



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

**HANNA MARIA RAMOS SILVA**

**ESTADO DE EXCEÇÃO E DISPOSITIVOS: CONTRIBUIÇÕES DA  
FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN À EDUCAÇÃO**

**FORTALEZA**

**2023**

HANNA MARIA RAMOS SILVA

ESTADO DE EXCEÇÃO E DISPOSITIVOS: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE  
GIORGIO AGAMBEN À EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (PPGE) da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de doutor (a). Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

FORTALEZA

2023

HANNA MARIA RAMOS SILVA

ESTADO DE EXCEÇÃO E DISPOSITIVOS: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE  
GIORGIO AGAMBEN À EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (PPGE) da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de doutor (a). Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech

Aprovada em 27/01/2023.

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. João Bosco Brito do Nascimento  
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

---

Profa. Dra. Clarice Zientarski  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho  
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

---

Prof. Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira  
Universidade Estadual do Ceará

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- S58e Silva, Hanna Maria Ramos.  
Estado de exceção e dispositivos : contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à educação / Hanna Maria Ramos Silva. – 2023.  
114 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programade Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2023.  
Orientação: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

1. Estado de exceção. 2. Homo sacer. 3. Dispositivos. 4. Educação. I. Título.

CDD 370

---

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais,  
Francisco Salviano e Raimunda Ramos,  
com amor e gratidão.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer, primeiramente, a meu grande orientador, Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech, pela valiosa orientação, por todo acolhimento, incentivo e apoio, sempre acompanhado de instruções: teórica, acadêmica e de vida. Meu muito obrigada.

Quero agradecer aos meus pais, Francisco Salviano da Silva e Raimunda Ramos da Silva, que sempre acreditaram em mim e por todo o apoio, o amor e a educação.

Ao Prof. Dr. João Bosco Brito do Nascimento, ao qual devo o apoio e o incentivo prestados ao longo da escrita deste trabalho.

Ao meu irmão, Alison Ramos, pelos conselhos e por todo o tempo dedicado. Obrigada pelas revisões e contribuições.

À minha família, como um todo, pelo incentivo prestado.

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP –, pelo apoio financeiro concedido, imprescindível à realização desta pesquisa.

À linha de pesquisa FILOS, em especial ao Eixo Filosofias da Diferença, Tecnocultura e Educação da UFC, pelo apoio e, principalmente, o acolhimento, bem como pelo compartilhamento de conhecimento.

Aos professores examinadores deste trabalho: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech. Prof. Dr. João Bosco Brito de Nascimento. Profa. Dra. Clarice Zientarski. Prof. Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho. Prof. Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira.

A todos aqueles que, de alguma forma, estiveram comigo e contribuíram, para que esse momento se efetivasse. Meu muito obrigada!

## RESUMO

Este trabalho visa analisar certos conceitos presentes em algumas obras do autor italiano Giorgio Agamben. Nossa análise trata, sobretudo, dos campos político e social. Os conceitos trabalhados por ele são bastante atuais e, por essa razão, oportunos para a nossa reflexão, uma vez que são necessários para o estudo do mundo político. Assim, faz-se necessário compreendermos o pensamento de Agamben, o qual exige a articulação de conceitos como *estado de exceção* e *vida nua*, ou seja, o estado de abandono em que se encontram indivíduos desprovidos de potência política na contemporaneidade; *homo sacer* (indivíduo excluído, desfigurado ou pária social); *biopolítica* (que pode assumir a forma de *dispositivos* de governo, ou de poder do direito), dentre outros. É também imprescindível trazer as várias práticas de vigilância utilizadas em vários âmbitos, como o social, o cultural e, principalmente, o econômico, na contemporaneidade, pois tais práticas, além de utilizar-se de diversas tecnologias, discursos, instituições, políticas etc., também resultam em relações de poder, ou melhor, numa política de vigilância, em que há a produção e proliferação de *processos de subjetivações*. Portanto, *estado de exceção*, *soberania*, *homo sacer*, *campo* e *dispositivos* serão trabalhados por meio do olhar de Agamben, com vistas a uma *potencialidade*, diante dos inúmeros meios de capturas do sujeito contemporâneo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estado de exceção; homo sacer; dispositivos; educação.

## ABSTRACT

This work aims to analyze certain concepts present in some Works by Italian author Giorgio Agamben. Our analysis deals, above all, with the political and social fields. The concepts worked by both are very current and, therefore, opportune for our reflection, since they are necessary for the study of the political world. Thus, it is necessary to understand Agamben's thought, which requires the articulation of concepts such as *state of exception* and *bare life*, that is, the state of abandonment in which individuals are deprived of political power in contemporary times; *homo sacer* (na excluded, disfigured or social outcast); *biopolitics* (which can take the form of government *devices*, or the power of law), among others. It is also tolerant to bring the various surveillance practices used in various areas, such as social, cultural and, mainly, economic, in contemporary times, as such practices, in addition to using different technologies, discourses, institutions, policies, etc., they also result in power relations, or rather, in a surveillance policy, in which there is the production and proliferation of *subjectivation processes*. Therefore, *state of exception*, *sovereignty*, *homo sacer*, *field* and *devices* will be worked through the eyes of Agamben, with a view to *potentiality*, given the various means of capturing the contemporary subject.

### KEY WORDS:

State of exception; homo sacer; dispositif; education.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	10
2	ESTADO DE EXCEÇÃO COMO CAPTURA DA VIDA HUMANA .....	18
2.1	Exceção permanente e vida nua .....	18
2.2	O <i>Nómos</i> do Moderno: Campo .....	26
2.3	O <i>homo sacer</i> e a vida nua .....	37
2.4	Sob a ordem do poder soberano: entre o abandono e o <i>bando</i> .....	42
3	A NOÇÃO DE DISPOSITIVO .....	49
3.1	Dispositivo .....	49
3.2	Dispositivo e Poder .....	58
3.3	Tecnopolíticas .....	63
3.3.1	<i>Técnicas de Vigilância</i> .....	63
3.4	Processos de subjetivação .....	68
4	A ARTE DE PROFANAR: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE AGAMBEN À EDUCAÇÃO .....	75
4.1	<i>Profanare</i> : o contradispositivo .....	75
4.2	<i>Sacrifício</i> enquanto dispositivo .....	83
4.3	Capitalismo como Religião .....	85
4.3.1	<i>Educação: dispositivo</i> .....	89
4.4	Potencial profanador: “ <i>forma-de-vida</i> ” e gesto educativo .....	93
4.5	Ato educativo .....	95
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	102
	REFERÊNCIAS .....	110

## 1 INTRODUÇÃO

Existem diversas formas para a compreensão do trabalho de um filósofo. Dá-se isso porque cada autor tem sua própria estilística, suas visões, suas interpretações, suas análises, suas teorias, enfim, sua escrita. Diante disso, este trabalho consiste na análise de conceitos presentes em algumas obras do filósofo italiano Giorgio Agamben (1942), atendo-se aos desafios da ação política na contemporaneidade, uma vez que esses são recorrentes em suas obras. Nessa mesma análise, convém estabelecer uma aproximação dos conceitos presentes no contexto de sua obra, cuja legitimidade deve-se à singularidade de nosso autor, o qual mantém-se atento ao passado, não deixando de ser, entretanto, inovador, sempre: desde o final da primeira metade do século XX até os dias atuais. Tal percurso, o de sua atividade de produção intelectual, permite a ele formular suas teorias com um vasto vislumbre histórico para a elaboração de um olhar que abarque o tempo presente.

A trajetória intelectual de Agamben, que é tão importante, conhecido e um dos mais lidos entre os pensadores europeus atualmente, é marcada por diversos temas que percorrem os universos da filosofia, da literatura, da poesia, da estética e da política. Porém, a sua escrita é conhecida, principalmente, por movimentar-se em torno dos conceitos análogos aos títulos dessas obras *estado de exceção* e *homo sacer*.

Agamben, influenciado por autores como Walter Benjamin, Martin Heidegger, Michel Foucault, Hannah Arendt, Jacques Derrida, dentre outros, retoma as heranças deixadas por tais autores no que concerne a sua escrita de alegorias e formas diferenciadas, em relação à politização moderna e contemporânea da vida biológica, bem como no que se refere aos dispositivos jurídicos em que a vida é capturada pela política. No entanto, não podemos deixar de mencionar que se trata de um autor que não apenas trilhou e trilha os caminhos dos pensadores modernos e contemporâneos, como também dos antigos, como Aristóteles, não deixando de enveredar pelas áreas da filologia, do direito, da filosofia, que engloba a filosofia política, a ética, a estética e a metafísica, bem como transita da literatura à teologia (ASSMANN, 2007).

Vale ressaltar que sua forma de tecer seus trabalhos, seja por ele ser um autor tão instigante ou intempestivo, seja por ele utilizar-se bastante do gênero textual ensaístico, também está presente em sua vasta produção bibliográfica. Tal característica mostra-se, sobretudo, no ensaio, que traz originalidade à forma de expor

análises, argumentos e reflexões e à criação de teorias, de conceitos e de ideias, que são feitos de modo muito pessoal ou, por vezes, subjetivo. Afinal, trata-se de um gênero que não se prende a convenções linguísticas, ou seja, possui a livre criticidade, indo do pensamento, tradicionalmente conceitual, à experimentação propriamente dita, no sentido poético de fazer, criar. Tudo isso participa do traço do pensamento escrito de Agamben.

Paralela à leitura da obra de Agamben, faz-se necessária a leitura de autores que de algum modo participaram da formação do filósofo italiano. Nesse caso, destacam-se, dentre outros, Walter Benjamin e Michel Foucault, dos quais ele aplicou ao seu pensamento e desenvolveu, à sua maneira, além da questão da *linguagem*, os conceitos de *violência*, *infância* e *experiência*, do primeiro, bem como a *biopolítica*, do segundo. Em seguida, faz-se igualmente necessária a leitura dos comentadores do próprio Agamben, tais como Edgardo Castro, Oswaldo Giacoia Junior, Selvino J. Assmann, dos quais, alguns ou se dedicaram à tradução direta das obras de nosso filósofo, do italiano para o português brasileiro, ou se ocuparam com a edição dessas traduções no Brasil.

Ao passo que temos um autor que toca os desafios do agir político, o objetivo desta pesquisa é trazer para a análise conceitos como *estado de exceção*, *soberania*, *homo sacer*, *vida nua*, *campo*, *tecnopolíticas*, juntamente com *dispositivos*, *profano*, *sagrado*, dentre outros. Sendo assim, é relevante tratar desses conceitos, uma vez que o homem contemporâneo presencia a falência dos paradigmas da modernidade e a sua existência pode ser caracterizada pela vulnerabilidade, que resulta da violência generalizada. Nesse contexto de medos e incertezas, muitos governos favoreceram legislações cujo interesse, segundo observamos, parece ser privar a sociedade (alguns indivíduos, pelo menos) de direitos conquistados historicamente.

Contudo, os principais argumentos que pretendemos desenvolver e articular, conduzindo a discussão aos campos político e social, são os seguintes: 1) as noções de *homo sacer*, de *vida nua*, de *bando* e de *biopolítica*, a fim de compreender o funcionamento do *estado de exceção* no pensamento de Agamben; 2) a noção de *dispositivos* e suas formas de captura da vida humana; 3) as noções análogas de *profano* e *sagrado*, bem como possibilidades de inferências bem fundamentadas de *insights* para a educação, com vistas a uma provável ruptura dos meios de captura, tão presentes na política contemporânea.

O *estado de exceção*, por sua vez, funciona em comunhão com todos esses conceitos. Agamben traz as formas de vida, *zoé*, ou a mera vida biológica, e a *bíos*, a vida qualificada que lidava, por exemplo, com a política e com a questão pública. Diante disso, uma mudança acontece quando, na modernidade, ocorre uma completa indiferenciação entre essas formas de vida, fazendo com que o que antes era externo à política torne-se predominantemente interno, de modo que a política passe, assim, a ocupar-se da vida como mero fato biológico.

Deste modo, Agamben faz uma releitura do conceito de *biopolítica* foucaultiano, ampliando a concepção dessa noção como uma tecnologia do poder inerente ao *poder soberano*, que, desde suas origens, tem como característica essencial a decisão sobre o *estado de exceção*, ou seja: estar ao mesmo tempo dentro e fora da lei.

Todavia, *estado de exceção* é o conceito que, de certo modo, engloba ou traz à baila do trabalho os outros em questão, sob o olhar desse filósofo. Não se trata de um conceito simples, uma vez que esse se encontra no marco entre a política e o direito, mas faz-se necessária uma análise desse “dispositivo original” ou “provisório”, visto que, ao mesmo tempo em que o direito alude à vida, ele a suspende, deixando o vivente numa espécie de abandono ao próprio direito. De acordo com o Direito Público, o *estado de exceção* é utilizado como meio emergencial, mas na contemporaneidade ele tende a se apresentar mais como o paradigma dominante na política contemporânea (AGAMBEN, 2004). Sendo uma medida excepcional à legalidade, este funciona mais como regra do que como exceção, propriamente dita, e, ainda que devesse ser usado apenas em casos excepcionais, tornou-se uma ferramenta de governo, sendo utilizado como um instrumento normal.

O *estado de exceção*, que deveria ser exercido como uma medida “provisória”, tornou-se um paradigma de governo, em que o soberano faz uso do direito para suspender os direitos dos indivíduos em uma dita sociedade, já que ele age com força de lei. A soberania será, por sua vez, a instituidora desse estado excepcional, tendo total autoridade de aplicá-lo e agindo por meio de uma violência desprovida de lei. Logo, o corpo é violado e desprovido de quaisquer direitos, uma vez que o estado de exceção passa a ser uma técnica de governo, de modo que essa medida é utilizada fora da ordem jurídica.

Em contrapartida, nessa mesma linha de investigação, em torno da base do poder soberano na sociedade humana, por assim dizer, na qual há violações (legais)

dos direitos humanos mais básicos, surge a figura do antigo direito romano, o *homo sacer*. Amparando-se nas distinções gregas feitas por Aristóteles, por exemplo, Agamben tratará dessa figura, por meio dos conceitos de *zoé* (vida natural) e *bíos* (vida politizada), a partir da *biopolítica* de Foucault. Enquanto de um lado *bíos* representa ética e moral do modo de viver dentro da *pólis* (cidade) de um povo que utiliza o *lógos* (linguagem), do outro, *zoé* é a manifestação da vida nua (desprovida de direitos), da vida biológica comum de todos os homens, enfim a vida do *homo sacer*, relegada ao abandono.

Para os gregos havia duas formas de se referir a vida, *zoé*, o simples fato de viver e a *bíos* que se referia a vida formalizada de um grupo. Eles faziam a distinção dessa duplicidade de vida, em que demarcava o espaço do político através da exclusão da *zoé* (vida natural) dentro da *polis*, diferentemente da *bíos* (vida politizada).

Com relação a biopolítica foucaultiana, o século XVIII é o marco da entrada dos fenômenos próprios à vida humana tanto na ordem do saber, quanto nos cálculos do poder. Pela primeira vez o biológico reflete no político, fazendo com que o que está relacionado a vida seja considerado por meio de mecanismos de controle e modificação. O corpo passa a ser manobrado de acordo com os interesses do Estado, sendo alvo do poder, é fabricado por meio de técnicas disciplinares de dominação, essa disciplina, de acordo com Foucault, controla o tempo, o espaço e os movimentos do corpo, podendo ser útil à produção e dóceis aos mecanismos de controle. Assim, o corpo “é investido por relações de poder e de dominação”, através de um “sistema de sujeição”, em que é “organizado, calculado e utilizado”, tornando-se “força útil” se for “ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 1991, p. 28).

Nesse sentido, a *vida nua* é “onde” paradoxalmente a vida é incluída e excluída do ordenamento jurídico, sendo o *campo*, em referência os campos de concentração e de extermínio nazistas, o paradigma desse processo, em que a vida é animalizada, tornando-se a pura *zoé*. Ali, local em que são tirados todos os direitos, o corpo, manobrado pelo poder soberano, perde sua identidade e diferenciação, impedidos de possuírem características humanas essenciais, tornando-se verdadeiros cadáveres humanos. Sendo assim, o *campo* é “o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2010, p. 167), sendo a *vida nua* confundida com a vida sacra do *homo sacer*, ou seja, uma vida insuscetível, todavia, matável e completamente exposta ao abandono.

Nessa perspectiva, o que caracteriza o *homo sacer* de Agamben é o que está dentro e fora da lei, simultaneamente. Desse modo, o *homo sacer* tem a sua vida pautada por uma ambivalência em que vigoram a impunidade de sua morte e o veto do seu sacrifício, quer dizer, o *homo sacer* possui uma vida sacra, que implica em ser matável, porém insacriável quando disposto na esfera soberana, e, caso venha a ser morto, não se configuraria um homicídio ou um sacrifício.

Com relação ao *campo*, esse espaço, ilocalizável, abre-se quando a exceção passa a ser regra e seus habitantes, despojados de todo estatuto político, são reduzidos completamente à *vida nua*, segundo Agamben (2008), podendo isso ser compreendido como a exceção permanente. Esse conceito é uma espécie, por assim dizer, de exceção, em que se torna normal a população. Não existindo proteção por parte das leis, é um lugar de completa arbitrariedade, onde há a redução humana à *vida nua*, já que tudo é possível nesse local.

Por conseguinte, tendo em vista o cenário atual e por ser um autor bastante contemporâneo, que trata da nossa época, caracterizada pela gestão da vida a partir da sujeição dos seus sujeitos, através de dispositivos de captura, ele exige necessariamente que esse problema seja incluído neste trabalho. Nota-se que esse fenômeno é refletido, de modo recorrente, nas condutas de suas populações ou indivíduos no “capitalismo de vigilância”, uma vez que a vida, amplificada para o virtual, ganha cada vez mais espaço e tempo no meio social e político, já que há uma inserção gigantesca de mecanismos de vigia e de controle instaurados em todas as instâncias da vida, em que há a produção e a proliferação de *processos de subjetivação*.

Além disso, é nos processos de subjetivações que os dispositivos são exatamente os mecanismos de dominação, uma vez que sua funcionalidade é inscrita sempre em uma relação de poder, sendo qualquer coisa que captura, controla, tanto gestos, quanto condutas dos viventes, produzindo, desse modo, violentamente, os seus próprios sujeitos (AGAMBEN, 2009, p. 40). Tais processos, compostos por viventes, dispositivos e sujeitos, acontecem quando os viventes se tornam sujeitos, mas isso só é possível por meio da atividade do dispositivo, que se dá em seu movimento de subjetivação, já que, de acordo com nosso autor (2009, p. 46), “o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo”.

Desse modo, esta tese é composta de três capítulos que gravitam em torno do pensamento de Agamben e de alguns conceitos trabalhados na contemporaneidade, os quais apresentam problemas que estão presentes na política e no meio social atualmente.

Em se tratando de uma pesquisa de natureza estritamente *bibliográfica*, pretende-se, em *primeiro* lugar, a partir da leitura da obra de Agamben, selecionar os textos do autor que proponham um “mapa” do *estado de exceção*. Evidentemente, a obra de nome análogo, de 2003, marcará o ponto de partida da pesquisa e, logo em seguida, o retorno, a *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995), segundo a cronologia da obra do autor. A compreensão do *estado de exceção* enquanto categoria, elaborada oito anos depois do *homo sacer*, ou seja, num momento mais maduro, por assim dizer, da obra de nosso filósofo, inevitavelmente dependerá da articulação paralela de outras categorias, tais como *biopolítica*, *bando*, *vida nua*, *poder soberano*, *campo*, além do *homo sacer*, é claro.

Se Agamben, antes, apontava para o risco de aniquilamento da vida política nos regimes democráticos da contemporaneidade, ele avança posteriormente no estudo da figura jurídico-política e a define, sobretudo, como uma zona indefinida, dentro e fora do direito. Este, uma vez que esteja suspenso pela vontade soberana, captura consigo, por assim dizer, a ordem política e a vida humana, tornando esta última mera *vida nua*: desprotegida como pura vida natural (*zoé*). Isso significa a supressão progressiva da existência daqueles que se veem submetidos à *vontade soberana*.

O *segundo* passo será trazer à baila o problema da política atual impregnada de *dispositivos*, fazendo uma análise desses mecanismos sutis da sociedade contemporânea, que controle e modela seus viventes cotidianamente, tendo por finalidade a dessubjetivação absoluta. A respeito desse assunto, Agamben afirma que os dispositivos que temos que lidar são definidos, na atual fase do capitalismo, não mais pela produção de um sujeito ou através de processos de dessubjetivação, mas o que ocorre “é que os processos de subjetivação e dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral”. Desse modo, aquele que é capturado por dispositivo, independente de qual seja a “intensidade do desejo que o impulsionou”, não vai adquirir uma “nova subjetividade”, mas adquire um número, que o controlará, como no caso de um “espectador que passa as suas noites diante da

televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de audiência” (AGAMBEN, 2009, p. 46-47).

Sendo assim, caberá refletir acerca das ações humanas, capturadas pelo mecanismo político contemporâneo, *dispositio*. Apresentando tanto a relação de poder existente, quanto a forma que se dá das noções de: “viveres”, “dispositivos” e “sujeitos”, por meio dos processos de subjetivação, através de variadas técnicas de controle sempre presentes no seio das sociedades.

Diante disso, nosso terceiro capítulo sugere um “*meio*”, ou uma forma de resistência, que poderia vir através do dispositivo “educação”, mesmo sendo este sempre questionado quanto à sua eficácia, uma vez que esse revela-se como mais um mecanismo de captura, ou seja: seria isso possível, já que no mundo capitalista o excesso de dispositivos que estão espalhados gera formas espectrais de sujeitos e cria sociedades caóticas? De fato, os governos não têm mais domínio de toda essa proliferação, o que causa catástrofes em vários âmbitos da vida. Tais dispositivos podem ser tantas “coisas”, podendo ser encontrados também em diversas áreas, meios sociais e lugares, já que são mecanismos de gestão e produção de sentidos.

Em meio a tantos problemas contemporâneos, podemos dar continuidade ao nosso questionamento: o que pode ser feito? Resta-nos fazer “algo”? Por que não pensarmos em uma resistência humana para tudo isso? Ao observarmos a diversidade dos textos de Agamben, notamos que ele sempre traz um “messianismo imanente”, como sugerem seus próprios títulos e subtítulos: “A política que vem”, “A comunidade que vem”, “O ser que vem”, “A ética que vem” e assim por diante. Por tratar-se de um autor que se ampara na teologia, parece-nos que ele está à espera do próprio “Messias”, ou seria tal espera uma mera coincidência? Isso é mais que uma predição de algo que se pode esperar, como uma vinda realmente de um “salvador” da humanidade? Por que não podemos pensar dessa forma, já que Agamben joga com a etimologia das palavras, com a estilística dos seus textos, como uma criança que não perdeu a capacidade de fazer mágica? Podemos, em todo caso, pensar em uma “humanidade que vem”, como uma tarefa infantil (AGAMBEN, 2005).

Desse modo, o *terceiro* momento de nossa pesquisa terá um papel fundamental, pois cabe a ele apresentar um *meio* de resistir a todos os problemas colocados no desenvolvimento desta tese, cuja análise trará noções antagônicas de dispositivos da sociedade contemporânea de controle e terá como finalidade uma leitura de natureza interpretativa da obra de Agamben, no que concerne à *educação*.

Empregamos o termo “interpretativa” no sentido de que nosso autor não propõe uma abordagem direta do tema, tampouco o faz sistematicamente. No entanto, suas obras e suas análises não excluem as possibilidades de inferências bem fundamentadas de *insights* para a educação.

Em suma, poder-se-á afirmar que, em Agamben, a *educação* pode ser direcionada à busca de modos de vida e de uso alternativos à sociedade capitalista contemporânea (do espetáculo), da especulação monetária, do consumismo e da proliferação da *vida nua* no *estado de exceção* (vigente num dado momento em alguma sociedade e ameaçando tornar-se regra).

Vale a pena ressaltar, ainda, que os seguintes termos: *dispositivo* e *profanação*, que marcam um momento mais recente da escrita de Agamben, são essenciais para o nosso argumento final quanto à hipótese dos pressupostos da *educação*. Segundo Agamben (2007), o ato de profanar pode desativar os dispositivos que regem a sociedade de classes. Portanto, para que se possa romper com a estrutura da política dos dispositivos, é necessária a sua desativação, a qual só será possível através da profanação, que toca o sagrado para poder liberta-se.

## 2 ESTADO DE EXCEÇÃO E VIDA NUA

Compreender o pensamento de Giorgio Agamben não é uma tarefa simples, exige a articulação de conceitos que estão intimamente ligados ao *estado de exceção*, como a noção de *vida nua* (*zoé*)<sup>1</sup>, ou seja, o estado de abandono em que se encontram indivíduos desprovidos de potência política na contemporaneidade; *homo sacer* (indivíduo excluído, desfigurado ou pária social); *biopolítica* (que pode assumir a forma de *dispositivos* de governo, ou de poder do direito), dentre outros.

### 2.1 Exceção permanente e *vida nua*

O estado de exceção, originalmente, caracterizado pela suspensão provisória do ordenamento jurídico, apresenta-se “como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Considerando que vivemos num paradigma dominante de política em que vigora o *estado de exceção*, e sob a ameaça de que a vigência dessa “ordem” se torne regra, Agamben (2004, p. 14) recorre ao pensamento de Michel Foucault e aponta para “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão”. Sendo assim, denuncia práticas que, inicialmente usadas como medidas de segurança em casos excepcionais, tornam-se regras de uso permanente, sendo, em todo caso, uma técnica de governo, a arte de governar.

Sendo assim, Agamben (2010, p. 9) retoma conceitos da filosofia clássica, especialmente tratados por Platão e Aristóteles, como os termos gregos *zoé* e *bíos*, para se referir à vida, sendo o primeiro um “simples fato de viver” (com respeito a todos os seres vivos), referente a vida natural, conduzida pelos regulamentos da natureza e instintos animais, liberto da cultura e dos desejos humanos. Já o segundo

---

<sup>1</sup> Agamben sublinha, como já o havia feito Hannah Arendt, que os gregos não só distinguiram a *zoé* do *bíos*, também os mantinham separados. O lugar próprio da *zoé* é a *oikía* (a casa) e o do *bíos*, a *pólis* (a cidade). “[...] Assinala Agamben, o que puseram de manifesto as análises de Michel Foucault e de Hannah Arendt é que, com a Modernidade, o objeto próprio da política já não é o *bíos*, mas a *zoé*. Foucault, de fato, com os conceitos de *biopoder* e *biopolítica*, faz referência ao processo pelo qual, com a formação dos Estados nacionais modernos, a política encarrega-se, em seus cálculos e mecanismos, da vida biológica dos indivíduos e das populações. No mesmo sentido havia-se expressado Hannah Arendt, alguns anos antes em *The Human Condition* (*A condição humana*) quando assinalava que a vida biológica ocupava cada vez mais o centro da vida política. Ambos, em suma, mostraram como a politização da *zoé*, da vida nua, determina uma profunda modificação dos conceitos políticos da antiguidade (CASTRO, 2013, p. 58).

trata da “forma de viver própria do indivíduo ou grupo” (referente ao estilo de vida, uma vida ética ou política), fundado na práxis do sujeito e desenvolvido de modo histórico, pois existe uma particularidade do ser humano que o permite sair da zoé para a *politikòn zôon* aristotélica, que é a própria linguagem, uma vez que o homem é:

[...] um ser vivo político em sentido pleno [...] só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (ARISTÓTELES, 1998, p. 55).

