essas tópicas alcançam sua melhor formulação. A luta de classes foi um dos conceitos marxianos que mais fascinou Walter Benjamin do qual, insistimos, Agamben recolhe a maioria de suas indagações sobre os problemas que aqui abordamos. Voltaremos à questão da luta de classes adiante, procurando relacioná-la ao tema da *klesis* paulina, por ora, no entanto, é necessário observar que, segundo Agamben, o materialismo histórico de Marx foi capaz de constituir uma concepção original da história, quer dizer, uma concepção revolucionária da história, sem, contudo, constituir uma concepção original do tempo. De que tempo estamos falando? É a partir dessa crítica/elogio do método de Marx que Agamben iniciará sua genealogia do tempo ocidental, criticando aquilo que Benjamin

[88] Ver: (AGAMBEN, 2004, p. 67-69), (AGAMBEN, 2000, pp. 109-118) e, por fim, (AGAMBEN, 2013, pp. 15-27). A figura do homem pós-histórico está estritamente relacionada à dicotomia homem/animal.

havia chamado de tempo vazio e homogêneo, povoado de instantes quantificados e pontuais em fuga.

A noção de tempo ocidental é marcada por uma dicotomia: somos capazes de experimentar, vivenciar o tempo, contudo não temos sua representação, de modo que, o concebemos por imagens ou analogias espaciais. Do mesmo modo, esse tempo, para nós representável, é impossível de ser experimentado. Falemos, pois, dessa representação espacial do tempo ao longo da história do Ocidente, demarcando alguns momentos importantes.

A antiguidade greco-romana concebia o tempo de forma circular e contínua, pois o ser autêntico era, para estes, perfeito em si mesmo, portanto, igual a si mesmo, ou seja, eterno, perfeito e imutável. Logo, o *devir* e o movimento se nos apresentam como graus inferiores da realidade. O movimento circular é assim o que melhor representa essa perfeição, o mais divino, cujo topo é a imobilidade. O documento original dessa representação do tempo antigo é o *Timeu* de Platão, onde este é medido pela revolução cíclica das esferas celestes, cuja imagem espacial é dada pela eternidade em movimento. Aristóteles reafirma, na *Física*, o caráter circular do tempo, donde a consequência primeira é a falta de direção deste, sem início, sem centro, sem fim, ou melhor, o tempo, concebido desse modo, só tem início ou fim na medida em que ele se volta sobre si mesmo. Essa noção de tempo da física aristotélica, como um contínuo pontual, infinito e quantificável, marca toda representação ocidental do tempo. O filósofo assim o definiu: "Número do movimento conforme o antes e o depois". (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2008, p. 113).

Nessa representação temporal fundamental é a ideia de instante – o agora (*tò nyn*). É ele que garante a continuidade desse tempo circular, o agora é análogo ao ponto geométrico (*stigmé*), conjuga e divide, deste modo, o passado e o futuro, divide, pois, o tempo ao infinito. Ele é sempre o outro e o mesmo, pois une passado e futuro e garante, assim, a continuidade do tempo.

> Visto que o instante é, simultaneamente, fim e início do tempo, não da mesma porção dele, mas fim do passado e início do futuro [...] o tempo estará sempre prestes a começar e terminar e, por esta razão, ele parece sempre outro. (Idem, pp. 113-114).

A obsessão, insistência e incapacidade ocidental em dominar o tempo, ora de ganhá-lo, ora de fazê-lo passar, têm sua raiz nessa concepção grega do tempo como um "*continnum*

quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga" (AGAMBEN, 2008, p. 114), pois, conforme Agamben, esta representação do tempo não leva a uma experiência da historicidade. Não que os gregos não tivessem uma experiência do tempo vivido, mas é que o lugar dele e de sua análise não era a história, mas a física, pois ele era concebido como objetivo e natural. Assim como cada coisa está no espaço, ela está também no tempo. A natureza do tempo grego é, portanto, a-histórica, ou melhor, não-histórica. Por isso a célebre recomendação de Heródoto para que os cronistas compilem e narrem às histórias dos homens, pois assim, o tempo não apagaria os seus feitos.

A concepção cristã de tempo é uma linha reta, de modo que o mundo é criado por Deus no tempo (gênese) e acabará no tempo (apocalipse). A história dos homens se passa entre estes dois eventos, e os acontecimentos que aí ocorrem jamais se repetirão. Temos assim, na antiguidade, uma figura do tempo circular e sem direção, ao passo que, no cristianismo, ela é a expressão espacial de uma linha reta, com direção e sentido, isto é, da criação do mundo ao seu fim. Por isso Agostinho podia opor à circularidade pagã à novidade da *via recta* de Cristo, pois cada evento vivenciado nessa linha só poderia ocorrer uma única vez, de forma que a história dos homens se torna a história da redenção, ou, salvação.

Podemos ver que há, portanto, no tempo da cristandade, uma experiência de historicidade que faltava aos antigos. Pois, ao conceber a história como a história da salvação, o pensamento cristão opera uma cisão que não existia na antiguidade, entre o tempo natural e o tempo interior, ou seja, humano. Contudo, ao representar o tempo como uma linha reta mantém-se a sucessão contínua de instantes pontuais, como em Aristóteles e, mais ainda, permanece a figura do círculo imóvel na eternidade do Deus criador que acaba, deste modo, por nulificar a experiência humana do tempo.

Podemos dizer que o tempo moderno não passa de uma laicização do tempo cristão, contudo, se na linha reta e na novidade cristã temos a história da salvação, no tempo moderno não há qualquer sentido que não seja simplesmente a estrutura antes/depois e, talvez, a salvação, pela promessa do progresso e da emancipação. Temos assim uma representação do tempo, que nasce da experiência da fábrica e da vida nas grandes cidades, sancionada pela física moderna, homogêneo, retilíneo e vazio. O tempo humano, como instantes pontuais em fuga, torna-se verdadeiramente um tempo morto, pois, não nos permite fazer qualquer experiência dele.

> O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do

> tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como verdadeiramente histórico. (Idem, p. 117. Grifo no original).

Com o desenvolvimento das ciências naturais, no século XIX, nasce à noção de processo, e o sentido da linha reta do tempo passa do mero instante ao processo em seu conjunto. A ideia de processo não é mais do que a sucessão de instantes, porém, estruturados conforme o antes e o depois. Aquilo que para o cristianismo, a não repetição no tempo dos acontecimentos, dava sentido a uma história da salvação, desmancha-se em pura cronologia. Daí a necessidade da introdução da noção de progresso, sempre contínuo e infinito, para dar algum sentido a essa representação temporal homogênea, vazia e retilínea.

> Sob o influxo das ciências da natureza, "desenvolvimento" e "progresso", que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se categorias-guia do conhecimento histórico. (Idem, p. 118).

Esta concepção do tempo moderno, que ganha força com o historicismo rankeano e o positivismo, mas também com aquilo que Benjamin chama de marxismo vulgar e a social-democracia, tem como consequência a negação da possibilidade de constituir-se um tempo propriamente humano. Porque impede o homem de fazer a experiência da história, negando-lhe, conforme Agamben, a constituição de uma história autêntica, em nome de certo ideal de conhecimento calcado na noção de progresso infinito e moldado pelas ciências naturais.

Marx foi capaz de desenvolver uma noção revolucionária da história, porém, permanece em seu pensamento uma visão tradicional de tempo. Para o filósofo do proletariado, o homem não cai na história, como no idealismo alemão de sua época, mas, pelo contrário, a história é a dimensão geral do homem como indivíduo universal, isto é, a história é determinada pela *práxis* humana. A *práxis* nada mais é do que a origem e a natureza do homem, que se dá em um movimento dúplice: o tornar-se natureza do homem e o tornar-se homem da natureza. A *práxis* é a pátria original do homem e é, nesse sentido, o primeiro ato histórico. "O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se." (Idem, p. 121).

Contudo, sublinha Agamben, apesar da história ser a dimensão original da atividade humana, entendida como *práxis*, esse jamais consegue alcançar a história autêntica, pois, há aqui uma experiência nulificada do tempo, já que a verdade e o inteligível histórico encontram-se no processo. De modo que o homem, como indivíduo universal, não pode se apropriar concretamente da história. Encontramos aqui a contradição mais fundamental da experiência do tempo no homem contemporâneo, dividido entre seu ser-na-história, sua pátria original, e seu ser-no-tempo, dado pelos instantes pontuais em fuga. Está, pois, perdido no tempo e não pode, deste modo, apoderar-se de sua história.

A intuição messiânica de Benjamin, sobretudo nas *Teses*, talvez seja a melhor tentativa de conjugar uma visão revolucionária da história com uma concepção, também revolucionária, de tempo. Pois, contra o instante pontual em fuga, ele opõe "um presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo" (Idem, p. 125). Contra a noção de progresso da história e seu tempo vazio e homogêneo, Benjamin constrói o conceito de tempo-de-agora (*Jetztzeit*), uma tentativa de se obter um tempo pleno, que se daria na suspensão messiânica do acontecer. Não se trata de uma espera dada pelo evento escatológico, como já vimos, ou, na esfera profana, na noção de progresso, mas antes, da conjugação, por assim dizer, de uma visão revolucionária, autêntica como diz Agamben, de história e tempo, pois, como podemos ler ao final do apêndice B à décima oitava tese: "cada segundo era a porta por onde podia entrar o messias." (BENJAMIN, 2013, p. 20).

5.3

Retomemos a leitura que Agamben faz da vocação messiânica em Paulo para compreendermos a tese benjaminiana, segundo a qual há, em Marx, no conceito de sociedade sem classes, nada menos que uma secularização do tempo messiânico. Segundo o italiano, Dionísio de Halicarnasso faz derivar do grego *klesis* o termo latino *classis* que, no direito romano, designava a parte dos cidadãos chamados às armas. Os filólogos modernos rechaçam essa derivação etimológica, no entanto, com essa pretensa derivação, Agamben se propõe a aproximar a *klesis* paulina deste que é um conceito chave para o marxismo: classe. Em sua crítica a Hegel, Marx (2010) substitui o termo *Klasse* por *Stand* (estamento); essa substituição tinha por função, originalmente, estabelecer as bases estratégicas para a crítica. Porém, conforme Agamben, o termo vai além da crítica a Hegel e acaba por designar a transformação social pela qual a burguesia impôs seu domínio no terreno político. Desse modo, a burguesia representaria, na passagem ao capitalismo, a dissolução de todos os *Stände* (estamentos), ou seja, a burguesia é uma *Klasse*. Só o aparecimento da burguesia pôde separar o indivíduo, como indivíduo particular, e, como indivíduo pertencente a uma classe.

> *En el Stand – y más aún en el elan familiar – este hecho permanence aún oculto. Por ejemplo, un noble es siempre un noble, un roturier (plebeyo) es siempre un roturier, prescindiendo de culaquier otra relación que tenga. Se trata de una cualidad inseparable de su individualidad. La diferencia entre el individuo personal y el individuo como miembro de una classe, la causalidad de la condición de vida Del individuo, se procede solamente con la aparición de la classe,la cual es a su vez un producto de la burguesia*. (MARX *apud* AGAMBEN, 2006, p. 38).

Vemos, pois, que a classe representa a cisão entre indivíduo particular e sua figura social. Ora, em Marx, a classe que encarna em si essa fratura e a exibe sem véus, e que mostra toda contingência de toda condição social, a única, portanto, que pode abolir a divisão social em classes, ao emancipar a si mesma e toda a sociedade é o proletariado. Há, no conceito de proletariado marxiano, uma função redentora, como demonstram as linhas finais da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*; a passagem é longa:

> Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis nossa resposta: na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da

> sociedade civil, de um estamento [*Stand*] que seja a dissolução de todos os estamentos [*Stände*], de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência [*das Unrecht Schlechthin*], que já não se encontre numa posição unilateral às consequências, mas numa posição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade [*der Völlige Verlust des Menschen*] e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um elemento particular, é o proletariado. (MARX, 2010, p. 156).[89]

Permita-nos, agora, citar o manuscrito de Benjamin onde ele desenvolve a ideia de que, no conceito de sociedade sem classes, Marx secularizou a noção de tempo messiânico. Aqui se interliga, de modo formidável, luta de classes, messianismo e a crítica ao progresso e o tempo vazio e homogêneo que dele deriva:

> Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a social-democracia resolveu elevar essa ideia à condição de "ideal". Nas doutrinas do neokantismo, o ideal era definido como uma "tarefa infinita". [...] Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transforma-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária [...] (A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassada e por fim concretizada). (BENJAMIN, 2013, p. 177).[90]

De posse dessas formulações benjaminianas, tomemos a sério a etimologia de Dionísio de Halicarnasso e aproximemos a *klesis* paulina da classe marxiana. Temos assim, no conceito de classe, a dissolução de todas as ordens ou estamentos, e a aparição da fratura entre indivíduo e sua condição social. Do mesmo modo, na *klesis* paulina, temos a nulificação das divisões jurídicas e factuais da profissão e da condição humana no momento do chamado, a partir do "como se não".

> *La indeterminación semántica entre la klesis-llamada y la klesis-Beruf (que tanto preocupaba a Weber) expressa en este sentido la causalidad que – para el hombre mesiánico como, en Marx, para el proletariado –*

[89] Marx desenvolve argumento parecido ao falar da emancipação dos judeus; a esse propósito ver: (MARX, 2010b).
[90] *Arquivo Benjamin, Manuscrito 1098, verso*.

> *es constitutiva de la propria condición social.* (AGAMBEN, 2006, p. 39).

A *ekklesia*, isto é, a comunidade das vocações messiânicas, representa, nesse sentido proposto por Agamben, mais do que apenas uma analogia com o proletariado marxiano. Pois, do mesmo modo que aqueles que tomaram consciência do chamado messiânico, e vivem de acordo com o "como se não", morrem neste mundo para ressuscitar em outro, o proletariado só pode libertar-se, a si e aos demais, pela auto-supressão. Agora, é possível falar, com Paulo, de uma sociedade sem *klesis*? Agamben sugere afirmativamente a esta questão, a partir de três respostas possíveis. A primeira, designada ético-anárquica, proveniente do anarquismo individualista de Max Stiner, que separa revolta e revolução; a segunda, marxiana, que não separa revolta e revolução e, por fim, a de Benjamin, chamada pelo italiano de anarco-niilista, que torna indiscernível, de modo absoluto, revolta e revolução, a classe (*klesis*) profana e a *klesis* messiânica. Por certo, Agamben tem em vista a oitava tese de Benjamin (1994, p. 226), que propõe tornar efetivo o estado de exceção, que é a condição de vida normal dos oprimidos, como também o *Fragmento teológico-político*, onde a felicidade, que aspira a dissolução de tudo o que é terreno (profano) é o *leitmotiv* de uma política autêntica (BENJAMIN, 2013, pp. 23-24). As três teses são, para Agamben, aceitáveis; a única não aceitável seria aquela proposta pela Igreja, em Rom 13, 1, que diz: "Todo o poder vem de Deus, portanto, trabalhe, obedeça e não coloque em questão o que há de acordo na sociedade. "

5.4

Em Gálatas 1, 15, Paulo define a sua vocação e, portanto, a vocação do homem messiânico, como separado: "Quando aprouve àquele que me reservou [*aphorisménos, aphorízio*] desde o seio de minha mãe e me chamou pela sua graça" (Cf. AGAMBEN, 2006, p. 51). Há aqui um problema. Se Paulo predica o universalismo, ou um pretenso universalismo como sugere Agamben – universalismo que não se sustenta, como veremos adiante, pois trata-se da noção de resto – e anuncia o fim de toda separação (judeus/não judeus, livres/escravos) como pode se auto intitular um separado? Segundo o italiano, para compreendermos esta auto definição, devemos ter em conta a biografia do apóstolo, bem como sua relação com o judaísmo. Paulo era fariseu, isto é, separado. Os fariseus pertenciam a uma seita que, para se diferenciar dos outros, observavam escrupulosamente a lei. De modo que estes, não se separavam apenas dos gentios, os não-judeus, mas também, de todos aqueles judeus que não observavam a lei, ou seja, os camponeses ignorantes, chamados de *am-ha-ares*.

Encontramos uma alusão a esta separação operada pelos fariseus, em sua obstinação na observância da lei, no conto de Kafka, em verdade trata-se de uma parábola[91], *Diante da Lei*. O texto foi publicado de forma avulsa, mas é encontrado no penúltimo capítulo de *O Processo*, quando K. se encontra com o padre que lhe contará a parábola. O camponês diante da porta da lei, e que não consegue nela entrar é o *am-ha-ares*, e o guardião, que o bloqueia o acesso, pode ser visto como um fariseu. Interpretação parecida se dá com Orígenes, e sua leitura da Escritura: "Ai de vós, homens de lei, pois que tolheste a chave do conhecimento. Vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximam." (Cf. AGAMBEN, 2004, p. 62). Certamente Kafka tinha esta passagem em mente quando produziu a parábola. Ambos os textos se mostram bastante significativos se tivermos em conta a relação dos fariseus com a Torá, como veremos abaixo.

Para os fariseus havia duas Torás, ou dois aspectos dela, a saber, uma oral e outra escrita. A primeira, oral, comentada e reelaborada, funcionava como um muro, ao separar a Torá escrita protegendo-a do contato impuro. Quando Paulo se diz separado, faz alusão a essa cisão operada pelos fariseus, isto é, não só sua separação com relação

[91] Sobre a função das parábolas na obra kafkiana ver: (BENJAMIN, 1994, pp. 147-152).

aos gentios e aos camponeses ignorantes, mas também, com relação à Torá, pois, conforme Agamben, Paulo ao se referir à lei, se vale da expressão *to mesoitochon ton fragmoú*: o muro divisório da cerca (AGAMBEN, 2006, p. 53). A separação messiânica paulina irá retomar e dividir a separação dos fariseus. Seus argumentos estão repletos de divisões, judeus/não-judeus, livre/escravo, corpo/espírito. Segundo o apóstolo, a lei opera estabelecendo divisões e separações, interessante notar, sublinha Agamben, que ao se referir à lei, seja a Torá, seja a lei em geral, Paulo usa o mesmo termo: *nómos*, que deriva, como se sabe, de *nemo* (dividir, atribuir partes). A fórmula "separado" (*aphorismenós*) lançada por Paulo implicará, portanto, uma separação à segunda potência, uma separação da separação mesma.

O princípio da lei é, pois, a divisão. No hebraísmo, a divisão fundamental se dá entre judeus (*ioudaícos*) e não-judeus (*ethne*), ou nas palavras de Paulo, entre circuncisão e prepúcio. Em Paulo, o sintagma *ethne* aparece sempre no sentido de uma oposição e representa, em seus argumentos, todos os membros da comunidade messiânica que são não-judeus. Ele assim se define: como o apóstolo de todas as gentes (*ethne*). O problema é o seguinte, de que modo Paulo solve essas divisões *nomísticas* fundamentais no hebraísmo, como neutralizar essa divisão introduzindo aí uma perspectiva messiânica? Pois, este problema não se separa de um segundo, sua crítica à lei. Afinal, na *Carta aos Romanos*, em 3, 31, Paulo nos diz que o messias é o *telos* e a finalidade da lei. O messias é, não só no judaísmo, mas nas três religiões monoteístas o lugar por excelência de um conflito com a lei[92]. A parábola kafkiana é, neste sentido, exemplar, e todo debate entre Benjamin e Scholem pode ser lido nesta perspectiva.

[92] Os cabalistas tentam resolver esta questão introduzindo a ideia de que, em verdade, existem duas Torás. A *Torah* de *Atziluth*, escrita diretamente por Deus, quando o mundo se encontrava num estado de emanação, ou seja, ela corresponde à plenitude originária, encontra-se, pois, intacta. É esta lei, que precede a criação, que o messias deve restaurar. A segunda, a *Torah* de *Beriah*, que corresponde ao estado de criação, quer dizer, ao mundo não redimido, e que contém preceitos positivos e negativos. Nesta última, o homem não poderá abolir o mal, mas apenas reduzir-lhe seus poderes, enquanto aguarda os dias do messias e a restauração da Torá original. Ficam aqui algumas questões, que ocupam os comentadores há séculos. Se a Torá precede a criação, qual era sua natureza antes da queda do homem? Qual será a estrutura da lei após a redenção? Qual a forma da Torá original enquanto o messias não a restitui? As questões se complicam mais ainda, se levarmos em conta que o messias não vem com uma nova lei. Para o hassidismo, a Torá originária não é um texto definitivo, pois consistia na totalidade das possíveis combinações do alfabeto. Neste estado original, quando ela ainda não havia sido transmitida aos mundos inferiores, as letras não têm ordem ou articulação, é somente a partir da queda que as palavras começam a se formar. Entre elas, a primeira e mais terrível, é a morte que, com o advento do messias, irá desaparecer, juntamente com as outras palavras, a prescrições e as proibições. A Torá originária era, pois, um amontoado de letras, sem ordem ou significado, pois os eventos que ela relata não havia ainda ocorrido; conforme esses ocorriam, as palavras e letras se juntavam, a fim de relatá-los. Podemos dizer, portanto, que para os hassidismo a Torá original é sem significado. Daí a formulação radical do sabbaísmo: a violação da Torá é o seu cumprimento, ou, o cumprimento da Torá é seu esquecimento. Vemos como esses problemas são fundamentais para uma clara compreensão do debate entre Scholem e Benjamin, sobre a lei, Kafka e o Messianismo; lembremos

A divisão da lei fundamental é clara em seu princípio, judeus/não-judeus, ou, circuncisão/prepúcio, separa, pois, o conjunto dos homens em dois subconjuntos de modo que não fica resto algum. Paulo irá traçar nessa divisão, outra, carne/espírito, que não coincide com a de judeu/não-judeu, mas, no entanto, não está fora dela; uma divisão na divisão mesma. Para melhor compreender esta separação a segunda potência, Agamben recorre à lenda narrada por Plínio (AGAMBEN, 2006, p. 56): o corte de Apeles. A história se dá pela disputa, entre Apeles e Protógenes, a propósito de uma linha. Plínio conta que Protógenes traça, com seu pincel, uma linha tão fina que parece não ter sido feita por qualquer pincel humano. Apeles, em seguida, divide essa mesma linha, com uma ainda mais sutil." *El aphorismós* [separação] *mesiánico es em este sentido un corte de* Apeles *que no tieve un objeto proprio, sino que divide la división trazada ya por la ley*." (Idem, ibidem).