Nota-se que, para o filósofo grego, o discurso (*lógos*) só acontece com a intermediação do homem como um ser político. Assim, *práxis* e *lógos* eram as atividades humanas que fundavam a *bíos politikós*, sendo a política instrumento de busca da *eudaimonia* (a felicidade suprema), que só poderia ser encontrada na comunidade. Mas, para Agamben, isso não acontece justamente por conta do poder soberano.

Segundo Hannah Arendt (2007, p. 46), para esse filósofo da antiguidade, o homem não ingressava na *pólis* com o objetivo apenas de viver, mas de viver uma boa vida, que “qualificava a vida do cidadão”:

[...] era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida originária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida.

Agamben (2004, p. 14) parte de Michel Foucault e Hannah Arendt em busca do ponto oculto entre o modelo constitucional e o biopolítico do poder em sua pesquisa, mesmo esses últimos não convergindo com suas teorias sobre administração da vida. Essas análises não podem ser separadas e a implicação da *vida nua* na esfera política constitui o núcleo originário, ainda que não seja visível, do poder soberano, como podemos observar, temos o processo que introduz a vida natural, na modernidade,

nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e como a política passa à *homo sacer*, por isso o autor italiano menciona:

[...] o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos no Collège de France começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em “governo dos homens” [...]. “Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. [...] o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava (AGAMBEN, 2010, p. 11).

Desse modo, cabe fazermos um recorte, trazendo Foucault para a discussão, uma vez que, tanto Agamben parte desse autor para fazer sua análise, inovando seus conceitos a respeito do âmbito político na contemporaneidade, quanto ele trata do estudo dos mecanismos disciplinares, não apenas ao campo do poder judiciário, mas para todo o âmbito social. Sendo assim, o corpo, trabalhado pelo filósofo francês sobre a questão do poder e da política nas sociedades modernas do ocidente, é uma realidade biopolítica. Temos inicialmente apenas o corpo biológico e, posteriormente, o cultural ou “domesticado” para viver em comunidade. Uma das principais ideias desenvolvidas nessa obra é que “as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades ‘disciplinares’”, sendo essa disciplina “um tipo de poder, uma tecnologia” (DELEUZE, 1991, p. 35). Essa nova tecnologia política, juntamente com os corpos dos indivíduos, opera em comunhão.

O corpo dócil, alvo do poder, é fabricado por meio de técnicas disciplinares de dominação, essa disciplina, de acordo com Foucault, controla o tempo, o espaço e os movimentos do corpo, podendo ser útil à produção e dóceis aos mecanismos de controle. Desse modo, o corpo é tomado com a desculpa de cuidar, pois o controle da sociedade se dá sobre os homens, não operando “simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. Corpo é uma realidade bio-política” (FOUCAULT, 1990, p. 80). Assim, esse corpo:

[...] diretamente as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição com força de trabalho só possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (FOUCAULT, 1991, p. 28).

Cabe também trazeremos para a discussão a filósofa Hannah Arendt, visto que em sua obra *A condição Humana* (2007), trata do homem, ser social e político, como produtor de sua condição no mundo através de suas ações, trazendo a sua discussão a *Vita activa* (vida ativa) que necessita de três atividades: o labor (*ponos*), em que o homem encontra-se sujeito à natureza, o trabalho (*poiesis*) por meio deste, transforma-se a natureza e cria-se coisas novas e a ação (*práxis*) a política, em que os homens interagem entre si, sem precisar de interferências, como a matéria e as coisas.

Essas atividades e suas condições têm uma relação muito estreita com as condições do existir humano, como o nascimento e a morte, bem como a natalidade e a mortalidade, assim o labor:

[...] assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para lembrança e para a história. O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e leva-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (ARENTH, 2007, p. 16-17).

A condição humana que o labor compreende é a vida, sendo o mais urgente. Já nascemos com necessidades e estamos presos à essa atividade de modo submisso, uma vez que “o processo natural da vida reside no corpo”, pois “nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o labor” (ARENTH, 2007,

p. 122). Quanto a ação, esta é a “atividade política por excelência”, pois a natalidade é que pode configurar o pensamento político (ARENTH, 2007, p. 17).

O *Animal laborans* é a figura que diz respeito ao labor. Ele, estando ligado a natureza de forma intrínseca, não tem distinção de nenhum animal. Já o tipo de figura com relação ao trabalho é o *Homo faber*, o que fabrica com as próprias mãos, agindo sobre a matéria e a transformando-a.

Arendt analisou o processo que levou o *homo laborans* e, conseqüentemente, a vida biológica, a ocupar gradativamente o centro da vida política moderna.

Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E que justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, *The human condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos (AGAMBEN, 2010, p. 11- 12).

Nesse sentido, convém considerar que com o advento da Modernidade, tanto para Foucault quanto para Arendt:

[...] o objeto próprio da política já não é o *bíos*, mas a *zoé* [...]. Ambos, em suma, mostraram como a politização da *zoé*, da vida nua, determina uma profunda modificação dos conceitos políticos da Antiguidade. Curiosamente, observa Agamben, por um lado, H. Arendt não vinculou as reflexões contidas em *The Human Condition* a suas análises do totalitarismo do século XX e, por outro, Foucault não estendeu suas investigações até os campos de concentração e extermínio, os lugares por excelência da biopolítica contemporânea, e tampouco interrogou o centro comum no qual se cruzam as técnicas políticas com as tecnologias do eu da Modernidade [...]. A tarefa que se propõe *Homo sacer* é, precisamente, enfrentar o que ficou sem resposta nos trabalhos de ambos. Segundo Agamben, no caso de Foucault, isso se deve a que tratou de levar a cabo uma análise das formas modernas de exercício do poder deixando de lado os conceitos jurídico-institucionais, abandonando, sobretudo, o conceito de soberania (CASTRO, 2013, p. 58-59).

Com relação a esse abandono da abordagem tradicional da questão do poder, constituído em modelos jurídico-institucionais, principalmente, o conceito de

soberania, cabe ressaltar que, de acordo Edgardo Castro (2013, p. 59), quando a obra de *Homo Sacer* foi publicada, ainda não haviam aparecido os dois cursos proferidos por Foucault no Collège de France, entre os anos de 1977 e 1979, dedicados à biopolítica, *Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica*, publicados apenas em 2004. No primeiro curso, que aconteceu entre 1977 e 1978, Foucault abrange a compreensão acerca de biopolítica, trazendo à baila de suas análises o conceito de *governamentalidade*, sendo trabalhado mais detalhadamente no segundo curso, nos anos de 1978 e 1979.

Fazer esse retorno às investigações de Foucault e Arendt, confrontando-se com duas diretrizes distintas, que seriam *técnicas políticas* e *tecnologias do eu*<sup>2</sup>, requer uma análise entre biopolítica e soberania<sup>3</sup>, uma vez que a *vida nua* está inserida nos dispositivos do poder soberano, fazendo com que a politização da *zoé* não seja algo novo na Modernidade. Assim, Agamben menciona que a visão aristotélica do homem como animal que possui linguagem (*lógos*), já buscava uma articulação entre *vida nua* e política.

Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é mesmo que a definição metafísica do homem como “vidente que possui a linguagem” busca na articulação entre *phoné* e *lógos* (AGAMBEN, 2010, p. 15).

E, diante disso, o filósofo italiano (2010, p. 16) menciona o seguinte:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço

---

<sup>2</sup>*Técnicas políticas* seria, como, por exemplo, “a ciência do policiamento, com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos”, segundo o autor. Já no caso das tecnologias do eu, acontece “o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo” (AGAMBEN, 2010, p. 13).

<sup>3</sup> A soberania - que engloba a prerrogativa normativa de decidir sobre a própria suspensão da ordem jurídico-estatal-, exercida pelo soberano, sequer o poupa, visto que também, em relação a ele, seja teoricamente aplicável a lei por força de uma prerrogativa constitucional. Entretanto, paradoxalmente, o soberano é o único sujeito de direito legalmente constituído, que exerce o poder de decretar a suspensão total ou parcial da constituição e dos direitos e garantias individuais e de cidadania nela inscritos (AGAMBEN *apud* RECH, 2021, p. 155).

da vida nua, situado originalmente à margem, do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram numa zona de irreduzível indistinção.

Se para os gregos havia duas formas de se referir à vida, *zoé*, o simples fato de viver e a *bíos* que se referia à vida formalizada de um grupo, o *homo sacer* é, assim, a própria *zoé* (vida natural) diretamente transformada em *bíos* (vida politizada). Desse modo, temos então uma indissociabilidade da *vida nua* e da política, uma vez que essa vida não diz respeito a uma suposta condição originária do homem de vida, como àquela que os gregos se referiam, a *zoé*, um viver natural ou animalizada, mas como a vida politizada do homem, a *bíos*, modificada por certas condições sócio-políticas. Por isso, a relação existente entre vida e política é notada pelo poder de decisão do soberano sobre a vida, sendo imprescindível uma reflexão em torno dessa relação existente entre *vida nua* e modernidade para que, só assim, se possa entender os problemas da contemporaneidade.

No estado de exceção, em que a *vida nua* é excluída e incluída pelo ordenamento, ao mesmo tempo, como um processo, o *homo sacer*, nome dessa vida (por direito está desprovida de qualquer ou todo direito), com correlação com o poder soberano, entra na zona de indistinção. De acordo com Agamben (2010), a vida nua, pertencente ao cidadão, é o “ novo corpo biopolítico da humanidade”.

*Vida nua (nuda vita)* é o que produz o dispositivo da soberania (segundo a interpretação biopolítica da soberania exposta em *Homo sacer I*) quando captura em seus mecanismos a *zoé*, a vida biológica. A vida nua é a vida que por direito está desprovida de todo direito. Ou, segundo o mecanismo da exceção [...], a vida nua é a *zoé* que se relaciona com o direito sob a forma da exclusão-inclusão. Nessa perspectiva, biopolítica significa que a vida biológica, a *zoé*, converteu-se na tarefa da política, do *bíos* (CASTRO, 2013, p. 137).

Como podemos notar, essa era a distinção e separação que os gregos faziam dos termos, *zoé* que seria *oikía* (casa) e *bíos* que seria a *pólis* (a cidade), que diz respeito à vida biológica e a qualificada ou política. Dessa forma, cabe tratar da relação existente entre violência jurídica e *vida nua*, uma vez que há uma correspondência entre a compreensão da *lei*, como *exceção*, e da redução da vida à sua nudez natural, como *zoé*. A *exceção soberana* carrega em seu contorno interno a indiferença entre a vida natural e o arcabouço jurídico legal constituído. Este é o

objetivo jurídico central para a continuidade da suspensão da lei. Por isso mesmo, não é possível tomar a lei como violência jurídica da *vida nua* em seu estado de abandono e de falta de proteção.

É por meio dessa ligação letal que podemos compreender a *biopolítica* na contemporaneidade, de acordo com Agamben (2002). Por sua vez, a potência da exceção encontra-se entrelaçada com a *governamentalidade biopolítica*, em que perde sua condição de excepcionalidade, para transfigurar-se em *dispositivo de governamentalidade* que tece o paradigma constitutivo da nova ordem jurídica.

O estado de exceção, é um tipo de “ordem” que captura a vida do indivíduo, anulando de modo radical o seu estatuto jurídico, produzindo, conforme assinalado por nosso autor Agamben (2004, p. 14), “um ser juridicamente inominável e inclassificável”. Trata-se de algo similar ao que aconteceu com a situação jurídica dos judeus durante o regime nazista, que lhes retirava não apenas a identidade de cidadania, como, também, a identidade judaica, em estabelecido um progressivo despojamento do estatuto jurídico desses sujeitos. Tudo isso, configurava a perda de potência política dos indivíduos, associada ao processo de despojamento da capacidade de subjetivação, utilizando formas de esvaziamento da Nação-cidadania, por meio de práticas de captura biopolítica da população, por exemplo. Temos ainda, na contemporaneidade, o exemplo da prisão ou do Campo de Detenção da Baía de Guantánamo<sup>4</sup>, onde a *vida nua* atinge um estado máximo de indeterminação, como veremos mais adiante.

Porém, “quando o nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração”, um espaço de absoluta exceção em que vigora como uma situação normal (AGAMBEN, 2010, p. 26). Desse modo, ao se dar uma localização territorial ao estado de exceção (*campo*)<sup>5</sup>, criou-se um lugar onde os habitantes estavam continuamente expostos a uma

---

<sup>4</sup> Oficialmente intitulada de Campo de Detenção da Baía de Guantánamo, ocupa cerca de 117 km<sup>2</sup> da costa da República de Cuba, tendo sido “alugada” em 1903 aos Estados Unidos da América por um acordo entre os dois países, assinado pelo então presidente estadunidense, Theodore Roosevelt, e o presidente cubano, Tomás Estrada Palma, pelo valor aproximadamente de 4 085 dólares por ano, segundo o último ajuste que os próprios Estados Unidos fizeram em 1973 (valor que o governo de Cuba não cobra, sendo anulado quando não é cobrado em um período de um ano). Vale ressaltar que, desde a Revolução Cubana, ocorrida em 1959, o governo de Cuba busca obter a devolução desse território.

<sup>5</sup> A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção) [...]. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (AGAMBEN, 2010, p. 171).

violência que poderia, a todo instante, decidir sobre o “valor” ou “desvalor” da vida, como podemos observar:

Na medida em que o estado de exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis* (AGAMBEN, 2010, p. 166).

Assim, com o Estado de exceção como paradigma de governo, a noção moderna de República que deveria pressupor o Estado de Direito perde-se, pois há uma imposição do poder posto, podendo ser notada pelos meios administrativos utilizados, seja por uma ação de um aparato de Estado, como a polícia, dentre outros. “O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

## 2.2 O *Nómos* do Moderno: *Campo*

O nascimento do *campo* acontece como um evento que deixa sua marca no espaço político da modernidade, sendo a materialização do próprio estado de exceção e tendo como consequência a indistinção entre *vida nua* e *norma*.

Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. [...] e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da

impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. [...] o deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo (AGAMBEN, 2010, p. 170-171).

Esse espaço impossível de decisão entre “fato e direito, norma e aplicação, exceção e regra” é agora responsável pela vida, ou melhor, pela dominação total do homem, pois “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” (ARENDRT, 1994, p. 240 *apud* AGAMBEN, 2010, p. 117). Isso tornou-se possível porque a política converte-se em biopolítica, quer dizer o domínio ou o controle total começa pelo corpo, como veremos mais adiante.

Se a essência do campo consiste na própria materialização do estado de exceção e resulta na total indistinção de *vida nua* e *norma*, faz-se necessário entender essa estrutura, na qual o indivíduo é desnudado da roupagem jurídico-política por meio da violência estatal, principalmente saber quais espaços e medidas de exceção apresentam-se dentro das democracias. Dessa forma, podemos reconhecer quando estamos “virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica” (AGAMBEN, 2010, p. 169-170). Vejamos alguns exemplos a seguir.

Mas, antes disso, o autor (2010, p. 162) faz-nos indagar: “o que é o campo, qual sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar?”. É diante disso que ele defende que ao procurarmos os fundamentos que estruturam o campo, não apenas vamos fixar o olhar para um fato histórico do passado, como também o entenderemos “de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos”.

Cabe salientar que os espaços de campo se propagam e se criam sociedades desprovidas de direitos, como, por exemplo, dentro das nossas favelas brasileiras, por

meio do Estado as ações policiais fazem a figura do *homo sacer* ecoar tanto que as balas<sup>6</sup> que a mata.

Cabe ressaltarmos que, na sociedade contemporânea existem várias formas de confinamento, ou de campo, podendo ser por, como podemos observar a seguir:

[...] blindagem, segregação, aprisionamento, detenção e retenção para expulsão. São estas variadas vias que faz Agamben reenfatar o conceito de acampamento ou de 'campo', acompanhado pelo insight de que os 'campos' não ficam mais prioritariamente nas margens das cidades, mas com profusão se instalam no centro da sociedade. Em sua obra *Homo sacer*, Agamben afirma que ocorre uma multiplicação dos "campos" em todo planeta, na forma de comunidades com porteira, áreas de segregação, como favelas; condomínios fechados; formas de autoenclausuramento como em *shopping centers*; presídios de descarte; áreas de confinamento de estrangeiros ilegais ou de fugitivos nos aeroportos; campos de prisioneiros em guerras civis; e assim por diante. Para o autor, é desse modo que o "campo" ou acampamento se desenvolveu como nova lei biopolítica do planeta (RECH, 2021, p. 162-163).

Para Agamben, o paradigma do estado de exceção é justamente os campos de concentração, em que o indivíduo é reduzido a sua vida natural, animalizado, de certa forma. Ao ser limitado a essa condição, ele entra na zona de indiferença, sendo controlado em todos os sentidos, tornando-se apenas uma massa sem forma entre a vida e a morte. Esses corpos aglomerados, em sua naturalização completa, são jogados a sorte de um destino, se assim podemos chamar, em que são possuídos, experimentados, aniquilados etc.

Desse modo, partindo dos historiadores e de suas discussões sobre o surgimento desses campos, ele mostra o lugar em que aconteceu a mais absoluta *conditio inhumana* (condição de inumanidade), que podem ser tanto do século XIX (*campos de concentraciones*) quanto do século XX (*concentration camps*). O primeiro foi criado pelos colonizadores espanhóis, em Cuba, com a finalidade de reprimir o movimento de independência. Utilizaram a "reconcentración" que foi a distribuição de milhares de famílias campesinas em campos de concentração ligadas, ou não, ao

---

<sup>6</sup> Pesquisas realizadas, por diversos anos, apontam que quase 60% dos brasileiros concordam com essa afirmativa, propiciando mais violência ao redor do país, quase sempre por parte de um dos aparatos do Estado, a polícia que atira em negros, principalmente das favelas. De acordo com um artigo da Revista Estadão, de junho de 2019, 75% dos homicídios do país são de pessoas negras e jovens. <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,75-das-vitimas-de-homicidio-no-pais-sao-negras-aponta-atlas-da-violencia,70002856665>. Acesso outubro de 2019.

movimento revolucionário. Essa medida causou cerca de 50 mil mortes, por conta das más condições de vida e a falta de alimentos. O segundo foi criado pelos ingleses, neocolonizadores, na atual África do Sul, no início do século XX, durante a guerra dos boêres<sup>7</sup>, descendentes de colonizadores, em sua maioria dos holandeses, dentre outros. Esse ato levou a morte de quase 30 mil pessoas entre homens, mulheres e crianças.

Nota-se, que os campos surgem, de acordo com Agamben (2010, p. 162-163), “não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial”. Tudo isso é mais explícito nos campos de concentração nazistas ou os *lager* nazistas, que:

[...] cuja origem e regime jurídico estamos bem documentados. É sabido que a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *schutzhaft* (literalmente: custódia protetiva), um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia “tomar sob custódia” certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar perigo para a segurança do Estado (AGAMBEN, 2010, p. 163).

Segundo Agamben, de acordo com Rech (2021, p. 158), *Schutzhaft* era o instituto que regulava os campos de concentração nazistas, ou os *Lager*, no qual os campos eram “espaços de exceção”, em que funcionavam como zonas de absoluta suspensão da lei. Assim sendo, “a cerimônia de despojamento da cidadania” cumpria-se antes mesmo do confinamento nesses campos, onde se estabeleceu um progressivo despojamento do estatuto jurídico dos sujeitos, ou melhor, dos judeus. Desse modo, esse processo aconteceu da seguinte forma:

As leis de Nüremberg começaram criando o cidadão de segunda classe: os de ‘origem não ariana’. Logo, havia uma nova brecha que distinguia entre os judeus puros (*Voljuden*) e os mestiços (*Mischlinge*), e finalmente uma adaptação última que os transformava em ‘internos’ (AGAMBEN *apud* IHU *On-line*, 27 out. 2003, grifos no original).

---

<sup>7</sup> Os bôeres ou bóeres deriva-se da palavra sul-africana bóer, que significa fazendeiro, de acordo com a língua desenvolvida pelos mesmos e atualmente uma das línguas oficiais da África do Sul, o “africâner”.

De acordo com Agamben (2010, p. 163) o *schutzhaft* tem sua origem na “lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o estado de sítio”. Os primeiros campos de concentração não pertencem a Alemanha nazista, mas pelos governos social-democráticos que no ano de 1923 depois da proclamação do estado de exceção:

[...] não apenas internaram com base na *schutzhaft* milhares de comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedavam sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século [século XXI] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um de extermínio).

Assim, o autor aproxima o fundamento jurídico da *schutzhaft* ao artigo 48 da constituição de Weimar, que permitia o presidente do Reich tomar todas as decisões adequadas, com a finalidade de salvaguardar a segurança pública e manter a ordem, inclusive com a ajuda das forças armadas, podendo suspender temporariamente direitos fundamentais, como aconteceu em alguns governos de Weimar, por anos ou por meses. Mas no ano de 1933, quando os nazistas tomaram o poder decretaram o *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* (Decreto para Proteção do Povo e do Estado), no estado de exceção nazi um elemento foi inserido, seu caráter permanente, sendo assim “a novidade do nazismo consiste em que a excepcionalidade, sobre a suspensão das garantias constitucionais, deixa de estar vinculada a uma situação concreta de ameaça externa e tende a converter-se na regra” (CASTRO, 2013, p. 73).

Agamben (2010, p. 164), com respeito a relação existente de exceção e campo, afirma que:

Este nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração dificilmente poderia ser superestimado, em uma correta compreensão da natureza campo. A “proteção” da liberdade que está em questão na *schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal.

A situação de suspensão temporal do ordenamento, agora passa a ser regra e tem uma disposição espacial de permanência. Esse espaço surge como o paradigma da política da modernidade e ocupa um lugar privilegiado na análise que Agamben faz

da política contemporânea, pois é a estrutura que o estado de exceção pode ser ou é realizado *normalmente*, uma vez que as leis e as normas, nesse caso, são inaplicáveis e perdem sua força, ao passo que surgem outras ações, com poder de executiva função e valor de lei.

Como citado anteriormente, a prisão de Guantánamo, administrada pelo governo americano é um exemplo do conceito de *Campo* na contemporaneidade. Baseada na dita política de guerra contra o terrorismo, os “prisioneiros” além de não possuírem acusações formais, tampouco recebem assistência jurídica, sendo detidos por tempo indeterminado.

Essa base naval que começou a operar como prisão em 2002, após o atentado 11 de setembro nos Estados Unidos, fez com que os americanos invadissem o Afeganistão e capturassem suspeitos responsáveis por esses ataques. Não se trata apenas de uma base em uma baía da República de Cuba, é um local no qual mantêm seus prisioneiros de guerra em detenção indefinida, sem julgamentos e sem receberem nenhuma proteção da Convenção de Genebra, pois não há circunscrição geográfica ou inimigo definido no que toca a questão de Estado, como podemos notar a seguir:

Uma vez que já estamos fora dos parâmetros da guerra convencional, aparentemente também estamos fora dos parâmetros da jurisdição legal internacional. A Baía de Guantánamo torna isso explícito: é uma terra arrendada pelos Estados Unidos, mas não constitui “solo norte-americano”, o que constitucionalmente conferiria direitos de apelação legal aos prisioneiros nele confinados. Quando Rumsfeld afirma que essa não é uma situação regular, já que os Estados Unidos estão combatendo uma organização terrorista e não um país, infere que o caráter extraordinário do terror justifica a suspensão da lei no próprio ato de reagir ao terror. Em sua visão, o aprisionamento desses soldados violentos se justificaria na medida em que eles estão combatendo permanentemente e não representam nenhum país — irrefreáveis poços de violência incivilizada. Eles estão à margem da lei, fora do quadro de referência de países em guerra concebido pela lei, e, portanto, à margem dos protocolos que regulam o conflito civilizado (BUTLER, 2007, p. 228).

Assim, a palavra “terrorista” tornou-se o exemplo padrão de inimigo na contemporaneidade, sendo, logo após o atentado, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, a “Military Order”:

[...] que autoriza a “indefinite detention” e o processo perante as “military commissions” (não confundir com os tribunais militares previstos pelo direito

da guerra) dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Muitos indivíduos são submetidos a esse ato normativo, uma vez considerados suspeitos de qualquer tipo de terrorismo, como, por exemplo, envolvimento com a organização terrorista Al Qaeda, fazendo com que esses mesmos suspeitos de ações terroristas, fiquem desprovidos de recursos a qualquer tribunal civil e sujeitos a julgamentos por comissões militares, tornando a “Ordem” absoluta.

Em consonância com essa “Military Order”, temos a promulgação pelo senado do “*USA Patriot Act*”, no dia 26 de outubro de 2001 que:

[...] permite ao *Attorney general* “manter preso” o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo “a segurança nacional dos Estados Unidos”; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito. A novidade da “ordem” do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW [prisioneiro de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Nessa Lei Patriótica, nota-se aumento de penas (em referência a atos terroristas, que passaram a ser tratados como crimes federais), busca e apreensão, de suspeitos (que apresente qualquer tipo de “ameaça” a segurança nacional estadunidense), autorização a Polícia Federal de acesso a informações sigilosas, sejam buscas na internet ou telefônicas, implantação de escutas, dentre outros e, tudo isso podendo ocorrer sem mandado judicial. Esses sujeitos, juridicamente inomináveis e inclassificáveis, são apreendidos e encaminhados ao campo de Detenção em Guantánamo.

Estando fora totalmente da lei e do controle judiciário não podem ser classificados como acusados, muito menos como prisioneiros, apenas *detainees*, pois “são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à própria natureza” (AGAMBEN, 2004, p.14), esse é o ponto máximo de indeterminação que a vida nua alcança, podendo apenas ser comparado com a condição jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas.

Cabe ressaltar que a intenção de Agamben é, sobretudo, “descrever a estrutura jurídico-política, na qual sai à luz a matriz oculta da política contemporânea”

(CASTRO, 2013, p. 73). Quando o poder migra do Estado para outras esferas, micropolíticas, as quais controlam, por meio do sistema jurídico, a vida do indivíduo como vida biológica, temos, assim, um sistema em que a violência se encontra protegida. Dessa forma, o poder soberano, constituído juridicamente, tem o aval de praticar seus atos, independentemente de quais sejam, como tortura ou tipos de operações policiais, colocando-se entre lei e corpo (excluído, dominado e aniquilável). A vida é excluída por sua própria inclusão, uma vez que deve pertencer a ordem jurídica para que isso aconteça.

O nazismo, marco da descartabilidade humana, teve os campos de concentrações como ferramenta eficaz de extermínio. Agamben assinala que Auschwitz delimita:

[...] o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige e nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E o sentimento último de pertencimento à espécie não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade (AGAMBEN, 2008, p. 76).

A *vida nua* dos campos diz respeito a vida desprovida de qualquer direito, em que o corpo é manobrado pelo poder soberano. Assim, quando a dignidade e a decência acabam, inicia-se uma forma de “vida” desumanizada imposta pelos nazistas, as regras “normais” da ética são suspensas.

Os mulçumanos<sup>8</sup>, figura central do universo desses campos de extermínio nazista, são de acordo com autor esloveno Slavoj Žižek (2013, p. 60) impedidos de possuírem características humanas essenciais, não são apenas os mais inferiores na hierarquia ética, pois além de não terem dignidade, também não possuem a vitalidade e o egoísmo animal, uma vez que são:

[...] o “nível zero” da humanidade [...]. Os mulçumanos são uma espécie de “mortos-vivos” que deixam até de reagir aos estímulos animais básicos, não se defendem quando são atacados, deixam gradualmente de sentir sede e fome e passam a comer e beber mais pela força do hábito do que por uma necessidade animal elementar (ŽIZEK, 2013, p. 59).

---

<sup>8</sup> O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do *Lager*, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. [...] eram os homens-múmia, os mortos-vivos (AGAMBEN, 2008, p. 49).

A análise do autor esloveno, em torno desses indivíduos, se faz a partir da psicanálise, pois eles são denominados como o ponto do Real (laciano) e não possuem a dita “Verdade simbólica”, uma vez que não há possibilidade de simbolizar a condição em que se encontram, muito menos de organizá-la em uma narrativa de vida que tenha significado. Foram, assim, desumanizados pelos nazistas, pois isso ocorreu de modo imposto, mas é diante disso que o autor insiste em uma “humanização” daqueles, já que se criou uma lacuna ou núcleo traumático nessa “humanidade” que possuem.

É por isso que deveríamos insistir mais do que nunca em sua humanidade, sem nos esquecermos de que eles são, de certa forma, desumanizados, privados das características essenciais da humanidade: a linha que separa a dignidade humana “normal” e o engajamento da indiferença “inmana” dos mulçumanos é *inerente à humanidade*, o que significa que existe um tipo de núcleo traumático ou lacuna no centro da própria “humanidade” – em termos lacianos, os mulçumanos são “humanos” de maneira ex-tima. Precisamente como “inumanos” particular que dá imediatamente corpo ao gênero humano, no qual esse gênero adquire existência direta – o mulçumano é um homem *tout court*, sem quaisquer outras qualificações (ZIZEK, 2013, p. 59).

O mulçumano é a representação da vida nua que reflete a ética entre o homem e o não-homem, o *tout court* (sem nada a acrescentar), sendo menos que um animal, pois não é homem e tampouco fera, como veremos mais adiante. Assim, os Lager, como Auschwitz, em que o campo de concentração e extermínio coincidem, pode ser o “lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em mulçumano e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 60). Essa figura dos *Lager*, ainda pode ser descrito, com relação a situação a vida e a morte como:

[...] “cadáver ambulante” por antonomásia. Frente ao seu rosto apagado, à sua agonia “oriental”, os sobreviventes hesitam em lhe atribuir até mesmo a simples dignidade de ser vivo. Mas tal proximidade com a morte pode revestir-se também de um sentido, ainda mais ultrajante, que tem a ver mais com a dignidade ou a indignidade da própria morte do que com a vida (AGAMBEN, 2008, p. 76).

Diante de todo esse horror, mesmo os que conseguissem se manter “vivos”, ainda, assim, eram verdadeiros “cadáveres ambulantes”, pois estavam mais mortos (esquecidos) do que vivos, propriamente dito. Nota-se que não se trata de dignidade de vida, ou de morte nos *campos*, uma vez que temos a algo além disso, uma produção de cadáveres:

[...] a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a própria morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que construiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror (AGAMBEN, 2008, p. 78).

Não se pode imaginar tamanho horror, justamente por não existir vida e nem morte nesses campos. Auschwitz “é o nome do genocídio industrial, programado como se programa uma meta empresarial quantitativa”. Diante desse modelo de tragédia social, feito pelos fascistas, o foco principal dessa monstruosidade foi expor que todo totalitarismo se converte em atos ordinários (SATAFLE, 2019).

Auschwitz, além de ter sido o maior campo de concentração, era uma fábrica de extermínio, pois, esse local, processava cerca de 2.000 pessoas diariamente. Não existia regras, uma vez que era uma zona total de indistinção entre exceção e regra, lícito e ilícito etc. O Estado nazi abriu caminho para uma permissão do direito de matar, como podemos perceber com todas essas exemplificações, além do seu projeto da solução final, pois o muçulmano é justamente a *conditio inumana* e, para além dele, só resta a câmara de gás.

De acordo com Edgard Castro (2013), o autor retira duas projeções importantes no campo da filosofia contemporânea. A primeira com relação a Heidegger, já que a morte é para o homem sua probabilidade mais própria. A segunda diz respeito a Foucault, pois trata do poder sobre a vida, poder esse que faz morrer.

Com o advento dos Estados totalitários, observa Agamben, a absolutização do poder sobre a vida entrecruza-se com a absolutização do poder sobre fazer morrer. Se a produção biopolítica fundamental é a transformação do corpo político em corpo biológico, do povo em população, no

entrecruzamento entre o poder de fazer viver e o de fazer morrer, a transformação do povo em população leva ao limite as censuras que o biopoder estabelece no *continuum* biológico da população. Esse limite é o muçulmano (CASTRO, 2013, p. 92-93).

Temos o totalitarismo quando o estado de exceção levado ao extremo, se torna regra e assim originando os campos de concentração, que são laboratórios para a experiência de dominação do homem, ou do não-homem, como bem assinalou Arendt, em *Origens do totalitarismo* (1989, p. 488): “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”.

Para Agamben, o campo, como espaço biopolítico, fundado sobre o estado de exceção, surgindo como o paradigma do espaço político da modernidade, fazem as fissuras biopolíticas atingirem seu limite último, com o chamado *Der Muselmann*.

A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquele entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de controlar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo democrático é, ao mesmo tempo, um povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*. No Reich nazista, a legislação de 1933 sobre a ‘proteção da saúde hereditária do povo alemão’ marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de ‘ascendência ariana’ dos de ‘ascendência não-ariana’; uma cesura posterior separará, entre estes últimos, os judeus (*Volljuden*) em relação aos *Mischlinge* (pessoas que têm apenas um avô judeu ou que têm dois avós judeus, mas que não são de fé judaica nem têm cônjuges judeus na data de 15 de setembro de 1935). As cesuras biopolíticas são, pois, essencialmente móveis e isolam, de cada vez, no *continuum* da vida, uma zona ulterior, que corresponde a um processo de *Entwürdigung* [aviltamento] e de degradação cada vez mais acentuado. Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as censuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o muçulmano. No ponto em que o *Häftling* se torna muçulmano, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras. Nesse momento, o vínculo flutuante entre povo e população se rompe definitivamente e assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras [*inassegnabile* e *incesurabile*] (AGAMBEN, 2008, p. 90).

O mulçumano, de acordo com autor, é a produção mais animalesca dos campos, emitida através do estado de exceção, é o extremo limiar entre o humano e o inumano, entre a vida e a morte, possuidor um significado político, sendo a implantação ou cumprimento do regime de exceção totalitário. Nessa figura animalizada, é impossível discernir o homem do não-homem. Esse espaço, ao surgir, tem um propósito crucial, no sistema nazista, a produção do mulçumano. Não é apenas um local de extermínio, de morte, mas, sim, a condição inumana.

Esse espaço, o *campo*, se abre quando a exceção passa a ser regra e seus habitantes, despojados de todo estatuto político, são reduzidos completamente à *vida nua*, sendo também o espaço biopolítico não realizado (AGAMBEN, 2008, p. 9). Sendo assim, o campo é “o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2010, p. 167).

*Campo* e *homo sacer* são realidades que se complementam, pois, para uma existir, necessita da existência da outra, estando intrinsecamente interligadas. Esse espaço não é apenas de confinamento físico, como com arames farpados, com cercas ou com muros, na verdade, sua realidade é deslocante, móvel e, ao mesmo tempo, ilocalizável, sendo o mais absoluto espaço biopolítico, em que o poder tem a pura vida sem uma mediação. Assim, as noções de *Campo* e de *homo sacer*, surgem através da lógica da exceção, por meio de um processo da suspensão da lei, uma vez que o direito entra em uma zona de indistinção.

Assim, podemos notar, com o surgimento de várias noções de soberania, bem como de biopolítica, na modernidade, que muitas formas de soberania ainda fazem parte do *nómos* do nosso espaço político e, conseqüentemente, temos uma política que gerencia a morte, exercida em muitos espaços e de muitas formas violentas, como é o caso da realidade de nossas favelas brasileiras, onde impera o estado de exceção de modo permanente, por exemplo.

### **2.3 O *homo sacer* e a *vida nua***

A obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995) é marco importante no pensamento de Agamben, uma vez que possibilita uma reflexão em torno da

sociedade moderna e de suas questões políticas, bem como a influência desse tipo de poder em relação à vida social. Agamben reproduz ou reconstrói a noção de biopoder por meio das noções de soberania e gestão de vida de Foucault. Temos a biologização da política e a politização da vida, como podemos observar:

[...] a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro dos cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua [...] (AGAMBEN, 2010, p. 14)

Para o autor italiano faz-se necessário interrogar que relação entre política e vida existe e por que a exceção ocidental se inicia primeira por sua exclusão, que é, ao mesmo tempo, uma implicação da vida, dessa forma, questiona as afirmativas que Foucault fez acerca da relação entre biopolítica, direito e exclusão, em que buscava uma separação das mesmas.

Para Agamben a morte foi o obstáculo de Foucault desenvolver de forma completa seu conceito de biopolítica, pois a peculiaridade da modernidade não é tanto a inserção da *zoé* na *pólis* ou a politização da *vida nua*, em que o corpo se tornou “objeto” de cálculos do Estado, mas é justamente a “zona de indiscernibilidade”, onde como protagonista dessa vida “*matável e insacrificável*”, o *homo sacer*. Esse ser pode ser descrito, pelas palavras do autor como, a figura do:

[...] direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*) [...]. Esta, talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente (AGAMBEN, 2010, p. 16).

*Sacer* “com o contrassenso que Freud já havia feito percebido, significaria tanto ‘augusto, consagrado aos deuses’, como ‘maldito, excluído da comunidade” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Ao direcionar nossa percepção para o *homo sacer*, o autor italiano nos apresenta o caráter sacro da vida do homem. Na designação de Sexto Pompeu Festo (gramático romano, do século II d.C) no seu verbete *sacer mons* do tratado *Sobre significado das palavras*, ele define esse caráter sacro:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disto advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (FESTO, Apud. AGAMBEN, 2004, p. 186).

Nota-se, nessa definição de Festo que o homem sacro (pertencente aos deuses), ao ser julgado por um delito, não poderia ser sacrificado, por conta de sua impureza, em contraste com a pureza do rito (que sobreviveu). Mas, fora do prescrito da lei, esse homem sagrado poderia ser morto violentamente e, quem o matasse, seria absolvido. Desse modo, essa figura é destituída de direitos e entregue ao próprio destino, entregue aos cuidados exclusivamente das divindades. Essa descrição, será usada pelo autor italiano, como referência para tratar as análises a respeito do Estado ocidental contemporâneo.

Sendo assim, o *homo sacer* está fora do direito humano e divino (excluído) e, por isso, encontra-se numa zona de indistinção, não podendo ser objeto de sacrifício, pois “já está sob posse dos deuses, e é originalmente e de modo particular propriedade dos deuses íferos”, não tendo “necessidade de torná-lo tal com uma nova ação” (AGAMBEN, 2010, p. 75 Apud KERÉNYI, 1952. P. 75).

Notamos que, o autor trata de dois pontos importantes ao analisar essa figura do antigo direito romano, na definição de Festo, essa figura mesmo sendo impura, quem o matar não comete crime. Já, baseado em Ambrósio Teodósio Macróbio (filósofo do ano de 370 d.C), por meio do filólogo romeno Károly Kerényi, essa figura é propriedade dos deuses. Diante disso, ele nos indaga:

[...] por que então qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, por que não era *fas* levá-lo à morte nas formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano daquele divino? (AGAMBEN, 2010, p. 76)

Para compreendermos a especificidade do *homo sacer*, antes necessitamos entender a *sacratio*, uma vez que autor põe de lado a dicotomia de inclusão e exclusão, já que só existe uma exclusão incluída. Assim, entender a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício significa saber que o *homo sacer* possui uma *vida sacra*, pois ela é a zona de indistinção, pois enquanto a:

[...] *consecratio* faz normalmente passar um objeto do *uis humanum* ao divino, do profano ao sacre [...], no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina. De fato, a proibição da imolação não apenas exclui toda equiparação entre o *homo sacer* e uma vítima consagrada, mas [...] a licitude da matança implicava que a violência feita contra ele não constituía sacrilégio [...] (AGAMBEN, 2004, o. 83-84).

Assim como observamos na exceção soberana, na qual a lei pode ser aplicada desaplicando-se, em casos excepcionais, da mesma forma ocorre na *sacratio*, em que existe uma dupla exceção, tanto no âmbito do sagrado, quanto do profano, pois temos, nesse caso, uma dupla exclusão e uma dupla captura, ao mesmo tempo. Sendo assim, o *homo sacer*, ao passo que pertence a Deus (de modo insacrificável), também é incluso na comunidade (de modo matável). Podemos perceber, através da raiz etimológica do termo *sacer*, ou da expressão *homo sacer*, o significado de seu uso, uma vez que designa:

[...] aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* (com que o comandante consagra a sua vida aos deuses do inferno para assegurar a vitória), foi entregue aos deuses, pertence exclusivamente a eles. Contudo, na expressão *homo sacer*, o objetivo parece designar um indivíduo que, tendo sido excluído da comunidade, pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado aos deuses (AGAMBEN, 2007, p. 69).

Mesmo a condição do *homo sacer* estando numa pretensa dúvida da originalidade da sacralidade, bem como essa mesma condição pertencendo ao caráter da dupla exceção, que lhe põe o tempo todo exposto a uma violência, o que interessa aqui é a esfera-limite da ação humana, que se encontra, de modo permanente, em uma relação de exceção. Tal esfera é a própria decisão soberana.

Por meio da decisão soberana, em que temos a suspensão da lei no estado de exceção, vemos surgir a *vida nua* do *homo sacer*, uma vez que, de acordo com Agamben (2010, p. 85): “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 a vida que foi capturada nesta esfera”.

É importante atentar para o termo *bando*, uma vez que há uma relação com a soberania, pois serve para “referir-se tanto à vida excluída da comunidade como à insígnia do soberano” (CASTRO, 2013, p. 61). Assim, podemos observar o que o autor menciona sobre o *bando*:

[...] propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isso pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade. É esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*. Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda a localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular, mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 110).

Já que a condição do *homo sacer* é essa sua dupla exclusão, pois, além de estar preso, também se encontra exposto a violência que pode ser cometida por qualquer um, não sendo nem sacrifício e nem homicídio, a estrutura da *sacratio* é resultado da impunidade da matança e da exclusão do sacrifício. Assim, a vida *insacrificável* e *matável* do *homo sacer* é, justamente, como já mencionado, a própria *vida sacra* (AGAMBEN, 2010, p. 84). O *homo sacer* desprovido de direitos, encontra-se sujeito a qualquer tipo de morte, uma vez que é uma desprovida de valor, ou melhor, uma “vida indigna de ser vivida”<sup>9</sup>.

Desse modo, *campo* e *homo sacer* são estruturas necessárias para a compreensão dos processos de exceção, bem como de abandono, nesse contexto, *Exceção e soberania* tem uma relação que acontece de forma paradoxal. Na exceção

---

<sup>9</sup> O conceito de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) aplica-se antes de tudo aos indivíduos que devem ser considerados “incuravelmente perdidos” em seguida a uma doença ou ferimento e que, em plena consciência de sua condição, desejam absolutamente a “liberação” (Binding serve-se do termo *Erlösung*, que pertence ao vocabulário religioso e significa, além do mais, redenção) e tenham manifesto de algum modo este desejo. Mais problemática é a condição do segundo grupo, construído pelos “idiotas incuráveis, tanto no caso de terem nascido assim, como no caso – por exemplo, os doentes de paralisia progressiva – de o terem se tornado na última fase de suas vidas.” “Estes homens” – escreve Binding – “não possuem nem a vontade de viver nem a de morrer. Por outro lado, não existe nenhuma constatável anuência à morte, por outro, a sua morte não se choca contra vontade alguma de viver, que deva ser superada. Sua vida é absolutamente sem objetivo, mas eles não a sentem como intolerável [...]”. Não é nossa intenção assumir aqui uma posição sobre o difícil problema ético da eutanásia, que divide ainda hoje as opiniões e, em alguns países, ocupa um lugar considerável no debate da mídia, nem nos interessa a radicalidade com que Binding se posiciona a favor de sua admissibilidade generalizada. Mais interessante, em nossa perspectiva, é o fato de que à soberania do homem vivente sobre a sua vida correspondia imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio. A nova categoria jurídica de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer* e é suscetível de ser estendida bem além dos limites imaginados por Binding (AGAMBEN, 2010, p. 143-144).

existe a relação de excluir e, ao mesmo tempo, de incluir, ao passo que na soberania notamos que o soberano se encontra dentro e fora da lei (CASTRO, 2013, p. 61-62). Nota-se, no entanto, que as normas são condicionadas pelo *nómos* soberano, sendo, então, o *bando* e a *exceção* condicionados por esse mesmo *nómos*. Por sua vez, *bando* se articula com o *homo sacer*, em sua versão contemporânea, na figura do excluído, em que o “extermínio” não constitui crime, pelo simples fato de a configuração jurídica (que deveria protegê-lo) ter seus efeitos suspensos, impossibilitando a sua proteção. Assim, os conceitos de *homo sacer*, *bando*, *vida nua*, *exceção* e *poder soberano* articulam-se entre si, sendo de extrema importância tratarmos a noção de *bando* para entendermos melhor toda essa relação.

#### 2.4 - Sob a ordem do poder soberano: entre o abandono e o *bando*

A realidade do *homo sacer* acontece de modo paradoxal, como já sabemos. Sua condição de vida é excluída de direitos, sob a ordem do poder soberano (a lei). Mas, como essa figura pode emergir de dentro da lei e sem direitos civis? Por ser uma figura dúbia, seu existir surge de modo contraditório, pois, ao passo que se encontra dentro da lei, ele também se mantém fora dela. A *vida nua*, pertencente a essa figura do antigo direito romano, é uma vida sujeita à morte e, mesmo sendo insuscetível, é sagrada (sem nenhum valor), colocando o *homo sacer* na condição de total abandono.

É relevante observarmos a relação existente entre *bando* e abandono. Agamben menciona o seguinte:

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado (AGAMBEN, 2010, p. 109).

Nota-se que o poder soberano mantém uma relação com o *homo sacer* enquanto *bando* e que, enquanto faz parte de um *bando*, seu abandono consiste em mover-se de modo duplo. Ao passo que, de um lado, ao estar abandonado, ou esquecido, imediatamente não se encontra dentro da lei, mas, sim, fora-da-lei, por

outro lado, ao estar em uma posição de exclusão, por conta disso, tem-se a aceitação deste mesmo banimento, tendo que, além de aceitar, tem que respeitar essa própria lei. Tudo isso, por estar justamente dentro do *bando*.

Cabe ressaltar que, de acordo com Hildemar Rech, o que Agamben chama de *bando* é:

[...] a potência da lei de manter-se na própria suspensão, isto é, de aplicar-se, em situação de desaplicamento, ou seja, para esse autor, o bando é a base jurídica da soberania do poder com todo o seu caráter bifronte e de imanência ambígua. Entretanto, nessa configuração aparentemente contraditória, a exceção torna-se a forma originária e específica do direito e não a sanção como sempre defenderam os juristas (RECH, 2021, p. 154).

Assim, a *vida nua* do *homo sacer* é capturada sob o *bando/proscrição soberano*, sendo que a eliminação de sua vida pode ocorrer sem que isto sequer constitua um homicídio no sentido jurídico do termo. Esse indivíduo vegetativo, animalizado, é relacionado, por Agamben, com o passado do “homem sacralizado” do direito romano, “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída e excluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*)” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Ao analisarmos essa figura, banida, expulsa de sua comunidade, ficamos perante ao seu caráter dúbio, o *abandono*, entrelaçado ao *bando*. Diante disso, podemos perceber que sua base sucede a inserção de indivíduos em um Estado, frente, a esse processo, seu afastamento, ou melhor, seu banimento. É diante disso que Agamben (2010, p. 105) traz a figura do *Lupinum* e do bandido para a discussão.

Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.

Assim, é importante entender o sentido do termo de “bandido” que se interliga com a questão do *abandono*, para, assim, compreendermos a complexidade do que

se coloca aqui. Atentemos, então, para a etimologia do termo “bandido” em latim: *bannire*, proclamar; posteriormente, utilizado pelo escritor, que vem do italiano bandito (língua de nosso autor e não muito diferente da nossa), que significa banido, afastado do convívio dos outros, de *bandire*, proscrever ou banir. Então, “bandido” se apresenta de forma dupla, pois, ao mesmo tempo que é banido, é livre. Temos, então, o termo abandonado, que entendemos como aquele que se encontra à mercê de algo ou desprezado. Nota-se nessa ambiguidade que ambos os conceitos se calham por meio de uma zona de indeterminação, em que indivíduos, mesmo não pertencendo a lugar algum (livres), estão em meio ao abandono.

Essa figura perigosa, o bandido, é considerada como o lobo, sendo o *homo sacer* sua maior representação em uma sociedade de risco. Cabe ressaltar a noção de sociedade de risco proposta por Ulrich Beck, em que diz respeito aquela que as produções de riscos ultrapassam o acúmulo de poder tecnológico-econômico, sendo esse risco, praticamente, a principal condição para a estruturação social e política. Para Beck, o século XX teve abundâncias de riscos, como guerras mundiais, campos de extermínios, bombas atômicas etc.

Assim, Agamben, ancorado em Tomas Hobbes, cita a conhecida afirmação: *homo hominis lupus*<sup>10</sup> (o homem é o lobo do homem), segundo a qual no lobo é

[...] necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer* (AGAMBEN, 2010, p. 105).

---

<sup>10</sup> [...]. É somente sob esta luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio. Como vimos que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam* dissoluta (portanto, algo como um estado de exceção) [...]. O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus*, *gerit caput lupinum*. E esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem simples vida natural, nem vida social, mas vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania (AGAMBEN, 2010, p. 105).

Vale explicar que essa metamorfose de mão dupla, ou seja, a lupificação do homem e a humanização do lobo mostra-se continuamente presente no estado de exceção. Na verdade, esse processo constitui exatamente o pressuposto, quase a condição mesma, da soberania. Dá-se isso em razão dessa fronteira borrada, indiscernível, entre a vida natural e a vida social, não sendo, exclusivamente, nem uma nem outra, mas ambas ao mesmo tempo, ou melhor, *vida nua* ou *vida sacra*.

A respeito dessa coabitação condicionada do *homo sacer* e do *soberano*, igualmente ao homem lobo do homem, o qual ocupa um lugar estável na cidade, Agamben vale-se de sua erudição e traz um excelente exemplo da literatura francesa medieval. Marie de France, autora do século XII, narra, sob a forma de um gênero particular de sua época, o *lais*, uma história análoga ao referido processo de metamorfose. Ao ler esse texto, nosso autor reconhece no personagem, o lobisomem, uma natureza peculiar, caracterizada pelo “limiar de passagem entre natureza e política, mundo ferino e mundo humano” (AGAMBEN, 2010, p. 106).

Conta-se que um certo barão era vizinho de seu rei, com quem mantinha estreitas relações de amizade. Toda semana, aquele escondia sob uma pedra suas vestimentas e por três dias assumia a forma de lobisomem. Durante todo o período de metamorfose, ele permanecia isolado do bosque, como quem fora banido da vida social. Com o tempo, sua esposa, que já suspeitava que algo estranho sucedia ao marido, convence-o a revelar não somente o seu segredo, mas também o esconderijo de suas vestes, ainda que o barão soubesse que, caso fosse surpreendido por alguém ao vestir-se, permaneceria para sempre como fera. Por fim, um cúmplice furta as roupas do marido de sua amante, causando a permanência daquele sob a forma de lobisomem.

Essa metamorfose está ligada diretamente ao estado de exceção, visto que esse período de transformação se espalha na cidade e os homens ingressam em uma zona de indistinção com as feras, seja na entrada ou na saída dessa transmutação. Assim, nosso autor menciona três momentos importantes que acontecem nessa mudança que fazem surgir a proclamação desse estado de exceção. De acordo com o *Folklore* contemporâneo o lobisomem deve dar três golpes na porta de casa, antes de ser aberta, no momento que está se transformando em homem novamente: a primeira vez quando bate à porta, a mulher não deve abrir, pois ao abrir veria o esposo

ainda lobo e seria devorada; a segunda vez, ela não deve abrir, já que veria o *wulfesheud* (cabeça de lobo), mesmo já estando com corpo de homem; somente a terceira vez se deve abrir, pois a mudança teria sido completa, o lobo desaparece e surge o homem.

Nota-se que o *homo sacer* ao ser remetido a lobo ou homem-lobo (lobisomem), possui em si tanto uma parte animal quanto uma parte homem e é dividido entre o bosque, ou floresta, e a cidade. Assim, Agamben ao trazer a noção de *bando*, a apresenta como uma relação de soberania que auxilia à atribuição da vida excluída da comunidade, ao mesmo tempo, à marca do soberano. Por meio disso, a relação de abandono apresenta-se de forma dúbia, exatamente por remeter a separação e, ao mesmo tempo manter unida a vida nua e o poder soberano.