Ao subconjunto da lei, judeus, Paulo estabelece uma nova divisão entre judeus manifestos, quer dizer, conforme a carne, e judeus ocultos, ou seja, segundo o espírito. O mesmo ocorre com o subconjunto não-judeus. Com o corte paulino, portanto, a divisão *nomística* não é mais clara, tampouco exaustiva, pois há judeus que não são judeus, e não-judeus que não são não-judeus. É esta leitura que deve orientar, segundo o filósofo italiano, a interpretação de Rom 9, 6, onde Paulo argumenta contra uma suposta falha no *lógos* de Deus com respeito à salvação, ao dizer que nem todos de Israel, são israelitas, assim como, nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos, pois, deste modo, nem todos de Israel são Israel. Há mais: "*Esto significa que la división mesiánica introduce em la partición nomística de los pueblos un resto y que judíos y no-judíos son constitutivamente "no todos*" (Idem, ibidem).

Desse modo, a noção de resto se nos apresenta, não como uma porção numérica, tampouco num resíduo substancialmente positivo. Não é um todo homogêneo que diz respeito às divisões anteriores, mas, mais do que isso, o resto, sublinha o italiano, tem a capacidade de superar as diferenças. Trata-se de dividir a partição bipolar judeus/não-judeus numa outra, proveniente da lógica medieval, a lógica intuitiva de Nicolau de Cusa. Segundo sua doutrina, nos diz Agamben, a oposição a/não-a admite uma terceira na forma da negação: não não-a.

---

da lei sem significado que é vivida como a vida ao pé do castelo, no romance *O Castelo*. Mas também, o debate entre Carl Schmitt e Benjamin, sobre a lei, o soberano e o estado de exceção; o que é uma lei que vigora, mas sem significar, senão a plenitude da Torá original? (Cf. AGAMBEN, 2015, pp. 223-239).

Relacionemos a lei messiânica ao conceito de resto, a partir da passagem encontrada em 1Cor 9, 20-23: “Para os judeus fiz-me judeu [...] Para os que estão debaixo da Lei, fiz-me como se eu tivesse debaixo da Lei [...] Para os que não têm Lei, fiz-me como se eu não tivesse Lei.” Nota-se que Paulo estabelece, agora, uma divisão a partir da lei, entre o judeu/debaixo da lei e o não-judeu/sem lei. Deste resto resulta que a lei messiânica é, assim, uma não-não na lei. “*La división nomística judio/no-judío, em la ley/sin la ley, deja ahora fuera por ambas partes un resto, que no es posible definir como judio, ni como no-judío, el que está en la ley del mesías*” (Idem, p. 57). Temos assim, na categoria judeus um corte, judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito. Deste corte resulta, pois, um resto que pode assim ser definido: não não-judeus. Do mesmo modo, temos na categoria não-judeus, o mesmo corte, não-judeus segundo a carne e não-judeus segundo o espírito, de modo que resulta daí o mesmo resto: não não-judeus.

5.5

Antes, porém, de continuarmos nossa análise do conceito de resto, convém observar a questão do universalismo, ou pretenso universalismo paulino, como já anunciamos. O universalismo de Paulo foi reivindicado pela Igreja Católica, quer dizer, igreja universal, que quer fundar-se sob a doutrina do apóstolo. E mais recentemente aparece a obra de Badiou[93] sobre Paulo, em cujo subtítulo já se anuncia a proposta de creditar ao apóstolo a invenção de tal conceito. "*Partiendo de la proliferación mundana de la alteriad [...] un pensamiento universal produce lo mismo y lo igual*." (BADIOU apud AGAMBEN, 2006, p. 57). O corte de Apeles paulino, como vimos, jamais alcança o universal, pois a partir dele podemos concluir que não é que os não-não-judeus sejam uma parte dos judeus e dos não-judeus. Mas, mais precisamente, o corte representa a impossibilidade dos judeus e dos não-judeus de coincidir consigo mesmos, isto é, representa um resto, entre um povo e ele mesmo, entre uma identidade e ela mesma. Há, pois, em Paulo, algo bastante distinto do universalismo moderno, onde uma coisa pode valer como princípio universal com a finalidade de eliminar as diferenças. Por exemplo, no conceito de humanidade do homem, que não só elimina as diferenças, como também, ele se apresenta como a última diferença além da qual já não se sabe? se é possível fazer qualquer divisão[94]. Vejamos a conclusão de Agamben onde aparecerá, ainda de forma discreta, outra categoria de seu pensamento, inoperosidade[95]:

> *Lo universal nos es para él* [Paulo] *un principio transcendente de este el cual contemplar las diferencias* [...] *sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y la hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo del judio o del griego no existe el hombre universal o el Cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay solo un resto, ahí se halla solo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mesmo. La vocación mesiánica separa toda klesis de sí misma, la pone en ténsion consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío* ***como no*** *judío, griego* ***como no*** *griego*. (AGAMBEN, 2006, p. 56).

[93] Trata-se de *São Paulo: a fundação do universalismo*, publicada no Brasil em 2009 pela Boitempo. Não tivemos acesso à obra, de modo que ficamos com a interpretação de Agamben.

[94] A este respeito seria interessante uma leitura de Arendt: *Origens do Totalitarismo*, bem como, e, sobretudo a parte final de *Homo Sacer I*, onde os *larger* nazistas se apresentam como laboratórios radicais e nefastos de experimentação de algo para além desta diferença última.

[95] A noção de inoperoso/inoperosidade, assim como a de uso, são desenvolvidas por Agamben em seus livros mais recentes. Parecem-nos, ambas, desdobramentos de problemas oriundos da hipótese profanação. Os argumentos aqui desenvolvidos nos parecem como uma antecâmara, por assim dizer, na qual Agamben produzirá estes novos conceitos.

A propósito da literatura testemunhal de Antelme, Blanchot, nos diz Agamben, escreve que o homem é um indestrutível, que pode ser infinitamente destruído. Isto significa que não existe, para Blanchot, do mesmo modo que para Heidegger por certo, uma essência humana que possa ser destruída, ou, que se possa procurar pela origem. O homem apresenta, pois, uma espécie de carência de si mesmo, está sempre dividido em si mesmo. Sempre sobra algo nesta destruição, sempre há algo mais além desta destruição, o homem é, portanto, este resto. Do mesmo modo, pode se dizer, que em Paulo não há universalismo, nem princípio, nem fim; o que há é um messianismo, definido como divisão da divisão, além disso, conclui Agamben, um resto.

5.6

Paulo desenvolve a noção de resto em Rom 11, 1-26, a passagem é longa, todavia o essencial pode ser visto no seguinte fragmento: "No tempo presente produziu-se um resto, elegido pela graça". Nota-se o uso da expressão do tempo presente (*en to nyn kairó*) que, segundo Agamben, é a expressão técnica para designar o tempo messiânico; retomaremos essa questão adiante. Por ora, devemos observar outro termo técnico do vocabulário da tradição profética: resto (*leímma*). A expressão aparece em Isaías, Malaquias e outros. Todavia a diferença de Paulo, nestes a noção de resto assume uma feição paródica, pois, se dirigirem ao povo escolhido, bem como ao povo em geral, porém, anunciam que apenas um resto, nesse caso uma parte, será salvo. A passagem exemplar, nesse sentido, pode ser lida em Is 10, 20 ss. Vejamos alguns exemplos. Em 10, 21: "um resto voltará, um resto de Jacó, para o Deus forte"; ou, 10, 22: "ainda que teu povo fosse inumerável como areia a areia do mar, dele só voltará um resto." A ideia de um resto messiânico está contida, conforme Agamben, no nome do filho de Deus (*yahvé*) anunciado a Isaias, na passagem que acabamos de citar, *scarjasub*, quer dizer, um resto retornará. As passagens se repetem. A salvação messiânica, como obra divina, em Is 37,32, tem por objeto um resto, do mesmo modo, em Is 46,3, a eleição, vocação e chamada configuram, também, um resto. Em Miq 4, 7 o anúncio messiânico diz respeito a um resto. Para finalizar essa já exaustiva lista, Amós, em Am 5, 15, ao anunciar a destruição do povo de Israel apresenta de modo aporético a ideia de um resto, na fórmula: "odiar o mal, amar o bem [...] talvez Deus tenha piedade do que resta de José!"

Como interpretar o resto de Israel? A maioria dos teólogos entende este resto como uma porção numérica, isto é, os eleitos e salvos, após a destruição do povo de Israel. De modo que o resto, nesse caso, é idêntico a Israel enquanto povo eleito. A leitura de Agamben sugere, no entanto, que este resto é mais a consistência ou a figura que Israel assume na relação com o evento messiânico. Não é o todo nem a parte, mas, a impossibilidade de ambos coincidirem consigo mesmos, ou, entre eles. "*En el instante decisivo el pueblo elegido – todo pueblo – se constituye necesariamente como un resto,como un no-todo*." (Idem, p. 60). Temos assim, um conceito profético/messiânico, que dá sentido à divisão da divisão paulina. À diferença dos demais profetas, em Paulo, o resto não é um conceito que visa o futuro, mas é, tão somente, uma experiência presente; o resto é o que define o agora messiânico, na terminologia de Walter Benjamin, o tempo-

de-agora (*Jetztzeit*). Como vimos em Rom 11, 15, no tempo presente *(kairós*) produziu-se um resto.

O resto messiânico não está para além da parte, procede de sua divisão, está, pois, intimamente ligado a ela. Nossa compreensão do resto messiânico se tornará mais clara se tivermos em vista que, o mundo messiânico não é diferente do mundo profano; é o que diz Paulo, em 1 Cor 12,27, ao se dirigir à comunidade messiânica: "Sois o corpo do messias e membros em parte." É o que diz, também, Scholem a Benjamin, a propósito de sua discussão a respeito do mundo após o juízo final. Segundo o primeiro, o reino messiânico é idêntico a este, porém, com as coisas ligeiramente fora de lugar. Este é o paradoxo do tempo messiânico, seu caráter intervalar, por assim dizer, pois nele, um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes neste mundo e neste tempo, de modo que, o tempo histórico não pode ser cancelado, mas ao mesmo tempo, o tempo messiânico não pode confundir-se com a história. Voltaremos a isso.

O resto é, portanto, o que impede as divisões exaustivas e impossibilita que as partes e o todo coincidam consigo mesmas. Ele não é, como nos demais profetas como vimos, o objeto da salvação, mas um instrumento dela, uma máquina[96] a torna possível. Mais do que uma simples sobra, é um excedente[97]: do todo com respeito às partes, e das partes com respeito ao todo. Se quisermos, uma máquina soteriológica. Há mais, o resto concerne ao tempo messiânico e existe apenas nele; no tempo messiânico, que de fato é o único real e que existe para nós - isso ficará mais claro adiante - não há mais do que um resto. Como vimos, este tempo não pertence à escatologia da ruína ou da salvação, mas ao insalvável, a imagem de Kafka[98], cuja percepção é a única saída para a salvação. Os viventes – como resto – que estão no tempo presente (o tempo messiânico) fazem possível a salvação, já estão desde já salvos, mas não o estão enquanto resto. "*El resto mesiánico*

[96] O conceito de máquina é importante na compreensão da filosofia de Agamben. Em verdade, parece ser um dos sentidos do dispositivo agambeano, conforme as reflexões de Edgardo Castro. Elas nos parecem ser dispositivos bipolares, cujo centro vazio, sempre produz um resto. Parece-nos, também nesse sentido, algo próximo do mesmo conceito em Deleuze e Guattari; sobretudo em O Anti-Édipo.

[97] De volta ao texto de Pelbart (2013). O resto, portanto, é, nas Palvars de Pelbart, um excesso de vida e não um homem em farrapos. Muito provavelmente o pesquisador se engane devido a uma falta de visão de conjunto da obra agambeana.

[98] Recordo-me de uma conversa com Kafka, cujo ponto de partida foi a Europa contemporânea e a decadência da humanidade. Somos, disse ele, pensamentos niilistas, pensamentos suicidas, que surgem na cabeça de Deus. Essa frase evocou em mim a princípio a visão gnóstica do mundo. Deus como um demiurgo perverso, e o mundo como seu pecado original. Oh não, disse ele, nosso mundo é apenas um mau humor de Deus, um dos seus maus dias. Existiria então esperança fora desse mundo de aparências que conhecemos? Ele riu: há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós. (BROD *apud* BENJAMIN, pp. 141-142). Benjamin parece aprofundar essas reflexões no fragmento *O Capitalismo como Religião* (BENJAMIN, 2013, pp. 35-38).

excede irremediablemente al todo escatológico; es el insavable que hace posible la salvación." (Idem, p. 62).

Dessa perspectiva, nos diz Agamben, se quisermos traçar o legado político do pensamento paulino, o conceito de resto assumirá posição central:

> *El resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que – a pesar de aquellos que gobiernan – no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeito político real*. (Idem, ibidem).

O conceito de resto apresenta, assim, mais do que uma simples analogia com o conceito de proletariado marxiano. Do mesmo modo que o resto messiânico, que não corresponde nem ao todo nem a parte, mas como excedente desta relação, o proletariado não pode coincidir consigo mesmo enquanto classe. Do mesmo modo, insistimos, ele excede a dialética do *status*, quanto à dialética social das classes (*Stände*), pois ele não sofreu uma injustiça particular, mas a injustiça absoluta (*das Unrecht Schlechtim*).

5.7

Da noção de separado (*aphorisménos*) que vimos delinear aqui, deriva uma segunda, de importância particular, já que aparece em quase todos os textos paulinos: apóstolo. Paulo define-se como apóstolo. O sintagma deriva, conforme Agamben, do grego, *apostéllo*, quer dizer, um enviado, nesse caso não dos homens, mas, do messias ou da vontade do próprio Deus para o anúncio messiânico. O precedente hebraico para essa noção é *šaliah*, um conceito eminentemente jurídico, *šaliah* é um mandatário, ou encarregado, um homem enviado para executar determinada tarefa. Aqui se aplica uma máxima rabínica, com precedentes também no direito romano, segundo a qual o enviado de um homem é como ele mesmo, isto é, os efeitos do ato realizado pelo encarregado recaem sobre o mandante. Esta figura essencialmente jurídica adquiriu, no judaísmo, caráter religioso.

Duas questões preocupam Agamben, uma, porque Paulo se define como apóstolo e não como profeta? Outra, qual a diferença entre essas duas figuras? As respostas a estas questões passam pelo problema do tempo messiânico: "En el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el puesto del profeta; está en su lugar" (Idem, p. 62). Definamos profeta: um homem com relação imediata com o espírito de Deus, pois recebe dele uma palavra que não lhe pertence. A fórmula profética essencial é "assim diz – o já dito – *Yahvé*" (Idem, ibidem). Aqui aparece a primeira distinção entre profeta e apóstolo. O profeta é o porta voz extático de Deus, enquanto que o apóstolo, como encarregado, deve encontrar por si próprio suas palavras. O profetismo não é uma instituição no judaísmo, mas, mais como uma força ou tensão em luta com outras modalidades ou princípios internos a essa religião. O profetismo[99], como se sabe, foi oficialmente encerrado pela tradição rabínica em 587 a.C., com a primeira destruição do templo. A segunda diferença, mais fundamental e mais importante para o nosso interesse, é que o profeta se define com sua relação com o futuro, ele proclama a vinda do messias que ocorrerá ainda. Ao passo que o apóstolo se define por sua relação com o presente, ele age quando a vinda do messias já está consumada.

> *En esto consiste la diferencia entre profeta y apóstol. Este último habla después de la vinda del mesías. Em este momento la profecía debe callar: ya se ha cumplido verdaderamente* [...] *Entonces la palabra*

[99] Para um aprofundamento do problema do profetismo em Agamben ver: (AGAMBEN, 2009c, pp. 9-17).

> *pasa al apóstol, al enviado del mesías, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente*. (Idem, p. 62).

Paulo, pois, um apóstolo usa uma expressão técnica, como já vimos, para designar o evento messiânico: o tempo presente (*ho nyn kairós*). Se o tempo messiânico é o agora, convém distinguir a figura do apóstolo de uma outra, comumente confundidas, a figura do apocalíptico. Em verdade, o apocalíptico, também à diferença do profeta, que contempla o futuro, contempla o final dos tempos, o apocalipse e dia da cólera, o *eschaton*. Esta é, segundo o filósofo italiano, a pior interpretação possível do anúncio messiânico. Podemos dizer que o tempo do apóstolo é messiânico, ao passo que o tempo apocalíptico é escatológico. O tempo em que vive o apóstolo não é, portanto, o *eschaton*. "*El tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final*." (Idem, ibidem). O que interessa a ele não é a conclusão do tempo, mas a contração do tempo, o tempo que o tempo tem para terminar. Em 1 Cor 7, 29, Paulo ao falar do evento messiânico, usa a expressão o tempo se abrevia, ou o tempo tornou-se breve; o tempo messiânico é, pois, o tempo que resta entre o tempo e o seu final.

A tradição apocalíptica judia e a tradição rabínica distinguem dois tempos e dois mundos. O primeiro chamado *olam hazzéh*, corresponde à duração do mundo desde a criação até seu final. O segundo, *olam habbá* quer dizer o mundo que vem, corresponde à eternidade intemporal que se segue após o final desse mundo. A tradição do judaísmo de língua grega também distingue dois tempos e dois mundos. Este tempo e este mundo – *ho aiôn toulo* -, e o mundo futuro – *ho aiôn mellon*. Esta terminologia aparece nos textos paulinos conforme Agamben, no entanto, o tempo que interessa ao apóstolo não é nenhum destes, isto é, nem o tempo cronológico (deste mundo), tampouco o tempo escatológico (do outro mundo), senão "*un resto, el tiempo que queda entre estes dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica, con un corte de Apeles, la división misma del tiempo*." (Idem, p. 68). É preciso, portanto, distinguir o tempo messiânico do tempo escatológico, mas também do tempo cronológico, pois a sua indistinção não permite pensar o que há de constitutivo e específico no tempo messiânico.

5.8

Há, em Paulo, o tempo profano que ele chama de *chronos*, que se dá da criação ao evento messiânico, que não é o nascimento de Jesus, mas sua ressureição. Este tempo cronológico se contraí e começa a se acabar, de modo que este tempo contraído é o tempo presente (*ho nyn kairós*). O tempo presente, o *kairós*, dura até a parúsia, a presença plena do messias, que coincide com o final do tempo, que em Paulo é iminente, porém indeterminado. Nossa representação espacial do tempo, linear e contínuo, não consegue dar conta desse tempo, como já fizemos notar, de forma que podemos dizer que o tempo messiânico não é o futuro, o *eschaton*, mas também não é o tempo cronológico, ou seja, o tempo profano, embora não seja exterior a ele. Essa imagem do tempo contraído, que não é o tempo cronológico e que, todavia, não está fora dele, pode ser visto na doutrina estoica. Nela o tempo quantificado, que divide o presente em instantes é irreal, pois não proporciona ao homem gozar de sua existência, impedindo-a de possuir a si mesma. Contra esse tempo, objetivo e fora de nosso controle, os estoicos buscam o tempo da decisão e da ação, novamente o *kairós*, o tempo presente. Este tempo presente, também é a imagem que faz Benjamin do evento messiânico. Para o pensador de Berlim, o sentido deste tempo coincide com o tempo histórico, mas simultaneamente não se identifica com ele, é, podemos dizer, um lapso de e no tempo; tempo-de-agora (*Jeitzeit*). Talvez seja esta a ideia de revolução presente nas *Teses* e no *Fragmento Teológico-político*, como a "interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe" (LÖWY, 2005, p. 23). Insistimos na dificuldade em compreender o tempo messiânico e sua representação, um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes neste mundo e neste tempo, de sorte que, o tempo histórico não pode ser cancelado, mas o tempo messiânico não pode ser também, homogêneo à história. É o que nos diz, entre outras coisas, Walter Benjamin no *Fragmento Teológico-político*:

> Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). [...] Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a ativar

> num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de sucitar a vinda do reino messiânico. (BENJAMIN, 2013, pp. 23-24).