Vivemos e vemos isso hoje, na contemporaneidade. Os indivíduos que são colocados em uma “posição” sem direitos dentro da sociedade, de modo geral, em que não são reconhecidos nem como cidadãos, sendo denominados, muitas vezes, de bandidos. Esses, os quais a *vida nua* os pertencem, habitam à margem da cidade, no bosque, podendo a todo instante serem mortos sem que se cometam homicídios, uma vez que, por exemplo, o aparato de Estado, a polícia, age contra os mesmos e os cancelam (cancelam seu número de cadastro, enquanto “cidadão”), sempre recitando, mesmo que não venha de um discurso proferido a seguinte frase: “bandido bom é bandido morto”; já que são um risco para a sociedade.

Esses mesmos indivíduos, destituídos de cidadania, estão na zona de indiferença, que “vivem” uma “vida” de exilados, em que essa mesma vida liga-se a

[...] do *homo sacer*, matável e insacrificável, indica a relação política originária, mais original que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro. A *extrariedade* daquele que está sob o bando soberano é mais íntima e inicial do que a estraneidade do estrangeiro (AGAMBEN, 2010, p. 109).

Assim, diante de toda ambiguidade existente dessa relação de bando e abandono que devemos saber reconhecer suas estruturas, dentro dos espaços públicos, dentro das relações políticas que estamos inseridos, visto que o bando serve

tanto para unir quanto para separar os dois polos da exceção soberana, que é a vida nua e o poder, bem como o *homo sacer* e o soberano, que resulta da expulsão da comunidade, ou da política.

Assim como o poder soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento legal, para Agamben, a exceção é a estrutura da soberania, não sendo:

[...] um conceito exclusivamente político e, tampouco, de uma categoria exclusivamente jurídica, nem de uma potência externa ao direito (Schmitt), nem uma norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2002, p. 35).

Assim, de acordo com Mbembe (2018, p. 5): “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder”, por isso a concepção do *Homo sacer* e da *vida nua* tem íntima relação com a teoria do Estado de Exceção, pois compreender o pensamento de Agamben exige, além da noção de *vida nua* (*zoé*), ou seja, o estado de abandono em que se encontram indivíduos desprovidos de potência política na contemporaneidade, a articulação de outros conceitos: *homo sacer* (excluído, ou pária social), *bando* (que mantém unida a *vida nua* e o poder soberano, em oposição a contrato social), *biopolítica* (que pode assumir a forma de *dispositivos* de governo, ou de poder do direito), todos intimamente ligados ao *estado de exceção*.

O *estado de exceção*, como observamos, não é um estado de direito propriamente dito, mas um espaço sem direito, uma suspensão do direito. A soberania, *poder soberano*, coincide cada vez mais com a regra. Então, a problemática do abandono do ser e os processos de dessubjetivação da *vida nua* fazem parte dessa advertência, bem como a politização desse tipo de vida que implica no surgimento de mecanismos de poder. Cabe, no entanto, trazermos para o presente trabalho a questão governamental do Estado, uma vez que, este cria meios não apenas de obediência, mas de sujeição e controle, como veremos no decorrer deste trabalho.

Diante disso, nota-se que, atualmente, o cenário político atual encontra-se impregnado de *dispositivos* e suas variadas formas e modos de capturas, principalmente, de capturas de subjetividades, através de um viés biopolítico,

resultando em uma redução da vida a objeto, tanto de cálculos, quanto de controle. Tudo isso gera ordenamento e adestramento da vida como um todo.

Portanto, é primordial para este trabalho tratar da questão dos dispositivos, sob a ótica de Agamben, uma vez que, além de seus conceitos articularem-se e estarem sempre interligados, não é possível tratarmos de exceção sem ecoar aquele, já que foi, talvez o primeiro ou mais antigo *dispositivo* que a história já conheceu.

### 3 A NOÇÃO DE DISPOSITIVO

Neste capítulo, como já destacado no título da presente tese, e iniciado no desvelamento da sujeição operada nos indivíduos através do contínuo estado de exceção como regra pura da sociedade hodierna, enquanto sinete da política contemporânea, iremos agora abordar o que são os dispositivos para Agamben e como esses concorrem para um processo de subjetivação enquanto indiferenciação dos sujeitos, conquanto subjetivação e dessubjetivação implicam a produção de um sujeito espectral.

#### 3.1 Dispositivos

Diante do cenário contemporâneo de técnicas de vigilância, pode-se tratar disso, adequadamente, a nosso ver, por meio de Agamben, uma vez que, nosso filósofo em sua conferência “*O que é um dispositivo?*”, proferida na Universidade de Santa Catarina, em 2005, presente na obra *O que é contemporâneo e outros ensaios?* (2009), busca refletir acerca das ações humanas, capturadas pelo mecanismo político contemporâneo, *dispositio*. Nesse ensaio, ele retoma o termo dispositivo em Foucault, ampliando a compreensão desse mecanismo, por meio de uma análise da sociedade disciplinar do pensador francês, quando este trata da “governabilidade ou governo dos homens”.

Agamben estabelece uma relação com Foucault no que diz respeito ao uso do termo dispositivo e ao reconhecimento da governamentalização do poder. Por isso, é importante ressaltarmos as três principais características que o francês delineia sobre o conceito aqui tratado, para compreendermos o pensamento do filósofo italiano, foco do nosso trabalho.

Inicialmente, na obra *Microfísica do Poder*, o escritor francês define o dispositivo como um conjunto diferente que:

[...] engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (1996, p. 244).

Posteriormente, ele traça a relação existente entre esses componentes tão distintos, pois a diversidade desses elementos suporta o dito e o não dito, não se trata de algo oculto, uma vez que fazem parte dos dispositivos e manifestam-se em técnicas, ordenamentos, mecanismos, estruturas, esquemas etc. Assim: “entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes” (FOUCAULT, 1996, p. 244).

Por fim, a terceira definição trabalhada seria a função estratégica dominante do dispositivo.

O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo de controle-dominação da loucura, da doença mental, da neurose (FOUCAULT, 1996, p. 244).

Essa função é uma resolução de uma emergência num determinado momento histórico. No presente, a vigilância se dá por meio de circuito de segurança e controle, circuitos de visibilidade midiática e os circuitos de eficácia informacional. Circuitos esses, que agem de modo mútuo, fazendo com que a vigilância apresente múltiplos aspectos, com registros de legitimação posto, com significado tanto social e subjetivo diversificados. Tudo isso, reunindo muitos “cuidados” ou “sentimentos” aos seus alvos, dentre os quais podemos citar segurança, prazer, temor, desconfiança, alívio, diversão, dentre outros.

Ao observarmos os atuais elementos de vigilância, podemos nos questionar: são eles, na verdade, resultados involutários para o dispositivo, já que, mesmo tendo, originalmente, sido inventados com objetivos diferentes, destinam-se ao mesmo fim, como vigiar de modo invasivo ou agressivo? O que sabemos é que o dispositivo abarca poder e saber. Esse é o terceiro aspecto do dispositivo, estando inscrito, sempre:

[...] em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou mais configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 1990, p. 246).

Notamos a estreita relação entre poder e saber em Foucault, atrelados à noção de dispositivo, reforçando-a, uma vez que não são opostas. Não tem como um campo de saber existir de modo puro, pois há sempre um jogo de interesses, de poder, que se apodera desse primeiro campo. O dispositivo faz parte desse jogo, sendo necessário, ou melhor, sendo inerente.

Assim, ele partirá de Foucault para tratar dos *dispositivos*, resumindo em três pontos principais, como podemos observar:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
  - b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
  - c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.
- (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Por outro lado, mesmo sob a mesma linha de raciocínio, e ainda utilizando o mesmo conceito, Agamben propõe algo que difere do pensamento foucaultiano, ao fazer uma associação entre a terminologia desse conceito à noção que Hippolite concede de Hegel de positividade, até chegar a juntá-la ao conceito do cristianismo *oikonomia*.

Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego (*oikonomia*) nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*. O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos”, dos quais fala Foucault, estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de algum modo reconduzidos a fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e o modo em que ele administra e governa o mundo das criaturas (AGAMBEN, 2009, p. 12).

Nota-se que o termo dispositivo é tratado em sua origem, “*dispositus*” ou “*dispositivo*” derivado do latim, sendo a tradução latina para o grego. Em seu ensaio sobre o dispositivo, Agamben, através de um trabalho filológico do termo grego

*oikonomía*<sup>11</sup>, trata da questão dos dispositivos que circulam ao redor de um centro vazio. Divididos em duas grandes categorias, os viventes e os *dispositivos*<sup>12</sup>, essas máquinas (dispositivos) atuam no processo de subjetivação, sendo o sujeito o resultado dessa relação entre vivente e dispositivo.

Como máquina que no contato com os viventes produz sujeitos, o dispositivo é também máquina de governo (os sujeitos, *livres*, são sempre *sujeitados* a um poder). No entanto, diferentemente do que acontecia com os dispositivos ditos tradicionais (a confissão, a prisão, as escolas etc.), isto é, um ciclo completo de subjetivação (um novo sujeito que se constitui a partir da negação de um velho), nos dispositivos hodiernos (a internet, os telefones celulares, a televisão, as câmeras de monitoramento urbano etc.), não é mais possível constatar a produção de um sujeito real, mas uma recíproca indiferenciação entre subjetivação e dessubjetivação, da qual não surge senão um sujeito espectral (SCRAMIM; HONESKO *apud* AGAMBEN, 2009, p. 13).

Assim, nossa hipótese, neste presente capítulo, é que há uma conexão entre o conceito de dispositivo e o conceito de máquina em relação ao conceito de *oikonomia*. E que para se ter a compreensão adequada do conceito ampliado de dispositivo em Agamben, o que o faz, em importante medida, diferir de Foucault reside precisamente na conexão entre os conceitos de dispositivo e de máquina e o conceito chave agambeniano de *oikonomia*.

Nessa medida, a natureza regular da *oikonomia* é caracterizada pelo ordenamento dos objetos, a *oikos* (a casa) aqui não é unifamiliar, uma vez que nela as relações acontecem de diversas formas e hierarquicamente, como, por exemplo, as relações opressoras, que se dão entre senhores e escravos, as paternais entre pais e filhos e, ainda temos, as gâmicas entre marido e mulher. Assim, a *oikonomia* é, antes de tudo, uma ordenação funcional, que tem uma gestão voltada às regras do funcionamento ordenado da *oikos*. Essa administração, não epistêmica, mas voltada à prática, só deve ser julgada dentro das circunstâncias das suas finalidades.

<sup>11</sup> “*Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como diz Aristóteles (Pol, 1255b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e uma situação em particular” (AGAMBEN, 2009, p. 35).

<sup>12</sup> O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica [...]. 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 (AGAMBEN, 2009, p. 38).

É importante salientar que, depois da queda do império romano, o termo *oikonomia* assume a dimensão doméstica de um exercício do poder divino no mundo, quer dizer, assume uma tarefa dos cristãos, que seria a administração não apenas da casa, mas de toda a terra. Assim, essa governança, entendida pelo cristianismo como “Reino de Deus na terra”, era a simbologia de um cuidado com a vida mundana dos homens. Por isso, essa governança, vista pelo viés do divino, era algo doméstico, uma vez que era objeto de uma *oikonomia*.

É diante das pesquisas de Foucault em torno da origem da governamentabilidade, que o autor o italiano busca entender os motivos que fizeram, no Ocidente, o poder aderir a forma de uma *oikonomia*, que edita e ordena a vida social, como podemos notar, quando ele menciona:

Generalizando posteriormente a já ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivos qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones 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 dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40-41).

Para Agamben, inicialmente, o dispositivo é entendido de modo mais abrangente do que no pensamento foucaultiano, pois o que é abordado é a propagação dos mesmos. Notamos que se destaca a referência da captura (que indica e orienta as ações do dispositivo). Essa captura se dá por meio de um processo de subjetivação do sujeito. Cabe destacarmos que, para Chignola (2014), o dispositivo é tudo aquilo que controla os gestos, a autopercepção e o estilo. Assim, até um sujeito pode ser um dispositivo, conectando-se e disparando forças.

Essas máquinas, ao circularem em torno desse centro vazio, realizam uma mera atividade de governo, de *oikonomia*. Os seres viventes não passam de “substâncias” que são governadas pelos dispositivos, uma vez que estes governam a vida. Diante disso, nota-se um paradoxo, no qual passa a política atual, pois ao passo que menos subjetividades são formadas no corpo a corpo dos indivíduos com a ajuda desses dispositivos, mais dispositivos são criados para sujeitar esses mesmos

indivíduos às diretrizes de poder. Dessa forma, a política torna-se apenas um “mecanismo *oikonomico* de autorreprodução”.

Se observarmos com bastante atenção o que Agamben apresenta, nos depararemos com a associação que o mesmo faz em seus apontamentos a respeito da máquina antropológica e a governamental, teremos a antropomorfização do homem, na qual encontraremos algumas divisões. De um lado temos a divisão entre homem e animal e do outro a divisão que a *oikonomia* iniciou em Deus entre ser e ação, para por fim, nessas articulações nos depararmos com os dispositivos, como podemos perceber:

Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo [...]. O fato é que, segunda toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que Uexkühl e depois dele Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meios dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim o Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo (AGAMBEN, 2009, p. 42-44).

Ao traçar uma relação entre Foucault e a proliferação dos dispositivos, que resulta em uma sujeição às diretrizes de poder, notamos uma aproximação do italiano com o filósofo francês, mas quando aquele estabelece a divisão entre os humanos e os dispositivos (que capturam os viventes), percebemos o ponto fulcral de ruptura com o pensamento de foucaultiano.

Ao estabelecer essa divisão entre os humanos e os dispositivos (que capturam os viventes), Agamben rompe com o pensamento de Foucault, uma vez que na

nomenclatura teológica há uma investigação do ser, de um lado, e a *oikonomia*<sup>13</sup> dos dispositivos, do outro. É por meio da cisão entre os viventes e os dispositivos, que os sujeitos, resultado dessa relação, surgem e quanto maior for o crescimento dos dispositivos, presente na fase de consolidação capitalista, maior ou igualmente serão os processos de subjetivação, não deixando brechas para que nenhum momento da vida não seja moldado, fiscalizado ou controlado.

Ao passo que temos os seres viventes de um lado, temos, do outro, os dispositivos de captura, de subjetivação e, em uma terceira via, que não muda de função, temos um aspecto que se movimenta apenas em uma única direção, capturando, orientando, controlando, ou, melhor, governando. Nesse movimento de mão única, não há espaço para a criação ou para reflexão, pois é o ponto de alienação total, uma vez que a captura acontece. A subjetivação do sujeito se dá naquela divisão, sendo de fato uma sujeição. Essa máquina de dessubjetivação radical complementa a sustentação da soberania, que opera como uma máquina de biopolítica absoluta (CHIGNOLA, 2014, p. 16).

Devemos analisar os dispositivos como máquinas de subjetivação, que produzem subjetividades, que foram historicamente construídos para a manutenção de sujeitos, com a finalidade de serem governados e moldados, cumprindo normas, mas com certa liberdade limitada cujo limite é a ordem social.

Para Agamben, os milhares de dispositivos, os quais nos comunicamos, nos relacionamos, ou melhor, interagimos diariamente, tem por finalidade a dessubjetivação absoluta. Assim, o que resulta dessa relação é o próprio sujeito, que “funcionará” como parte da máquina de dessubjetivação. O dispositivo é, dessa forma, uma máquina que fabrica subjetivações, sendo uma máquina de governo. Por isso:

---

<sup>13</sup> O termo latino *dispositio*, do qual deriva nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas [...]. Quando Heidegger, em *Die Technik und die Kehre* (A técnica e a volta), escreve que *Ge-stell* significa comumente “aparato” (*Gerät*), mas que ele entende com este termo “o recolher-se daquele (dis) por (*Stellen*), que (dis) põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo do ordenar (*Bestellen*)”, a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos de Foucault é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens (AGAMBEN, 2009, p. 36-37).

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. [...] É que os processos de subjetivação e de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de audiência. [...] o triunfo da oikonomia, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução (AGAMBEN, 2009, p. 46-48).

Além de tratar da concretude do dispositivo, Agamben também traz a questão do entendimento somente enquanto captura, pontos fortes da filosofia desse conceito para nosso autor. Desse modo, insere todos os objetos perceptíveis do mundo, começando pela linguagem, que mobiliza de modo permanente assujeitamento do ser, as ditas capturas.

Desse modo, o indivíduo além de possuidor encontra-se, ao mesmo tempo, cercado por dispositivos (responsáveis pela atividade de captura). Mas, de fato, qual é mesmo o resultado dessa captura? Qual a matéria-prima surge desses processos de subjetivação? Como já sabemos o próprio “sujeito” é o resultado final dessa produção, como podemos observar:

Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador de internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. Isso pode produzir a impressão de que a categoria a subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanha toda identidade pessoal (AGAMBEN, 2009, 41-42).

Notamos que os processos de subjetivação se dá, como observamos nas próprias palavras do autor, quando os “seres vivos”, ou “as substâncias” se tornam “sujeitos” e isso só é possível através da atividade do dispositivo, em seu movimento

de subjetivação. Ao utilizar o termo vivente, é perceptível a busca de uma superação da concepção antiga de sujeito, já que é superada por sua disseminação proliferada (ilimitado crescimento dos dispositivos), em que cada dispositivo tem seu processo de subjetivação, tendo como resultado o mascaramento do indivíduo “que sempre acompanha a identidade pessoal”

Agamben trata desse conceito em questão na atualidade, expondo suas características de modo comparativo com os dispositivos antigos, como a penitência, por exemplo, em que há uma reforma de um eu pecador, em um outro, o novo eu. Desse modo, a penitência aperfeiçoava o sujeito que tinha posto o eu sob esse processo.

[...] o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo. (AGAMBEN, 2009, p. 46-47).

Mas nessa comparação há uma diferença no processo de subjetivação dos dispositivos, do penitencial e da era capitalista, indo além da meta do dispositivo da pena. Notamos que, no caso do primeiro, o da penitência, existe a dessubjetivação, seguida de uma nova subjetivação, em um segundo momento, no qual o “eu” é removido, enquanto, na atualidade, ela está afetada, se dando de modo incompleto. A atividade do dispositivo contém um resultado distinto do dispositivo tortuoso, já que não dá “lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral”.

Contudo, é nos processos de subjetivação que os dispositivos são exatamente os mecanismos de dominação, quando se trata de poder, tanto em Foucault, quanto em Agamben. Assim, a mudança que ocorre nos processos de subjetivação, indicada para Agamben, apresenta um evento que talvez marque o atual capitalismo. Mas, apesar das sociedades contemporâneas se manifestarem como corpos inertes que são atravessados por grandes processos de subjetivação/dessubjetivação, não se

trata apenas da questão do poder, para se buscar poderes decorrentes da soberania, propriamente dita, muito menos de conceitos convencionais, como o de sujeito, mas de referências dos processos de subjetivação, sendo imprescindível o dispositivo para a compreensão desses processos.

Vale ressaltar a obra de Jonathan Crary, intitulada *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*, uma vez que destaca o caráter de captura e dessubjetivação, porquanto, esse autor analisa a alteração do uso do tempo na era capitalista, em que há uma imposição de dedicação exclusiva com relação a funcionalidade dos dispositivos, dedicação essa que chega a ser praticamente 24 horas por dia, nos 7 dias por semana.

A habituação individual a esses ritmos acarretou consequências sociais e ambientais devastadoras e fez do ciclo incessante de deslocamento e descarte a norma coletiva. Como perda é continuamente engendrada, a memória, atrofiada, deixa de reconhecê-la como tal. Muda a composição fundamental das narrativas de vida: em vez de uma sequência convencional de lugares e eventos associados a família, trabalho e relacionamentos, o principal fio condutor de nossa história de vida são as mercadorias eletrônicas e serviços de mídia por meio dos quais toda experiência é filtrada, gravada ou construída. À medida que desaparece a possibilidade de um único emprego ao longo da vida, o trabalho mais duradouro para a maioria das pessoas é elaborar sua relação com os dispositivos. Tudo o que antes era vagamente considerado “pessoal” é reconfigurado de maneira a facilitar a invenção de si mesmo a partir de um aglomerado de identidades que existem apenas como efeitos de dispositivos tecnológicos temporários (CRARY, 2015, p. 67).

Assim, os dispositivos no mundo capitalista são cobertos por tecnologia e desenvolvidos tecnologicamente, não tendo possibilidade de agirem como os de tempos remotos. Por não promoverem o mesmo processo de subjetivação, não conseguem causar uma nova subjetivação, mas sim, produzem o controle.

### **3.2 Dispositivo e Poder**

Agamben ao trazer o tema dos dispositivos faz, ao mesmo tempo, uma crítica ao demasiado de dispositivos regulares existentes na sociedade moderna capitalista, até então chegar ao nosso tempo. Por isso, antes de prosseguirmos, ainda cabe trazer à baila da discussão esse recorte de período, para entendermos e nos situarmos melhor com questões intrínsecas aos dispositivos.

Assim, vale ressaltar a função do dispositivo que é inscrita sempre em uma relação de “poder”. Não poderíamos deixar de fora essa abordagem, pois, como o próprio filósofo menciona, há uma “gigantesca acumulação e proliferação” dos dispositivos e isso não é uma mera coincidência, ou um acidente.

[...] os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de “hominização” que tornou “humanos” os animais que classificamos sob rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente [...]. Quebrando ou não esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo (AGAMBEN, 2009, p. 43).

Desse modo, a respeito do controle da vida humana, temos a figura do *Homo sacer*. Por isso, é perceptível o norte que o esse autor dá à sua configuração jurídica e política em nosso tempo, que veremos posteriormente, pois, além do entrelaçamento dos dispositivos de controle da vida, há a exceção como regra pura.

Desse modo, antes de partimos para a atualidade, trataremos da análise de Agamben, amparado em Foucault, que mergulha no terreno da biopolítica, trazendo nos seus escritos a base da democracia moderna, que seria o “corpo”, não o homem, o sujeito da política. Como exemplo disso, através de um histórico da entrada da *vida nua* no cerne das preocupações da *pólis*, o primeiro registro que temos é o texto do *Habeas corpus* de 1679<sup>14</sup>. Ele ainda traz as questões de direitos, que começam a disseminar sobre grande número de corpos nascidos (meramente corpo) seu investimento como sujeito ao/do poder soberano, o que resulta no estabelecimento dos estados nacionais, uma vez que os nascimentos determinavam a nação.

[...] não o homem, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente homo, mas *corpus* é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição

<sup>14</sup> 1.3 O primeiro registro da *vida nua* como novo sujeito político já está implícito no documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Seja qual for a origem da fórmula, que é encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e da liberdade feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*. [...] um antigo *writ* que precede um *Habeas corpus* e era destinado a assegurar a presença do imputado em um processo, leva a rubrica *de homine replegiando* (ou *repiando*) (AGAMBEN, 2010, p. 120).

deste “corpo”: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um corpo para mostrar (AGAMBEN, 2010, p. 120).

Sendo assim, o corpo do *homo sacer* não é mais que uma *vida nua*, uma vez que essa vida é a força e a íntima contradição da democracia moderna. Como podemos observar, ela:

[...] não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oximoro, como novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua (AGAMBEN 2010, p. 121).

Notamos a necessidade, ou melhor, o desejo, da lei de se ter um corpo, sendo a “democracia” a responsável por saciar esse anseio, ela obriga a lei a tomar o corpo com a desculpa de cuidar, pois o controle da sociedade se dá sobre os homens, não operando “simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. Corpo é uma realidade bio-política” (FOUCAULT, 1990, p. 80). Essa questão da biopolítica, que é o ingresso da vida natural, é o mesmo que a *vida nua* de Agamben. Tal ingresso esse da vida natural ocorre nas relações e nos cálculos do saber-político no ocidente.

Diante desses cuidados, o Estado entra como o responsável, assim como em Foucault, quando trata da biopolítica, em que as forças estatais eram voltadas para a higienização, a segurança, a saúde, a própria natalidade etc. Pela primeira vez o biológico ecoa no campo político, já que passará tocar em questões de outros âmbitos, a saber, do “controle do saber” e da “intervenção do poder”.

Este não se encarregará mais apenas de assuntos de direito, a respeito dos quais a derradeira contenda é a morte, mas dos seres vivos, e a captura que ele poderá exercer sobre eles deverá se colocar ao nível da vida, considerada nela mesma; é a tomada da vida a seu encargo, mais do que a ameaça da morte, que dá ao poder seu acesso ao corpo (GIACOIA, 2018, p. 103).

Biopolítica e soberania possuem uma relação de poder, sendo a biopolítica a práxis da soberania e o corpo o objeto dessa relação, uma vez que o homem ingressa

as estratégias políticas e, todo dispositivo, servirá de aparato ou máquina de governo, em que trabalhará na produção de subjetivações, como podemos observar:

Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado) [...] (FOUCAULT, 1991, p. 28).

Em outras palavras, analisando a partir do ponto de vista do autor citado, na sociedade europeia desse período, a vida e o corpo se posicionarão como presas do poder, isso não corresponde a um a centralização de corpos individuais. Por isso, será o ser vivo, a massa de uma determinada população, conforme os processos e ciclos biológicos, como mortalidade, morbidez, natalidade, como já apresentado, que se estenderá a sua intervenção. Teremos assim, um controle da vida das populações, por meio do biopoder (GIACOIA, 2018, p. 105).

Esse tipo de controle pode ser também comparado a *governamentalidade algorítmica*<sup>15</sup>. O sujeito que a compõe é tomado pelo poder, por meio “dos múltiplos “perfis” que lhe são atribuídos, frequentemente de maneira automática com base nos traços digitais de sua existência e de suas trajetórias cotidianas” (ROUVROY; BERNIS, 2018, p. 118).

Essa forma de governo pode ser compreendida como uma atividade para condução da população dentro da sociedade, onde o Estado ganha roupagem de “empresa” e cria múltiplas táticas de modelagem de seus respectivos sujeitos, para que possam se comportar adequadamente e se assujeitem à governamentalidade neoliberal.

---

<sup>15</sup> Por governamentalidade algorítmica, nós designamos, a partir daí, globalmente um certo tipo de racionalidade (a) normativa ou (a) política que repousa sobre a coleta, a agregação e a análise automatizada de dados em quantidade massiva, de modo a modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis (ROUVROY; BERNIS, 2018, p. 115- 116).

Assim, o responsável de manter a ordem passa a adquirir a forma de uma grande corporação empresarial, utilizando-se de “programas de ação” bem eficazes e “por meio de infraestrutura tecnológica, do modelo de ação e avaliação e do governo dos operadores estatais em suas atividades práticas diárias [...], consolida-se a governamentalidade neoliberal” (CARDOSO, 2018, p. 104). Atualmente, esse tipo de controle se dá em vários âmbitos do dia a dia, impactando nas vidas das populações, também podem ser inseridos em sistemas do meio eletrônico, em que realizam tarefas de modo automático, sozinhos.

Um exemplo nítido do uso dos algorítmicos é a disseminação de notícias falsas, principalmente pelas redes sociais, como *facebook*, *whatsapp*, as ditas *fake news* que tem a função de manipular opiniões, sendo “notícias’ inventadas e manipuladas com o intuito de viralizar na rede mundial de computadores, atraindo, com um pretense verniz jornalístico, a atenção do público e o resultado financeiro derivado dos cliques e visitas na página” (SOUZA; PADRÃO, 2017, p. 1). Chegam a cumprir e ultrapassar tarefas que só os humanos antes faziam ou conseguiam fazer, podendo ser comparados a máquinas pensantes.

Desse modo, a governabilidade algorítmica pode variar, pois seus processos podem ir “desde soluções orientadas para o mercado até mecanismos governamentais” (DONEDA; ALMEIDA, 2018, p. 147), como acontece no exemplo acima, já que há uma governança em base de dados, em que não se produz nenhuma subjetivação. As coletas de dados em quantidade massiva, que se afina com a governança algorítmica, são capazes de:

[...] modelar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis [...]. A governança algorítmica não produz nenhuma subjetivação, ela contorna e evita os sujeitos humanos reflexivos, ela se alimenta de dados “infraindividuais” em si mesmos insignificantes, para criar modelos de comportamento ou perfis supraindividuais sem jamais interpelar o sujeito, sem jamais convocá-lo a dar-se conta por si mesmo daquilo que ele é, nem daquilo que ele poderia torna-se. O momento de reflexividade, de crítica, de recalcitrância, necessário para que haja subjetivação, parece, incessantemente, complicar-se e ser adiado. É que a governamentalidade algorítmica, por sua perfeita adaptação ao “tempo real”, sua “viralidade” [...], sua plasticidade, torna a própria noção de “falha” insignificante: a “falha” não pode, em outros termos, colocar o sistema em “crise”, ela é imediatamente reassimilada a fim de refinar ainda mais os modelos ou perfis de comportamento (ROUVROY; BERNS, 2018, p. 116-117).

Portanto, os dispositivos, quaisquer que sejam, produzem violentamente seus próprios sujeitos, possuindo a capacidade de capturar o vivente, dando lugar, através dessa captura, aos processos de subjetivação e dessubjetivação, não sendo um erro “definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos” (CASTRO, 2013, p.164). Esses dispositivos é qualquer coisa que captura, controla, tanto gestos, quanto condutas dos viventes, produzindo os seus próprios sujeitos (AGAMBEN, 2009, p. 40).

### **3.3 Tecnopolíticas**

Na contemporaneidade, nota-se várias práticas de vigilância utilizadas em vários âmbitos, como o social, o cultural e, principalmente, o econômico. É o desenvolvimento dessas novas condutas de controle é o que podemos chamar ou denominar de tecnopolíticas. Esse novo modo de monitoramento cria um novo modo de existir, quer dizer, novos modos de existências ou organizações. Mas, a partir dessas práticas de vigilância, poderemos entender, bem com compreender os conflitos sóciotécnicos de hoje.

Essas práticas, nos últimos anos, vêm ganhando, cada vez mais, *corpus*, tornando-se de interesse urgente para novas reflexões e críticas teóricas a esse respeito, fazendo surgir questionamentos a serem analisados e entendidos. É diante disso, que vemos um crescente desejo pela utilização de algoritmos, tão presente no “capitalismo de vigilância”, refletido, de modo recorrente, nas condutas de suas populações ou dos indivíduos.

Assim, essas práticas de vigilância amparam-se em diversas tecnologias, discursos, instituições, intervenções de mídia e comerciais, políticas etc., resultando em relações de propriamente de poder. Por isso, para entender melhor os processos de vigilância, na contemporaneidade, devem-se compreender e analisar a *vigilância* enquanto *dispositivo*.

#### **3.3.1 Técnicas de vigilância**

A *vigilância* é um conceito bastante atual e muito discutido em nossa época, mas já foi trabalhada por muitos autores ao longo da história. Hoje, ela está

intimamente ligada a dispositivos tecnológicos, sendo primordial para a compreensão de temas fundamentais de discussões na atualidade.

Não há a pretensão de tratar dos dispositivos sob a uma nova ótica, tampouco produzir uma dita verdade, o que se pretende é mobilizar alguns conceitos sobre esse tema, por meio, principalmente, do ensaio de Agamben sobre os dispositivos, de forma crítica a respeito do atual contexto de vigilância tecnopolítica.

Desse modo, os dispositivos do nosso século demonstram, para Agamben, uma eficiência mais desenvolvida, uma vez que oferecem aos “sujeitos”, que são capturados, uma dita liberdade, mas limitada de ações, que são instrumentalizadas por dispositivos. Por meio disso, continuam na atividade e o sujeito é encolhido a combustível econômico, dentro de uma razão mercadológica. Modificando e mercantilizando a experiência do dia a dia “desde o uso de um eletrodoméstico até seus próprios corpos, da comunicação ao pensamento, tudo com vista a estabelecer novos caminhos para a monetização e o lucro” (ZUBOFF, 2018, p. 43-44).

A vigilância não muda de lugar, ela coopera entre a dimensão público/governamental e o eixo privado/corporativo, fazendo com que surjam novos cenários em diversos campos, desde o da democracia, do controle de desejos e subjetivações, bem como do direito à cidade e a organização urbana.

Notamos que a vigilância é presente no dia a dia e na vida individual e coletiva do mundo globalizado, se assim podemos dizer, em que vemos crescer uma popularização de diversos dispositivos que, geralmente estão conectados via internet. Temos desde o avanço de administrações autoritárias no mundo, bem como controle de informações, ou comportamentos, através de mecanismos midiáticos, até câmeras de vigilância e controle, dentre muitos outros.

A vida, amplificada para o virtual, ganha mais espaço e, principalmente, tempo nos campos social e político. Assim, vemos a inserção desses mecanismos que vigiam e encontram-se quase em todas as instâncias da vida, sendo de relevância essa discussão hoje.

Desse modo, a crescente intermediação digital nas relações sociais é característica cara à “cultura vigilante”. O sujeito deixa de ser apenas um alvo e passa a assumir um lugar de mais consciência nesse processo, atuando de modo mais ativo, mas, cabe ressaltar que, mesmo tendo uma resistência nessa atividade, o sujeito ainda o abraça sem fazer muitos questionamentos, uma vez que não deixa de ser um outro modo de captura.

Existem fatores relacionados a essa aceitação como a intimidade, o receio ou o medo e divertimento. No primeiro caso, a vigilância encontra-se presente no cotidiano, tornando-a próxima e familiar; no segundo, os receios estão relacionados a tudo que se recebe pelo sistema e que é transmitido por meio da mídia, gerando incertezas, angústias e aflições; e no terceiro, mesmo diante de um cenário incerto, há o lado do entretenimento, proporcionando lazer e diversão. Assim, a cultura da vigilância não é só algo externo imposto na vida dos sujeitos; senão algo que está incrustado no próprio processo de sujeição que implica o que os indivíduos enquanto indivíduos medianos, isto é, mediados pelos dispositivos, neste caso, pelos dispositivos de segurança.

É algo que os cidadãos comuns aceitam – deliberada e conscientemente ou não –, com os que negociam, a que resistem, com que se envolvem e, de maneiras novas, até iniciam e desejam. O que antes era um aspecto institucional da modernidade ou um modo tecnologicamente aperfeiçoado de disciplina ou controle social hoje está internalizado e constitui parte de reflexões diárias sobre como são as coisas e do repertório de práticas cotidianas (LYON, 2018, p. 153).

A cultura da vigilância passou a se tornar cada vez mais nítida na virada do XXI, primordialmente depois dos atentados do 11 de Setembro, nos Estados Unidos e com a ascensão das mídias sociais. É perceptível a adesão da vigilância nas consciências de das populações na “modernidade digital”, uma vez que já pode ser observada no século XX, facilitando e afetando a vida social como um todo, pois a vigilância e a cidadania encontram-se atravessadas pela era digital, mediadas por tecnologias cada vez mais rápidas e poderosas, inclinando-se em direção a incorporação da vida cotidiana, por meio de infraestruturas de informação e de uma crescente dependência do digital nas relações mundanas (LYON, 2018). Desse modo:

Assim como todas as mudanças culturais se relacionam, significativamente, com as condições sociais, econômicas e políticas, a cultura da vigilância atual é formada por meio de dependência organizacional, poder político-econômico, conexões de segurança e envolvimento em mídias sociais (LYON, 2018, p. 154).

Cabe ressaltar que, atualmente ninguém está a salvo das forças governamentais e empresariais, muito menos da produção de dados, que são geridos, principalmente, por meio das atividades diárias de milhares e milhares de pessoas

online, amparadas por dispositivos, conectados via internet, divulgando informações pessoais, por “vontade própria”, tornando-as domínio público online.

O que explica o envolvimento ativo dos sujeitos com essa vigilância que abarcam a si e os outros? O “simples” fato de tais dispositivos estarem disponíveis é apenas parte da resposta, não é a explicação única para o envolvimento ativo de tais sujeitos com a sua própria vigilância e dos demais. Buscar uma resposta que contemple toda a pergunta faz-nos ir de encontro tanto da cultura dessa vigília, bem como de seus imaginários, que são fruto do envolvimento do dia a dia e do uso de meios que os constrói, como o cinema, a internet, a mídia, dentre outros. Assim, incluso nisso, temos a consciência das populações da vida moderna que vivem embaixo de um certo acolhimento de vigilância, atingindo os relacionamentos sociais.

À medida que uma proporção crescente de nossas relações sociais se torna digitalmente mediada, os sujeitos são envolvidos, não meramente como alvos ou portadores de vigilância, mas como participantes cada vez mais conscientes e ativos. Isso ocorre mais claramente através das mídias sociais e do uso da internet em geral e intensificou a adoção cotidiana de uma variedade de mentalidades e práticas de vigilância (LYON, 2018, p. 159).

Mesmo que haja esforços para não sucumbir à vigilância em certos locais, em certos momentos ou espaços, há adesão difundida em relação a mesma, pois, na maioria das vezes, independentemente de tempo e espaço ela é aceita sem se cogitar. Ao aceitarem sem objeções a vigilância, misturam-se de modo tão ativo que acabam se iniciando e envolvendo-se a ela.

É diante disso que cabe trazer ao debate os conceitos de *imaginários* e *práticas* caros a esse tema, já que os “imaginários sociais de vigilância” servem de estrutura para nossas colocações, pois possuem habilidades de ação, envolvimento e legitimação das *práticas* de vigiar.

Os imaginários de vigilância são construídos por meio do envolvimento diário com a vigília e “oferecem não apenas um sentido sobre o que acontece – a *dinâmica* da vigilância – mas também um sentido de como avaliar e se envolver com ela – os *deveres* da vigilância.” (LYON, 2018, p. 161). Já as práticas de vigilância, podemos afirmar que são atividades que mantêm relações diretas com o vigiado e suas respectivas formas de envolver o ser com a vigilância. Desse modo, essas práticas podem incluir:

Exemplos das primeiras, das práticas responsivas podem incluir a instalação de alguma proteção criptografada contra a atenção indesejada de alguma agência de segurança nacional ou empresas de *marketing*, ou o uso de roupas que limitam o reconhecimento por câmera em locais públicos, ou evitar o uso de cartões fidelidade. Em contrapartida, exemplos de práticas iniciatórias podem incluir a instalação de uma câmera de painel para registrar as atividades de outros usuários da estrada enquanto alguém dirige, o uso de mídias sociais para verificar os detalhes pessoais de outros, incluindo de completos desconhecidos, ou a prática da autovigilância pelo monitoramento de frequência cardíaca ou pelo cálculo de duração e intensidade da atividade com dispositivos como Fitbits (muitas vezes mencionados como o “eu qualificado” (LYON, 2018, p. 161).

Assim, os imaginários tanto informam quanto animam as práticas *responsivas* (vigiado) as *iniciatórias* (modos de envolvimento) de vigilância, já que funcionam em comunhão. Tratar dessa atual cultura vigilante por meio dos imaginários e das práticas traz novas formas de se pensar a vigilância de modo geral e ainda traz à tona variados fenômenos que indicam para a realidade de modos de vida que se associam, independentemente de serem positivos ou não, com a vigilância.

No capitalismo atual, de acordo com Agamben (2009), a definição dos dispositivos é que suas ações não são apenas uma busca de produzir sujeitos, mas, agindo por intermédio de processos, têm um objetivo ou uma finalidade, a dessubjetivação, sendo sua definição mais relevante.

Assim, em um cenário contemporâneo, em que os indivíduos perderam sua potência política, entregues ao abandono, os vemos serem capturados direta ou indiretamente por dispositivos, uma vez que estão carentes de sua plasticidade criativa de voz. Vemos que as sociedades contemporâneas se mostram assim como “corpos inertes” que, através de muitos e grandes processos de dessubjetivação, não correspondem mais a nenhuma “subjetivação real”. Daqui o declínio da política, que deduz sujeitos e identidades reais (AGAMBEN, 2009). É diante desse cenário, que temos a produção de “corpos sociais dóceis e frágeis”.

[...] a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social dócil e frágil jamais construído na história da humanidade. É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder- talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa europeia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias

antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinal ética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes (AGAMBEN, 2009, p. 49-50).

Somente na contemporaneidade, nas sociedades espetaculares, faz sentido todo o ilimitado aumento de dispositivos hoje e seu alastramento de processos de subjetivação, sendo, por exemplo, a vigilância um desses processos que, através de mecanismos, como videocâmera, transforma espaços públicos de cidades inteiras em verdadeiras prisões.

Nota-se que com todas as aparelhagens que existem e existiram, dependendo do seu tempo, os espaços se tornam simbolicamente campos com arames farpados e vigiados, em que o corpo é manuseado conforme o sistema determina. O ponto fulcral disso tudo, é que o controle se estende aos lugares públicos, tudo que se faz é monitorado e, ainda, se tem a adesão a essa vigilância consciente ou não por parte dos envolvidos, os sujeitos.

Nota-se que em um cenário em que está envolvido vários modos de monitoramento, tais como social, policial, afetivo, até mesmo o familiar, dentre outros, as práticas de vigilância adquirem cada vez mais forma, já que a exposição da vida está ligada a questões de vigília, por meio da aplicação da tecnologia.

### **3.4 Processos de subjetivação**

Para abranger o capitalismo atual, Agamben traz a questão dos processos de subjetivação, compostos por viventes, dispositivos e sujeitos, como já vimos. É diante desses elementos e da especificidade do capitalismo, produtor do sujeito larval, que surge o encontro da política com os processos de subjetivação, o qual o dispositivo ocupa espaço central, uma vez que é o responsável por isso e sua disseminação descontrolada gera uma mudança nos processos de subjetivação. Esta, que tem como acompanhante a dessubjetivação, faz surgir o sujeito com uma subjetivação incompleta, ponto primordial para a questão política, como podemos observar:

[...] Se a política parece, hoje, atravessa um eclipse permanente, no qual se apresenta em posição subalterna em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito, isso é porque, na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se confrontar com as transformações

que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos. Assim, acontece que, nas páginas que se seguem, paradigmas genuinamente políticos são procurados em experiências e fenômenos que habitualmente não considerados políticos (ou o são de modo unicamente marginal): a vida natural dos homens (a *zoé*, por muito tempo excluída do âmbito propriamente político) restituída, segundo o diagnóstico da biopolítica focaultiana, ao centro da *polis*; o estado de exceção (suspensão temporária do ordenamento, que revela, ao contrário, constituir a sua estrutura fundamental em todos os sentidos); o campo de concentração (zona de indiferença entre público e privado e, ao mesmo tempo. Matriz escondida do espaço político em que vivemos); o refugiado, que, rompendo o nexu entre homem e cidadão, deixa de ser uma figura marginal para se tornar um fator decisivo da crise do Estado-nação modernos [...] (AGAMBEN, 2015, p. 9-10).

Parece, de acordo com o autor, que há um esvaziamento da própria política, com todas as transformações que a tornaram vazia. É diante disso que ela retorna para uma vida natural, como já exposto anteriormente no primeiro capítulo, vida esta que está ligada intimamente ao estado de exceção.

Vale trazeremos para a discussão, comparativamente ao que está sendo trabalhado até aqui, a obra “O que é democracia? ”, do francês Alain Touraine, a qual o próprio escritor tenta buscar respostas a essa pergunta, análoga a seu título, diante desse tema complexo. Nesse livro o autor explica as noções a respeito das condições e dos elementos que fazem parte da democracia, com base em três dimensões associadas que envolvem a limitação ao poder do Estado, através da garantia dos direitos mais fundamentais, a visibilidade dos representantes políticos e o exercício ativo da cidadania, como podemos notar:

Esses três combates definem a cultura política em que se apoia a democracia: não se reduz ao poder da razão, nem à liberdade dos grupos de interesses, nem ao nacionalismo comunitário; combina elementos que tendem constantemente a se separarem e que, ao se encontrarem isolados, se degradam em princípios de governo autoritário. A nação, que foi libertadora, degrada-se em comunidades fechadas e agressivas; a razão, que atacou as desigualdades transmitidas, degrada-se em “socialismo científico”; o individualismo, associado à liberdade, pode reduzir o cidadão a um puro e simples consumidor político. Na medida em que a modernidade se apoia na difícil gestão das relações entre razão e sujeito, racionalização e subjetivação, na medida em que o próprio sujeito é um esforço para associar a razão instrumental à identidade pessoal e coletiva, a democracia define-se melhor em relação à vontade de combinar o pensamento racional com a liberdade pessoal e identidade cultural. (TOURAINÉ, 1996, p. 28).

A nação, a razão e a liberdade são componentes indispensáveis a democracia, mas podem se separar e se unir, de modo nocivo, a outros fatores não semelhantes,

como um certo tipo de “comunitarismo” (cerrado e violento), um tecnicismo e individualismo, podendo aniquilar a própria democracia.

Assim, a democracia deve-se nivelar as dimensões da limitação do poder do Estado que garante direitos, como a liberdade, para assegurar o maior número de pessoas tanto o espaço público, quanto a autonomia voluntária em decisões governamentais e de representantes que garantam e respeitem as diversas diferenças dentro de uma sociedade, aceitando as decisões da maioria, sendo possível por meio de uma cidadania ativa e plural. Mas isso é mais uma análise da busca da política de um certo “viver bem” que só seria “possível” por meio da democracia, segundo Touraine.

Voltando ao nosso filósofo italiano, que tenta desenvolver materiais, de certa forma, que visem opções de atos do vivente dentro da política, ele aponta para uma compreensão da vida como uma potencialidade, ou parte da mesma. Essa potência não se esvazia na vida que é adotada pelo vivente, é esse não esvaziamento que se torna sua a principal condição de vida, devendo edificar o elemento chave da noção de uma política atual.

Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas somente sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido pensamento –, então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, **forma-de-vida**, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua (AGAMBEN, 2015, p.19, grifo de negrito nosso).

O autor deixa claro “uma possibilidade de potência”. Assim, antes de seguirmos, se pegarmos essa palavra na sua origem: “*pontentia*” ou “*potens*”, de “*potente*”, seu significado será “*aquele que pode*”, “*potente*”, “*poderoso/poder*”, “*capaz de*”, remetido à palavra “*força*”. O significado de poder, ou de *potência*, está intimamente ligado a vários campos e coisas, como podemos observar pela própria História, como o da política, de conquistas e de controle etc. Por Agamben usar bastante a etimologia das suas palavras, fez-se necessário fazermos recorte na discussão, para entendermos melhor o uso dessa palavra em questão.

Desse modo, a potencialidade, segundo Agamben é de extrema importância para a política, uma vez que a forma-de-vida, desprovida de potência, torna o cenário político imóvel, já que não há movimento sem potencialidade. Essa forma-de-vida

refere-se a uma vida que não pode e não deve ser separada da sua forma, na qual é impossível isolar alguma coisa, como, por exemplo, a própria *vida nua*, de acordo com nosso filósofo.

Ele ainda trata do *isolar* (uma forma-de-vida ou *vida nua*). Isso seria o mesmo que diminuir ou reprimir essa vida essencial e potente, em fato ou ato, independentemente de suas formas, já que essas também serão reduzidas a simples fatos. Temos modos de vida singulares como, por exemplo, vivências, entendimentos, dentre outros, que aceitarão os processos de subjetivação. Sendo assim, mesmo aceitando de modo submisso, digamos assim, a esses processos, não se pode ignorá-los, mas, ao contrário, ultrapassá-los, para evitar o resultado de um sujeito larval, com forma de espectro, driblando a situação sujeito no mundo do capitalismo, em que a subjetivação acontece de modo incompleto nos processos de subjetivação próprios da ação dos dispositivos. Mas existe uma possibilidade de não se reduzir por completo, que seria na própria potência, deixando o ato de lado, como podemos observar, em suas palavras:

Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *fatos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso, - isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer ou não fazer, conseguir e falhar, perder-se ou encontrar-se – o homem é o único ser em irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2015, p. 13-14).

Nota-se na passagem os diversos modos de vida humana, ou singulares modos, que são também *potência*, podendo esses mesmos modos possuírem a sua base na própria forma-de-vida que poderia ser descrita como uma essência humana, perdendo espaço para a proporção que, antes lhe foi atribuída, de meros fatos capturados pelos processos de subjetivação. Assim, abre-se a possibilidade de vida, levando em consideração a potência por excelência, não se restringindo somente em ato. A forma-de-vida definida pelo autor não será considerada apenas como um simples jogo de viver, mas o que está envolvido é o modo como se vive esta vida,

sendo o homem o único ser o com um destino de felicidade (política), por ser o possuidor de uma potencialidade, ao mesmo tempo que é essa forma-de-vida.

Nosso autor traz a questão da vida nua para tratar desse tema da potencialidade quando o mesmo trabalha os processos de subjetivação, fazendo uma separação correspondente a duas fases. A primeira diz respeito à cisão existente da relação que há entre *vida nua* e *soberania*, de modo que a segunda trata da origem da forma-de-vida como uma libertação dessa cisão.

[...] A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecidibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não, nos governam em seu nome. Isto, uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência*? (AGAMBEN, 2015, p.18).

Ao passo que temos a presença a cisão, por meio da relação entre a soberania e a vida nua, em suas variadas formas, seja ela manifestada por meio da “violência”, da “estranheza”, da “doença” etc., por outro lado temos a emancipação dessa mesma cisão, através de outra relação, que seria por intermédio da vida biológica e as formas reais de *sobrevivência*. Desse modo, a forma-de-vida que anseia a felicidade não deve estar presa ao ato, uma vez que a “ausência de obra (ato) é a realização da potência”, já que seria o mesmo que deixá-la formatar e capturar a existência, se resumisse essa forma de vida ao ato, tornando-a totalmente modelada, determinada, orientada, enfim espectral (GIACCOIA, 2018, p. 202).

Como se vê, ou como Agamben nos faz ver, isso acontece nos processos de subjetivação, presente no atual capitalismo em que os dispositivos atuam de tal forma que a captura da vida do vivente se dá de tal forma que o que existe é uma indiferenciação entre subjetividade e dessubjetividade, na qual não há uma produção de um sujeito real; senão a produção de subjetividades indiferenciadas que acontece até através da “escritura”, da “literatura”, da filosofia, do cigarro, da navegação, dos “processadores de informação”, dos celulares e da própria “linguagem” (AGAMBEN, 2007, p. 41).

É diante disso que Agamben introduz um novo elemento bastante pertinente para essa discussão, o pensamento, já que este constitui as formas de vida.

Chamamos pensamento o nexo que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum*, que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. (AGAMBEN, 2015, p.18).

A partir disso, Agamben se esforça para mostrar que o “pensamento” define o impedimento de se perder no espectro, apresentando uma saída mesmo dentro dos processos de subjetivação. Desse modo, há a “potência do pensar”, a força do pensamento, já que existe subsídios para se caminhar por outra via, o caminho a ser trilhado deve ser o da política.

O pensamento, essa forma de se viver, é vida inseparável da sua forma, independentemente de onde quer que se mostre esse tipo de vida, seja em um lugar físico ou em outro tipo, como “na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento”. Assim, é essa potência do pensar, “essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem” (AGAMBEN, 2015, p. 20-21).

Notamos aqui que os processos de subjetivação, bem como os dispositivos estão em um campo de interação, sempre interligados com a vida humana, mostrando que o sujeito, resultante dos processos de subjetivação, pode driblar a subjetivação incompleta, por meio da potencialidade. Mas, infelizmente, no mundo capitalista o excesso de dispositivos, que estão espalhados, gera formas espectrais de sujeitos, cria sociedades caóticas, uma vez que os governos não têm mais domínio por toda essa proliferação, levando a catástrofes em vários âmbitos da vida. Tais dispositivos podem ser tantas “coisas” e ser encontrados em diversas áreas, meios sociais e lugares, já que são mecanismos de gestão e produção de sentidos.

Por sua vez, abordá-los através do espaço político traz mais nitidamente as características que compõe o resultado dos processos aqui trabalhados, o sujeito. Ao

ser fadado à felicidade, preocupado em como se viver e não apenas em só viver por viver, emana o dever político, tão caro a esse ponto.

Mas, sabemos que para nosso autor, desde o *homo sapiens* já havia dispositivos e hoje, mais do que nunca, a vida é controlada 24/07, como diria Crary, por algum dispositivo. Então, surgem questionamentos a esse respeito, se a atual fase capitalista é tão marcada pela proliferação desses mecanismos, como assim podemos chamar, seria possível fazer o que com o corpo no dia a dia com relação a isso? Poderíamos eliminá-los de alguma forma ou usá-los de modo sábio e correto, impossibilitando a proliferação dos processos de subjetivação? Seria muito tolo da nossa parte tentar solucionar essas questões tão complexas, mas, mesmo assim, existe a “possibilidade de potência”, que trabalhamos aqui, para a desativação desses dispositivos e de seus processos.

Como menciona Giacoia existe uma estratégia que não pode ser simples, mas pode ser abraçada “no corpo a corpo com os dispositivos”, que seria o mesmo que soltar o que foi “capturado e separado pelos dispositivos” para poder se reconstituir para, talvez, poder ter um uso comum das coisas que foram sido apossadas. Essa estratégia é a arte da profanação, que está “relacionada à noção de desativação” tão importante para a contemporaneidade (2018, 243).