Temos assim, nos propõe Agamben, algo que como uma porção de tempo profano e cronológico, que ao sofrer uma contração o transforma integralmente. O tempo messiânico seria, assim, um corte de Apeles que divide a divisão mesma do tempo, e introduz nesta divisão um resto que a excede. Um resto que é, assim como na classe, no povo e no sujeito, um excesso.

> *Se presenta como aqüella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al chronos y aqüella parte de la eternidad que excede al eón futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos eones*. (AGAMBEN, 2006, p. 69).

Novamente nos deparamos com problemas na representação do tempo. A imagem espacial de um tempo que resta, que começa a se contrair, produzirá uma falsificação no tempo assim vivenciado. Porque é possível representá-lo, usando a imagem da linha, mas não compreendê-lo. Ao contrário, uma experiência real de tempo, assim concebida, é algo pensável, porém dificilmente representável. De modo que, a imagem espacial do tempo messiânico não pode nos dizer nada a respeito dele, ou seja, da experiência de um tempo que resta, de um tempo que começa a se concluir. Agamben então recorre a uma noção proveniente do linguista Gustav Guillaume, tempo operativo, para tentar dar conta dessa contração do tempo profano que o transforma integralmente. Guillaume desenvolve essa noção num livro intitulado *Temp et Verbe* (Cf. AGAMBEN, 2006, p. 70). À representação linear do tempo, o linguista dá o nome de imagem-tempo. O tempo que o pensamento utiliza para realizar essa imagem-tempo dá-se o nome de tempo-operativo. O tempo-operativo nada mais é que um tempo dentro do tempo.

> Enquanto nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos de algum modo em espectadores impotentes de nós mesmos [...], o tempo messiânico, enquanto tempo operativo no qual aferramos e realizamos nossa representação do tempo,é o tempo que somos nós mesmos, e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos. Precisamente porque está estendida nesse tempo messiânico, a *klesis* messiânica pode ter a forma dele como se não, da incessante revogação de toda vocação. (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 181).

Podemos dizer que a parúsia não é o regresso do messias ao final dos tempos, mas a presença, o estar junto do messias a cada momento do tempo cronológico. É a imagem de Benjamin, onde cada segundo pode ser a porta de entrada para o messias. Temos assim, a ideia de história não como a sujeição do homem ao tempo – linear, contínuo e homogêneo – mas, a libertação deste tempo. Não a interrupção do tempo, mas, mais propriamente, uma mudança qualitativa dele. Seria, para usar outra imagem de Benjamin, o tempo das revoluções autênticas, vividas como suspensão do tempo oficial, por assim dizer, e que, deste modo, jamais serão absorvidas pela restauração, a contra-revolução. É o estado de exceção efetivo (*wirklich*), que é tarefa realizar.

Para finalizar algumas observações. O processo educativo ocidental foi fortemente marcado pela teologia cristã na ideia de salvação. Daquilo que dissemos até aqui, era de esperar que na educação moderna a herança teológica se mostraria nas ideias de progresso e emancipação, caríssimas à tradição educativa moderna. Isso aparece com clareza já em Kant. O filósofo concebe a revolução como emancipação definindo-a como a reforma moral da população. Note-se como aqui nossa hipótese se confirma com força. Ora, uma das ideias basilares das concepções políticas da modernidade, a revolução, torna-se uma tarefa formativa que compete não recriar a revolução, mas o entusiasmo que ela causa. Para nós, contudo, há de se livrar de vez do tempo do progresso e da reforma que, como vimos, é o tempo da salvação e da espera. A vida e o tempo messiânicos, são aqueles do aqui e do agora. A vida messiânica pode ser concebida como o contra-dispositivo da vida nua, àquela produzida e almejada pelo soberano. A vida messiânica se assemelha a vida monstruosa, inoperante que escapa aos processos de governamentalização. Em verdade essas vidas são um duplo vetor de agenciamento. Ora, elas servem tanto como modelo da vida neoliberal e do homem-empresa que deve, a cada vez, se superar, como também, do acontecimento, que agencia a possibilidade de uma atitude crítica capaz de gerar aquele entusiasmo pela revolução e, para voltar a Benjamin, tornar efetivo o estado de exceção.

Cap. VI

Multidão: vida nua e monstruosidade[100]

Já nos referimos às críticas feitas por Pelbart (2013, pp.37-63). Em resumo, trata-se de uma discordância do modelo da vida nua, mesmo que não o diga diretamente. Pelbart se concentra em criticar certo modelo de biopolítica adotado por Agamben em sua leitura de Foucault. O pesquisador brasileiro opõe a essa leitura uma outra possível, embasada agora em Deleuze e Guattari. Para ele, Agamben teria se concentrado numa biopolítica maior, da exceção e da morte, e esquecido uma biopolítica menor, da luta e da resistência. Para nós, é uma leitura sem aprofundamento, talvez pelo desconhecimento do conjunto da obra agambeana. O que Pelbart escamoteia, no entanto, é que sua leitura é negriana e que não há, nem em Agamben, nem em Foucault, algo como uma biopolítica menor; para ambos a biopolítica é, desde sempre, controle calculado da vida.

Uma crítica melhor encorpada é feita por outro filósofo italiano, Antonio Negri. Neste capítulo gostaríamos de traçar um pouco das críticas de Negri ao pensamento e à obra de Agamben, bem como possíveis similitudes e encontros. Para nós, ambos pensam os mesmos problemas, muitas vezes com o mesmo arsenal conceitual. Há distâncias, é evidente, mas, em nossa compreensão, os italianos foram àqueles que melhor dialogaram com a herança biopolítica de Foucault, não apenas o repetindo, mas o reapropriando às suas próprias filosofias. Há algo de ingovernável na multidão, assim como há algo de monstruoso no messianismo da comunidade que vem.

O que nos chamou a atenção, e, por conseguinte, mereceria um estudo mais aprofundado, foi a proximidade de ambos filósofos, melhor dizendo, parecem mover-se no mesmo terreno. Se Agamben se interessa pelo diagnóstico, Negri é muito mais propositivo; se o primeiro faz uma leitura negativa da hipótese biopolítica foucaultina, o segundo à divide em duas e reserva a uma delas o lugar da luta e da resistência. Este mais sincrônico, aquele um genealogista. Em ambos o encontro com Foucault foi decisivo.

Para entender de que modo a vida nua agambeana é rechaçada por Negri é necessário passar, acreditamos, pelo conceito negriano de multidão. Faremos, pois, uma

[100] Este texto foi pensado, inicialmente, como seminário apresentado na disciplina Biopolítica, ética da diferença e educação, do programa de pós-graduação em educação da Unesp/Marília, sob responsabilidade do prof. Pedro Angelo Pagni. Publicado posteriormente de modo avulso na revista Educação & Filosofia com outro título. O texto aqui presente sofreu ligeiras alterações. VALERIO, R. G. Antonio Negri e o monstro (bio)político: genealogia do conceito de multidão. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 31, n. 61, p. 83-105, jan./abr. 2017.

breve genealogia deste conceito e, a seguir conheceremos as críticas ao paradigma da vida nua.

Antonio Negri traz a figura da vida monstruosa como paradigma de uma política e de uma ética, contemporâneas, que possam fazer frente aos processos de dominação e exclusão perpetuados pelos Estados, pelos Mercados, por diversas instâncias de controle – políticos, econômicos, sociais, culturais – que hoje se apresentam de maneira difusa. De modo que, as barreiras entre o político e o econômico ou entre o político e o cultural, etc., acabam por apagar-se.[101] Nesse conceito construído por Hardt e Negri (2001 e 2005) temos, justamente, algo como um novo sujeito político que pode oferecer uma instância de resistência aos processos de dominação contemporâneos, bem como a possibilidade de se construir uma nova política. Esse conceito, no entanto, antecede a parceria Hardt e Negri e deita raízes na obra deste último.

Nesse sentido, concentraremos nossa análise num texto do italiano, ainda que cotejando-o com outras obras do autor e comentadores, situado entre a publicação de *Império* e de *Multidão*, obras em que o conceito aparece de forma central, sobremaneira nesta última. O texto intitula-se *Il mostro político. Nuda vita e potenza* e é datado de 2001. Pretende oferecer ao final o conceito de multidão[102] como novo "monstro político". Ele pode ser dividido, grosso modo, em três partes. Na primeira trata-se duma genealogia do monstro, primeiro como produto do poder e subjugado a ele, a seguir, como resistência e enfrentamento. Uma segunda parte destina-se a criticar o que Negri chama de o monstro "monstruificado"[103], isto é, as tentativas de conter o monstro biopolítico contemporâneo. De modo que, serão enfrentadas as ideias da engenharia genética e, sobretudo, o conceito de vida nua, de seu conterrâneo e contemporâneo Giorgio Agamben. Por fim, Negri se concentra na potência constituinte e produtora do monstro biopolítico, a partir de noções de intelectualidade de massas, o *General Intellect* marxiano, e trabalho imaterial, criada pelo próprio Negri em conjunto com Mauricio Lazzarato (2001).

Todas essas análises estão balizadas, ao nosso ver, pelas hipóteses do biopoder foucaultiano. O encontro com Foucault, vindo de um intelectual marxista, que aderiu ao *operaísmo* italiano dos anos sessenta e que, mais tarde, concentrou sua obra no

---

[101] Para um aprofundamento da questão ver: (GUATTARI, 1995). Outras formulações de Negri também deitam raízes no pensamento de Guattari.

[102] O conceito de multidão aparece, contudo, a primeira vez em uma obra da década de 90, de 1992 mais precisamente: *O Poder Constituinte*, num capítulo, o terceiro, dedicado a Harrington e os radicais republicanos ingleses, os niveladores, da Revolução Inglesa. (NEGRI, 2002, pp. 149-209).

[103] A expressão é do próprio Negri, ao menos na tradução espanhola que utilizamos. Não tivemos acesso ao texto original em língua italiana.

eixo Maquiavel-Espinosa-Marx, parece-nos essencial às formulações de suas obras atuais, nos conceitos de monstro político, ou biopolítico e multidão.

Negri parece trazer a biopolítica, assim como Agamben, às fundações da política Ocidental (AGAMBEN, 2004). Vejamos como. Para ele, a metafísica e a política se apresentam sob a forma da eugenia. A metafísica clássica excluía o monstro da ontologia do conceito. Por exemplo, em Platão. O discípulo de Sócrates procura articular ontologia e cognição, isto é, o conhecer é a classificação, bem como a representação do que está no mundo. Porém, se recorrermos à leitura que Deleuze faz do platonismo (Cf. MILOVIC, 2011), verificamos que ele não faz apenas isso. Do mesmo modo que classifica e representa, o platonismo exclui o não-representável, quer dizer, exclui o monstro. A metafísica clássica se nos apresenta, portanto, como uma ontologia eugênica. Ela exclui o monstruoso, pois ele é a desmedida, não cabe no conceito; manifesta-se como o ser e o não ser ao mesmo tempo.

Se a metafísica é eugênica, a política também o é. Pois, sabemos que a metafísica clássica era a legitimação da ordem política. Só o bem-nascido é apto ao exercício do poder. Essa dimensão excludente aparece no *lógos* como espaço originário da filosofia, na exclusão do escravo, da mulher, do bárbaro e do estrangeiro da política. Na *Política* de Aristóteles isso aparece de forma bem clara, de fato o que legitima a exclusão destes da *pólis* é, justamente, certa racionalidade linguística, presente no *lógos*, que não os possibilita participar das decisões políticas[104]. A mulher, o bárbaro, o estrangeiro, o escravo, a criança são monstruosos no mundo clássico. O bárbaro estrangeiro, em especial, é sempre apresentado na forma híbrida de animal/homem – a besta – que não pode participar do poder, pois está excluído do *lógos*. Desse modo, é possível ir além da crítica que liga a escravidão à origem do pensamento político grego. Para Negri, além desta dimensão propriamente política, o princípio do universal, o conceito, tem a forma da eugenia. Para além disto está o monstro, excluído, pois, da ontologia grega[105].

Pode-se dizer que o monstro é o negativo, o desmedido, a loucura, a catástrofe, o divino, o bárbaro, enfim. A racionalidade grega domina o monstro para excluí-lo (AGAMBEN, 2004, pp. 65-69 e 115-117), pois ele, insistimos, está fora da

[104] Posição parecida é a de Rancière, porém, sem a dimensão eugênica/biopolítica. Ver: (RANCIÈRE, 1996).
[105] Negri parece nos oferecer aqui um platonismo às avessas; crítica apresentada por, entre outros, Milovic (2011).

ontologia eugênica, isto é, não há uma ontologia do monstro na cultura clássica. Há aqui, nos parece, outra importante proximidade com Agamben. O monstro está preso à estrutura do abandono, que caracteriza, segundo Agamben, o fundamento do poder soberano, isto é, incluído por meio da exclusão. Ora, a metafísica grega compreende o movimento, dado pelo devir, da corrupção do ser, o monstro, contudo, não pertence a esse movimento, pois que está, a um só tempo, fora do *lógos* e fora da *pólis*.

Saindo do pensamento grego outro momento importante para as fundações de nossa política foi, como é sabido, a racionalidade moderna. A modernidade apresenta, segundo Negri, ela também, uma exclusão do monstruoso da ordem racional. A exclusão nos é dada a partir de uma metáfora política: da transcendência do poder político. De modo que, o monstro está fora da razão, porém aparece como interior ao mundo. O monstro aqui assume a figura de uma metáfora para o poder soberano; impossível não pensar em Hobbes. Qual a finalidade do Leviatã hobbesiano? A resposta já nos aproxima das conclusões de Negri: organizar uma multidão. Pôr em ordem uma multidão é um tema recorrente na filosofia política moderna. Aparece em Hobbes, Bodin, Salisburry, Tomás, Grotius, entre outros. Muito presente nos *specula* aos príncipes, na passagem do medievo ao moderno[106].

Nesse momento o que é a multidão? Ela não é nem o povo, nem mesmo a massa, pois carece de qualquer unidade. É o caos que é preciso ordenar. Aqui temos um problema novo, que não se punha para os gregos. Esta multidão que é preciso pôr em ordem já é, desde sempre, monstruosa, pois é um produto híbrido resultado da decadência do Império Romano e da sua mescla com os bárbaros a partir das invasões. Não é possível, portanto, recorrer a um pressuposto eugênico, uma ordem hierárquica calcada na origem e na causalidade entre ser e poder, como na política e metafísica clássicas. O monstro soberano define, pois, a ordem; uma ordem interna ao próprio mundo. Ele transcende o mundo para colocar a multidão em ordem, de modo que a filosofia política moderna parece dar racionalidade ao monstro na figura do soberano.

Para Negri, contudo, não se deve enganar, trata-se de uma aparência. Mais monstruoso que o Leviatã será a multidão, bem como a anarquia e a desordem, o caos que dela são correlatas. O Leviatã é o monstro que ao ordenar o político deixa de sê-lo, pois torna-se um instrumento, ou, nos próprios termos de Hobbes, um artifício.

---

[106] Sobre os espelhos aos príncipes ver: (SENELLART, 2006). Ver também: (SKINNER, 1996).

Ora, a multidão monstruosa pode ser vista no estado de natureza, onde o homem é o lobo do homem, isto é, nem animal, nem homem, mas um híbrido monstruoso (AGAMBEN, 2004, pp. 111-112). Agamben, já o vimos, mostrou como o lobo hobbesiano estava assentado num fato jurídico realmente existente. No direito germânico e escandinavo, o fora-da-lei ou o bandido eram expulsos da comunidade por meio da fórmula *caput lupinum*, cabeça de lobo, ou simplesmente lobo. Quer dizer, nem homem nem fera, mas um monstro. Para Negri, a genealogia da soberania moderna revela uma eugenia extrema, longe, portanto de superar os gregos. Assim, esquerda e direita conservam a origem eugênica do poder.

Em Hobbes e Bodin, por exemplo, na legitimidade da monarquia. Mas também nos radicais ingleses da Revolução, os *levelers* e Harrington, para quem a República se assentaria na raça saxã. Há na modernidade toda uma continuidade e desenvolvimento da eugenia como princípio de poder. Ela está presente, conforme Negri, na ideia de Estado, que se desenvolve entre os séculos XVIII e XIX, no nacionalismo e no racismo de Estado característico de certos nacionalismos – muito forte no XIX e começo do século XX e que, contudo, tem reaparecido com força neste início de XXI – e por fim, no caso mais extremo e conhecido, a Alemanha Nazi.

Não obstante este sombrio diagnóstico, Negri tem uma proposta política: romper com a racionalidade eugênica do poder e reconquistar o monstro. Suas principais referências são, sobretudo, Marx e Espinosa. Trata-se aqui da construção do conceito de multidão, o monstro biopolítico. O primeiro passo é dado numa releitura de Marx, em especial o conceito de luta de classes. Antes de entrar nesta leitura, no entanto, permita-nos fazer um pequeno desvio para melhor compreender a questão da monstruosidade e do corpo monstruoso. Ora, não é por acaso, nem por força poética que Negri escolhe a figura do monstro como índice de resistência e proposta de criação políticas.

Para nós há, em especial, dois motivos para tanto. O primeiro aparece na questão do corpo político das teorias modernas da soberania; o corpo monstruoso, que adiante se apresentará como carne da multidão, se mostra em oposição ao corpo político, eugênico, da soberania moderna. O segundo nos conduz ao problema da subjetivação, isto é, a questão do sujeito político. Os sujeitos políticos é que são monstruosos e esta monstruosidade é que resiste à eugenia do poder que adiante será chamada de biopoder. Vejamos tudo isso em detalhe.

6.1

Em 1965, Canguilhem publica, sob o título *O Conhecimento da Vida*, uma série de artigos e conferências que giram em torno da relação entre o se vivo, ou a vida, e a ciência. Há um breve texto intitulado *A monstruosidade e o monstruoso*. Para o francês, o monstro questiona a ideia, bastante presente na filosofia e nas ciências a partir do século XVII, de que a natureza possa nos ensinar a ordem. É porque somos seres vivos que uma falha morfológica é um monstro, pois só no orgânico há monstruosidade, não há monstro mineral, tampouco mecânico. O monstro é assim nada mais que um outro que não é o mesmo, uma outra ordem que não seja a mais provável. É o que está fora da norma, o contraste. Não a morte, mas o vivente de valor negativo, algo como um contravalor da vida.

A propósito da relação entre norma e vida, Canguilhem cita Gabriel Tarde: "o normal é o grau zero da monstruosidade" (2012). Com Canguilhem identificamos três momentos da monstruosidade na história ocidental. Primeiro, na Idade Média e no Renascimento. Nestes períodos há uma espécie de celebração do monstro, por meio do fascínio que ele desperta. O século XVIII transforma o monstro em objeto e instrumento da ciência, procura encontrar nele um erro da natureza, ou algo do gênero. Por fim, nos dezenove, temos uma explicação científica da monstruosidade. Temos assim uma naturalização do monstro que está de par com a naturalização da loucura. A monstruosidade passa ao reino da biologia, do mesmo modo que o louco passa ao reino das recém-criadas ciências *psi*. "No século XIX, o louco é posto no asilo que lhe serve para ensinar a razão, e monstro, no frasco do embriologista que lhe serve para ensinar a norma." (Idem, p. 195).

Já no início do século XX as interrogações sobre a questão do corpo aparecem com força. Um marco, sem dúvida, foi o pensamento de Merleau-Ponty. Nele há um apagamento da distinção corpo/espírito, a vida humana é, a um só tempo, espiritual e corpórea. O corpo deixa de ser, deste modo, mecanismo ou pedaço de matéria, tampouco o é substância, mas sim carne, algo como que um corpo animado. A figura monstruosa desestabiliza a representação e a identidade de um corpo, do corpo.

O filósofo português José Gil procura traçar uma etimologia da noção de monstro (Cf. PEIXOTO JUNIOR, 2010, pp. 179-187). Comumente os comentadores derivam a palavra monstro do latim, *mostrare*, quer dizer, indicar, mostrar com o olhar. Contudo recorrendo à obra de Benveniste, Gil demonstra que além deste significado, o

verbo *mostrare* designa também o seguinte: "ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir" (Idem, p. 181). Na origem grega do termo, *terátos*, é uma palavra ambígua, que transita do jurídico, portanto também do religioso, ao biológico. O monstro mostra, então, mais do que é visto, um irreal verdadeiro, ao mesmo tempo um corpo transparente e opaco. Seu corpo disforme e anormal, desperta o fascínio de um olhar horrorizado. De modo que, ao revelar uma espécie de corpo interior – uma obscenidade orgânica -, o olhar acaba por nada ver, pois fica preso a imagem do corpo monstruoso, a partir de uma dupla relação de revelação e ocultamento. O que fascina o olhar é o interior do monstro que se mostra em corpo e que, no entanto, não é corpo, pois não é dotado de alma:

> Ao revelar o que deve permanecer oculto, o corpo monstruoso subverte a mais sagrada das relações entre alma e corpo: a alma revelada deixa de ser uma alma, torna-se, no sentido próprio, o reverso do corpo, um outro corpo, mas amorfo e horrível. (GIL apud PEIXOTO JUNIOR, 2010, p. 181).

O corpo monstruoso abala a identidade do ser cultural, pois se apresenta como um corpo não codificado, um significante caótico. Sua singularidade subversiva deriva, pois, de sua diferença radical e absoluta. Por isso, em Negri, a metáfora do monstro político, a multidão em oposição ao corpo político, a soberania e o povo. Há mais, para Negri o corpo singular é também o mais comum:

> A carne da multidão é uma potência elementar que expande necessariamente o ser social, produzindo um excesso de qualquer medida tradicional político-econômica de valor. Da perspectiva da ordem e do controle políticos, a multidão da carne é terrivelmente evasiva já que nunca pode ser completamente apanhada na hierarquia orgânica de um corpo político. (HARDT & NEGRI, 2005, pp. 227-228).

Em *Os Anormais*, Michel Foucault identifica dois momentos da monstruosidade. No primeiro, que vai da Idade Média ao início do século XVIII, o corpo monstruoso está preso ao registro natureza/lei, quer dizer, ele viola as leis naturais e ao mesmo tempo às sociais, é pois, um discurso jurídico-biológico sobre o monstro. Já a partir do século XVIII a monstruosidade entra no registro do desvio de comportamento, na figura do criminoso. Estamos agora no âmbito de um discurso jurídico/moral que leva o indivíduo a se tornar um fora-da-lei. Nessa época tem lugar a ideia do "monstro político", isto é, aquele que rompe com o contrato, um "criminoso político", portanto. São

dois modelos, o tirano, no topo da sociedade, e o infrator, em baixo. O primeiro permanente, o segundo transitório. A partir do século XIX, contudo, o monstro dá lugar ao anormal[107]. Em grande medida isso se deve ao aparecimento das ciências *psi*. Interessante aqui, para nossa leitura, é que o monstro provenha do sujeito político. Assim, a metáfora de Negri da monstruosidade como processo de subjetivação fica mais clara: os sujeitos políticos é que são monstros e a monstruosidade é a possibilidade de resistência às pretensões eugênicas do poder, o biopoder.

O monstro biopolítico frente ao biopoder. Observa-se que em Negri há uma distinção que não ocorre em Foucault. No *Nascimento da Medicina Social* e em *A Vontade de Saber*, onde o filósofo francês constrói sua conceituação de biopolítica, aparece também o termo biopoder sem nenhuma distinção. Nos trabalhos posteriores prevalece, todavia, o primeiro termo que, inclusive, dá título a um de seus cursos[108]. Para o italiano, no entanto, biopolítica refere-se à resistência da vida frente aos poderes que querem subordiná-la. Pelo contrário, biopoder é o controle sobre a vida. Em Foucault, nos parece, os dois termos tendem a se enquadrar nessa segunda definição. O que ocorre também em Agamben, para ele, biopolítica é controle sobre a vida e, desde sempre, está relacionada ao poder soberano[109].

Vejamos algumas características desse monstro biopolítico que desenvolveremos adiante. Ele é a potência da multidão. É um acontecimento positivo que altera os princípios eugênicos a partir dos quais o Ocidente definiu o humano e a política. É também a possibilidade da potência da vida frente aos poderes que querem controlá-la. Ele escapa ao poder, pois não pode ser recodificado na política identitária da

[107] Coincide, portanto, com a datação de Canguilhem.

[108] (FOUCAULT, 2008). Apesar da sugestão do título, Foucault desenvolve no curso uma análise de três modelos de neoliberalismo, a saber, o alemão, o francês e o norte-americano. Em verdade trata-se de uma leitura do que podemos chamar de modo de governo neoliberal, bem como, seu correlato o autogoverno de si a partir das premissas neoliberais. Isso irá constituir todo um modo de vida que, conforme Foucault, se apresentará como uma releitura do *homo oeconomicus* dos liberais clássicos. Interessante é que as conclusões do filósofo francês a respeito deste *homo oeconomicus* estão muito próximas das pesquisas de Negri sobre o trabalho imaterial e da indistinção entre tempo de produção e tempo da vida que marca, segundo o italiano, o trabalho na pós-modernidade. (LAZZARATO & NEGRI, 2001).

[109] Em Foucault, contudo, a biopolítica é uma modalidade de poder; poder sobre a população. Não há a perspectiva jurídico-política no filósofo francês, não porque não a conhecesse ou a subestimasse, mas, como deixa claro em diversas entrevistas, está preocupado com uma outra análise possível dos sistemas de poder. Mais como ele funciona do que se teoriza, mais como governo do que como Estado.

racionalidade ocidental. É a possibilidade de uma política do comum[110]. E, por fim, não é corpo político, mas carne[111] da multidão.

É em Marx, e no conceito de luta de classes que Negri encontrará pela primeira vez uma superação das categorias eugênicas do poder. É no filósofo da mercadoria que o monstro se torna sujeito, não é excluído nem reduzido à metáfora. Negri apresenta o problema, a partir de Marx, em dois movimentos: a monstruosidade do ponto de vista do capital e, a seguir, do ponto de vista do trabalhador. Primeiro momento então. Na obra marxiana o capitalismo se nos apresenta como monstruoso, porém sem deixar de ser racional. É a fina ironia de Marx, nos diz o filósofo italiano, as leis de exploração capitalistas são racionais e monstruosas, assim como o são os poderes eclesiásticos e a dominação política. Há aqui, conforme Negri, uma inversão da eugenia, pois em primeiro lugar, a racionalidade capitalista é em si mesma monstruosa e o capitalismo já produz, do interior, seu próprio monstro: a luta de classes. Segundo momento. Em sua experiência da exploração sofrida o trabalhador passa, por assim dizer, por três estágios. Primeiro, se reconhece abstratamente como mercadoria. A seguir, se reconhece concretamente como membro da classe monstruosa dos trabalhadores. E, por fim, deve tomar consciência e resistir, quanto mais resistente, mais monstruoso será.

O capitalismo nos oferece, pois, a monstruosidade da exploração e do sofrimento. Nós nos identificamos com esse sofrimento e tomamos consciência dele a partir de diversos acontecimentos do XIX e do século XX (nazi-fascismo, colonialismo, imperialismo, a questão palestina, o *apartheid*, os deportados, os guetos, os negros, as mulheres, etc.). O que nos dizem estes acontecimentos? Eles nos oferecem resistências monstruosas frente à exploração e ao sofrimento perpetuados pelo capitalismo. Diz Negri: "a tradição metafísica clássica e o racionalismo ocidental excluíam o monstro da ontologia do conceito: estas experiências registram sua poderosa inclusão" (NEGRI, 2007, p. 103). Devemos, portanto, ler a história do ponto de vista do monstro, uma história de resistências e lutas.

O primeiro passo numa leitura das resistências e lutas, duma ontologia do monstro, se dá em Negri a partir de uma inversão de Marx. Explica-se. Para o italiano, a

[110] A possibilidade de uma nova política, como uma política do comum, é uma questão que aparece com força na filosofia política contemporânea. Não só aqui, mas em Agamben (ano), Bensäid (ano) , Rancière (ano), Nancy (ano), entre outros.

[111] Ao se referir ao conceito de carne da multidão, Negri faz referência não só a Merleau-Ponty, mas também a Paulo. Interessante o resgate de Paulo na contemporaneidade. Agamben (ano), Zizek (ano) e Badiou (ano) são alguns dos autores que dedicaram uma obra completa ao apóstolo.

história do capitalismo é o desenvolvimento da subordinação do capital à força de trabalho que, nos dias atuais, alcançou seu auge.

Há aqui uma dicotomia que não é aquela do sujeito da exploração, o capital ou o capitalista, contra o objeto da exploração, o trabalho ou o trabalhador, mas do sujeito/sujeito, pois é o ciclo monstruoso das lutas da multidão que gera os ciclos do capital. É o que Negri entende por trabalho vivo. Sabemos que, em Marx, se recorrermos à leitura que Arendt dele o faz, pode-se encontrar duas categorias de trabalho, o labor, isto é, o trabalho vivo e o capitalismo que corresponde ao trabalho abstrato[112]. Desse modo, o capitalismo pode ser apresentado como a metafísica da mercadoria, ou seja, é a dominação do trabalho abstrato, reificado na forma mercadoria, sobre o trabalho vivo.

O capitalismo se afirma como emancipador, mas é parasitário, pois ele necessita do trabalho, ao passo que o trabalhador não necessita do capitalismo que é, deste modo, uma contradição viva. Daqui Negri opera uma segunda dicotomia: o trabalho vivo corresponde à imanência, enquanto que o capitalismo é transcendente, assim como os modelos de corpo político – multidão/soberania. Para Negri, nem mesmo Marx havia percebido que o monstro é outra coisa que não o capital. Pois Marx tem um ponto de vista lógico-político, e é preciso, segundo o italiano, ir além, pôr a ontologia em primeiro plano. Há aqui toda uma releitura da classe marxiana. A força-trabalho torna-se classe destruindo sua presença ambígua no capital. Separando-se dele, a classe reconhece-se como tal, porém como monstruosa. A classe não é espectral (Idem, p. 104)[113], mas monstruosa, esta é sua essência.

Retomemos a inversão: é o capital que está subordinado à força de trabalho. A força de trabalho é trabalho vivo que, deste modo, pode se apresentar como potência política monstruosa, portanto. Não há Marx econômico, mas o Marx do trabalho vivo e da ontologia social[114]. A luta de classes e o trabalho vivo são condições para uma nova subjetividade, assim como para uma política da imanência. Por fim, poderíamos endereçar a Negri uma mesma crítica que fora endereçada a Marx (Cf. MILOVIC, 2011):

---

[112] Há uma crítica interessante e pertinente, bastante conhecida aliás, das categorias de trabalho em Marx feita por Hannah Arendt em *A Condição Humana*. (ARENDT, 2010, p. 97-114). Esta dupla distinção das categorias de trabalho, que em Arendt é clara, não é tão óbvia assim em Marx, contudo, ficaremos com ela a fim de facilitar nossa argumentação.

[113] Crítica de Negri a Derrida, *Espectros de Marx*. (DERRIDA, 1998).

[114] A principal referência em Negri para suas concepções de trabalho vivo e trabalho imaterial, bem como a ontologia social em Marx, encontram-se nas notas preparatórias para *O Capital*, os *Grundrisse*. (cf. CAMARGO & VALERIO, 2016).

o capitalismo cria então as condições para sua superação? Pois ambos dão a entender isso. A resposta também é comum aos dois: o capitalismo cria as condições para a Revolução.

Segundo passo, breve genealogia do monstro biopolítico. O monstro biopolítico – ou o comum – é uma alternativa ontológica às pretensões eugênicas do poder, ou biopoder. Lembremos que há aqui uma distinção que não ocorre na noção foucaultina de biopolítica. O biopoder é o controle sobre a vida, corresponde a transcendência do poder, à soberania. Por outro lado, a biopolítica é a resistência da vida ao poder; é imanente e emancipatória. Temos duas genealogias para o monstro biopolítico (Idem, pp. 106-119); uma, o comunismo camponês, outra, o comunismo operário. No entanto, para Negri, esse ciclo de lutas se encerrou, pois o capitalismo não é mais o mesmo. Do capitalismo industrial passamos ao capitalismo pós-industrial, do capital fixo ao trabalho imaterial. Essa nova produção aparece como possibilidade de pensar a biopolítica e o conceito de multidão, pois há aqui um deslocamento da subjetividade: da classe operária à multidão. A biopolítica porta uma nova subjetividade emancipatória[115]: a multidão.

Retomemos, ponto a ponto, esta breve genealogia do monstro biopolítico. O poder é, desde sempre, biopoder, isto é, poder sobre a vida. O poder cria a vida, quer dizer, cria os mecanismos de controle sobre ela. Aqueles que devem ser controlados pelo poder são excluídos, os monstruosos. Paulatinamente, na resistência e na luta, como no comunismo operário e camponês, como nas revoltas e revoluções do século XX, o monstro biopolítico passa de fora para dentro. De fato, o monstro está sempre dentro, pois, em primeiro lugar, sua exclusão política se dá num movimento de inclusão econômica/produtiva. E, a exclusão não é consequência, mas premissa do poder. Novamente aqui ocorre a proximidade com Agamben e a relação de abandono como estrutura original do Estado, isto é, incluído por meio de sua exclusão.

Está dentro a partir de uma ambiguidade característica dos instrumentos de poder que procuram controlar o monstro: da força de trabalho dentro do capital ou do escravo dentro da família (*oikos*), etc. Essa estrutura se mantém enquanto o monstro não rompe totalmente com o poder, o biopoder, pois o desenvolvimento dessa disputa se dá sempre no da insubordinação da vida (potência da vida, biopolítica) contra o poder sobre a vida (controle da vida, biopoder). Atualmente estamos diante de não mais uma revolta

[115] Milovic faz notar que em Foucault ou Agamben a política moderna, e seu correlato a biopolítica, se apresenta sob a forma do perigo. Em Negri, ao contrário, ela é emancipatória. (Cf. MILOVIC, 2011, p. 169).

contra o biopoder, mas da vitória do comum, da potência do comum, pois o biopoder já não é mais capaz de hierarquizar, classificar e organizar a monstruosidade biopolítica. A monstruosidade é a potência do comum[116], um rizoma, dado na ideia de *General Intellect*, o trabalho vivo, ou imaterial[117], do qual o capitalismo contemporâneo, parasitário que é, tornou-se dependente. Em suma, estamos diante do conceito de multidão, o monstro biopolítico.

Passemos agora a uma definição de multidão que, para Negri, mais do que política, deve ser ontológica. O filósofo italiano apresenta três teses, a saber, a multidão é o nome de uma imanência, a multidão é um conceito de classe e, a multidão é o conceito de uma potência.

Imanência: se opõem a relação transcendente soberano/povo da filosofia política moderna – de Hobbes a Hegel. Os sujeitos políticos são singularidades não-representáveis, ao contrário de indivíduos proprietários do jusnaturalismo moderno.

Classe: a multidão é classe, pois é produtiva e está em movimento. No entanto, ela não é a classe trabalhadora; este é, para Negri, um conceito restrito, pois se atém à produção e hoje o que está em questão é a cooperação social. Nesse sentido, Negri propõe uma redefinição da exploração: exploração da cooperação do conjunto das singularidades. Só com os indivíduos da filosofia moderna é possível medir o trabalho pela lei do valor, de modo que a massa é o correlato do capital, do mesmo modo que o povo é o correlato da soberania. A produção da multidão, isto é, não de indivíduos, mas de singularidades, é incomensurável, está fora de qualquer medida. O pós-moderno que vivemos é um salto *epocal*, assim, as medidas estão postas em questão.

Potência: a potência das singularidades da multidão quer se corporificar no intelecto de massas, o *General Intellect*. Isso se dá a partir de três vetores de força. Primeiro, na passagem do fordismo ao pós-fordismo e na dissolução da disciplina social da modernidade. Segundo, as tendências ao *General Intellect*, à produção imaterial e ao

---

[116] Em artigo intitulado *Duas Visões da Política: a multidão perante a filosofia do comum*, Jordi Massó Castilla discute a filosofia política do "comum". Apresenta críticas ao conceito de multidão de Hardt e Negri a partir do pensamento político francês contemporâneo. Mobiliza autores como Rancière, Bensäid, Nancy, entre outros. Não é possível desenvolver todo conteúdo do texto neste espaço; apresentamos algumas indicações. A crítica de Castilla se dá em três momentos. Primeiro, a relação singular/comum precisa de uma articulação mais harmoniosa e convincente dentro do conceito de multidão. Em segundo lugar há certa dificuldade em pensar o coletivo a partir do singular, sem que isso elimine ou entronize as diferenças. O problema é pensar uma forma de soberania que não anule a liberdade. Por fim, o problema da Revolução/Insurreição está mal resolvido. Para Bensäid, por exemplo, o ter lugar da Revolução na ideia de desejo de atualizar a pura potência, ou no amor é, no mínimo, problemática. (CATILLA, 2012, p. 253-272).

[117] Não é possível desenvolver essa ideia em toda sua amplitude. Ver: (LAZZARATO & NEGRI, 2001).

trabalho vivo. Enfim, essa passagem abarca continuidades e descontinuidades e a potência da multidão que quer se corporificar, o fará por meio da liberdade e da alegria.

Já que se trata, pois, de um salto de época, tentemos opor a categoria pós-moderna de multidão às categorias modernas de povo e massa. Primeiro o povo. Este pode ser compreendido pelas categorias do contratualismo, da unidade e do corpo social, ao passo que a multidão se apresenta sob a forma do não-representável, da multiplicidade e da carne da vida. A massa, ou a plebe, pode ser lida como passiva, irracional e manipulável. A multidão, ao contrário, é um ator social ativo, uma multiplicidade que age. Não é, como já fizemos notar, unidade, mas é algo (auto?)organizado. A vantagem, para Negri, do conceito de multidão consiste na possibilidade que ele tem de refutar as premissas modernas de temor às massas e da tirania da maioria. De modo que o poder nada pode fazer da multidão, pois as categorias que lhe interessam foram postas de lado: a unidade de sujeito – o povo, a composição política – o contrato, o regime de governo, seja ele a democracia, a monarquia ou a aristocracia. Trata-se no conceito de multidão, para o italiano, de uma Revolução, porém, mais do que política, ontológica.

6.2

Gostaríamos agora de traçar, em linhas gerais, aquilo que Negri chama de o monstro "monstruificado", quer dizer, as tentativas contemporâneas de conter o monstro biopolítico. A argumentação se dá em duas frentes, primeiro numa crítica a Giorgio Agamben, mais especificamente ao se conceito de vida nua, a seguir se concentra na atual engenharia genética. Há várias referências de Negri a Agamben e vice-versa. Mapeamos algumas.

Na obra de Agamben as referências a Negri aparecem, de forma clara, duas vezes. Em *Homo Sacer I*, apesar de não citá-lo textualmente, aparece uma crítica à dicotomia poder constituinte/poder constituído a partir da noção de paradoxo da soberania, colhida de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Lembremos que essa dicotomia é um tema caro ao filósofo nascido em Pádua, tendo dedicado-lhe uma obra inteira (AGAMBEN, 2004, pp.47-56). Num outro texto, uma palestra em verdade, intitulado *Movimento*, Negri encontra-se na plateia e Agamben se diz sentir muito próximo dele (AGAMBEN, 2006).

Por sua vez, as relações de Negri com o pensamento Agamben estão mais documentadas, suas análises podem ser lidas alhures. Numa breve resenha, publicada em *Il Manifesto*, um dos mais recentes livros do filósofo de Roma, *L'uso dei corpi*, é chamado de metafísico (NEGRI, 2015). Negri em resenha de *A Linguagem e a Morte* assim se posiciona. Afirma ser leitor assíduo de seu compatriota. Para ele, Agamben propõe uma filosofia, qual seja, construir criticamente o terreno do ser, escavando sobre a margem existencial e linguística o caminho da redenção; redenção esta que não esquece, todavia, a mortalidade. Segundo ele, Agamben em seus trabalhos filológicos e linguísticos se aproxima do *General Intellect*, pois produz uma ideia positiva do ser linguístico do comum, atravessado por processos de exploração e sobressaltos de liberação.

Num outro trabalho, *A Comunidade que vem*, Agamben começa a se inscrever no terreno da biopolítica e a possibilidade de redenção se apresenta na forma da desutopia; aqui a iminência da morte, bastante presente na obra de Agamben, é atravessada pela tensão da vida. Há, com efeito, dois Agamben que, em verdade convivem: um, de fundo existencial e terrífico, num confronto contínuo com a morte; outro, do trabalho filológico que, deste modo, conquista o horizonte biopolítico. Biopolítico aqui no sentido que Negri propõe, vale ressaltar.

Na obra e no conceito de estado de exceção, Negri vê duas leituras possíveis. Uma positiva, o apagamento da democracia, a partir da Primeira Guerra, coincide com seu diagnóstico da situação imperial. Outra negativa, Agamben produz uma ontologia indiferencial, cínica e pessimista. A questão da zona cinza, justamente o espaço da exceção, que desbota os horizontes e reconduz-nos a uma ontologia incapaz de produzir sentidos senão em termos destrutivos.