O conceito de profanação, que será trabalhado mais adiante, segundo nosso autor é proposto em oposição ao de sacralização:

Se o consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. “Profano” [...] “em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Portanto, é por meio da profanação que se há uma resistência a tudo isso que foi colocado até agora, para se tentar uma outra forma de política, uma política nova, um ser humano novo, bem como uma comunidade nova. Através do pensamento pode-se colocar a *vida nua* pelo avesso, pois “há, de facto, algo que o homem é e tem que ser, mas este algo não é uma essência, não propriamente uma coisa: é o *simples facto da sua própria existência como possibilidade ou potência*” (AGAMBEN, 1993, p. 38).

## 4 A ARTE DE PROFANAR: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE AGAMBEN À EDUCAÇÃO

Vivemos em uma época de proliferação de dispositivos, segundo Giorgio Agamben, a qual a política, impregnada dos mesmos, ordena, modela e adentra a vida social, fazendo uma formatação na vida individual, resultando em várias formas-de-vida, que manifestam uma função de violência. Tal modelamento torna impossível conhecer até mesmo uma única unidade de vida, já que a vida passa a assumir outras formas.

O contexto político na contemporaneidade é muito marcado justamente pela presença enorme de dispositivos de captura de subjetividades que, por um viés biopolítico, reduz a vida a simples objeto de cálculos, técnicas de vigilância, enfim, de controle.

Tal tema é de extrema importância para este trabalho, visto que se faz necessário instaurar um novo uso das coisas no mundo, para que se possa romper com a estrutura da política dos dispositivos, por meio da sua desativação, através da profanação, tocando no sagrado para poder liberta-se.

### 4.1 *Profanare*: o contradispositivo

Em sua obra *Profanações*, escrito em 2004, Agamben discorre sobre o sagrado, sobre suas reflexões políticas e os novos significados que a consagração de qualquer coisa possa produzir, podendo neutralizar suas limitações. Tal obra trata do agir político e não pode ser definida enquanto prosa ou ensaio, uma vez que é composta por textos diversificados estilisticamente. Obra de cunho mais literário, com uma escrita que soa profana, sempre recheada de figuras de linguagem, do uso de palavras ásperas, paradoxos, etc., percorre variados temas antagônicos, como o *sagrado* e o *profano*, o divino e o humano, a política e a pornografia, dentre outros.

É justamente em seu ensaio *Elogio da Profanação*, presente na obra em questão, que o autor partindo da etimologia do termo em latim *profanare*, expõe a filologia desse termo no contexto do direito religioso, apontando a ambiguidade existente, já que se por um lado pode “tornar profano”, por outro pode “sacrificar” (AGAMBEN, 2007, p. 68). O primeiro significado, de acordo com os juristas romanos, diz respeito as coisas que eram consideradas sagradas que se referiam à sua

pertença aos deuses. Sendo excluídas do uso livre e do comércio dos homens, não poderiam ser vendidas ou doadas, pois não poderiam ser utilizadas humanamente de modo algum e se algo violasse essa “ordem”, seria um “sacrilégio”. Ao passo que *sacrare* ou “consagrar” apontava para a subtração das coisas a posse do homem, por outro lado, *profanare* ou “profanar” designava para a ação de resgatá-las, trazendo-as de volta à humanidade.

Cabe ressaltar a importância da compreensão do uso que a profanação utiliza, já que não se trata de um uso natural, mas ligado intimamente com o ato de profanar, uma vez que, compreender o profano é entender todo um jogo de ideias e valores arcaicos e também contemporâneos que Agamben discute com maestria. “Profanar é assumir a vida como jogo, jogo que nos tira da esfera do sagrado, sempre uma espécie de inversão do mesmo” (ASSMANN, 2007, p. 12).

Assim, é necessário olhar o caminho da religião, uma vez que, nela realiza-se a separação e a restituição ao uso livre, das coisas, como podemos observar:

O termo religio, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas - que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. Religio não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (AGAMBEN, 2007, p. 66).

É trilhando o caminho da profanação que Agamben faz um retorno a genealogia do termo religião, indo de encontro com a etimologia da palavra *religare*, do latim, que tem por significado o que liga o “humano e o divino”. Mesmo a palavra religião existindo no português desde o século XIII, o autor vai em busca de sua origem, mostrando seu surgimento para melhor explanar sua teoria. Assim, *religio* derivaria *relegere*, isto é, “reler”, “revisitar”, “retornar o que estava abandonado” ou *religare*, que é o mesmo que “religar”, “atar”, “apartar bem”. Enquanto o primeiro, remete ao ato de reler incessantemente textos religiosos, o segundo diz respeito a estreitar os laços que mantêm unidos a humanidade ou o mundo terreno à esfera sagrada ou divina. A respeito desse assunto, Agamben afirma o seguinte:

Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a

possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular (AGAMBEN, 2007, p. 66).

O dispositivo que subtraia as coisas ao uso comum dos homens para consagrar aos deuses, através da religião, é o sacrifício. Esse será o responsável pela separação. Profanar, por sua vez, como um contradispositivo, abre uma possibilidade de certa forma de uma negligência, que ignorará a separação, já que significa restituir ao uso comum o que havia se tornado sagrado, ou melhor, o que foi sacrificado. Sua destruição ou uso correto (de modo racional) também não seria possível, visto que sua forma é justamente o movimento de captura e o que foi sacrificado, permanecerá na esfera do sagrado, não sendo possível o acesso de seu uso livre pelos homens.

Notamos que há uma ambiguidade e complexidade do significado de *profanare*, que é “sacrificar”. O sacrifício pode ser utilizado para restituir o que foi separado, através do rito e, durante um sacrifício, no limite entre humano e divino, onde encontrava-se a vítima a ser consagrada, o mesmo rito pode promover a própria profanação, por meio do *contagione* “contato” com membros ou órgãos da vítima. O simples ato de tocar o corpo consagrado ou partes dele, fazia com que acontece tanto a profanação, quanto a restituição do mesmo, como podemos perceber com afirmação de Agamben:

O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana. Uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte dela (as entranhas, extra: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservada aos deuses, enquanto o restante pode ser consumido pelos homens. Basta que os participantes do rito toquem essas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado (AGAMBEN, 2007, p. 66).

A religião é a responsável, através do dispositivo do sacrifício, de que tanto as coisas, os animais, os lugares e os humanos sejam retirados do mundo dos homens e entregues à esfera separada, indo do profano ao sagrado, quer dizer, do humano ao divino. Nesse sentido, religião e separação estão intimamente ligadas, não tendo possibilidade de uma existir sem a outra.

A problemática que envolve a profanação perde um pouco a sua complexidade, a partir do momento que pode ser compreendida por meio da esfera sagrada, já que

possui uma ambiguidade inerente a ela, pois tanto a consagração, quanto a profanação operam em comunhão. Desse modo, ao fazerem uso de um objeto em comum, em que se tem o movimento de passagem do divino ao humano e do humano ao divino, a consagração e a profanação encontram-se com restos um do outro, que seria o mesmo que restos do profano no sagrado, como restos de sagrado no profano. Assim, a passagem do sagrado para a profanação pode ocorrer por meio de um “uso” e não está desvinculada do sagrado, sendo toda operação conduzida pelo dispositivo do sacrifício, dando a possibilidade do ato de profanar (AGAMBEN, 2007).

A profanação tem uma função primordial de contradispositivo de restituição do que foi separado. O Sagrado e o profano representam na máquina do sacrifício, segundo o autor:

[...] um sistema de dois polos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro se deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, na qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses (AGAMBEN, 2007, p. 69).

Sabe-se que a primeira definição que se tem de sagrado é sua oposição a profano. Assim sendo, de acordo com o autor a compreensão de profanação se torna bem mais clara por meio da visão de Agamben a respeito da religião, cristã, é claro. A religião é a esfera que separa o homem do sagrado e o sagrado do homem, uma vez que ela não é capaz de fazer a ligação entre os dois. Mas, para a sobrevivência do cristianismo Deus é colocado em um lugar de vítima de sacrifício, onde é introduzido nele a separação, enquanto no paganismo tudo isso condiz com coisas humanas, ou mundanas. Diante da crise de diferença entre o sagrado e o divino, com a presença de tendências messiânicas, a “esfera divina” parece sempre que vai entrar em colapso na “esfera humana”, fazendo com o que o homem passe “sempre para o divino” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

As coisas consagradas, que foram entregues aos deuses. São retiradas do livre uso dos homens, resultando em uma inacessibilidade para eles. Desse modo, o autor recorre a Walter Benjamin, para compreensão da profanação na política, indo de encontro com o capitalismo enquanto religião, na qual o homem é submetido o tempo todo. A respeito disso ele define três características básicas:

1. É uma religião cultual, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento de um culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia. 2. Esse culto é permanente; é “a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*”. Nesse caso, não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. 3. O culto capitalista não está voltado para a redenção ou a para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Dessa forma, a religião capitalista mostra-se “improfanável”, já que é pertinente em quase todas as dimensões humanas. A exceção, na contemporaneidade, é a forma improfanável que as sociedades no capitalismo assumem, podendo até ser descrita como um paradigma político e econômico das relações constituídas no ocidente. Podemos notar que, com relação a essas sociedades, existe um vínculo entre o homem e as coisas, ou mercadorias, em que a separação excepcional de fato acontece e assim como na mercadoria a separação faz parte do próprio objeto. Desse modo, o fetichismo da mercadoria, no qual o valor de uso entra em um movimento de exclusão/inclusão como valor de troca, faz com que qualquer coisa seja consumível e, ao mesmo tempo, trocável, quer dizer, sacralizada e impossibilitada de ser utilizada.

Essa estrutura de separação, que ocorre por meio da religião, pode ser caracterizada na tradição ocidental político-filosófica e a proporção profana pode ser vista nas propostas ético-políticas. Essa mesma separação, analisada pelo autor nessa tradição, diz respeito justamente ao mecanismo de exceção, que pode ser identificado em diferentes esferas, como na própria política, na ontologia, na própria linguagem etc.

Assim, a profanação abre um novo uso com respeito ao funcionamento excepcional, agindo, assim, em conformidade à exceção, mesmo que, distintamente, a exceção possa ser compreendida como uma forma de separação. Desse modo, com relação a isso, em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, o autor menciona:

Nesta perspectiva, a exceção se situa em posição simétrica em relação ao exemplo, com o qual forma sistema. Este constitui dois modos através dos quais um conjunto procura fundamentar e manter a própria coerência. Mas enquanto a exceção é, no sentido em que se viu, uma *exclusão inclusiva* (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*. Tome-se o caso do exemplo gramatical (Milner, 1988, p. 176): o paradoxo aqui é que um enunciado singular, que não se distingue em nada dos outros casos do mesmo gênero, é isolado deles

justamente por pertencer ao seu número. Se fornecendo um exemplo de performativo, pronuncia-se o sintagma: “te amo”, por um lado este não pode ser entendido como em um contexto normal, mas, por outro lado, para poder fazer o papel de exemplo, deve ser tratado como um enunciado real. O que o exemplo demonstra é o seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isto, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende a significação). Se perguntarmos, então, se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que ela se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo. O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencimento 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. Diverso é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E como o pertencimento a uma classe pode ser demonstrada apenas com um exemplo, ou seja, fora dela, do mesmo modo o não pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, com uma exceção. Em todo caso (como mostra a disputa entre anomalistas e analogistas entre os gramáticos antigos), exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade. Tão complexa é, em todo sistema lógico como em cada sistema social, a relação entre o dentro e o fora, a estranheza e a intimidade (AGAMBEN, 2010, p. 28-29).

Mas, antes de continuarmos, vale frisar que, com relação a exceção e o exemplo<sup>16</sup>, mesmo as fórmulas do exemplo e da exceção se operando, reciprocamente, como *inclusão/exclusiva* e *exclusão/inclusiva*, o que realmente importa nesse dito jogo é o modo como ambas as noções mobilizam tanto a *exclusão*, quanto a *inclusão*.

Vale ressaltar que a religião apresenta uma forma excepcional. Nota-se que a afirmação de que o não pertencimento só pode ser demonstrado no interior, é outro modo de afirmar que a exceção, como já sabemos é uma exclusão inclusiva, visto que

---

<sup>16</sup> Assim, temos no caso da exceção, a existência de uma relação de captura do fora, quer dizer, de fazer com que as coisas que são excluídas permaneçam em relação (incluídas) àquilo do que foram excluídas, já no caso do exemplo trata-se de um movimento inverso ao anterior. O exemplo irá neutralizar essa distinção entre o dentro e o fora, pois mostra seu pertencimento a uma classe com a sua singularidade, mas, ao passo que faz isso, retira-se dessa classe. Nesse sentido, o que o exemplo “exclui” é o seu pertencimento, mas, com isso, ele torna inteligível toda uma classe, “[...] porque o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si próprio, no espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível”. Essa inteligibilidade torna indiferente o seu pertencimento e a sua exclusão, a sua singularidade e a sua exemplaridade, criando uma comunidade de seres singulares. Desse modo, pode-se opor a exceção ao exemplo, porque a primeira mantém viva a dialética entre o fora e o dentro, entre o particular e o universal, já o segundo paralisa essas dicotomias dando lugar às singularidades demonstráveis. No caso da culpa, apesar de ela ser referida com uma *inclusão por uma exclusão* – o que poderia remeter ao exemplo –, a sua descrição mostra como ela funciona como uma exceção. C.f. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sul metodo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. p. 20-26 C.f. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1993. p. 15-17.

aquilo que o mecanismo excepcional exclui, ou melhor, separa não se caracteriza como uma mera exclusão. A separação efetuada por meio da religião se deve uma observação minuciosa das coisas, que foram entregues aos deuses, feita pelo homem. Através disso, o que foi separado, anteriormente, não é meramente excluído das relações dos homens, já que o que ocorre é o oposto. A religião vai operar separando, governando e adestrando os gestos e comportamentos humanos, pois ao passo que a religião pratica uma movimentação retirando do uso comum as coisas, as pessoas ou tudo que foi sacrificado aos deuses, ela vai inserindo o homem na religião.

Nota-se assim, que essa separação não é apenas uma extração da acessibilidade ao uso do homem, mas é a forma que o homem se relaciona, justamente, com o que foi separado, pois, mesmo que os objetos religiosos estejam indisponíveis ao uso, não quer dizer que o homem não tenha nenhuma relação com eles. Desse modo, a relação expressa-se em manter o que foi separado em seu lugar.

Assim, no que toca a profanação, ela manifesta-se aqui como a funcionalidade do exemplo. Ao passo que temos a exceção se situando em uma “posição simétrica em relação ao exemplo”, ela situa-se de maneira oposta, a profanação também funcionará assim. Essa simetria é a forma que o exemplo se mobiliza, quer dizer, se articula, como no caso da *exceção*, *exclusão/inclusão*. Assim, a religião irá movimentar excluindo as coisas do uso comum e posteriormente fazendo com que as mesmas sejam incluídas na esfera religiosa, enquanto a profanação incluirá as coisas ao uso comum, fazendo, com esse movimento, a exclusão do consumo utilitarista que antes da sacralidade elas tinham. Sendo assim, notamos que não são apenas opostos, são mais complexas do que podemos perceber. Por isso a relação do profano para o sagrado diz respeito a algo que fica na passagem de um para o outro e estão intimamente ligadas.

Desse modo, com relação a profanação, objeto que foi profanado, mesmo tendo seu uso reconstruído, não possui a capacidade de reconstrução de sua dimensão útil. Por conta disso, o autor traz o “jogo” como uma parte da própria profanação, já que um item transformado em jogo passa a ter uso distinto do uso utilitarista. Mas, cabe ressaltar que a as esferas do sagrado e do jogo é que estão ligadas, uma vez que, segundo os exemplos do autor, a maior parte dos jogos hoje conhecidos derivam de cerimônias sacras muito antigas, bem como de rituais e práticas divinatórias, como podemos observar:

Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação. Ao analisar a relação entre jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa a sua inversão. A potência do ato sagrado - escreve ele - reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. “Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre mito e o 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.” (AGAMBEN, 2007, 66-67).

Com essa analogia, Agamben afirma que a restituição ao uso que adveio da profanação, o conduz a um novo uso, assim como os utensílios transformados em brinquedos pelas crianças, não produzindo uma recolocação do utensílio em sua esfera de utilidade. Posto isso, o aniquilamento da eficácia dos objetos é um resto sacro, já que se trata de algo que marca que o objeto já havia sido pertence dos deuses.

No que diz respeito a sacralização, o objeto que foi entregue aos deuses evoca ao homem que o que foi sacrificado não pode ser utilizado novamente, pois o uso das coisas sacras encontra-se em uma zona de proibição ao homem. Diante dessa separação, as coisas sagradas tornam-se signos “do que já foi acessível” ao homem, tendo uma marca de identificação de saída da esfera utilitária.

De todo modo, nas duas esferas, sagrada e profana, o que ocorre é uma suspensão utilitária, mesmo sendo distintas. No caso da sacralização o que é suspenso é a dimensão utilitária, como garantia de impossibilidade de uso, enquanto a profanação direciona a suspensão até seu limite, podendo abrir espaço para a criação de uma abertura, com a mesma, para um novo uso. Notamos aqui que, mesmo com essa movimentação que se desloca e deparam-se sempre com o utilitarismo, suas divisões são diferentes. Por isso, a suspensão evocada como importante e significativa para nosso autor é a que está em jogo na profanação, uma vez que apresenta uma tarefa política.

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado: a segunda desativa os dispositivos do

poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (AGAMBEN, 2007, p. 68).

Assim, o gesto profanador se apresenta como uma tarefa estritamente política. Baseado nisso, podemos consolidar que a suspensão produzida pela exceção, *exclusão/inclusiva*, deve ser suspensa para poder ter lugar para a *inclusão/exclusiva*. Mas, ao pensar na profanação enquanto tarefa política, notamos a complexidade de tudo isso, pois é necessário fazer uma reflexão em torno da função da máquina do sacrifício, já que é o dispositivo que torna possível a movimentação entre a passagem do *sagrado* para o *profano* e do *profano* para o *sagrado*.

#### 4.2 *Sacrifício* enquanto dispositivo

Há uma complexa semelhança e distinção entre *sagrado* e *profano*, que é definida como a máquina do sacrifício e que se encontra em sistema de dois polos, em que “um significante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto” (AGAMBEN, 2007, p. 69). É nesse ponto que o autor aponta para uma promiscuidade no que diz respeito a tradição que abordou essas dimensões distintas, mostrando, como, por meio do verbo *profanare*<sup>17</sup> e do adjetivo *sacer* mostram-se distintas e opostas. Enquanto temos no primeiro caso, do verbo, o significado tanto de tornar profano quanto sacrificar, no segundo, no caso do adjetivo, temos o significado de consagrado aos deuses, mas excluído da comunidade, remetendo a antiga figura do direito romano, o *homo sacer*, especificamente. É por meio dessa imagem que podemos compreender melhor o verdadeiro estatuto sacrificial no olhar de nosso autor.

Como já trabalhado, anteriormente, aqui, o *homo sacer* surge com sua dupla exclusão, já que ao mesmo tempo que é excluído do direito deuses, é também, por

---

<sup>17</sup> O autor diz o seguinte, a respeito desse termo: “Os filólogos não cansam de ficar surpreendidos com o dúplice e contraditório significado que o verbo *profanare* parece ter em latim: por um lado, tornar profano, por outro – em acepção atestada só em poucos casos – sacrificar. Trata-se de uma ambiguidade que parece inerente ao vocabulário do sagrado como tal: o adjetivo *sacer*, com um contrassenso que Freud já havia percebido, significaria tanto “augusto, consagrado aos deuses”, como “maldito, excluído da comunidade”. A ambiguidade, que aqui está em jogo, não se deve apenas a um equívoco, mas é, por assim dizer, constitutiva da operação profanatória (ou daquela, inversa, da consagração). Enquanto se referem a um mesmo objeto que deve passar do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, tais operações devem prestar conta, cada vez, a algo parecido com um resíduo de profanidade em toda coisa consagrada e uma sobra de sacralidade presente em todo objeto profanado” (AGAMBEN, 2007, p. 68).

outro, do direito dos homens, o que torna sua vida inteiramente abandonada a uma zona de indiferença, resultando em uma vida insacrificável e matável<sup>18</sup>. Mas, o problema desse caráter duplo que compõe a zona de indiferença não o ponto de interesse nesse momento, já que a compreensão da lógica estruturante de seu funcionamento é que é relevante, para se entender a política contemporânea.

Assim, essa dupla exceção é complementar ao poder soberano, já que:

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que confira uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. 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 a vida que foi capturada nesta esfera (AGAMBEN, 2010, p. 84-85).

É nesse ponto, ou a partir dele, que se pode compreender a articulação existente das noções políticas com relação a máquina sacrificial. Nesse sentido, é necessário fazer uma diferenciação entre secularização e profanação, de acordo com autor, uma vez que “a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro”. Sendo assim, “a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder” (AGAMBEN, 2007, p. 68).

Nota-se, então, que o autor trata do poder soberano como uma espécie de secularização da transcendência divina, que passa da esfera terrena e humana, mas mantém imaculado o poder de separação que existente na religião. Isso é bastante

---

<sup>18</sup> [...] figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal [...]. Tem-se discutido muito sobre o sentido desta enigmática figura, na qual alguns quiseram ver “a mais antiga pena do direito criminal romano” [...], mas cuja interpretação é complicada pelo fato de que ela concentra em si traços à primeira vista contraditórios. Já Bennett, em seu ensaio de 1930, observava que a definição de Festo “parece negar a própria coisa implícita no termo” (ou, mais precisamente, torna impunível) sua morte (qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, ele indica na origem o assassinio de um homem livre). A contradição é ainda acentuada pela circunstância de que aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito (*neque faz est eum immolari; immolari* indica o ato de aspergir a vítima com a mola salsa antes de sacrificá-la). [...] (“o *homo sacer* – escreve Kerényi – “não pode ser objeto de sacrifício, de um *sacrificim*, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é sacer já está sob posse dos deuses, e é originalmente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torna-lo tal com uma nova ação”: Kerényi, 1951, p. 76), não se entende, porém, de modo algum, por que o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrifício (daí a incongruente explicação de Macróbio, segundo a qual, visto que as almas dos *homines sacri* eram *diis debitae*, procurava-se manda-las ao céu o mais possível) (AGAMBEN, 2010, p. 74-76).

interessante, pois o funcionamento da máquina sacrificial, uma vez que ela articula e, ao mesmo tempo, apresenta a distinção no profano e sagrado, propiciando a movimentação de uma dimensão à outra, sustentada no *modus operandi* eminentemente religioso. Tudo isso, é garantindo uma continuidade com o poder da religião, que é a separação<sup>19</sup>. Da mesma forma que a religião faz essa separação do uso comum das coisas para que, depois, elas sejam novamente incluídas, o poder soberano constitui-se por uma *relação de exceção*. Diante disso, notamos a harmonia da entre a tese de Walter Benjamin, sobre o capitalismo como religião com a funcionalidade da máquina sacrificial, que tem como estrutura a religião. Essa ligação é explícita pelo fato de seu culto está voltado para a “culpa”.

### 4.3 Capitalismo como Religião

*O capitalismo como religião* é título de um dos fragmentos escritos após a morte de Walter Benjamin e Agamben a apresenta como sendo a religião da modernidade, não representando apenas uma secularização da fé, mas sendo um fenômeno religioso, desenvolvido por meio do cristianismo. Dentre a caracterização da religião capitalista, há uma indicação que o capitalismo em seu processo de secularização do cristianismo, há uma generalização e absolutismo da separação.

Procuremos continuar as reflexões de Benjamin na perspectiva que aqui nos interessa. Poderíamos dizer então que o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do profano para o sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a sua forma e separação, sem mais nada a separar (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Pode-se pensar o capitalismo como improfanável, uma vez que captura quase todas as esferas da vida e com sua separação torna como mercadoria toda e qualquer

---

<sup>19</sup> Por isso, Agamben menciona que a exceção, além de ser uma exclusão (ou separação) inclusiva, é a estrutura da soberania. “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

coisa, como a definida por Karl Marx, quando trata do caráter fetichista da mercadoria, já que a religião capitalista opera a sua separação da mesma forma que a cisão da própria mercadoria, como bem observa o autor:

E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar. O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular. Mas isso significa que se tornou impossível profanar (ou, pelo menos, exige procedimentos especiais) (AGAMBEN, 2007, p. 71).

É partindo dessa análise que Agamben menciona, que quem possui a mercadoria nunca goza dela, a um só tempo, como objeto de uso e como valor de troca e que esse gozo, impossível, dá a mercadora uma incompreensão, que seria o mesmo que o próprio fetiche. Isso é de grande relevância para o autor, pois, ao passo que são incompreensíveis e assumem o fetichismo, a um só tempo, elas são impossibilitadas de serem úteis e de servirem de trocar<sup>20</sup>.

Agamben discorda da análise marxista, do caráter fetichista, do impossível gozo do uso e do valor, do que nomeia como preconceito utilitarista. Para o autor o que realmente importa são os efeitos da religião capitalista, uma vez que ela ao transformar tudo em mercadoria, faz com que todas as coisas adotem o caráter de fetiche inapreensível. Sendo assim, a religião capitalista passa a adotar uma forma improfanável quando essa incompreensão não permite mais o uso, ou melhor o gozo, das mercadorias, resultando em uma única relação, o consumo e isso marca, principalmente, a impossibilidade de uso. Assim, o capitalismo apresenta sua estrutura de separação do uso.

Desse modo, a distinta relação de uso e consumo é de extrema importância para entendermos a tese em que na improfanável religião capitalista há a

---

<sup>20</sup> O limite da crítica de Marx reside no fato de que ele não consegue superar a ideologia utilitarista, segundo a qual o gozo do valor de uso é a relação originária e natural do homem com os objetos, escapando-lhe por conseguinte a possibilidade de uma relação com as coisas que vá além tanto do gozo do valor de uso, quanto daquele da acumulação do valor de troca (AGAMBEN, 2007a, p. 83).

impossibilidade de usar. Essa distinção, segundo o autor, aparece na bula papal de João XXII, chamada *Ad conditorem canonum* [Sobre o fundador dos cânones]. Sobre esse aspecto, escreve:

Ao opor radicalmente uso e consumo, João XXII, com uma inconsciente profecia, oferece o paradigma de uma impossibilidade de usar que encontraria sua realização completa muitos séculos depois na sociedade de consumo. Um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa. Contudo, dessa maneira, talvez sem se dar conta disso, o pontífice também revela a verdadeira natureza da propriedade, que se afirma com a máxima intensidade no momento em que coincide com a coisa (AGAMBEN, 2014, p. 135).