Negri critica, nesse sentido, a indistinção entre exceção, que para ele anula o ser, e poder constituinte, que cria o ser. No mesmo diapasão, critica também a indistinção entre *bíos* e *zoé*. Viver nesta indistinção é, segundo o Negri (ano), viver sob o signo do nazismo. Provavelmente tem em mente aqui a figura do muçulmano, elaborada por Agamben em *O que Resta de Auschwitz*. Para ele, com efeito, o estado de exceção não pode ser reconduzido à matriz da política, pois a vida nesse estado é, em verdade, apenas viver sob a guerra civil imperial. Há, no entanto, um momento bastante positivo em *Estado de Exceção*. Agamben vai além do estado de exceção usando a arma da filologia, numa construção ética e potente, nos passos de Espinosa, de modo que há a produção de uma imanência revolucionária. De modo também que há uma superação da dialética, não só Hegel, mas também Benjamin (Idem, p. 337).

Todos esses apontamentos operados por Negri podem ser, em maior ou menor medida, feitos à filosofia de Agamben. O único ponto, talvez, que não temos condições em concordar diz respeito à superação de Walter Benjamin. Não nos parece. Grande parte dos *insights* agambeanos provém do pensamento do filósofo de Berlim, inclusive um dos seus mais importantes conceitos, a vida nua. De todas as referências utilizadas por ele, de Heidegger à Foucault, de Arendt à Nancy, Benjamin é o único que não passa por severas críticas ou pretensas correções. Não obstante este ponto, a filosofia de Negri e Agamben parecem coincidir na mesma medida em que se afastam.

O encontro com Foucault, a biopolítica, a noção de potência, a exclusão inclusiva, são fundamentais em ambos. Valeria a pena aprofundar estas proximidades/distanciamentos, contudo fugiria por demais do escopo desta tese.

Atentemos à crítica ao conceito de vida nua. No momento que o monstro finalmente ocupou o centro da vida, há aqueles que querem fazer dela vida nua. A realidade das lutas políticas – biopolítica – devem se opor à noção de vida nua. Para Negri, essa noção é uma ilusão, uma ideologia, e deve ser combatida. Ele pretende fazer isso a partir da ontologia. A questão é: o que é a vida nua, o que ela representa e produz, se a preocupação central da obra de Negri é a potência da vida, sua capacidade de resistência

e transformação? Não há vida nua na ontologia, assim como não há estruturas sociais sem ordem ou palavras sem significado. Se retrocedermos no tempo, na história, o homem ou a vida sempre se apresentarão numa condição ontológica. Quer dizer, o homem é uma figura antropológica, pois consciente, qualificável e irreversível[118]. As figuras da resistência, do comunismo camponês, operário, etc., não eram vidas nuas, "vestiam" historicidade. É duvidoso o homem poder submeter ao poder um corpo nu, pois, não está claro se é o homem que está nu, ou se a vida é nua para tornar-se homem. Isto é, considera-se primeiro o homem e depois a nudez ou vice-versa (Idem, ibidem). Se é verdade que há momentos na história em que a vida nua é imposta pela ideologia e pela violência, ocorre no entanto, que Agamben absolutiza esta condição ao assimilar a vida nua à vida nos campos Nazi, na figura do muçulmano de *O que Resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2008). Há aqui desproporção, nos diz Negri. Quando se reivindica a qualidade humana a partir da vida nua, reivindica-se uma posição jusnaturalista, um estado original da humanidade em que esta se apresenta de modo inocente, ou impotente. Talvez o conceito de vida nua seja, simplesmente, outra maneira de dizer Hobbes, ou Rousseau. Nesta posição, da vida, confunde-se o homem que luta com aquele que é controlado e massacrado pelo biopoder. Assumir a vida nua como representação da vida é, para Negri, identificar a natureza do sujeito com o poder que tanto o controla quanto o deixa nu[119]. Confunde-se, pois, a vida nua com a potência da vida.

A vida nua não serve de grade de inteligibilidade para compreender as violências cometidas aos explorados no decorrer da história. Pois, a reivindicação dela é ideológica e, portanto falsa, em dois sentidos. Primeiro, é falsa pois, a-) não é possível reduzir a ontologia à vida nua, isto é, reduzir o homem a uma essência negativa; b-) nega a potência constitutiva do ser em avançar no tempo, em lutar, em realizar processos constituintes. É falsa, num segundo sentido pois, a-) faz par com a hipótese eugênica do poder; é contrária, portanto, à potência do monstro e da multidão; b-) neutraliza a possibilidade de expressão da potência. A vida nua não exclui o monstro, de fato já o vimos, mas dissolve o monstro, para Negri nossa única esperança, ao identificá-lo como depositário da violência na figura do muçulmano, do *homo sacer*, entre outras, de modo

[118] Na verdade, esta é umas de nossas principais hipóteses, uma leitura atenta da obra de Agamben, em especial o próprio *Homo Sacer I*, mas também *O Aberto*, entre outras, demonstrará que não existe, de fato, a "vida nua". Ela é um constructo, um artifício. Não há em Agamben, como em Foucault certamente, retorno à origem; não há pureza. O homem e a vida nua são ilusões, melhor dizendo, construções. Ver: (AGAMBEN, 2004, pp. 96, 98, 129, 155, 193 e 1940 e (AGAMBEN, 2013, pp. 29 e 33).

[119] Questionamos: não é isso exatamente Foucault?

que todo ato de resistência é vão. A vida nua é uma paródia de Hobbes – outros críticos já procuraram demonstrar que o *homo sacer* é outro modo de dizer Hobbes[120] - ao final não há paz, mas vida dominada e impotente[121]. Isto, para Negri (ano), é a imagem do que resta depois que o terrorismo do capital moribundo do capital se exerceu sobre a vida e o trabalho da multidão. Pois, ela aparece no momento biopolítico, ou seja, quando os homens se aproximam da sua vida como potência criadora do comum e como foco de resistência.

Outra proximidade com Agamben, ao menos em nossa leitura. Ao final de *Homo Sacer I*, o filósofo nos deixa como tarefa filosófica/política pensar uma *bíos* que seja simplesmente sua *zoé*, não seria isto outra forma de dizer que a vida é potência criadora e foco de resistência? (AGAMBEN, 2004, p. 194). Enfim, a teoria da vida nua representa uma refundação do Estado capitalista por meio de um retorno às origens, do mito fundador. Do mesmo modo, o capitalismo da era imperial retorna às origens para um novo processo de acumulação primitiva do capital[122], agora cognitivo, intelectual, informatizado. Transfere, portanto, o poder criativo do comum ao soberano.

Já numa outra perspectiva, poderíamos dizer sob a ótica do capital, Negri ressalta que outra forma de conter o monstro e restituí-lo à hierarquia eugênica, isto é, excluí-lo do poder, é a atual engenharia genética. Na possibilidade de modificar os corpos ou os seus pedaços, a engenharia genética pode criar novos monstros, não aqueles que subvertem e resistem, mas submetidos ao biopoder. Nesse sentido, o biopoder atual se apresenta como um poder sobre a reprodução humana[123]. Como o monstro biopolítico, na ideia de trabalho imaterial e intelectualidade de massas, acaba por ocupar todos os lugares da vida – da produção à comunicação – a tentativa atual do biopoder para conter a multidão é transformar o biopolítico em mero biológico. Vejamos mais de perto. O homem, tanto para Darwin quanto para Marx, argumenta Negri, era a chave para se compreender o macaco. Agora, no entanto, as coisas se invertem; por meio da engenharia genética é o macaco a determinar os destinos do homem[124]. De modo que, os corpos

[120] Não temos condições de recuperar a referência.
[121] De fato, isso aparece em Agamben como figura correlata *homo sacer*/soberano. Por isso, em Agamben, a necessidade de pensar uma política não estatal, fora do paradigma da soberania.
[122] Em Marx, o processo de acumulação primitiva do capital se deu a partir da exploração das Américas, dos *cercamentos*, da proibição da coleta de lenha e das empresas escravistas. Ver: (MARX, 1980, p. 828-859).
[123] Para nós, contudo, a produção humana é sempre um artifício, do corpo à moral, são as técnicas que nos produzem.
[124] Nesta passagem do animal ao homem, ou vice-versa, se constrói grande parte do destino do Ocidente desde sua origem. Em verdade, não há passagem definitiva, mas uma zona de indistinção que se altera conforme a época, o lugar, os interesses da política ou da ciência. Este é um dos argumentos desenvolvidos

tomados assim como mero substrato biológico, podem ser manipulados ou organizados conforme a engenharia genética e os interesses do biopoder. Se na modernidade, a divisão social, do trabalho, da exploração, da exclusão do poder, podia ser dada pela etnia, pela cor da pele ou pelo gênero, hoje o biopoder tem diante de si a possibilidade de redefinir e refinar ainda mais essas exclusões. No entanto, nos diz Negri, o monstro, a multidão, já se tornou *bíos*. Já escapou dos processos de sujeição da eugenia clássica, como já vimos. Assim, a eugenia contemporânea não é mais ontológica, mas uma tecnologia de poder, uma norma abstrata de organização social, com vestes e pretensões de dominação política. Há mais. Estas novas tecnologias, em verdade, surgem no próprio interior do trabalho biopolítico da multidão, de modo que, podem ser desarmadas e voltadas em benefício dela própria. Pois, o monstro biopolítico, a multidão, não é um corpo, mas carne ou, melhor dizendo, um corpo-sem-órgãos. Por isso as singularidades que a compõem já estão abertas a metamorfose, à produção de novos corpos.

Para finalizar, algumas observações. A "pós-modernidade que vivemos"[125] se apresenta sob a forma de uma interligação, de modo íntimo, entre *bíos* e política, força de vida e violência sobre ela. Daqui abrem-se duas possibilidades: ou o triunfo da eugenia do poder, ou a vitória da inovação do monstro biopolítico, da multidão. Para Negri, o terreno político hoje está caracterizado por uma espécie de fantasmagoria de uma luta de classes, entre a biopolítica da multidão e o biopoder da eugenia. O objeto dessa luta é a vida, a tecnologia da vida ou a tecnologia sobre a vida, que pode ser, tanto o último passo para o domínio tecnológico do capital, como também, um caminho alternativo ao capitalismo. A luta política, nos dias de hoje, não é sobre os salários e as condições de trabalho, nem sobre a organização ou a estrutura política, mas diz respeito à vida.

por Agamben em *O Aberto*, e no conceito de máquina antropológica. Inclusive esta argumentação, e este conceito, podem servir para rebater algumas das críticas desenvolvidas por Negri à vida nua agambeana. Sobre o conceito de máquina antropológica ver: (AGAMBEN, 2013, p. 37-65). Ver ainda o ensaio *A Imanência Absoluta*. (AGAMBEN, 2015, p. 331-362).

[125] A expressão é de Negri e Hardt (2002,2005). É evidente não se tratar de um diagnóstico histórico, em seu sentido mais factual, mas de uma orientação conceitual para o pensamento.

Cap. VII
Máquina antropológica

O que possibilita a formação humana, em seu projeto Ocidental vale ressaltar, é, antes de mais nada, a distinção entre natureza e cultura[126]. Essa oposição é um artifício para o reconhecimento do humano, de modo que esta dicotomia nos leva até uma outra: a distinção entre o animal e o humano. Já argumentamos alhures que a política é a arte da formação humana por excelência, e aqui arte no sentido que Foucault dá à palavra quando se refere as artes de governo, tanto de si, como dos outros, tanto ascendentes, quanto descendentes (FOUCAULT, 2010, 2010b). É uma arte que conduz os corpos a agirem numa direção que se pressupõe útil. É um dispositivo de governo, se bem que, já o vimos, dispositivo e governo são um e mesma coisa. Sendo a política o dispositivo da formação humana, antes de pensar o *sócius* e o sujeito político, a comunidade e regime de governo ela precisa, antes de tudo, pensar o humano. Mais do que isso, ela precisa definir, ou melhor ainda, como já visto, produzir o humano; a política é, portanto, o dispositivo produtor do homem, da vida humana.

Em Agamben isso aparece de forma central, formar humano é uma tarefa política por excelência no mundo ocidental. Se nossa argumentação foge, ou parece se esquivar, do campo da Educação, estrito senso, é porque gostaríamos de estabelecer um diálogo produtivo e necessário com filosofia política[127].

Apoiamos nossa tese na observação dos clássicos, permita-nos apontar alguns. Em Aristóteles isto é claríssimo, para definir a comunidade perfeita, a *pólis*, o filósofo precisa antes definir que tipo de vida é esta dos homens. Ao fazê-lo assume uma distinção necessária entre a vida humana e a vida dos outros entes, sejam eles deuses ou animais. Nos contratualistas todo projeto fundacional se sustenta na dicotomia estado de natureza x estado civil e de uma suposta natureza humana que é preciso ora coibir (Hobbes), ora liberar (Rousseau). Lembremos que na "Antropologia", Kant ao responder

[126] É possível criticar esta distinção, fundadora da antropologia vale dizer, a partir da leitura de Latour e Viveiros de Castro. Ambos parecem oferecer-nos boas pistas para pensar um outro tipo de formação humana, nas análises dos coletivos não-ocidentais. A própria ideia de coletivo (Latour) também é problemática e deve ser analisada.

[127] Os debates sobre a educação no Brasil atual parecem negligenciar o saber e o fazer filosóficos. Quando se fala em política, sobretudo, nos restringimos às questões de "políticas públicas" para educação, sem nunca antes se perguntar: mas afinal que política são essas?

a pergunta: “o que é o homem?”, nos revela ser esta não uma questão ontológica, muito menos epistemológica, mas pragmática e, portanto, ética e política[128].

Na história cultural o problema é dado pela ideia de processo civilizador. Não temos dúvidas de que o projeto civilizador do Ocidente é um processo de formação humana, seja em seu modelo antigo (*Paideia*) seja em seu modelo moderno (*Bildung*). A respeito deste último, a obra de Elias é esclarecedora. Nos dois volumes de *O Processo Civilizador* Elias demonstra que este projeto passa necessariamente por três etapas que, sob nossa ótica, dizem respeito a passagem, sempre inconclusa, entre a vida animal e a vida humana propriamente dita. No centro de todo o processo civilizador está o “abrandamento das pulsões animais” (ELIAS, 2011). Vejamos. Diz-se que estamos nos civilizando quando: 1- o controle externo passa a ser autocontrole, muito próximo, pois, de Foucault ao relatar os dispositivos de subjetivação do Eu, 2 - as atitudes animalescas começam a ser controladas pelo sentimento de vergonha, e 3 - quando a vida instintiva torna-se controlada, regulada e, por fim, uniformizada, aqui é claro, para nós, o paralelo com a hipótese biopolítica. Todo esse processo, evidentemente, não escapa da história das instituições formativas, dentre elas, a mais importante e geral: o Estado.

Agora, se recorrermos a Agamben e pensarmos que a soberania e o Estado são os responsáveis pela cisão original entre uma vida nua e uma vida qualificada, que os dispositivos formativos do contemporâneo pretendem, mesmo sem sabê-lo, formar cada vez mais esta vida nua e, enfim, se, ao contrário, é necessário como diz o italiano, desativar o dispositivo da cisão, isto é, é preciso pensar uma forma-de-vida, quer dizer, uma vida que não se pode separar da forma como ela é levada, a questão que nos preocupa seria a seguinte: se, como argumentamos, a formação humana corresponde ao processo civilizador e se este, em última instância, nos leva à formação do Estado, seria possível ou desejável perscrutar uma formação humana que fosse anti-estatal e, portanto, anti-processo civilizador ? Talvez não tenhamos condições de responder.

No centro da formação humana está, insistimos, a distinção vida humana e vida animal. Já em Heidegger (2005, 2006) esta questão está posta. O filósofo alemão procura pensar a atualidade histórica sem conceituar o homem como algo dado, seja biológico ou cultural. A essência da humanidade do animal humano é, como a filosofia, um estar a caminho. Tudo isto é posto de forma magistral e de difícil penetração em seu

[128] Talvez a obra de Kant seja o ponto de partida desta nova literatura, como a de Agamben, mas antes Foucault, que procura *dessencializar* a vida humana. Não temos condições, no entanto, de responder esta questão.

último curso público *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no semestre de inverno de 1929-30 na Universidade de Freiburg. Nele, Heidegger procura demonstrar que este caminho passa pela necessária desconexão da relação entre humano e o mundo. Esta distância, contudo, leva ao niilismo, ao que ele chama "tédio profundo" (*Stimmung*). Em *O Aberto* (AGAMBEN, 2013), Agamben concentra-se nestes problemas postos pelo filósofo da floresta negra, sobretudo, em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, em especial a ideia de tédio profundo, a partir do problema também colocado por Heidegger, da relação entre o homem e o animal, ou melhor, se é possível estabelecer esta relação e, se esta impossibilidade nos diz respeito (FERREIRA, 2011).

Na *Carta sobre o Humanismo* essa relação já foi pensada (Idem). Segundo Heidegger o humanismo quer responder à questão: "o que é o homem?", procura encontrar a essência do humano. Entende e dispõe, pois, o homem na totalidade dos entes. Reduz o homem ao animal, um "que", ao acrescentar-lhe algumas qualidades a língua, a política, etc.[129]. O humanismo pensa o homem a partir do animal, este é seu horizonte, mas também seu impensado. A tradição metafísica assume, deste modo, o homem com o animal racional, fica, contudo, a questão, também não respondida por Heidegger: "afinal o que é este suporte do humano, o animal?"

Agamben irá desenvolver esta questão deixada em aberto pelo filósofo alemão a partir da hipótese foucaultiana da biopolítica, já transmutada em sua hipótese, conforme vimos nos capítulos anteriores.

> Desse lugar inabitável, isto é, o animal em sua essência, a discussão promovida em "O Aberto" encaminha-se claramente em direção a um objetivo: aprofundar o conceito foucaultiano de biopoder mediante a reflexão a heideggeriana acerca do humanismo (Idem, p. 202).

No centro de *O Aberto* está a construção de uma maquinaria e nosso especial interesse, a máquina antropológica, responsável pela passagem, nunca concluída, do homem em animal e vice-versa. A estrutura da máquina é aquela mesma do dispositivo *bíos-zoé* onde, já é de se imaginar, a vida humana é a boa vida e animal a vida que o homem divide com os demais viventes. Agamben parte da leitura do hegelianismo francês acerca do fim da história, em especial o pensamento de Kojève. Que relação há, pois, entre o fim da história e a humanidade do vivente homem e sua produção? O filósofo

[129] Assim como Aristóteles ao conceituar a vida. (ARISTÓTELES, 2010, pp. 64-65. 413a 20 e ss).

italiano mobiliza, mais uma vez, a teologia. Falamos aqui, evidentemente, do dia do juízo final.

No antigo testamento, Ezequiel é aquele que tem a visão do juízo final como um banquete, o banquete dos justos. Pois bem, Agamben nos reporta a uma miniatura de uma bíblia hebraica do século XIII, onde vemos representada a visão de Ezequiel, nela os bem-aventurados estão representados com cabeça de animais: qual a razão? Segundo o filósofo, no juízo final haverá uma nova economia das relações entre o homem e o animal, e a humanidade se reconciliará, finalmente, com a sua natureza animal. Esses dois motivos - o fim do tempo e a animalização integral do homem - estão no centro de certa interpretação que Kojève faz de Hegel.

Georges Bataille foi ouvinte dos cursos de Kojève, ambos chegaram a trocar correspondência na década de 30. É conhecido o grupo, um tanto esotérico, um tanto dadaísta, do qual Bataille foi um dos mentores e que Walter Benjamin chegou a frequentar quando de sua estada em Paris, o *Acéphale*. O grupo chegou a editar quatro ou cinco números de uma revista com o mesmo nome. O primeiro número é dedicado aos "arcanos com cabeça animal", e a ilustração da capa traz um corpo masculino nu sem a cabeça. Os números três e quatro trazem a mesma figura, porém agora, com uma cabeça de touro. Essas ilustrações representam, segundo Agamben, uma aporia no projeto de Bataille, segundo sua leitura kojeviana da animalização do humano e do fim da história. Os temas centrais do hegelianismo de Kojève são o fim da história, a figura do homem e da natureza no mundo pós- histórico e o fim do processo de negação dialético no qual o animal *homo sapiens*, finalmente, tornar-se-á humano.

Uma nota na primeira edição de seu Curso de 1938-39, sob o título de *Introdução à leitura de Hegel* (KOJÈVE, 2002), explica o estado do mundo na pós-história. Será o desaparecimento do homem, mas, isto porque estará de acordo com a natureza. A pós-história representará o fim do Erro, do Tempo da relação Sujeito e Objeto e da Ação. Chegaremos ao fim das tarefas históricas, como também, da filosofia. O homem não mudará, pois, não terá motivos para tal. Permanecerão apenas o jogo, a arte e o amor, isto é, tudo o que faz o homem feliz. Daé decorre o que Bataille jamais poderia aceitar, esse resto pelo qual o homem sobrevive a si mesmo ao final da história e tornar-se animal e que o jogo e a arte, mas também, o êxtase e o erotismo deixassem de ser sacros e negativos, ao serem englobados à esfera da natureza animal.

Ora, se a história é mesmo dialética, se o homem pode negar a si mesmo neste processo, já que é sujeito e portador da ação negadora, argumenta Agamben, a conclusão

da história, conforme nos mostrou Kojève, é um retorno à tese da bíblia hebraica, ou seja, no fim da história o homem reencontrará a sua face animal. Isso é o que, já vimos, Bataille não pode aceitar. Em carta a Kojéve, pouco antes da Guerra, o francês argumenta por uma "negatividade sem emprego", uma negatividade que pudesse sobreviver ao final da história.

Bataille não sabe dizer como isso seria possível, sua prova é a sua própria vida, de modo que lança mão da hipótese do epílogo (Cf. AGAMBEN, 2013). A história teria terminado, com exceção de seu epílogo[130]. Nele, o homem sobrevive como o resto, no erotismo, na alegria e no riso diante da morte. A razão, hegeliana, aquela consciente de si, não terá a cabeça animal, mas será acéfala. Aqui fecha-se a aporia batailleana, o epílogo não se comprova, em 1939 tem início a Segunda Guerra. Poucos meses antes, diante do nazi-fascismo, Bataille declara estar diante de uma desvirilização maciça da humanidade, o homem tornou-se um "cordeiro consciente e conformado com o sacrifício" (BATAILLE *apud* AGAMBEN, 2013, p. 20). Do mesmo modo que em Kojève, porém por outras vias, os homens retornam à sua condição animal. Há um pouco mais a ser dito.

Na segunda edição da *Introdução à Leitura de Hegel*, Kojève revê sua nota[131]. Se, na pós-história, o homem propriamente dito desaparecerá, toda atividade humana - a arte, o amor, o jogo, etc. - também deverá desaparecer, tornando-se natural. A vida humana não será exatamente feliz, como argumentou antes, mas satisfeita. No limite a própria linguagem humana terá seu fim, não será apenas o fim da filosofia, como também de uma sabedoria como tal. Para Kojève, que conheceu os Estados Unidos entre 1948 e 1958, a sociedade estadunidense é a sociedade pós-histórica, pois, já atingiu o "estágio final do comunismo marxista" (KOJÈVE *apud* AGAMBEN, 2013, p. 23). O *american way of life* é o gênero da vida da humanidade pós-histórica, o retorno do homem à animalidade é, pois, uma realidade presente. Contudo, em 1959 ele conhece o Japão e sua perspectiva é modificada: o Japão é uma sociedade pós-histórica sem deixar de ser humana. Sua conclusão é que a sociedade pós-histórica é o esnobismo japonês, pois o esnobismo em seu estado puro, como o nipônico, nega, não só o natural, como também a ação dialética, como por exemplo no teatro *Nô*, na cerimônia do chá, ou no suicídio ritual. De modo que "se nenhum animal pode ser esnobe" (Idem, p. 25), na pós-história não poderá ocorrer um retorno à animalidade, mas algo como um humano pós-histórico.

[130] Sabemos que, para Hegel, a história já se encaminha para seu fim desde a batalha de Jena vencida por Napoleão (1806).
[131] Na edição brasileira encontramos ambas as notas.

Disso decorre, 1-) entre a história e seu fim, há um fragmento de ultra-história[132] e, 2-) o permanecer humano do homem necessita de um suporte, o *homo sapiens*. É preciso lembrar que para Kojève, fiel ao idealismo, o homem não é uma espécie biológica, mas um campo de tensões dialéticas que separa a condição humana da condição animal. É por meio desta tenção que advém// a possibilidade histórica do homem. Através da ação dialética negadora, o homem é capaz de transcender sua animalidade.

Dito isto, lancemos mão da analítica biopolítica. O corpo do animal antropomorfo é o resto irresoluto, a herança não resolvida do idealismo, pois, na modernidade, é esta vida animal que passa a ser cuidada e produzida. O fim messiânico da história ameaça desfazer a diferença entre o homem e o animal, diferença decisiva para a cultura do Ocidente. Distinguir e estabelecer esta fronteira e esta passagem é operação fundamental da metafísica e da política do Ocidente, pois, nela se decide e se produz o humano: uma tarefa política portanto, como também, se não houvesse a separação, tanto o homem, quanto animal não seriam passíveis de conceituação. Toda cultura ocidental, visto desta forma, é sustentada pela divisão homem/animal, quando esta diferença ameaça desvanecer-se, ou seus termos se confundem entramos, já o vimos, uma zona cinza, característica da contemporaneidade, onde diminui-se a diferença dos pares categoriais fundamentais para o Ocidente: natureza e cultura, ser e nada, legítimo e legal, constituinte e constituído, entre outros.

Os campos de concentração nazi são o experimento radical, na figura do *muçulmano*[133], que tenta separar definitivamente o humano do inumano, o que eles fizeram, em verdade, foi anular de vez a possibilidade de distinção. Isto é, produziram de fato uma vida nua, a vida *matável* presa ao *bando* soberano. O *muçulmano*, portanto, agencia todo o paradigma da vida nua. Se ele assim o faz, na verdade temos aqui um duplo agenciamento, pois a possibilidade de indistinção nos oferece também uma vida ingovernável e inoperante, que se nos apresenta como modelo para possíveis linhas de fuga à governamentalização e aos processos civilizatórios centrados na figura do Estado.

[132] Como na tradição teológica, cristã e judia, do reino messiânico de mil anos que antecede a vida eterna.
[133] Agamben lança mão da figura do muçulmano como paradigma da vida nua produzida nos campos nazi. O interno que chegava à estas condições apenas "vivia", era um feixe de funções biológicas. Ver: (AGAMBEN, 2008).

7.1

A máquina antropológica trabalha dentro dessa fratura. Para nos encaminharemos à sua definição permitam-nos retomar o conceito de vida. Já vimos que a noção de vida nunca é definida como tal, sempre indeterminada, passa de tempos em tempos ora por articulações, ora por separações cortes e oposições. Tudo se passa como se "em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que exatamente por isso deve ser incessantemente articulado e dividido" (AGAMBEN, 2013, p. 29). Ponto crucial desta estratégia articuladora do conceito de vida é a passagem do *Da Alma*[134], de Aristóteles. Para o filósofo, o viver animal se distingue do inanimado a partir de uma potência comum a todos os viventes, a potência nutritiva, ou vegetativa. Aristóteles nunca define o que entende por vida, pelo contrário, decompõe a vida isolando dela a função nutritiva para, em seguida, rearticulá-la em outra potência, tais como a sensação e o pensamento. De modo que, aquilo que foi dividido e separado, a função nutritiva, serve de fundamento para as articulações. Não obstante os quase três mil anos que não separam dessas formulações, a ciência moderna jamais conseguiu superá-la, a separação e o isolamento da vida nutritiva é o ponto alto da ciência Ocidental. Tome-se, como exemplo, as formulações daquele que foi o pesquisador mais importante para medicina Marie François Bichat. Em seu *Recherches physiologiques sur la avie et la mort*[135], distingue, nos organismos superiores, dois animais, o animal de dentro e o animal de fora, não há dúvidas de que o primeiro corresponde à vida nutritiva aristotélica.

---

[134] (ARISTÓTELES, 2010, pp. 64-65. 413a 20 e ss). Afirmamos pois, abraçando a investigação do princípio, que o animado se distingue do inanimado por viver. Viver, porém, diz-se em vários sentidos, e para dizermos que um ente vive basta que um deles se concretize .— por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocação e o repouso, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento. Por isso, todos os seres que se alimentam parecem viver. Neles existem, manifestamente, uma faculdade e um princípio de determinada natureza, pelo qual obtêm o crescimento e o declínio em direcções contrárias. Não crescem, de facto, para cima ou para baixo, mas de modo igual nestas duas direcções e em todos os sentidos. Todos estes seres se alimentam continuamente e vivem enquanto conseguem recolher o alimento. Esta faculdade pode ser separada das outras, mas as outras, nos seres perecíveis, não podem ser separadas desta. Isto é claro no caso das plantas, às quais não pertence qualquer outra faculdade da alma além desta. Se aos seres vivos, então, pertence o viver mediante aquele princípio, já o animal possui-o primeiramente pela sensibilidade. Por isso, até aos seres que não se movem nem mudam de lugar, mas que possuem sensibilidade, chamamos animais e não apenas seres vivos. Das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente. Tal como a faculdade nutritiva pode ser separada do tacto e de toda a sensibilidade, também o tacto pode ser separado dos outros sentidos. Chamamos, pois, faculdade nutritiva àquela parte da alma de que as plantas também participam. Todos os animais, por sua vez, possuem manifestamente o sentido do tacto. O que motiva cada um destes factos, di-lo-emos posteriormente.

[135] O texto é de 1809.

O animal de dentro é aquele orgânico, corresponde às funções que dispensem a consciência, como a excreção, circulação e a respiração. Já o animal de fora, a única vida que deve receber este nome – animal -, se define por meio da relação do organismo com o mundo externo. No animal humano estes dois animais coabitam, mas, não coincidem. A vida orgânica, a de dentro, começa no feto, permanece no envelhecimento e na agonia e sobrevive à morte (nos cadáveres há crescimento das unhas, produção de urina, etc.). Quer dizer, a vida de dentro está antes e depois da vida animal, a de fora. Esta divisão, vida vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana, permitem transformar o vivente humano em uma fronteira sempre móvel, o que permite a decisão, também sempre inconclusa, sobre o que é humano e o que não é.

> Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separado em seu íntimo do homem, somente por que a distância e a proximidade com animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem aos outros viventes e, mais, organizar a complexa - e nem sempre edificante - economia das relações entre os humanos e os animais. (AGAMBEN, 2013, p. 33).

Ora, se isto é verdadeiro, se a separação entre o homem e o animal passa por dentro do humano a questão do "Homem" e do "Humanismo" deve ser, conforme Agamben, recolocada. A cultura ocidental pensa ou humano como articulação, junção e conjunção de pares categoriais, tais como, corpo e alma, vivente e *lógos*, natural e social ou natural e divino. Devemos, contudo, pensar esta questão não a partir da articulação, mas antes, como resultado da desconexão destes elementos, o "homem" é resultado, pois, da desconexão, assim propõe Agamben: "investigar não mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação" (Idem, ibidem). A questão "O que é o homem?" ganha assim outras proporções. Ele resulta, isto é, é o resto desta desconexão? Ou, ele é o lugar, o *tópos* destas divisões que não cessam de ocorrer? Estas duas questões, lançadas por Agamben, ficam irresolutas em sua obra.

Em verdade, pode-se responder positivamente a ambas, ao gosto do intérprete. Negri e Pélbart ficariam com a primeira, o homem é o resto da máquina. Talvez pela leitura de ambos do *Anti-Édipo* onde o sujeito é o que resta, o produto dos cortes e fluxos da máquina, mas também, e principalmente, do impacto de uma obra como *O que resta de Auschwitz,* onde a figura de um homem em farrapos, o muçulmano, aparece de forma central. Todavia, vale ressaltar que no caso do interno do campo que "tocou o fundo", o que temos é o que resta do humano expropriado paulatinamente de todas as

relações com o mundo; o muçulmano é o que resta, mas ele já não é mais humano, é tão somente vida nua, a última separação possível, o próximo passo é apenas a câmara de gás (AGAMBEN, 2008). Não obstante, ainda em defesa de Agamben, o resto pode ser entendido algo como uma diferença pura, na ideia do corte de *Apéles*, suspensão da suspensão, isto é, o mais comum e genérico, um messianismo.

Deligny, em seus enigmáticos aforismos, parece, ao nosso ver, aproximar-se deste posicionamento. Ao indagar-se sobre a possibilidade de reconhecer a rede que se trama, o francês nos sugere prestar atenção em seus vestígios; da rede, teia *aracniana*, e o que se apresenta como vestígio, como o resto, é justamente o humano. O humano é um produto do *aracniano* que fora atravessado pela linguagem: "e o humano aparece então como aquilo que resta - um tanto em farrapos - do *aracniano* atravessado por essa espécie de meteorito cego que é a consciência. " (DELIGNY, 2015, p. 94).

A vida do *aracniano* se parece como uma espécie de forma-de-vida, e aqui podemos responder positivamente também a segunda questão: o homem também é *tópos*. O humano se apresenta para a ontologia no mesmo lugar que o soberano se encontra para a política: o espaço da exceção, sempre trânsito, dentro e fora simultaneamente. O terreno da humanidade ora é ocupado por uma vida nua, ora por uma vida qualificada. Terreno em disputa que, em nossa época, alcançou uma inconsistência impensável, na medida em que, na biopolítica moderna, cuidar da vida qualificada é cuidar da vida nua; a vida nua é aquilo que se forma. Agora, para que isso se esclareça, é possível observar uma vida, algumas vidas, que se colocaram no centro vazio da máquina e possibilitaram desativá-la, momentaneamente, deixando ver, em seu corpo, vida e sua forma como inseparáveis.

7.2

Tome-se o caso, relatado por Paul Rabinow, do biólogo Wilson (Cf. AGAMBEN, 2004, p. 191), que acometido de leucemia, transforma seu próprio corpo em um laboratório. Livre das barreiras da ética e do direito, pois seu corpo diz respeito a si mesmo, Wilson aplica em si toda uma série de experimentos. Seu corpo não é privado, pois é um laboratório experimental, mas também não é público, visto que está livre para aplicar procedimentos condenados pela ética médica. O corpo de Dandara, a travesti espancada até a morte, é índice desta inseparabilidade. Seu corpo é aquilo que tem de mais privado diz respeito somente a ela, contudo ao se fazer visível, e deveria fazê-lo, não há como não o fazer, seu corpo alcançou uma proporção pública, pois alvo do ódio e da intolerância daqueles que entendem o gênero como modelo de identidade e possibilidade comunitária. O corpo do autista em sala de aula idem. Ao expor em público aquilo que lhe é mais íntimo, seu corpo torna-se alvo de toda a parafernália normatizadora do aparelho escolar e suscita o debate entre aqueles que querem incluí-lo, os que querem excluí-lo, ou simplesmente não sabem o que fazer. Os exemplos abundam, por ora importa mostrar que na máquina antropológica do Ocidente teremos a oportunidade de perguntar não “o quê?”, mas, “como?” no homem é possível se isolar um não-homem, no humano é possível isolar um animal. Pensar o homem, desta perspectiva, é, antes de passar por sua relação com o divino, ir numa direção mais abaixo, na relação com o animal.

7.3

Muito provavelmente foi Lineu, fundador da taxonomia científica moderna, a pôr a questão claramente nestes termos. De um lado Lineu não aceita a hipótese teológica de que os símios não tivessem alma, de outro, refuta a ideia mecanicista[136], inaugurada por Descartes, de que os animais fossem *automata mechanica*. Seu argumento se baseia na dificuldade, dentro das ciências naturais, isto é, fora do âmbito moral e político, em distinguir um homem de um macaco; diz ele:

> 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 apud AGAMBEN, 2013, p. 46).

Em Sua obra *Systema Naturae*[137] inscreve a espécie *homo* na ordem dos *antropomorpha*, mais tarde, *Primates* que incluía, entre outros, os *Símia*. O terreno de Lineu, contudo, já havia sido pavimentado. Já em 1693, John Ray[138] distinguia na ordem dos quadrúpedes o grupo dos *antropomorpha*, ou seja, aqueles semelhantes aos homens. Até os finais do século XIX, isto é, até o aparecimento das ciências humanas, os limites entre o homem e o animal eram bastantes incertos. A linguagem não era um atributo essencialmente humano, acreditava-se, por exemplo, que as aves pudessem falar. A demarcação física entre homens e outras espécies também era confusa, como já notava Canguilhem acerca do corpo monstruoso (CANGUILHEM, 2012, pp. 187-202). Enfim, a distinção entre símios e populações aborígenes era confusa. Por estes motivos Lineu, em seu *Systema*, inscreve na espécie *homo*, em seu nome genérico, isto é *sapiens*, o velho adágio socrático: "conhece a ti mesmo". Isto quer dizer que a diferença específica entre o homem e o símio não é, propriamente, um dado científico, mas, um imperativo.

---

[136] A teoria dos animais-máquinas é inseparável do "Eu penso, logo sou". A distinção radical da alma e do corpo, do pensamento e da extensão, acarreta a afirmação da unidade substancial da matéria, seja qual for a forma afetada por ela, e do pensamento, seja qual for a função exercida por ele. Tendo a alma apenas uma função que é o julgamento, é impossível admitir uma alma animal, já que não temos nenhum sinal de que os animais julguem, pois são incapazes de linguagem e invenção. A recusa da alma, ou seja, da razão, aos animais nem por isso acarreta, segundo Descartes, a recusa da vida, que consiste apenas no calor do coração, nem a recusa da sensibilidade, uma vez que ela depende da disposição dos órgãos. [...] Descartes faz para o animal o que Aristóteles fizera para o escravo: ele o desvaloriza a fim de justificar o homem por utilizá-lo como instrumento. (CANGUILHEM, 2012, p. 118).

[137] A obra é de 1735.

[138] Naturalista inglês do século XVII. É considerado o inaugurador da Botânica.

Interessante é a questão da espécie e do reconhecimento. Deligny afirma o seguinte: “humano é o nome de uma espécie, tendo a espécie desaparecido daquilo pelo quê o homem se toma” (DELIGNY, 2015, p. 28). Tentemos compreender. A imagem e o espelho foram tratados com seriedade pelos medievais (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 51); de difícil apreensão dentro das categorias aristotélicas, chegou-se à conclusão de que a imagem não poderia ser uma substância, mas caberia na categoria de acidente. A imagem é, portanto, um insubstancial, ou seja, insubstancial é o modo de ser de algo que existe em outra coisa. Disso decorre duas características, 1-) a imagem não possui realidade contínua, ela é gerada a cada instante, isto é, o ser da imagem é uma geração contínua (*semper nova generatur*) e, 2-) sendo geração continua não poderia ser determinada pela categoria de “quantidade”, de modo que a imagem não pode ser também “forma”, mas espécie de forma, é maneira de ser de algo estar em um sujeito, é hábito, uso, gesto, enfim *ethos*.

Da etimologia da imagem espelho deriva o termo moderno espécie:

> O termo *species* que significa “aparência”, “aspecto”, “visão”, deriva de uma raiz que significa “olhar, ver”, e que se encontra também em *speculum*, espelho, *spectrum*, imagem, fantasma, *perspicuus*, transparente, que se vê com clareza, *speciosus*, belo, que se oferece à vista, *specimen*, exemplo, signo, *spectaculum*, espetáculo. Na terminologia filosófica, *species* é usado para traduzir o grego *eidos* (como *genus*, gênero, para traduzir *genos*) daí o sentido que o termo terá na ciência da natureza (espécie animal ou vegetal) e na língua do comércio, onde o termo passar a significar “mercadorias” (particularmente no sentido de “drogas” e “especiarias”), e, mais tarde, dinheiro (*espèces*). (Idem, p. 52).

A espécie é, concomitantemente, o que se comunica pelo olhar, mas também princípio de classificaçãoa[139]. Daí a afirmação de Deligny, de que no fundo não é possível dizer que exista uma espécie humana, já que, como diz o francês, o homem é seu projeto, o seu próprio projeto, já que se pensa e se reconhece:

> De fato ela existe, e persiste; é o que falta ao homem, que aterra, colmata e tapa essa carência por meio de tudo o que ele pode dizer-se; e ele rende graças à consciência, graças à qual ele pode remediar a vertigem, a ausência que sente diante da abertura imensa e proposital do *aracniano* (DELIGNY, 2015, pp. 94-95).

[139] Agamben afirma ser este o dispositivo “mais implacável” da cultura ocidental, pois ao identificar e classificar a espécie, retiramos dela sua especialidade. Ser especial, deste modo, se suprimirmos a classificação, a espécie, é o ser qualquer, isto é, ser qualquer um, ser genérico, ser comum.

Mas daí também, conforme Agamben, a impossibilidade de uma política animal. Pois, a exposição, o modo pelo qual o homem se apropria do aberto por meio da linguagem, é o lugar da política. O animal, por já estar no aberto, simplesmente mora nesta exposição sem dela cuidar, não lhe interessa a espécie, o espelho, a imagem enquanto tal.

> O homem, ao contrário, querendo reconhecer-se - isto é, apropriar-se de sua própria aparência - separa as imagens das coisas, dá a elas um nome. Assim, ele transforma o aberto em um mundo, ou seja, no campo de uma luta política sem tréguas. Essa luta, cujo objetivo é a verdade, se chama História. (AGAMBEN, 2015, p. 89).

Quer dizer, segundo Lineu, não existe uma característica humana expressiva que o possa diferir do macaco, o homem é o animal que se reconhece, ou seja, o humano só é humano pois reconhece como tal, atribui a si mesmo uma ou a humanidade. "*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" (AGAMBEN, 2013, p. 50). A máquina antropogênica ou antropológica é, pois, uma máquina ótica:

> A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e humano - e o seu ser, portanto, está sempre menos e mais do que ele próprio. (Idem, p. 53).