Assim, ainda em sua obra *Profanações*, Agamben já dedica uma parte de seu texto a vida Franciscana<sup>21</sup>, destacando o caso particular que ocorreu junto a essa ordem mendicante:

Nas coisas que são objeto de consumo – argumenta ele –, como o alimento, as roupas etc., não pode haver um uso diferente daquele da propriedade, por que o mesmo se define integralmente no ato de seu consumo, ou seja, da sua destruição (*abusos*). O consumo, que destrói necessariamente a coisa, não é senão a impossibilidade ou a negação do uso, que pressupõe que a substância da coisa permaneça intacta (*salva rei substantia*). Não só isso: um simples uso de fato, distinto da propriedade, não existe naturalmente, não é, de modo algum, algo que se possa “ter”. “O próprio ato do uso não existe naturalmente nem antes de o exercer, nem durante o tempo em que se exerce, nem sequer depois de tê-lo exercido. O consumo, mesmo no ato do seu exercício, sempre é já passado ou futuro e, como tal, não se pode dizer que exista naturalmente, mas apenas na memória ou na expectativa. Portanto, ele não pode ter sido a não ser no instante do seu desaparecimento.” (AGAMBEN, 2007, p. 72)

Para Agamben, João XXII demonstra o paradigma das sociedades de consumo contemporâneas, mesmo com uma “profecia” inconsciente, ele demonstra os pressupostos da relação atual da humanidade com as coisas e o mundo. Isso consolida para que, não se possa vir a acontecer o puro uso das coisas, uma vez que, um uso que ocorra fora das funcionalidades da propriedade se torna um grande problema para o ocidente e deve ser afastado (AGAMBEN, 2007, p. 72). Notamos a distinção entre o uso do consumo a partir da posse. Ao passo que o consumo se identifica com um abuso, quer dizer, com um excesso que se realiza através da

---

<sup>21</sup> Uma comunidade de seguidores de cristo, que viviam sem nenhum contato com as riquezas, ligadas a um uso fora dos valores de propriedade que irrompiam a Europa medieval e que fora outorgado e integrado na Cúria Romana por João XXII no século XIII.

propriedade, existe um tipo de uso marcado pelo desapossamento, pela não constituição de algo como uma propriedade. Essa distinção papal vai marcar aquilo que veio a se afirmar de maneira radical nas modernas sociedades de consumo: a impossibilidade de usar. Se na religião capitalista quase todas as esferas da vida se tornam sagradas por conta da sua transformação em mercadoria, um uso sem propriedade, se apresenta como algo inacessível aos homens, já que a única relação que parece possível entre os homens e o mundo é o próprio consumo.

O filósofo menciona o seguinte, ao se referir ao contraste entre o puro uso e o que ocorre atualmente nas sociedades de consumo:

[...] o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objetos de posse. Desse modo, porém, o uso evidencia também a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito. Se hoje os consumidores na sociedade de massas são infelizes, não é só porque consomem objetos que incorporaram em si própria não usabilidade, mas também e sobretudo por que acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, por que se tornaram incapazes de os profanar. (AGAMBEN, 2007, p. 72-73)

A sociedade consumista, insaciável, encontra-se destinada a uma interação com o mercado e com a religião capitalista. Para essa sociedade que desconhece o que significa o uso, que não consegue mais compreender os significados desse elemento, é preciso assumir que a profanação não pode mais ser englobada no conjunto de suas práticas rotineiras, como, por exemplo, dançar, jogar ou festejar. O profano, se desenrola em suas formas de manifestações possíveis por meio de um outro aspecto, talvez, o desafio contemporâneo seja se debruçar sobre os princípios motores do elemento profano e os incorporar enquanto prática formativa. Dando capacidade de a profanação surgir, enquanto possibilidade de abertura junto à sociedade atual.

Para que possa ter uma nova forma de uso com o mundo, a profanação é uma abertura, capaz de interagir com esse puro uso, através de uma negligência para com o que se encontra posto, abrindo espaço de surgimento para novas formas-de-vida. Assim, o autor nos faz pensar sobre uma não restrição aos paradigmas da profanação antiga, mas sim, os elementos que movem essa atividade, agregando espaço para emergir outros possíveis modos de profanar o contemporâneo. Essa profanação busca o reencontro com o uso e, a partir disso, o retorno da *vera religio*. Trata-se do

retorno das *formas-de-vida* que emergem, quando os sujeitos, através do profano reencontram os meios puros.

Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista na sua fase extrema está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável. O cânone teológico do consumo como impossibilidade do uso foi fixado no século XIII pela Cúria Romana no contexto do conflito que ela se opôs à Ordem dos Franciscanos. Na sua reivindicação da “altíssima pobreza”, os franciscanos afirmavam a possibilidade de um uso totalmente desvinculado da esfera do direito, que eles para o distinguir do usufruto e de qualquer outro direito de uso, chamavam de *usus facti*, uso de fato (ou do fato) (AGAMBEN, 2007, p. 71-72).

Portanto, a profanação, pode atuar na contemporaneidade como um mecanismo extremamente capacitado de tornar a liturgia capitalista inoperante e nos levar ao contato com os meios puros, que representação de um inimigo mortal ao utilitarismo atual. Por sua vez, o homem, que porta seu próprio vazio, encontra nos meios puros o lugar para emergir enquanto sujeito em constante interação com o mundo e a profanação, encontra seu exemplo mais fecundo, enquanto possuidora de uma capacidade de resistência no contexto de hoje, junto a vida das comunidades, como um todo.

#### **4.3.1 Educação: dispositivo**

Na contemporaneidade a sociedade caminha construindo uma ideia utilitarista, mercadológica e, principalmente, individualista, gerando um meio cheio de seres modelados, em que a experiência da própria existência humana já não é suficiente. Vemos um mundo moldado por princípios capitalistas, bem selvagem, violento e devorador, no qual pertence a máquinas com um único objetivo, o lucro. É em meio a esse processo que o gesto existencial humano é atravessado por muitas incursões em prol, por exemplo, da ciência, mas, principalmente, da produtividade, que, cada vez mais, destroem a possibilidade de existirem experiências existenciais “reais” fora do ato litúrgico do contemporâneo.

Ao voltarmos nossa atenção para o campo educacional, perceberemos, com a proliferação de dispositivos, que a educação é considerada apenas um insumo econômico, com todas as suas atividades avaliativas, focadas nos resultados dos estudantes, por exemplo. Confirmamos isso quando a lógica da gestão escolar é

tratada pelo viés da produtividade empresarial, “com estabelecimento de metas, avaliação sistêmica do rendimento escolar, responsabilização individual pelo sucesso ou fracasso [...], reduzindo o trabalho educativo ao produto, num movimento fetichista bastante conhecido” (CATITI, 2013, p. 35).

Segundo a Constituição Federal de 1988, em seu artigo de número 205, a educação, “direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”. Mas a educação, principalmente para os ultraliberais, se resume a um mero fator que impulsiona a economia, como exemplo de medida de qualidade de ensino, ou educação. Temos como exemplo o Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA), que está sendo utilizado pelo Brasil desde os anos de 2000 como meio de teste do nível de jovens, através de provas de Leitura, Matemática e Ciências. O Pisa não leva em consideração o que de fato importa para uma boa aprendizagem, que seria as condições de trabalho, o salário dos profissionais ou a própria infraestrutura do local. A Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), é que aplica a prova, trata o Pisa como referência, mas o investimento na educação básica não é permitido (CARA, 2019, p. 28).

A educação torna-se, nesse caso, apenas esse insumo econômico, com cobrança de resultados de aprendizagem de estudantes e educadores do ensino público, não considerando melhorias para um aprendizado digno e verdadeiro, como escolas públicas bem estruturadas, condições de trabalho adequadas para os educadores (CARA, 2019, p. 29). Assim, hoje vivendo sob um governo voltado mais ainda ao modelo neoliberal, a captura da educação, bem como sua forma e função pela atuação do capital são nítidas, pois os elementos fascistas da gestão tendem a se intensificar cada vez mais.

Por conta disso, há uma lógica de gestão educacional, com metas, avaliações e resultados de rendimento escolar que acaba reduzindo o trabalho educativo:

[...] ao produto, num movimento fetichista bastante conhecido. Seus efeitos práticos são ainda mais perversos pela naturalização de uma relação educativa que, em seu conjunto com a transferência da responsabilidade dos direitos sociais para o setor privado, criou bases para que a relação mercantil e produtiva deixe de ser um mero simulacro e a subsunção da educação ao capital se dê completamente (CATINI, 2019, p 35).

Se o trabalho educativo se reduzir apenas ao produto, teremos sujeitos sem pensamentos críticos e corpos aptos para as diversas formas de trabalho contemporâneo. Em nosso contexto político, a educação está adquirindo cada vez mais um caráter dialético frente às demandas do poder do Estado. Esse caráter configura-se em um fascismo mal desenhado, mas potencialmente violento, “já que o modo de educar capitalista tente a se impor sobre tudo e sobre todos” (CATINI, 2019, p. 39). A educação, sob essa visão, é um dispositivo de reprodução de metas e resultados.

Infelizmente o ensino passou a adotar uma “nova ordem”, que tende a impor-se, tanto com “as reformas sucessivas”, quanto com “os discursos dominantes”. Esse modelo de ensino, escolar e educacional, se baseia:

[...] em primeiro lugar, em uma sujeição mais direta da escola à razão econômica. Está ligado a um economicismo aparentemente simplista, cujo principal axioma é que as instituições em geral e a escola em particular só têm sentido com base no serviço que devem prestar às empresas e à economia. O “homem flexível” e o “trabalhador autônomo” são as referências do novo ideal pedagógico. Uma dupla transformação tende a redefinir a articulação entre escola e economia em um sentido radicalmente utilitarista: de um lado, a forte concorrência dentro de um espaço econômico globalizado; de outro, o papel cada vez mais determinante da qualificação e do conhecimento na concepção, na produção e na venda de bens e serviços. As organizações internacionais de ideologia liberal, nesse aspecto acompanhadas da maioria dos governos dos países desenvolvidos (que incentivaram essa concepção de escola), transformaram a competitividade no axioma dominante dos sistemas educacionais: “Competitividade econômica é também competitividade do sistema educacional (LAVAL, p. 29).

Apesar de todos os percalços enfrentados pelos educadores, figura central do ensino, seu trabalho é de fundamental importância para uma consciência crítica. Mesmo que sigam um roteiro necessário de planos e objetivos para o ensino, essa figura é responsável por uma educação libertadora, que não manipula e não lava as mãos da responsabilidade que tem com os alunos, assumindo um papel diretivo necessário para o ato de educar (FREIRE; SCHOR, 1986, p. 203).

Mesmo com esse caráter dialético, a educação deve ser utilizada como ferramenta de luta contra todo tipo de sistema opressor que parece apresentar-se mais definido atualmente.

A educação deve ser uma prática subversiva, pois este é o único modo de negar os pressupostos objetivos da barbárie. Para tanto, ela deve estar atenta aos conteúdos, mas também à forma social que assume e, sobretudo, deve

manter-se vigilante ao perigo de “entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (CATINI, 2019, p. 39).

Pode-se perceber uma sintetização por parte do capital, convertendo a existência em uma espécie de movimento de valores fixados em um agir em função do mercado, concretizado a obra divina desse deus neoliberal, que consegue que todos o reverenciem, sem que, muitas vezes, nem percebam o que estão fazendo, uma vez que estão inertes, ou melhor, paralisados, dormentes e capturados nesse meio.

A vida, por sua vez, por esse prisma, tornou-se manipulável e está diretamente ligada a valores que são dados prontos para os indivíduos, impossibilitando-os de fazerem uso de sua própria existência. Assim, o corpo é colocado em uma posição junto ao jogo existencial e carrega consigo uma forma simples de profanar, com ele, os deuses, sua comida e seus espaços podem ser tocados, aquilo que a eles pertence, pode ter seu destino e sua lógica litúrgica completamente desvirtuada.

É no corpo, que à *vera religio* se apresenta, afastando-a da religião que faz separação, tornando homens, deuses e o mundo parte de um *contagio*, de um contato que não se concretiza de modo puramente hierárquico, mas se desenvolve em um fluxo constante de interações sistemáticas em nome da liturgia de um deus perverso. As vidas se tornam, assim, parte do espaço sacro, mas não adquirem capacidade de interagir com o mesmo, elas apenas se submetem a algo que nem mesmo sentem ou compreendem o porquê de seu existir. Os corpos, constantemente maculados, perdem a sua capacidade política.

Contudo, a profanação é o elemento que devolve aos sujeitos a possibilidade de constituir novamente uma *vera religio*, uma relação com o sagrado, que se desenvolve no próprio cotidiano e se apresenta com uma capacidade de uma existência dialógica constante.

Sendo assim, cabe nos questionarmos: é possível dar aos “sujeitos” possibilidades de uma emersão, propiciando uma escapatória das relações ligadas a uma fixação junto a noção de utilidade, que é o elemento próprio do mundo mercadológico contemporâneo? Segundo Agamben, a profanação compreende o elemento político presente no corpo, uma vez que, por meio dele, bem como das inúmeras formas possíveis de fazer uso desse corpo, é, sim, possível fazer acontecer a própria política.

#### 4.4 Potencial profanador: “*forma-de-vida*” e gesto educativo

Faz-se necessário agregar ao gesto educativo, o potencial *profanador* para resistir aos mecanismos de assujeitamento que compõem a sociedade contemporânea, pois a profanação, enquanto elemento de inspiração para a educação, representa uma possibilidade de entrar em contato com esse elemento político que foi abandonado.

Tematizar a profanação além de seus aspectos exemplificadores, mergulhar no centro de sua constituição teórica, se revela uma atividade de abertura bastante importante para o tema da educação contemporânea. Representando o elemento capaz de valorizar os princípios que possibilitam o emergir de um futuro para o mundo, fora da lógica das máquinas, mesmo parecendo ser impossível formar uma *forma-de-vida*, mas, é pode ser possível que a recepção dos sujeitos no seio de uma sociedade possa permitir o surgimento de formas de experiências existenciais, digamos assim.

A vida (biológica) em todas as suas esferas foi colocada em uma gestão integral de sua própria animalidade, sendo manobrada por meio do corpo. Esse, foi colocado de lado junto ao jogo existencial, de maneira sutil, consegue profanar todo o espaço sagrado, muitas vezes pelo simples toque. É o corpo e no corpo que há a possibilidade de profanar, com ele, os deuses, seu alimento e espaços poder ser tocados, aquilo que a eles pertence, pode ter seu destino e sua lógica litúrgica completamente desvirtuada.

Ao observarmos esse tema de *forma-de-vida*, trabalhado por Agamben, é impossível não se deparar com as resistências aos mecanismos de subjetivação contemporâneos. Esse tipo de vida, que é inseparável de sua forma, não pode simplesmente ser tratada como uma coisa, muito menos ser vista apenas como vida a ser meramente utilizada, mas traz consigo um grande ponto de questionamento para o filósofo italiano, como ele mesmo menciona:

A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma vida da potência? (AGAMBEN, 2015, p. 18).

Em sua obra Meios sem fins: notas sobre a política, Agamben trouxe a noção de *forma-de-vida* para seus debates, uma vez que, para ele, esse conceito não é tão

simples, já que “deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem” (AGAMBEN, 2015, p. 21). Essa análise, abre possibilidades de se edificar “formas-de-vida” juntamente com a sociedade contemporânea.

Ao tomarmos esse fundamento de pensamento enquanto questionamento necessário, principalmente dentro do campo educacional ou pedagógico, torna-se interessante que a reflexão sobre as *formas-de-vida* se misturem com os elementos essenciais que propiciam o seu emergir. Assim, a profanação, torna-se uma ferramenta de acesso a esse modo de vida que desconstrói os efeitos de dominação junto aos sujeitos e instala a abertura do uso para as vidas que estão por vir.

A profanação implicará, de acordo com Agamben (2007b), em uma neutralização daquilo que profana. Ao passo que foi profanado, o que estava indisponível e separado perderá a sua aura, sendo restituído ao uso. Tais operações, políticas, sendo a primeira ligado ao exercício do poder, o que é assegurado, remetendo-o a um modelo sagrado e a segunda voltada a desativação dos dispositivos, em que devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.

O autor italiano (2007b), ainda salienta a respeito do improfanável da pornografia, de qualquer improfanável, que é baseado no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por conta disso, é de suma importância arrancar sempre dos dispositivos, ou de todo dispositivo, a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. Assim, a profanação do improfanável é a tarefa política da comunidade que vem.

Com relação à noção de desativação, a profanação, como estratégia, assume um papel de grande relevância na contemporaneidade. Agamben menciona:

Não é tanto quem se contrapõe ao antigo quanto aquele que, somente quando alguma coisa ‘fez seu tempo’, ela torna-se verdadeiramente urgente e atual. Somente nesse ponto o ritmo do ser pode ser compreendido e apreendido (*afferato*) como tal. Nós estamos hoje nessa extrema situação epocal, e, todavia, parece que os homens não chegam a tomar consciência e continuam a ser separados e divididos entre velho e novo, o passado e o presente. Arte, filosofia, religião, política fizeram o seu tempo, mas somente agora este aparece em sua plenitude, somente agora podemos alcançar uma nova vida (2017, p. 225).

É em relação a essa plenitude que o *Homo Sacer* pode ser considerado como tendo feito o seu tempo e também se realizado enquanto projeto filosófico, a ponto de tornar-se inoperoso, quer dizer, de ter se tornado sua própria prática. Por conta disso,

ele pode ser abandonado pelo pensamento, como uma forma de vida ou uma experiência que tem por objeto a potência da inteligência e da vida do homem, uma espécie de experimentum, orientado pela ideia de certa uma felicidade que pode ser alcançada por meio da política, ou melhor seja, através da emancipação da *vida nua*, pela desativação de sua exclusão/includente nos gigantescos dispositivos de captura espalhados na contemporaneidade.

#### 4.5 Ato educativo

Agamben observa o fenômeno do uso, no esvaziamento da substância, que se pode encontrar uma relação não utilitária com o mundo, no qual seria a condição de uma política que vem, incluindo uma educação que também se liberta do trabalho de ser útil. A política contemporânea é aquela a vir, sendo a desativação do natural, do necessário, do útil, a estilística da existência, a vida como obra de arte, um fazer uso do inapropriável, ou seja, é uma relação ética, transformadora de si, feita no exercício do pensamento, bem como no elemento da linguagem e da liberdade. Podemos perceber isso nas palavras de Giacóia Júnior:

Agamben alerta para a necessidade de profanar os dispositivos de poder que nos envolvem e lhes dar novos usos, separando-os de seu fim imediato, confundindo-os, tornando-os inoperáveis e meio puros. Conceitos oriundos do universo filosófico-teológico-econômico-político, saberes como arqueologia, genealogia, etimologia e uma boa dose de perspicácia se uniram e foram requisitados por Agamben para a compreensão de processos e fatos soterrados na poeira dos tempos, entre escombros amontoados ao longo da história dos vencidos. Profanação daquilo que, por ter-se tornado sagrado, foi subtraído ao livre uso dos homens é a tarefa da filosofia de Agamben, e também o legado que ele deixa para a geração política que vem (GIACÓIA JÚNIOR, 2018b, p. 20-21).

De acordo, ainda, com Giacóia Júnior, essa seriedade desse jogo, em que podemos brincar com o direito como crianças, que também brincam com objetos fora de uso para libertá-los definitivamente dele e não para devolvê-los a seu uso canônico. Sendo assim, o que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e que antecederia o direito, mas sim, um valor de uso novo, que só surge depois dele. O uso, que se contaminou com o direito, deve também ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é dever do estudo, ou do jogo. Esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo, no qual aparece como um bem

absolutamente não passível de ser apropriado, ou submetido à ordem jurídica (2018, p. 21).

Baseado no próprio Agamben, Giacóia Júnior menciona que essa ideia talvez não seja tão nova, propondo que seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desaplicados e desativados, se misturam inteiramente com a vida:

[...] como crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é o valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo (AGAMBEN, 2004, p. 98).

Como podemos observar, isso não seria, provavelmente, o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, infectada por seu enquadramento no dispositivo jurídico estatal da violência, organizada como poder institucionalizado. Talvez esse novo uso de *bíos*, como uma forma de vida qualificada, construa outros novos desdobramentos, que nos resgatem a motivação política da própria filosofia.

Vendo dessa forma, podemos nos questionar: se a política é a “ineficaz”, como é possível uma política voltada para a fruição completa da vida? Colocar em questão a centralidade do agir político é um dos propósitos do “uso dos corpos”. Assim, a forma-de-vida, volta-se a uma potência, um ser de potência, que se dá forma-de-vida somente onde existe contemplação de uma potência, retorno à inoperosidade, restituição à possibilidade (AGAMBEN, 2004). Dessa forma, podemos afirmar que é na política que o homem encontra a sua humanidade, tornando-se efetivamente humano, já que política denomina o se tornar humano do próprio homem, uma vez que a vida propriamente humana é a vida política, devendo ser direcionada “a ordem do profano deve ser orientada em direção à ideia de felicidade”, sendo a definição dessa “vida feliz” não pode ser separada da ontologia, pois do “ser, nós não temos outra experiência senão daquela do viver”, permanecendo uma das tarefas essenciais. (GIACÓIA JÚNIOR, 2018).

É baseado nisso que é pertinente o que o autor português Manuel Barbosa menciona a respeito da educação. Essa, voltada para a diversidade e para a convivência, fundada nos direitos humanos não tem futuro nessa sociedade de vizinhanças culturais crescentes, em que o outro e as suas culturas nos surpreendem a todo instante: “[...] atender ao papel do professor na educação para a cidadania não

implica esquecer, nem por um instante, a responsabilidade da escola como ecossistema educador” (2006, p. 125).

Ele ainda defende a ideia de que:

[...] faz falta que a educação, enquanto processo de socialização política dos futuros cidadãos, os prepare para a vivência de uma nova cidadania na estrita medida que essa cidadania é pautada pelo reconhecimento das diferenças culturais e pela intenção, não menos importante, de construir um mundo, feito de regras e normas partilhadas (BARBOSA, 2006, p. 58).

Nota-se a importância de se caracterizar a sociedade contemporânea e pensar um perfil de educação que dê conta da complexidade existente no processo de formação do ser humano no contexto atual. Uma educação capaz de dar conta do humano do ser humano, que possibilite a ação, para a formação de um cidadão democrático capaz de pensar, uma vez que “[...] as relações entre educação e política pode tanto auxiliar análises de situações concretas como pode ser aplicado a outros domínios, como as relações entre educação e religião, educação e arte, educação e ciência” (SAVIANI, 2008, p.73).

Segundo Strieder (2004), há um compromisso pedagógico, que tem como foco nutrir as pretensões de futuros imagináveis e realizáveis, seduzindo os aprendizes e os convencendo de que sabem o que podem querer. Isso se baseia em uma construção da confiança em si mesmo, ousando o novo e pensando no impensável, resultando no avanço individual e coletivo de viver melhor. Educar é desenvolver a habilidade de aceitação e respeito de si mesmo e, a partir disso, aceitar e respeitar o outro também. É cultivar a autoestima, é enredar-se lá onde a solidariedade é um núcleo articulador que implica na afirmação da vida. Afirmer a vida das vítimas de um sistema que não lhes concebe e não lhes permite viver, não se trata apenas de vida física, mas da vida enquanto totalidade humana. Trata-se de participar de maneira ativa na produção social da vida de todos. Este é o sentido genuíno da política que precisa ser desenvolvido pelo homem.

Sob esse prisma Agamben alerta para algo importante, segundo Giacoia Junior:

Agamben alerta para a necessidade de profanar os dispositivos de poder que nos envolvem e lhes dar novos usos, separando-os de seu fim imediato, confundindo-os, tornando-os inoperáveis e meios puros. Conceitos oriundos do universo filosófico-teológico-econômico-político, saberes como arqueologia, genealogia, etimologia e uma boa dose de perspicácia se uniram

e foram requisitados por Agamben para a compreensão de processos e fatos soterrados na poeira dos tempos, entre escombros amontoados ao longo da história dos vencidos. Profanação daquilo que, por ter-se tornado sagrado, foi subtraído ao livre uso dos homens é a tarefa da filosofia de Agamben, e também o legado que ele deixa para a geração da política que vem (2018, p. 20-21).

Cabe salientar que o modo que o homem lida com a sua própria corporeidade, bem como os regulamentos e os controles de comportamento são do âmbito de uma construção social, cultural e, principalmente, política. Mesmo que o homem, ao viver em um determinado contexto social, interagindo “dinamicamente”, atuando sobre tal realidade, esse meio vai dominá-lo de alguma forma, influenciando-o e, até mesmo, direcionando suas formas de pensar, sentir, agir e ser, como um verdadeiro adestramento.

Sendo assim, faz-se necessária reflexões a respeito da educação, principalmente, vindas das contribuições dos conceitos trabalhados a partir das obras de Agamben. Apontar a utilização desses conceitos para a educação, para a formação humana e para a educação emancipatória, tendo como desafio, o vislumbre de um mundo mais humanizado, de certa forma consciente e, até mesmo, sensível através da desativação dos dispositivos biopolíticos que capturam a vida e o próprio corpo, ativando e propondo novos dispositivos capazes de desativar a sacralização do corpo, o uso do corpo como objeto, de escravidão, de operacionalização da maquinaria laboral ou como “mercadoria”.

O autor italiano sugere como novos dispositivos a profanação do corpo e a inoperosidade como uma “forma-de-vida” na “aventura” pela vida e aqui as propomos como ferramentas de contribuição para a uma educação emancipatória e para os processos educativos, como sendo a constituição de uma forma de vida, ou de um novo uso.

Strieder (2002), explica que refletir a condição humana e perspectivar uma educação para o entendimento é permitir-se o direito de admirar a fantástica aventura da vida e, em particular, a aventura vivencial dos seres humanos. Por conta disso, humanizar exige preservar a vivência criativa, regada pela afetividade, pela sensibilidade, pelo riso, pelas lágrimas, pelo fervor da participação, pelas luzes do respeito e pelo desejo de cultivar, na vida, a vivência da beleza, reconhecendo que a vida é uma aventura da criatividade.

De acordo com Siqueira, depois de muitos anos de separação religiosa entre o corpo e alma no pensamento do ocidente, o corpo, de modo geral, que era refletido apenas como um suporte, aparenta ser entendido como conjunto de pensamento e percepção, carne e abstrações, sem serem dicotômicos entre si, mas que podem ser compreendidos em um contexto cultural. Suporte esse, de identidades e de significados, sendo um verdadeiro portador de signos. Assim, não é corpo neutro, pois é modelado a partir de valores culturais e estéticos. O corpo, visto como espaço de pecados, em que a para libertá-lo dos erros cometidos, toda uma tecnologia de punição foi desenvolvida e colocada em prática. Essa tecnologia, ainda hoje em desenvolvimento, gerou torturas físicas e psicológicas, aprisionamento, visando a tornar os corpos cada vez mais dóceis e submissos em muitos aspectos (2006, p. 39).

Vemos, na contemporaneidade, as tecnologias ligadas ao virtual, ampliando territórios e rompendo fronteiras, dando uma nova dimensão ao corpo e à corporeidade. Através de um espaço virtual, possibilitado pela interligação de redes de computadores e outras bugigangas, tornam-se possíveis deslocamentos sem que o usuário saia do lugar físico em que se encontra. Assim, o corpo mostra-se, como importante artefato, objeto de reconstrução cultural e social. No que toca a educação em geral, isso incide diretamente sobre os corpos, transmitindo valores e normas, alastrando significados e sentidos, que amplificam a elaboração de comportamentos e atitudes aceitos socialmente.

Não temos como escolher de maneira consciente o que devemos fazer, pois as ações determinantes são constituídas pelos processos biopolíticos. É necessário ter mais que coragem de desativar os dispositivos e mais coragem ainda para mudar a rota de nossas ações. Agamben, nos faz examinar e refletir, mesmo que indiretamente, a respeito dos acontecimentos presentes, nos conectando com os acontecimentos passados de uma forma com que vejamos que a maioria dos dispositivos, que nos acompanham atualmente, já estavam presentes desde a Grécia antiga e que hoje são apresentados de modo diferente. Assim, para que haja pedagogia, tem que ter transformação interna do sujeito.

Educar em uma sociedade impregnada de mecanismos de controle não é uma tarefa fácil, exige atos grandiosos por parte de seus educadores. Um é um difícil desafio para se construir uma nova concepção sobre a “individualização” com base em categorias que não se sustentam mais nas tradicionais categorias sociológicas e filosóficas. Mas pode ser um desafio bastante interessante, já que a educação é por

si só exigente e se faz no interaçõesimo de sujeitos em sua totalidade, bem como na formação do pensamento, que é uma *forma-de-vida* para se ter um resgate da ética.

Para Agamben, excepcionada nos dispositivos biopolíticos, pelo direito e pela economia, a *vida nua* só é capaz de receber determinações abstratas que conhecemos hoje, todas elas exteriores a sua própria potência, quer dizer, é a sua possibilidade. Por conta disso, o que resta ao pensamento é, justamente, o resgate da ética, pois:

O pensamento é forma de vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma de vida que, abandonando a vida nua ao 'homem' e ao 'cidadão', que a vestem provisoriamente e a representam com os seus 'direitos', deve-se tornar o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (AGAMBEN, 2015, p. 21).

Para nosso autor, o ser mais próprio do homem é ser a sua própria possibilidade ou potência, sendo o pensamento a forma de vida que pode abandonar da *vida nua* ao 'homem', devendo se tornar o conceito principal e o centro único da política que vem.

É de grande relevância, para nosso autor a humanização, a sensibilidade e a ética, essenciais nesse mundo grotesco, conturbado, violento, insensível, produtivo, controlador, dentre outros. Ao serem utilizadas, podem servir de dispositivos de resistência ou, até mesmo, de fuga a esses mecanismos de imposição e de controle corporal, educacional e cultural.

Existe, ainda, um compromisso pedagógico, que é o de nutrir as aspirações de possíveis futuros imagináveis e realizáveis. O construir um acreditar em si mesmo, persistindo em uma movimentação, é o mesmo que não se acomodar. Por isso, a importância de ousar o novo e pensar o impensável, é o fundamental para um avanço individual e, até mesmo, coletivo de um viver verdadeiro. Desse modo, a vida só é afirmada se for experimentada doravante os direitos reais à vida de todos os seres humanos.

Portanto, para uma vida mais sensível, ética, mais consciente e provida de ternura por si e pelo outro possa ter mais qualidade para um melhor viver, ou um viver pleno, sem amarras e controle, traga equilíbrio, plenitude e a tão buscada "felicidade", a que Agamben se refere. Em sua obra *A aventura* (2018), Agamben, ainda, nos

confronta a trilhar os caminhos do amor. Tal amor chega a ser bem mais forte que a aventura e no amor temos como experiência a nossa incapacidade de amar, sem irmos além da aventura, sendo incapacidade de amar, como podemos perceber nas próprias palavras do autor:

A saciedade dos sentidos é o “pequeno mistério da morte” (assim os antigos chamavam o sono) através do qual os homens tentam dar conta de sua incapacidade de amar. Pois, nele, o amor parece quase se extinguir e despedir-se de nós – e não, de acordo com o preconceito burguês, por desencanto e tristeza, mas, antes, porque na saciedade, os amantes perdem o seu segredo, isto é, confessam um ao outro que não há, neles, nenhum segredo. Mais precisamente, nesse mútuo desenganar-se do mistério, eles – ou demônio deles - têm acesso a uma vida nova e mais feliz, nem animal, nem divina, nem humana. O amor é, nesse sentido, sempre sem esperança e, todavia, apenas a ele pertence a esperança. E este é o sentido último do mito de Pandora. O fato de que a esperança, o último dom, permanece encerrada na caixa significa que ela não espera a sua realização factual no mundo. E não, porque remeta a sua satisfação a um invisível para além, mas porque ela já sempre foi, de algum modo, atendida (AGAMBEN, 2018, p. 64).

Esse *aventureiro*, de acordo com o autor (2018), é o ser humano que, ao confrontar-se com a *aventura*, encontra amorosamente a si mesmo, em que o seu ser mais profundo torna-se, despedaçado, por meio dessa aventura. Enfim, essa nos deixa uma tarefa de suma importância, que é aventurar-se e, também, que essa aventura seja realizada não apenas de maneira solidária, como, também, de maneira sensível.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das considerações realizadas ao longo deste trabalho, é legítimo que se conclua a importância de nossa análise com vistas à compreensão dos conceitos aqui discutidos em torno do tema proposto, a saber: “Estado de exceção e dispositivos: contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à educação”. Nossa análise girou em torno dos conceitos *estado de exceção, soberania, homo sacer, vida nua, campo, tecnopolíticas*, juntamente com *dispositivos, profano, sagrado*, bem como da concepção de educação como ação e como “uso dos corpos”, proposto por Giorgio Agamben.

De modo mais específico, buscou-se propor uma educação reflexiva emancipatória, sustentada na ideia de um novo uso dos dispositivos, bem como uma nova relação com o corpo que não seja de propriedade, tampouco de produtividade, mas de um uso e de um cuidado “consciente”. Para esse objetivo, reforçamos a tese de que o corpo do sujeito assujeitado necessita, na crítica de nosso autor, ser formado a partir da perspectiva da inoperosidade, quer dizer, da vida que acontece não determinada pela natureza e nem pela ordem política instituída, mas como contemplação, uma vez que: “[...] só vivendo uma vida inoperosa é que nos constituímos em seres humanos autênticos. A constituição de uma forma de vida é nesse sentido, a revogação de todas as vocações fictícias e o acontecer histórico da vida nua” (AGAMBEN, 2017, p. 309).

Convém, nessa perspectiva, destacar o valor desta tese para que se gere melhores reflexões acerca das contribuições da filosofia de Agamben para uma educação com vistas a uma emancipação dos mecanismos de modelamento dos “sujeitos”, com a finalidade de uma vida humana naquilo que ela tem de mais essencial e profundo: o seu aspecto político.

É cabível, ainda, a evocação do aspecto temporal, primeiro, do pensamento de Agamben, segundo, da análise que aqui propomos de seus textos. De fato, não se pode negar que o termo “contemporâneo”, cunhado com originalidade por nosso autor, bem como a aplicabilidade, mais do que oportuna, de seus conceitos à vida capturada do homem de hoje em dia, este preso a um cenário repleto de mecanismos de modelamento dos “sujeitos”, que se tornam impossibilitados de fazerem uso de sua própria existência, é mais do que oportuno para uma compreensão crítica de nosso

próprio tempo. Assim, faz-se necessário manter o olhar fixo no próprio tempo, pois “[...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (AGAMBEN, 2009, p. 62-63).

Apesar de sua pretensão modesta de ser uma contribuição significativa para a Educação, a presente tese, pode, infelizmente, não ser vista positivamente nesses tempos sombrios. Sua proposta formativa pode não ser desejada por muitos, pois, sob a pressão da racionalidade sistêmica e os desafios da luta pela sobrevivência, tem promovido uma educação da subserviência, do adestramento e do controle. Mas é de suma importância permanecer na ideia da necessidade de produzir rupturas e promover profanações.

Além disso, o modo como o autor nos incita a refletir sobre os acontecimentos na contemporaneidade, bem como a maneira crítica e engenhosa como ele retoma o passado, nos levando a esse tempo longínquo e antigo, é um convite para que quebrarmos os paradigmas impostos ao corpo e para profanarmos o improfanável.

Agamben nos sugere a tomar um posicionamento com relação aos sujeitos e as coisas que, de acordo com ele, nunca terá de ser o de se manter neutro. Também nos invita a nos aventurar, para uma vida mais plena onde a *zoé* e a *bíos* encontram-se intrinsecamente ligadas e não separadas e destituídas de sua forma.

Desse modo, as análises do autor italiano podem contribuir na ressignificação da educação de um modo geral, aguçando uma experiência não apenas crítica, mas transformadora e apontando para uma nova perspectiva sobre o próprio sentido da formação humana. É por meio de seus conceitos e reflexões, que nos desafia a desativar os dispositivos que prendem e controlam, presentes por intermédio das imposições biopolíticas, com ajuda da ferramenta fundamental, a profanação do uso do corpo, o cuidado de si e a utilização mais consciente dos nossos sentidos humanos. Tendo como finalidade o despertar da instrumentalidade e do controle, uma vez que o corpo e sua utilização encontram-se voltados somente para o trabalho e para a produção intelectual.

Nesse contexto, este trabalho teve como foco discutir os variados conceitos, presentes em algumas obras de Agamben, que se articularam em torno da noção de *estado de exceção*, o qual se estrutura como um meio emergencial que se apresenta

como paradigma dominante na política contemporânea. Esse é, de acordo com Agamben, o dispositivo, talvez o primeiro de todos, ou o primeiro depois da linguagem, que se apresenta como um paradigma de governo em que o soberano faz o uso do direito para suspender o direito dos indivíduos em uma determinada sociedade, estando, em suma, dentro e fora da lei, e sendo, portanto, paradoxal.

A compreensão desse conceito, enquanto categoria, inevitavelmente dependeu da articulação paralela de outras categorias, tais como *biopolítica*, *bando*, *vida nua*, *poder soberano*, *campo*, além do *homo sacer*, dentre outros. Por isso, convém lembrar que a figura do antigo direito romano, o *homo sacer*, ocupa o ponto central do estado de exceção, uma vez que aquele encontra-se banido da comunidade em que o estado de exceção é exercido. Assim, banido da vida social como um todo, ele não habita nada além da margem da sociedade, principalmente da política, encontrando-se em uma zona de total indiferenciação.

Conseqüentemente, fez-se a consideração do cenário político atual, impregnado de dispositivos e suas variadas formas e modos de captura. De fato, a problemática do abandono, assim como a politização desse tipo de vida, ou seja, a *vida nua*, implica no surgimento de mecanismos de poder, os quais podem apresentar-se através de meios, não somente de obediência, mas de sujeição e controle, gerando ordenamento e adestramento da vida como um todo. A respeito disso, o autor menciona: “o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de des-subjetivação” (AGAMBEN, 2009, p. 47).

Ao longo do desenvolvimento humano, seja ele histórico ou social, algumas “formas-de-vida” foram jogadas à margem, como foi o caso daquelas vidas forjadas nos Estados de violência que constituíram o “campo” (não somente de concentração e extermínio, mas também as senzalas, assentamentos indígenas, as comunidades periféricas, guetos, etc.) como novo paradigma da política ocidental como espaço de fabricação de “vidas nuas”.

Faz-se necessária, desse modo, a profanação. Agamben introduz esse conceito, a partir do vocabulário religioso cristão, conforme já explicado nesta tese, com a finalidade de valorizar as “formas-de-vida”. Assim, o contexto político na contemporaneidade é muito marcado justamente pela presença enorme de dispositivos de captura de subjetividades que, por um viés biopolítico, reduz a vida a

simples objeto de cálculos e técnicas de vigilância. Por isso, na atualidade, as sociedades “se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real”. (AGAMBEN, 2009, p, 49).

Deve-se instaurar um novo uso das coisas no mundo, profanando os dispositivos e resgatando as coisas para a possibilidade de um uso lúdico das coisas, rompendo com a estrutura da política dos dispositivos, por meio da sua desativação. O uso, quando perde a sua potência, transforma-se em uma prisão, constituindo-se em processos de subjetivação e dessubjetivação dos sujeitos, exercendo controle sobre a vida, fazendo com que os indivíduos fiquem limitados, reféns de um agir e um uso específico. Esses dispositivos, segundo Agamben, empreendem uma captura para um uso específico, sempre em favor do ato e do agir, quer dizer, em benefício de uma estratégia que inscreve a vida humana nos cálculos do poder. Por isso, são necessárias a desativação e a profanação dos dispositivos para que possam ser restituídos ao uso comum.

Em outras palavras, somente quando os dispositivos forem desativados, é que será possível uma forma de vida humanizada, sendo necessária que todas as operações do biopoder sejam desativadas, bem como a separação da vida enquanto *zoé* e *bíos*. A vida nunca pode ser separada de sua forma, pois ao contrário da proposição aristotélica, forma e existência constituem uma unidade, sendo impossível isolá-las, ou manterem afastadas uma da outra (AGAMBEN, 2017).

Diante das conclusões desta investigação, a condição dos indivíduos, na contemporaneidade, é de captura e dessubjetivação, frente à proliferação de dispositivos. Desse modo, necessitamos de uma formação crítica e sem censura, que propicie autonomia e não sujeição.

Cabe ressaltar que a desativação do dispositivo, ou desativação dos dispositivos é algo muito complexo. Por conta disso, destaca o que desativa a operosidade, que é indubitavelmente uma experiência da potência, mas de uma potência que, enquanto mantém firme a própria impotência, expõe a si mesma em sua relação com o ato. Assim, ter uma potência significa, na realidade, está sujeito a própria impotência. No momento em que os dispositivos são desativados, a potência se torna uma *forma-de-vida* e, essa é, constitutivamente, “destituente” (AGAMBEN, 2017).

Para Agamben, todos os seres vivos estão em uma *forma-de-vida*, mas nem todos são uma *forma-de-vida* autêntica. No momento em que a essa forma de vida se constitui, ela estabelece limites e torna inoperosas todas as formas de vida não plurais, ou melhor, singulares. Mas vivendo uma vida é que se constitui uma *forma-de-vida* plena, como a inoperosidade, imanente em cada vida. Trata-se não de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las, ou torná-las inoperosas, uma vez que “[...] a inoperosidade não é outra obra que sucede as obras para desativá-las e depô-las: ela coincide integral e constitutivamente com a sua destinação, com um viver uma vida”. (AGAMBEN, 2017, p. 309).

Assim, é necessária uma manifestação pura de um uso, de uma *forma-de-vida* junto a experiência de vida de um sujeito, mas, isso estabelece um desconforto, um questionamento e um confronto com a lógica fixa do ocidente. A vida se torna verdadeiramente política, ela escapa a lógica sacra do deus do capital e se insere na junção com os meios puros, os vazios, os “usos” que são “possibilitadores” da experiência de existência da humanidade.

Trata-se do que os franciscanos levavam em consideração quando, “em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade”. Política talvez seja o nome “desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar”. Ela está, dessa forma, muito mais perto de algo de novo, algo que resulta de um corpo-a-corpo com os dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas (AGAMBEN, 2018, p. 6).

De acordo Agamben, profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso. Deve-se saber desativar seus dispositivos e de tornar possível um novo uso do corpo, não como utilidade, mas como potencialidade de realização do ser humano no mundo.

A profanação, enquanto elemento de inspiração para a educação, representa uma possibilidade de entrar em contato com o elemento político que foi abandonado no decorrer da modernidade. Mesmo diante de todas as instabilidades que a política possa ocasionar, necessitamos da política, pois ela é “[...] uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade

[...]. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo” (ARENDDT, 2007, p. 45-46).

Agamben aponta que o lugar que torna possível aquele tipo de vida “[...] irremediavelmente e dolorosamente destinada à felicidade [...]” é a política. É através da política que é possível romper com a divisão imposta desde os tempos mais remotos, e penetrou todos os campos do conhecimento humano. Esse é o lugar onde é possível rearticular as divisões e reencontrar o “humano do homem” (PEIXOTTO 2018, p. 173). Ao mesmo tempo, uma política não estatal só é possível, à medida que vislumbrarmos uma vida na qual não está em jogo o seu próprio viver, ou seja, somente quando a vida política for orientada pela ideia de felicidade ela poderá ser reunida, e poderá se constituir numa “forma de vida”.

Por isso, tematizar a profanação, além de seus aspectos exemplificadores, bem como mergulhar no centro de sua constituição teórica, se revela uma atividade de abertura importante para a temática da educação na contemporaneidade.

Podemos extrair das obras de Agamben concepção de inoperosidade que, para o campo da educação, se opõe a uma política formativa, tradicionalmente determinada pela ontologia da operatividade e da efetividade, uma política qualificada pelas obras e resultados. O desafio primeiro é colocar em questão a centralidade do agir e do fazer na educação como inventividade criativa, como resistência à aprensibilidade da vida, exercitando a reflexão.

Nesse sentido, compreende-se, a partir de Agamben, a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribui à vida contemplativa e à inoperosidade, que diz respeito a *forma-de-vida*, ou a vida propriamente humana, que é aquela ao tornar-se inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz circular em torno do vazio e abrindo-se em possibilidades. Trata-se de considerar a vida como potência, como um acontecer que não se limita a reproduzir formas ou modelos de ser.

Desse modo, viver e educar para a humanização, com sensibilidade, com afeto e com ternura, e não simplesmente viver para o mercado de trabalho e para as demandas mercadológicas que o mundo capitalista impõe, é o que se deve ser desejado, ou almejado. Sendo a posta em prática a profanação e a utilização dos corpos, de maneira “consciente”, em que seja utilizado os sentidos humanos, resistindo à captura da vida e promovendo a sua profanação.

Contudo, ao profanar os dispositivos e tudo que controla, se possa desatar as amarras que prendem e que isso resulte em liberdade e resistência a tudo que causa captura, seja essa captura proporcionada por meio da biopolítica, da educação, do corpo, ou da vida.

Ação de profanar configura-se um ato que ignora ou faz da separação articulada pela religião um uso particular, expressando-se através de “[...] um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado [...]” (AGAMBEN, 2018, p. 66). A profanação, como tarefa política para a geração que vem, apresenta-se na restituição do que fora separado pelo capitalismo: o tempo, os espaços, os corpos, as sexualidades, dentre outros. Desse modo, a profanação é política, já que causa rachaduras no capitalismo como religião ao ressignificar questões que este transportou à esfera sagrada, restituindo-as, mesmo que por poucos instantes, ao livre uso comum dos sujeitos históricos.

É de grande relevância trabalhar um autor como Agamben, contemporâneo, mundialmente conhecido e respeitado. Cabe ressaltar, ainda, a importância e a potencialidade que têm suas ideias, seus conceitos, suas terminologias e suas reflexões, sendo um desafio tratá-las na área da educação, uma vez que ainda não estão sendo devidamente exploradas em tal campo.

Em suma, que esse desafio proposto nesta tese sirva para ilustrar a dinâmica da inovação da necessária resistência à captura da vida e de toda a maquinaria biopolítica, contribuindo para que a educação brasileira, atual e futura, seja responsável por cultivar suas sensibilidades próprias e não um eco de tendências de outras latitudes.

Esta tese apresenta uma concepção de educação emancipatória, humana e sensível, amparada em Agamben, principalmente nos conceitos *estado de exceção*, *soberania*, *homo sacer*, *vida nua*, *campo*, *tecnopolíticas*, juntamente com *dispositivos*, *profano*, *sagrado*, *forma-de-vida*, dentre outros, apontando para possibilidades de inferências bem fundamentadas de *insights* para a educação, com vistas a uma provável ruptura dos meios de captura, tão presentes na política contemporânea.

Portanto, considera-se que as categorias de análises de Agamben podem contribuir para uma ressignificação da educação, utilizando-se dos dispositivos da profanação como *forma-de-vida*, tornando-a uma experiência crítica e transformadora,

perspectivando um outro olhar sobre a educação. Desse modo, compreender a educação, não como dispositivo biopolítico, mas como *forma-de-vida* e como dispositivo de resistência, de profanação e de fuga às normativas corporais e biopolíticas que nos adestram, controlam e nos moldam. Faz-se, então, necessário desativar e profanar o dispositivo e de restituí-lo ao uso comum.

**REFERÊNCIAS:**

AGAMBEN, Giorgio. **A Aventura**. Tradução: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução: Antônio Guerreiro. Lisboa: Editora Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e formas de vida. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **A política da Profanação**. Folha de São Paulo, 16/09/2005. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 18 jan.2023.

AGAMBEN, Giorgio. **“Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro”**: entrevista com Giorgio Agamben. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 20 jan. 2023

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Daniel Link. *In: IHU on-line*. São Leopoldo, Unisinos, 27 out. 2003. Disponível em: <[www.ihuonline.unisinos.br](http://www.ihuonline.unisinos.br)>. Acesso em: 20 jan. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução: Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre política. Tradução: Davi Pessoa Carneiro Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Tradução: Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Tradução: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008a.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Homo Sacer IV, V. 2. Tradução: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**: sul metodo. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.

AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flávia. **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, Jan./Jun. 2006, p. 135.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **O que é política?**. Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

ASSMANN, J. Selvino. Apresentação. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.

BARBOSA, Manuel. **Educação e cidadania**: renovação pedagógica. Amarante, PT: Labirinto, 2006.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In*: **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução: Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

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

BRUN NETO, Benjamin. O paradigma da *Oikonomia* em Giorgio Agamben: Entre o dispositivo e a máquina trinitária. *In*: Correia, A.; Nascimento, D.; Müller, M. C. **Filosofia política contemporânea**. Coleção XVII Encontro AN-POF: ANPOF, 2017. p. 158-178.

BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; et al (org). **Tecnopolíticas da vigilância**: perspectivas da margem. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. 1 Ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

CARA, Daniel. Contra a barbárie, o direito à educação. *In*: CÁSSIO, Fernando. (org.). **Educação contra a barbárie**: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 25-31.

CARDOSO, Bruno. Estado, tecnologias de segurança e normatividade neoliberal. *In*: Fernanda Bruno, Bruno Cardoso, Marta Kanashiro, et. al. (org.). **Tecnopolíticas da**

**vigilância:** perspectivas da margem. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 91- 105.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CATINI, Carolina. Educação e empreendedorismo da barbárie. *In:* CÁSSIO, Fernando. (org.). **Educação contra a barbárie:** por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 33-39.

CHAVES, Vera, L. J. O ensino superior privado-mercantil em tempos de economia financeira. *In:* CÁSSIO, Fernando. (org.). **Educação contra a barbárie:** por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 67-72.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. *In:* **Cadernos IHU ideias.** Tradução: Sandra Dall Onder. 214ª Edição. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014.

CRARY, Jonathan. **24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono.** 2. ed. Tradução: Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Rio de Janeiro, 1991.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In:* **Conversações.** Tradução: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 1991.

DERRIDA, Jacques. **Force de Loi:** le fondement mystique de l'autorité. Paris: Éditions Galilée, 1994.

DONEDA, Danilo; ALMEIDA, Virgílio A. F. O que é a governança de algoritmos? *In:* Fernanda Bruno, Bruno Cardoso, Marta Kanashiro, *et. al.* (org.). **Tecnopolíticas da vigilância:** perspectivas da margem. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 141-148.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 9ª. ed. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado. Rio de Janeiro: 1990.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. *In:* **Microfísica do poder.** 9. Ed. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado. Rio de Janeiro: 1990.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 9ª. ed. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1991.

FEIRE, Paulo; SCHOR, Ira. **Medo e ousadia:** o cotidiano do professor. 4ª. ed. Tradução: Adriana Lopez. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GIACOIA JR., Oswaldo. **AGAMBEN:** Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa**: o neoliberalismo em ataque ao ensino público. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019.

LYON, David. Cultura da vigilância: envolvimento, exposição e ética na modernidade digital. *In: Tecropolíticas da vigilância*: perspectivas da margem. 2°. ed. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. *et. al.* São Paulo: Boitempo, 2018.

PINTO, José, M. R. Verdades e mentiras sobre o financiamento da educação. *In: CÁSSIO, Fernando (org.). Educação contra a barbárie*: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 59-65.

RECH, Hildemar Luiz. Estado de exceção, homo sacer, bando, campo e biopolítica em Giorgio Agamben. *In: Biopolítica, tecnocultura e educação*. Organização: Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra, Thiago Mota. São Paulo: Cambalache, 2021.

ROUVROY, Antoinette; BERNIS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? *In: Tecropolíticas da vigilância*: perspectivas da margem. Organização: Fernanda Bruno, Bruno Cardoso, Marta Kanashiro, et al. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 107- 139.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. *In: O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2019.

SAVIANI, Demerval. **Escola e Democracia**. Edição Comemorativa. Campinas: Autores Associados, 2008.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. **Corpo, comunicação e cultura**: a dança contemporânea em cena. Campinas: Autores Associados, 2006.

SOUZA, Carlos Affonso; PADRÃO, Vinícius. Quem Lê Tanta Notícia (Falsa)? Entendendo o Combate Contra as “Fake News”. **ITS Rio**. Rio de Janeiro, 19 abr./2017. Disponível em: < <https://feed.itsrio.org/quem-lê-tanta-notícia-falsa-entendendo-o-combate-contra-as-fake-news-70fa0db05aa5> >. Acesso em: 21 out. 2019.

STRIEDER, Roque. **Educação e humanização**: por uma vivência criativa. Florianópolis: Habitus, 2002.

STRIEDER, Roque. **Educar para a iniciativa e a solidariedade**. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia**. Tradução: Joana Angélica d'Ávila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TOURAINÉ, Alain. **O que é a democracia?** Tradução: Guilherme Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução: Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ZIZEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ZUBOFF, Shoshana. *Big Other*: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. In: BRUNO, Fernanda. et. al. (org.). **Tecnopolíticas da vigilância**: perspectivas da margem. Tradução: Heloísa Cardoso Mourão. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 17- 68.