Ao final dos dezenove, no auge do darwinismo, do positivismo e de todo tipo de progressismo científico, Ernest Haeckel[140] publica um *best-seller*[141] onde se propõe a resolver o maior dos "enigmas" da ciência: a origem do homem. Antes dele Thomas Huxley[142] já afirmava que a descendência do homem a partir do macaco era uma consequência da teoria de Darwin, todavia, era preciso comprovar. Valendo-se da anatomia comparada e da paleontologia Haeckel chega a hipótese da passagem do "símios-antropomorfos", ou símios-humanos ao homem por meio de um ser intermediário que ele batizou de "homem-macaco". Privado de linguagem o homem-macaco seria o elo perdido na passagem do macaco ao homem.

> Dos *Placentários* do início do *Terciário* (*Eoceno*) surgiram os primeiros antepassados dos Primatas os, semissímios, dos quais, no

[140] Naturalista alemão mais conhecido pela popularização das pesquisas de Darwin, (1834-1919).
[141] *Natürliche Schöpfungsgeschichte*.
[142] Biólogo inglês, foi amigo de Darwin.

> *Mioceno* se desenvolveram os símios em sentido próprio e, mais precisamente, primeiro os símios-cães dos *Catarrhini*, os *Cinopitecos*, depois dos símios-humanos ou Antropomorfos. De um ramo deste último deriva, no curso do *Plioceno*, o homem-macaco privado de linguagem: *Pithecanthropus Alalus* - e deste, afinal, o homem falante. (HAECKEL *apud* AGAMBEN, 2013, p. 59).

Este elo perdido, o homem sem fala, ou sem linguagem traz, contudo, aporias. A passagem do animal ao homem se dava por meio de estudos de anatomia comparada e estudos paleontológicos, porém, a marca essencial para o elo perdido era a subtração da linguagem, elemento que não era possível comprovar com ambos estudos. Diante deste quadro é que o linguista Heymann Steinhall (Cf. AGAMBEN, 2013, p. 61) desenvolve a ideia de um estado pré-linguístico do homem.

Ele procurava demonstrar que a linguagem não poderia advir da vida sensitiva do animal, mas tão somente da humana, contudo, suas conclusões caem em contradições que ele próprio irá detectar anos depois de suas primeiras formulações. De que se trata? 1-) O que diferencia o homem do animal é a linguagem, 2-) a linguagem não é um dado natural, mas uma produção histórica, 3-) ao suprimir a linguagem a diferença cai por terra, 4-) pode-se introduzir a hipótese do homem não-falante, o elo perdido e, 5-) porém, este elo perdido não é nada mais que é uma hipótese que só se pode ser construída no interior da linguagem, portanto, como elemento histórico.

Nessa operação temos então uma animalização do homem (o homem-macaco), e uma humanização do animal (o símio humano). “O homem-animal e o animal-homem são duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem de outra” (AGAMBEN, 2013, p. 62). O problema é compreender por que somente o homem possui a linguagem, porém, isso passa pela origem animal do homem, temos aí, portanto, a contradição. Esta contradição acompanha toda a maquinaria antropológica do Ocidente seja em seu modelo antigo (humanização do animal), seja moderno (animalização do humano).

A máquina antropológica moderna produz o humano na oposição homem/animal, humano/inumano. Ela funciona por meio do dispositivo da exceção; uma exclusão que é uma captura - do animal -, uma inclusão que é uma exclusão - do homem. Em tal máquina a produção do humano se faz mediante a pressuposição da já existência do homem, ela produz um estado de exceção “no qual fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco a inclusão de um fora” (Idem, p. 64). A máquina moderna funciona excluindo de si um não-humano, um tornar-se humano do já humano,

isola, pois, o não-humano ainda no interior do próprio homem (o homem-macaco), isto é, a máquina moderna animaliza o homem. Basta avançar um século e a questão é a mesma do homem-macaco, por exemplo no além-comatoso há um animal isolado no homem. A máquina antiga é simétrica à moderna, porém, inversamente. Aqui produz-se o inumano por meio da humanização do animal, isto é, o fora é produzido pela inclusão de um dentro. Pensemos nas figuras gregas do bárbaro, do escravo e do estrangeiro, animais em forma humana.

Ambas máquinas, contudo, só funcionam a partir de seu centro vazio, que é uma zona de indeterminação entre o homem e o não-homem, o humano e o animal, o falante e o vivente. O humano propriamente dito é sempre produzido por uma nova decisão no interior deste centro vazio, sempre atualizado, sempre e novamente cindido e articulado. “Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana mas, somente uma vida separada excluída de si mesma - apenas uma *vida nua*” (Idem, p. 65. Grifos no original).

Note-se, como aqui, a vida nua não é sinônimo de vida biológica, mas um artifício. Ou melhor, esta vida animal só pode ser algo meramente “biológico” na medida em que artificializada, capturada pelo dispositivo antropológico.

Para nos encaminharmos ao final deste capítulo podemos dizer que, seguindo Agamben, hoje é evidente que não há, seja para o homem, seja para um povo, qualquer tarefa histórica possível. Já ao final da Primeira Guerra era notório que o Estado-nação já não tinham tarefas históricas e que, numa perspectiva biopolítica, os povos estavam destinados ao desaparecimento, pois é possível compreender os Estados totais do século XIX sob o prisma de uma tarefa histórica a se realizar, inaugurada nos dezoito e ainda inconclusa: o nacionalismo e o imperialismo. Agora, o problema contemporâneo é outro e mais extremo, trata-se de assumir como tarefa histórica a própria existência factual dos povos, em última instância seu destino biológico sua vida nua - uma biopolítica, portanto.

Sob este prisma os totalitarismos do século XX, sobremaneira o nazi, podem ser lidos como uma outra face do fim da história, de Hegel à Kojève. Se a humanidade atingiu seu fim histórico e tornar-se-á animal, já não resta outra coisa a fazer senão a despolitização da sociedade humana que se dá por meio da introdução e expansão do paradigma da *oikonomia*, quer dizer, do governo meramente econômico da sociedade e, o que dá no mesmo, governo e produção da vida biológica como um investimento político mais importante. Nossa época está presa nesta aporia. Nossos objetivos históricos foram reduzidos à gestão econômica, nossos povos têm sua identidade construída a base de

grosseiras falsificações midiáticas, as potências históricas tradicionais a poesia, a filosofia e a religião que, há algum tempo, poderiam traduzir o destino de um povo e de sua formação (*Bildung*) tornaram-se de um lado espetáculos midiáticos, de outro, experiências privadas:

> Diante deste eclipse, o único objetivo que parece conservar alguma seriedade é ocupação com a "gestão integral" da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem. Genoma, economia global, ideologia humanística são as três faces que dão forma este processo em que a humanidade pós-histórica parece assumir a sua própria fisiologia como o último mandato impolítico. (Idem, p. 126).

Se recorrermos a ideia de humano a partir da máquina antropológica, que lançando mão de cortes e decisões, produz, a cada vez, separando homem e animal, a *humanitas*, a humanidade, cuja função essencial é a gestão da animalidade, ainda pode se chamar humana? Difícil dizer. Agamben nos sugere desmontar a máquina antropológica e encontrar seu centro vazio, arriscar-se neste vazio. Num tom messiânico propõe a suspensão da suspensão, tanto do homem quanto do animal. O tornar-se inoperoso (outro *insight* teológico de matriz messiânica) da máquina. Talvez o problema possa ser abordado em outros termos, muito próximos, mas outros.

É o que se pode verificar numa leitura de Slortedijik e sua noção de antropotécnica, como também, de pensar biopolítica como uma zoopolítica. Numa outra frente, a antropologia política dos ameríndios, isto é, de povos não ocidentais talvez possa oferecer-nos um avesso da máquina.Pode-se dizer, muito provavelmente, que Agamben ainda é, como seu mestre Heidegger, um "velho humanista", mesmo que criticando o humanismo. Ainda há aqui um elemento essencialmente humano, a linguagem[143]; não a voz atributo animal, mas a linguagem. O homem ainda é o único que, de clareira em clareira, pode encontrar a morada do ser e dela cuidar. Se para Heidegger, contudo, isto é uma tarefa ontológica, para Agamben, como já pudemos notar, isto é uma tarefa política, melhor a ontologia já é política. Expliquemos. De volta à questão da espécie humana e sua evolução, observemos uma figura animal relatada por Agamben, o axolote (*Ambystoma mexicanum*). Esse animal, que é na verdade uma salamandra, vive em águas doces no México. Quando encontrado pela primeira vez acreditou-se tratar-se de um novo espécime, sua particularidade era a de manter por toda vida características lavares de um

[143] Nós, contudo, estamos quase convencidos de que uma forma-de-vida do comum se fundamenta na *phoné* e não no *lógos*.

anfíbio. Mais tarde verificou-se que o axolote subia à superfície e transformava-se num exemplar adulto de salamandra mosqueteira. Temos aqui um caso peculiar de regressão evolutiva, conhecida por pedomorfose ou neotênia. Isto posto, pesquisadores propuseram uma chave nova para compreender a evolução do *homo sapiens* que, como vimos, está repleta de contradições:

> A evolução do homem não se teria dado a partida de indivíduos adultos, mas sim das crias de um primata que, como o *axolotl*, teria adquirido prematuramente a capacidade de se reproduzir. Isso explicaria aquelas particularidades morfológicas do homem que [...] não correspondem às dos antropoides adultos, mas às dos seus fetos. Particularidades que nos primatas são transitórias, mas que se tornaram definitivas no homem. (AGAMBEN, 2012, p. 90).

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

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

Considerações Finais

Que problemas a máquina antropológica deixa para o campo da Educação? Ao menos um, de que a vida humana que se pretende formar já é uma produção da máquina. A formação humana joga em um campo onde, desde sempre, a vida, a vida humana em particular, foi objeto de desarticulações e rearticulações incessantes, a principal, sem dúvida, é a separação entre uma vida natural e uma vida cultural. A este processo de formação também se dá o nome de política. Defendemos que dois conceitos basilares da cultura ocidental, formação humana e política, são simétricos e correlatos, diríamos que, ao final das contas, são a mesma coisa. "A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva." (AGAMBEN, 2004, p. 16).

Ora, não é disto que se trata o processo civilizatório da formação humana? Formar a humanidade é, neste sentido, poder isolar e retirar dele tudo aquilo que corresponde à vida em sua nudez: a violência, a irracionalidade, a animalidade enfim. Dois, ao menos, são os problemas que decorrem daqui. Um, a vida nua é uma vida desnudada, quer dizer, um artifício e, por consequência, dois, sendo a vida natural uma produção, não há limites para a sua definição, isto é, ela é sempre uma fronteira móvel. Nisto se dá todo o destino (bio)político do Ocidente.

A vida natural é sempre uma vida que não merece, ou não se pode viver, pois ingovernável. Uma vida sem exame, como dizia um filósofo, é aquela que não merece ser vivida. Atravessada por paixões, por forças vitais incontroláveis, a vida nua deve ser separada e governada. É esta função daquilo que damos o nome de processo civilizador. Este não é um processo arbitrário, ou evolutivo, mas fruto de uma decisão. Todas as sociedades definem os limites de uma vida nua e, por consequência, da boa vida e daquela que pode ser descartada. Se levarmos em conta que todo processo civilizador leva ao desenvolvimento do Estado, temos aí uma questão delicada, já que essa decisão recai sobre um dispositivo fortíssimo.

Seria então uma questão de destruição do Estado como já pensaram certas correntes do socialismo? Pensamos que não. Melhor dizendo, acreditamos que a questão deve ser recolocada em novos termos. Talvez pensarmos ao largo do Estado, não mais enfrenta-lo, mas abandoná-lo, admitir nossa derrota e nossa fraqueza e, ao mesmo tempo, estar à altura desta fraqueza. Quem sabe um êxodo, como os animais que fogem - eles (nós) só enfrentam o perigo em último caso – ou as personagens de Kafka que

simplesmente desistem. Não temos certeza destes apontamentos, futuras pesquisas poderão iluminar melhor o caminho.[144]

Algo, ao menos, é certo. É preciso deter a máquina antropológica. Desde a experiência metafísica o original, o humano foi separado em uma vida animal, portanto privada, e uma vida qualificada, pois pública. Até os inícios da pré-modernidade estas distinções operavam com certa tranquilidade, escondendo sua ficção original. Havia entre os antigos uma clara divisão entre a *pólis* e o *oikos*, entre autoridade e potestade. Quando o vínculo se rompia, e o estado de exceção fundante dava suas caras, lançava-se mão de uma série de dispositivos que procuravam reconduzir a fratura de volta aos pares categoriais, como por exemplo, a eleição do ditador, ou os rituais fúnebres dos reis medievais. Agora, com o advento da biopolítica da modernidade, a distinção público e privado já não nos é dada a conhecer, a não ser na forma paródica da hipocrisia espetacular.

A *humanitas* e seus aparelhos educativos só sabem operar dentro, melhor, a partir destas distinções. O agonismo, o traço mais essencial da política, foi substituído por um dispositivo de gestão da catástrofe; não há lugar para a novidade. A educação que tinha por função, conforme a bela imagem de Hannah Arendt (PAGNI, 2011a), a mais pública das tarefas, apresentar o mundo aos seus novos habitantes, está enchafurdada na gestão, no ensino, nas técnicas e procedimentos. Os partidos e sindicatos, que num

[144] Esta pesquisa nos aponta três direções para futuros aprofundamentos. A primeira, mais explícita, indica a necessidade de se explorar o legado biopolítico de Foucault por parte da filosofia política contemporânea entre os italianos, em especial, Giorgio Agamben e Antonio Negri. Neste sentido, nosso intuito seria o de aprofundar os distanciamentos e as proximidades entre ambos, assim como observar como cada um deles se apropria do legado foucaultiano. O conceito de biopolítica torna-se central nestas análises, mas não só ele. Nos parece que a questão do método é de primeira relevância, inclusive como diagnóstico de época, pois ambos italianos procuram seguir este caminho. O Foucault tardio, do cuidado de si, também deve ser explorado; Agamben parece caminhar nesta direção, não saberíamos ainda dizer o mesmo de Negri.
Um segundo caminho estaria nas trilhas da antropologia política de Pierre Clastres, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro. Algumas questões a serem exploradas, norteadas pela ideia geral de processo civilizador, seriam as seguintes: a distinção da dicotomia animal/homem, a ideia de uma recusa e expulsão do Estado, a indistinção entre ética e epistemologia conforme aparecem nas sociedades ameríndias e, por fim, a crítica da noção de moderno. Se as duas primeiras questões nos levam a um enfrentamento do pensamento de Agamben, a última vai de encontro as posições de Negri. Em especial o que nos chama a atenção é que se o par categorial vida nua/poder soberano é (in)fundado na prática do sacrifício, o que dizer de sociedades que as não praticam, melhor de sociedades onde o sacrifício não seria para excluir um objeto até um mundo separado?
O que nos leva ao terceiro ponto: a ideia de comum. Explorar a noção de comum e seu vínculo com a comunidade e o Estado dentro do projeto civilizatório do ocidente. Vimos, na ideia de profanação, como ocorre um jogo entre a separação do sacrifício, o direito e sua restituição a partir do comum em Agamben. Ao que nos parece a ideia de comum, tal qual a concebemos hoje, é fruto da modernidade. Observar este vínculo nos parece uma boa alternativa para pensar processos de resistência à biopolítica da modernidade e seus efeitos nas práticas da formação humana.

passado remoto já foram importantes centros de educação, abandonaram a formação e hoje se contentam com o voto e a opinião pública.

Há de se lutar pela recomposição da fratura? Nada mais errado. Vimos, ao longo do texto, que isso não é mais possível. Mas, o mais importante, isto não é desejável. Temos diante de nós a oportunidade de romper, em definitivo, com os dispositivos de assujeitamento da máquina educativa. De construir para nós uma forma-de-vida, de uma vida, em sua animalidade, que não se separa de seu *ethos*, isto é, da maneira como se vive, parafraseando Agamben (2004) de um *bíos* que seja simplesmente *zoé*. O outro caminho, que já está posto, é o do aniquilamento total das formas-de-vida sobre o controle do espaço vazio operado pelo Estado e pelo Mercado que, ao final das contas, são a mesma coisa. (MARX, 1980; HARDT & NEGRI, 2002).

Paradigma desta vida que resiste, enfrenta ou foge da biopolítica é a vida deficiente. Paradigma duplo, pois é ela também o modelo pelo qual os dispositivos do liberalismo contemporâneo pretendem nos governar. Se por um lado esta vida deficiente é o modelo da eficiência e da superação que o neoliberalismo nos impõe com seu homem-empresa, por outro, como salientamos, ela pode nos dar as pistas do caminho para a "*bíos* simplesmente *zoé*" de que falamos. Note-se, na vida deficiente o dado biológico e o cultural que, em verdade jamais estivermos separados, estão à mostra, isto é, publicamente uma vida (nua) que não se separa de sua forma.

Nesta tese , propusemos duas saídas para máquina antropológica, uma, a do messianismo de Agamben, outra a multidão de Negri. Talvez ambas não estejam em oposição; é preciso verificar melhor. A primeira, dada pelo poder destituinte da comunidade que vem, encontrar o centro vazio da máquina e desativá-lo é a chave para humanidade redimida, para usar uma imagem de Benjamim (1994, p. 223). A segunda, do poder constituinte, do enfrentamento dos monstros, que somos todos nós, frente ao biopoder que nos controla e nos entristece, a luta produtiva do *general intellect* contra os poderes que lhe expropriam.

Para finalizar permitam-nos justificar algumas lacunas. A questão do diagnóstico de época aparece em algumas passagens e em mais de um capítulo, contudo, não a exploramos a exaustão. Muito embora dois dos autores mobilizados com maior frequência, a saber, Agamben e Negri, dediquem parte de seu pensamento a pensar este problema, acreditamos que isto só poderia ser feito num trabalho à parte, dada a magnitude do problema. Nele seria necessário mobilizar o pensamento do filósofo do martelo. Nietzsche aparece uma ou duas vezes no texto, mas não está relacionado na

bibliografia. Não nos ocupamos dele por opção metodológica, acabamos utilizando apenas o texto de Foucault *Nietzsche, a genealogia e a história* (1982, pp. 15-37). Pelo contrário, mobilizamos as ideias de Heidegger, comentar ambos alemães tornaria nossa tarefa por demais onerosa, embora saibamos do impacto de Nietzsche na obra de Heidegger. Se nos é permitido uma observação como justificativa, diríamos que os dois foram autores essenciais às fundações do pós-estruturalismo (PETERS, 2000), assim optamos em explorar apenas um deles, inclusive devido á proximidade de Heidegger e Agamben.

Uma última questão deixada em aberto diz respeito ao posicionamento de Agamben frente ao humanismo. Dissemos alhures ser ele ainda um "velho humanista" dado seu apego a questão da linguagem, este dispositivo que apenas os infantes humanos se deixaram capturar. Permanecemos próximos desta convicção, contudo uma outra leitura é possível; seria necessário averiguar mais de perto. Ao explorar o léxico agambeano acerca do sintagma vida, Freitas (2015, pp. 418-419) demonstra como *zoé ainos* (vida eterna) é produzida, ou capturada em dois paradigmas: o da economia teológica, que tem por função governar a vida humana, e o da teologia messiânica, isto é, da ruptura divina na história, que nos leva até uma "alteridade irredutível à objetivação nas reivindicações sociais" (idem, p. 419). O messianismo seria então a chave para se compreender um "pós-humanismo" também em Agamben, pois aqui não se trata de vida humana, a vida da máquina, mas à vida que dela escapa, seja ela qual for.

Enfim, esperamos ter oferecido ao leitor nossa modesta contribuição pedagógica, isto é, a de propor a bases de uma *teoria biopolítica da formação humana* como campo interdisciplinar.

Referências e bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa. Presença. 1993.

_____,_____. **Arte, Inoperatividade, Política**. *In*: CARDOSO, R. M. Crítica do Contemporâneo: Política. Porto. Fundação Serralves. 2007.

_____,_____. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.

_____,_____. **Estâncias: A Palavra e Fantasma na Cultura**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2007.

_____,_____. **Estado de Exceção**. 2ª edição. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.

_____,_____. **Lo Abierto**. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2007.

_____, _____. **Profanações**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.

_____, _____. **Bartleby, escrita da potência**. Lisboa. Assírio & Alvim, 2007.

_____, _____. **Infância e História. Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2008.

_____, _____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2008.

_____, _____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____, _____. **Nudez**. Lisboa. Relógio D'Água. 2009.

_____, _____. **Signatura Rerum**. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2009.

_____,_____. **O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2011.

_____, _____. **O Reino e a Glória**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2011.

_____, _____. **Altíssima pobreza.** São Paulo. Boitempo. 2014.

_____, _____. **Opus Dei: arqueologia do ofício**. São Paulo. Boitempo. 2013.

_____, _____. **A Potência do Pensamento**. Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v.18 – n.1, p. 11-28, Jan/Jun. 2006.

_____, _____. **O Aberto**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2013.

_____, _____. **El tiempo que resta.** Madrid. Editorial Trotta. 2006.

_____, _____. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte. Autêntica. 2015.

_____, _____. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Belo Horizonte. Autêntica. 2015.

_____, _____. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2006.

_____, _____. **Pilatos e Jesus**. São Paulo. Boitempo. 2014.

_____,_____. **Movimento**. Interthesis v. 3 n. 1. Florianópolis. Jan/Jun 2006.

_____,_____. **Ideia da Prosa**. Belo Horizonte. Autêntica. 2012.

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

ARANTES. P. **Estado de Sítio**. *In*: Extinção. São Paulo. Boitempo. 2007.

ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2º Ed. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1981.

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

_____, _____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.

_____, _____. **Sobre a Violência**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2010B.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Os Pensadores. 4ª ed. São Paulo. Nova Cultural. 1991.

_____. **Política**. Lisboa. Vega. 1998.

_____. **Sobre a Alma**. Lisboa. CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA. 2010.

ASPIS, R. L.; GALLO, S. **Ensino de filosofia e cidadania nas "sociedades de controle": resistências e linhas de fuga**. Pro-Posições, Campinas, v.21, n. 1(61), p. 89-105, jan./abr. 2010.

AVELINO, N. **Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault**. RBCS Vol. 5 nº 74 outubro/2010. p. 139-195.

AVELAR, I. **O pensamento da violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida**. Cadernos Benjaminianos vol.1 n.1 junho de 2009.

BARBOSA, J. F. **Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben**. 2012. 168 f. Tese (doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. PUC. São Paulo. 2012.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o Conceito da História**. *In*: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

_____, _____. **Crítica da Violência – Crítica do Poder**. *In*: Documentos de Cultura Documentos de Barbárie [Escritos Escolhidos]. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____, _____. **Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte**. *In*: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

_____, _____. **Experiência e pobreza**. *In*: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

_____, _____. **O Narrador**. *In*: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

_____, _____. **O Capitalismo como religião**. *In*: O Capitalismo como Religião. São Paulo. Boitempo. 2013.

_____, _____. **Fragmento teológico-político**. *In*: O anjo da história. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.

_____, _____. **Fragmentos (filosofia da História e política)**. *In*: O anjo da história. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.

_____, _____. **Sobre a crítica do poder como violência**. *In*: O anjo da história. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.

_____, _____. **Sobre o conceito da História**. *In*: O anjo da história. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.

_____, _____. **Origem do drama trágico alemão**. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.

_____, _____. **Rua de mão única**. In: Rua de mão única: obras escolhidas vol. II. 5ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1995.

BENEVIDES, P. S.; NETO, J. M. **Educação, subjetivação e resistência nas sociedades de controle**. ECOS, Vol1, nº1. Campos dos Goytacazes. 2011. p. 27-40.

BENEVIDES, P. S. **O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault**. 2013. 510 f. Tese (doutorado em Educação Brasileira). Faculdade de Educação. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 2013.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas. Pontes. 2005.

_____, _____. **Semiologia de la lengua**. *In*: Problemas de linguística general II. Madrid. Siglo Veintiuno Editores. 1977.

_____, _____. **O Vocabulário das Instituições indo-europeias**. Campinas. Ed. da Unicamp. 1995.

BIGNOTTO, N. **Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 401-415.

BRUGGE, U. L. **Da disciplina ao controle, da escola à mídia: percursos da educação do corpo**. *In*: GADELHA, S. & PULINO, L. H. (orgs.) Biopolítica, Escola e Resistência. Campinas. Editora Alínea. 2012.

BUENO, S. **Educação e barbárie: da Dialética do Esclarecimento ao Homo Sacer**. *In*: GELAMO, R.P; PAGNI, P. A. Experiência, Educação e Contemporaneidade**.** São Paulo/Marília: Cultura Acadêmica/Poiésis, 2010, p. 237-247.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte. Autêntica. 2015.

CAMARGO, A. C.; VALERIO, R. G. **A *Aufklärung* como contra-governamentalidade**. Intuitio. Porto Alegre, Vol. 6 nº 2, Novembro de 2013. p. 71-82.

_____,._____. **Trabalho imaterial e a produção de subjetividade**. Filosofia. São Paulo. V. XVI, n. 120. 2016.

CAMARGO, D. **O abolicionismo escolar: reflexões a partir do adoecimento e da deserção dos professores**. 2012. 121 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. USP. São Paulo. 2012.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 6ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2009.

_____, __. **O conhecimento da vida**. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012.

CAPONI, S. **A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos**. Ciência & Saúde Coletiva, 9(2):445-455, 2004.

CARVALHO, A. D. de. **Antropologia da exclusão ou o exílio da condição humana**. Porto. Porto Editora. 2012.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben.** Belo Horizonte. Autêntica. 2012.

_____,_____. ***Biopolítica y Ejemplaridad***. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, v.13, n. 102, p. 58-74 jan/jul. 2012.

_____,_____. **O governo da vida**. Ecopolítica, 3: 69-98. 2012.

CATILLA, J. M. **Duas Visões da Política: a multidão perante a filosofia do comum**. Princípios: revista de filosofia. Natal, v. 19, n. 32. Julho/Dezembro de 2012, p. 253-272.

CHIARELLO, M. **Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 115 Jun/2007, p. 183-201.

CORRÊA, G.; PREVE, A. **A Educação e a Maquinaria Escolar: Produção de Subjetividades, Biopolíticas e Fugas**. REU. Sorocaba, SP, v, 37, n.2, p. 181-202, dez. 2011.

COSTA, C. **O pastorado cristão e o dispositivo pedagógico: elementos para uma arqueogenealogia da educação escolar**. 2012. 181 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. USP. São Paulo. 2012.

D'ALONZO, J. ***El Origen de La Nuda Vida***. *In*: Revista Pleýade. CAIP. 2013. pp. 99-118.

DELIGNY, F. **Permitir Trazar Ver**. Barcelona. MAC BA. 2009.

_____,___. **O aracniano e outros textos**. São Paulo. n-1 edições. 2015.

DELEUZE, Gilles. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**. *In*: Conversações. Rio de Janeiro. Editora 34. 1992.

_____,_____. **Foucault**. São Paulo. Brasiliense. 2006.

DERRIDA, J. **Força de Lei**. 2ª ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2010.

_____,__. **O animal que logo sou (a seguir)**. São Paulo. Editora Unesp. 2002.

_____,__. **Espectros de Marx**. 3ª ed. Madrid. Editorial Trotta. 1998.

DESCOLA, P. **Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. Mana 4(1); 23-45. 1998.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo. UNISINOS. 2009.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.

DUARTE, A. **Biopolítica e Resistência: o legado de Michel Foucault**. *In*: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). Figuras de Foucault. Belo Horizonte. Autêntica. 2006.

D'URSO, F. **A crise da representação política do Estado**. Barueri. Manole. 2016.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador**. 2 Vols. 2ª ed. Rio de Janeiro. Zahar. 2011.

ENCINAS, L. F. C. **Dissolução e aleatoriedade: a estética do romance na obra "Almoço Nu" de Willian S. Burroughs**. 2011. 100 f. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011.

ESPOSITO, R. **El dispositivo de la persona**. Buenos Aires. Amorrortu.2011.

FERREIRA, J. **Heidegger, Agamben e o animal**. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v.23, n.1.2011. p. 199-221.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982.

_____, _____. **História da Loucura**. 9ª ed. São Paulo. Perspectiva. 2012.

_____, _____. **Vigiar e Punir**. 37° Ed. Petrópolis. Vozes. 2009.

_____, _____. **Arqueologia do Saber**. 8ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012.

_____, _____. **Os Anormais**. **Curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo. Martins Fontes. 2010.

_____, _____. **História da Sexualidade I. A vontade de saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1984.

_____, _____. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

_____, _____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3ª ed. Rio de Janeiro. NAU Editora. 2009.

_____, _____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo. Martins Fontes. 2002.

_____, _____. **O Poder Psiquiátrico: Curso no Collège de France (1973-1974)**. São Paulo. Martins Fontes. 2006.

_____, _____. **Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo. Martins Fontes. 2010.

_____, _____. **O Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo. Martins Fontes. 2008.

_____, _____. **A Hermenêutica do Sujeito: Curso no Collège de France (1981-1982)**. 3ª ed. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.

_____, _____. **O Governo de Si e dos Outros: Curso no Collège de France (1982-1983)**. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.

_____, _____. **A Coragem da Verdade: Curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2011.

_____, _____. **O nascimento da clínica**. 7ª ed. Rio de Janeiro. Forense. 2013.

_____, _____. **O Sujeito e o Poder**. *In*: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. 2ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.

_____, _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos & Escritos II**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2006.

_____, _____. **Ética, Sexualidade, Política. Ditos & Escritos V**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2008.

_____, _____. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. São Paulo. Loyola. 2011.

FREITAS, A. S. de. **Foucault e a Educação: um caso de amor (não) correspondido?** *In*: PAGNI, P. BUENO, S. F. GELAMO, R. P. (orgs.). Biopolítica, Arte de Viver e Educação. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2012.

_____,__.___. **A formação humana no contexto da consumação metafísica do sujeito: ética da potência de Agamben**. Educação (Porto Alegre, impresso), v.38, n.3, p. 415-423, set.-dez. 2015a.

_____,__.___. **As Lições Ainda Insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana**. Educação & Realidade. Porto Alegre. V. 40 n. 1. 2015b.

_____,__.___. **A pesquisa em Filosofia da Educação como (des)encontros entre Filosofias da Educação**. *In*: BANNELL *et al*. (orgs.) Filosofia da Educação: entre a formação de educadores e a qualificação profissional. São Paulo. Cortez. 2017.

GADELHA, S. **(Bio) política, democracia, pluralismos e educação: dilemas que demandam uma politização outra**. *In*: PAGNI, P. BUENO, S. F. GELAMO, R. P. (orgs.). Biopolítica, Arte de Viver e Educação. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2012.

_____, _____. **Biopolítica, governamentalidade e educação**. Belo Horizonte. Autêntica. 2009.

_____, _____. **Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo**. Educação & Realidade, Porto Alegre 34(2), 2009. p. 171-186.

_____, _____. **Biopolítica: no que isso interessa aos educadores?** *In*: GADELHA, S. & PULINO, L. H. (orgs.) Biopolítica, Escola e Resistência. Campinas. Editora Alínea. 2012.

GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin ou a história aberta**. *In*: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

_____, _____. **Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História**. Rio de Janeiro. Imago. 1997.

GALLO, S. **Foucault: (Re) pensar a Educação**. *In*: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). Figuras de Foucault. Belo Horizonte. Autêntica. 2006.

GIACOIA JUNIOR, O. **Sobre direitos humanos na era da bio-política**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 267-308.

GIORGI, G. **Formas comunes**. Buenos Aires. Eterna Cadencia. 2014.

GARLAND, D. **A Cultura do Controle**. Rio de Janeiro. Revan. 2008.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 5ª ed. Campinas. Papirus. 1995.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo. Martins Fontes. 2000.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. 5ª ed. São Paulo. Edições Loyola. 2011.

HARDT, Michael. **A sociedade mundial de controle**. *In*: ALLIEZ, Eric (org.) Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 357-372.

HARDT, M. & NEGRI, A. **Império**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Record. 2002.

_____, _____. **Multidão**. Rio de Janeiro. Record. 2005.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. 2ª ed. São Paulo. Centauro. 2005.

_____, ___. **A questão da técnica**. *In*: Ensaios e Conferências. 6ª ed. Petrópolis. Vozes. 2010.

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

HYPPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo. Discurso Editorial. 1999.

HOBBES, Thomas**. Leviatã**. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1978.

HUBERT, H. & MAUSS, M. **Sobre o sacrifício**. São Paulo. Cosac Naify. 2013.

KANT, I. **Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?** *In*: Immanuel Kant: textos seletos. 2ª ed. Petrópolis. Vozes. 1985.

_____, __. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo. Iluminuras. 2006.

KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**. Companhia das Letras. São Paulo. 1998.

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

_____, _____. **Infância, estrangeiridade e ignorância**. Belo Horizonte. Autêntica. 2007.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro. Contraponto e EDUERJ. 2002.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 11ª ed. São Paulo. Perspectiva. 2011.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro. E. 34. 1994.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo. SESC e N-1 edições. 2014.

LAZZARATO, M., NEGRI, A. **Trabalho Imaterial**. Rio de Janeiro. DP&A. 2001.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo. Boitempo. 2005.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin, Crítico da Civilização**. *In*: O Capitalismo como Religião. São Paulo. Boitempo. 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis. Vozes. 1982.

LOPES, M. C.; VEIGA-NETO, A. **Políticas de inclusão e governamentalidade**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 153-169, mai./ago. 2009.

_____, _____. **Inclusão, exclusão, in/exclusão**. Verve, 20: 121-135. 2011.

_____, _____. **Inclusão e governamentalidade**. Educação & Sociedade, Campinas, v. 28, n. 100, set/dez. 2007.

LÓPEZ, M. V. **Estâncias: sobre a transmissão do inapreensível**. *In*: BUENO, S. F. GELAMO, R. P. PAGNI, P. (orgs.). Biopolítica, Arte de Viver e Educação. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2012.

LYOTARD, J.- F. **O inumano**. 2ª ed. Lisboa. Editorial Estampa. 1997.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2ª ed. São Paulo. Boitempo. 2010.

_____, __. **Sobre a questão judaica**. São Paulo. Boitempo. 2010.

_____, __. **O Capital**. Livro I, Vol. 2. 6ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1980.

MORALES, L. A. **Faxineiras em um campus universitário**. Atas do VII Seminário de Saúde do trabalhador.

MILOVIC, M. **Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência**. Cadernos de Ética e Filosofia Política 18, 1/2011, pp. 161-177.

NASCIMENTO, D. **Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben**. Cadernos de ética e Filosofia Política 17, 2/2010A, p. 79-101.

_____, _____. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Campinas. 2010B.

_____, _____. **Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben**. Princípios Natal (RN), v.19, n.32 Julho/Dezembro de 2012A, p. 205-227.

_____, _____. **Agamben e o castelo kafkiano**. Pensando – Revista de Filosofia vol. 3, nº 6, 2012B.

NEGRI, A. **El monstruo político. Vida desnuda y potencia**. In: RODRÍGUEZ, G. (org.). Ensayos sobre biopolítica: Excessos de vida. Buenos Aires. Paidós. 2009.

_____, ___. **A Linguagem e a Morte**. Revista Lugar Comum. N. 27. Janeiro de 2011, p. 336-337.

_____, ___. **O Poder Constituinte**. Rio de Janeiro. DP&A 2002.

NETO, R. R. A. **Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida**. Princípios Natal (RN), v.19, n.31 Janeiro/Junho de 2012C, p. 181-207.

NOGUERA-RAMÍREZ, C. **O Governamento Pedagógico: da sociedade do ensino para a sociedade da aprendizagem**. 2009. 266 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. UFRGS. Porto Alegre. 2009.

OLIVEIRA, C. **Agamben, um filósofo para o século 21**. *In*: Dossiê Agamben. Revista Cult n° 180. São Paulo. 2013. pp. 24-27.

ORBE, F.; PAGNI, P.; GELAMO, R. **Educación, experiencia y pedagogia biopolítica**. RESAFE. Nº 20: maio-out/2013. p. 88-106.

PAGNI, P. **Matizes filosófico-educacionais da formação humana e os desafios da arte de viver**. *In*: BUENO, S. F. GELAMO, R. P. PAGNI, P. (orgs.). Biopolítica, Arte de Viver e Educação. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2012A.

_____, _____. **Entre a Escola e a Vida: Desafios da Ética de Si para a Experiência Formativa**. Poiésis, Tubarão, v. 4, n. 7, p. 128-144, Jan/Jun 2011A.

_____, _____. **Infância, Arte de Governo Pedagógica e Cuidado de Si**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 35, n. 3, p. 99-123, set./dez. 2010.

_____, _____. **O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações.** *In*: SOUZA, L. A. SABATINE T. MAGALHÃES, B. (orgs.). Michel Foucault: corpo, sexualidade e direito. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2011B.

_____, _____. **Das virtualidades do cuidado da infância em Rousseau ao seu pleno governo na arte pedagógica.** Filosofia e Educação, vol. 4, n.2 (2012B), Dossiê Rousseau. p. 177-204.

_____, _____. **Experiência, Infância e Cuidado de Si: desafios aos atuais saberes e práticas escolares**. Praxis & Saber. Vol. 4. Nº 7. 2013. p. 51-66.

_____, _____. **Da infância-criança à infância do pensar na relação pedagógica**. *In*: VAZ, A. & MOMM, C. (orgs.). Educação infantil e sociedade. Nova Petrópolis. Nova Harmonia. 2012.

_____, _____. **Filosofia da Educação no Brasil: uma particular experiência do pensar na educação?** IXTLI. Vol. 2 n. 3. 2015.

_____, _____. **Encontros com a Deficiência: de Ensaios da Ficção a Testemunhos Sobre sua Ética em uma Rede (in)Visível**. Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial, v.2, n.1, p. 103-120, Jan.-Jun., 2015.

_____, _____. **Da polêmica sobre a pós-modernidade aos "desafios" lyotardianos à Filosofia da Educação**. Educação e Pesquisa.São Paulo. V. 32, n. 3. 2006.

PELBART, P. P. **Vida Capital. Ensaios de biopolítica**. São Paulo. Iluminuras. 2003.

_____, ____. **Foucault versus Agamben?** Ecopolítica, 5. São Paulo. 2013. p. 37-63.

_____, ____. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo. N-1 Edições. 2013.

PETERS, M. **Pós- estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte. Autêntica. 2000.

PEIXOTO JUNIOR, C.A. **Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença**. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 15, n.1, p. 179-187. 2010.

PORTOCARRERO, V. **Foucault: a história dos saberes e das práticas**. *In*: PORTOCARRERO, V (org.). Filosofia, história e sociologia das ciências I: abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro. Editora FIOCRUZ. 1994.

RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1999.

RANCIÈRE, J. **O Desentendimento: Política e Filosofia**. São Paulo: Ed. 34. 1996.

RAMOS do Ó, J. **A governamentalidade e a história da escola moderna: outras conexões investigativas**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 97-117, mai./ago. 2009.

ROMANDINI, F. L. **La comunidade de los espectros**. Buenos Aires. Mino y Dávila. 2010.

SAFATLE, W. **O circuito dos afetos**. São Paulo. Cosac Naify. 2015.

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

_____, __. **O Conceito do Político**. Belo Horizonte. Ed. Del Rey. 2008.

_____, __. **A crise da democracia parlamentar.** São Paulo: Scritta, 1996.

SELIGMANN, M. **Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético**. Outra Travessia 5. Santa Catarina. 2005. pp – 25-38.

SENELLART, M. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. São Paulo. Editora 34. 2006.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. São Paulo. Estação Liberdade. 2000.

_____, __. **Has de cambiar tu vida**. Valencia. Pre-Textos. 2012.

SKINNER, Q. **As fundamentações do pensamento político moderno**. São Paulo. Companhia das Letras. 1996.

UEXKÜLL, J. V. **Dos animais e dos homens**. Lisboa. Edição "Livros do Brasil" Lisboa. s/d.

VALERIO, R. G. **Sobre a biopolítica de Giorgio Agamben: entre Foucault e Arendt**. Griot– Revista de Filosofia, v.8 n.2, dezembro 2013. p. 175-189.

_____, ____. **Dispositivo escolar: disciplina e controle**. Revista Pesquisa em Foco em Educação e Filosofia, v. 7 ano 7, março 2014. p. 103-113.

_____, ____. **Notas sobre a noção de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben**. Profanações. Ano 2, n. 1, pp. 124-151, 2015.

_____, ____. **Sobre o paradigma: apropriações metodológicas foucaultianas feitas por Giorgio Agamben**. Revista Contemplação, 2015 (12), pp.19-37.

_____, ____. **Antonio Negri e o monstro (bio)político: genealogia do conceito de multidão**. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 31, n. 61, p. 83-105, jan./abr. 2017.

VATTER, M. **Foucault e Hayek: lei republicana e sociedade civil liberal**. *In*: NALLI, M. & MANSANO, S. (orgs.) Michel Foucault: desdobramentos. Belo Horizonte. Autêntica. 2016.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo. Martins Fontes. 1996.

VEIGA-NETO, A. **A arte de viver e educação escolar: caminhos, conexões, impasses**. *In*: PAGNI, P. BUENO, S. F. GELAMO, R. P. (orgs.). Biopolítica, Arte de Viver e Educação. Marília/São Paulo. Oficina Universitária/Cultura Acadêmica. 2012.

_____, _____. **Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império**. *In*: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). Figuras de Foucault. Belo Horizonte. Autêntica. 2006.

VEYNE, P. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. 2ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2014.

VILELA, E. **A Infância entre as Ruínas**. *In*: GELAMO, R. P.; PAGNI, P. A. Experiência, Educação e Contemporaneidade**.** São Paulo/Marília: Cultura Acadêmica/Poiésis, 2010, p. 51-66.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**. São Paulo. Cosac Naify. 2015.

WATKIN, W. **Agamben e a indiferença**. Dossiê Agamben. Revista Cult n° 180. São Paulo. 2013. p. 39-42.

WEBER, J. F. **Formação (*Bildung*), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina. Eduel. 2011.