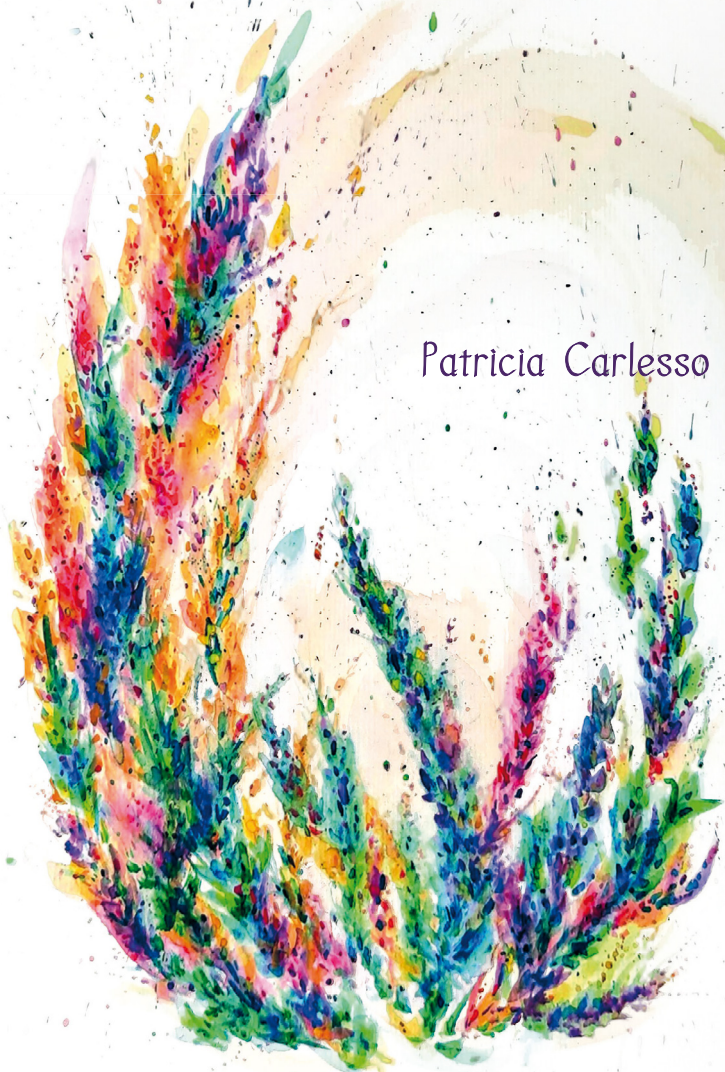


Humanização e Sensibilidade

educação e o uso dos corpos
em Giorgio Agamben

Patricia Carlesso Marcelino





UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

Bernadete Maria Dalmolin

Reitora

Edison Alencar Casagrande

Pró-Reitor Acadêmico

Antônio Thomé

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento Institucional

UPF Editora

Editor

Adriano Pasqualotti

Revisão

Cristina Azevedo da Silva

Júlia Bortolin dos Santos

Programação visual

Rubia Bedin Rizzi

Conselho Editorial

Dr. Adriano Pasqualotti

Universidade de Passo Fundo

Dr. Carlos Amaral Hölbig

Universidade de Passo Fundo

Dr. Claudio Almir Dalbosco

Universidade de Passo Fundo

Dr. Dirk Stederöth

Universität Kassel

Dr. Edson Campanhola Bortoluzzi

Universidade de Passo Fundo

Dr. Orlando Mauricio Duran Acevedo

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Dra. Vanina Cravero

Universidad Nacional de Rosario



Patricia Carlesso Marcelino

Humanização e Sensibilidade

educação e o uso dos corpos
em Giorgio Agamben

2026

 **UPF**
EDITORA | 30 ANOS

Copyright da autora

Da autora

Revisão

Rubia Bedin Rizzi

Projeto gráfico, diagramação e criação da capa

Angélica Shigihara – Arteterapeuta e Artista Plástica

Aquarelas e arte da capa

Esta obra acadêmica, publicada por editora universitária com Conselho Editorial de composição nacional e internacional, foi submetida à avaliação formal por pares. A responsabilidade ética, legal e intelectual pelos conteúdos, bem como pela exatidão das informações, opiniões e pelo uso de imagens, é exclusiva da autora, sendo vedada a reprodução total ou parcial da obra sem autorização expressa, nos termos da legislação vigente.

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

M314h Marcelino, Patricia Carlesso
Humanização e sensibilidade [recurso eletrônico] :
educação e o uso dos corpos em Giorgio Agamben / Patricia
Carlesso Marcelino. – Passo Fundo: EDIUPF, 2026.
10.000 KB ; PDF.

Modo de acesso gratuito: www.upf.br/upfeditora
ISBN 978-65-5607-109-1.
DOI: 10.5335/9786556071091.

1. Biopolítica. 2. Comportamento humano na educação.
3. Agamben, Giorgio, 1942- . I. Título.

CDU: 37.01

Bibliotecária responsável Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569



Campus I, BR 285, Km 292,7, Bairro São José
99052-900, Passo Fundo, RS, Brasil
Telefone: (54) 3316-8374

afiliada à

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



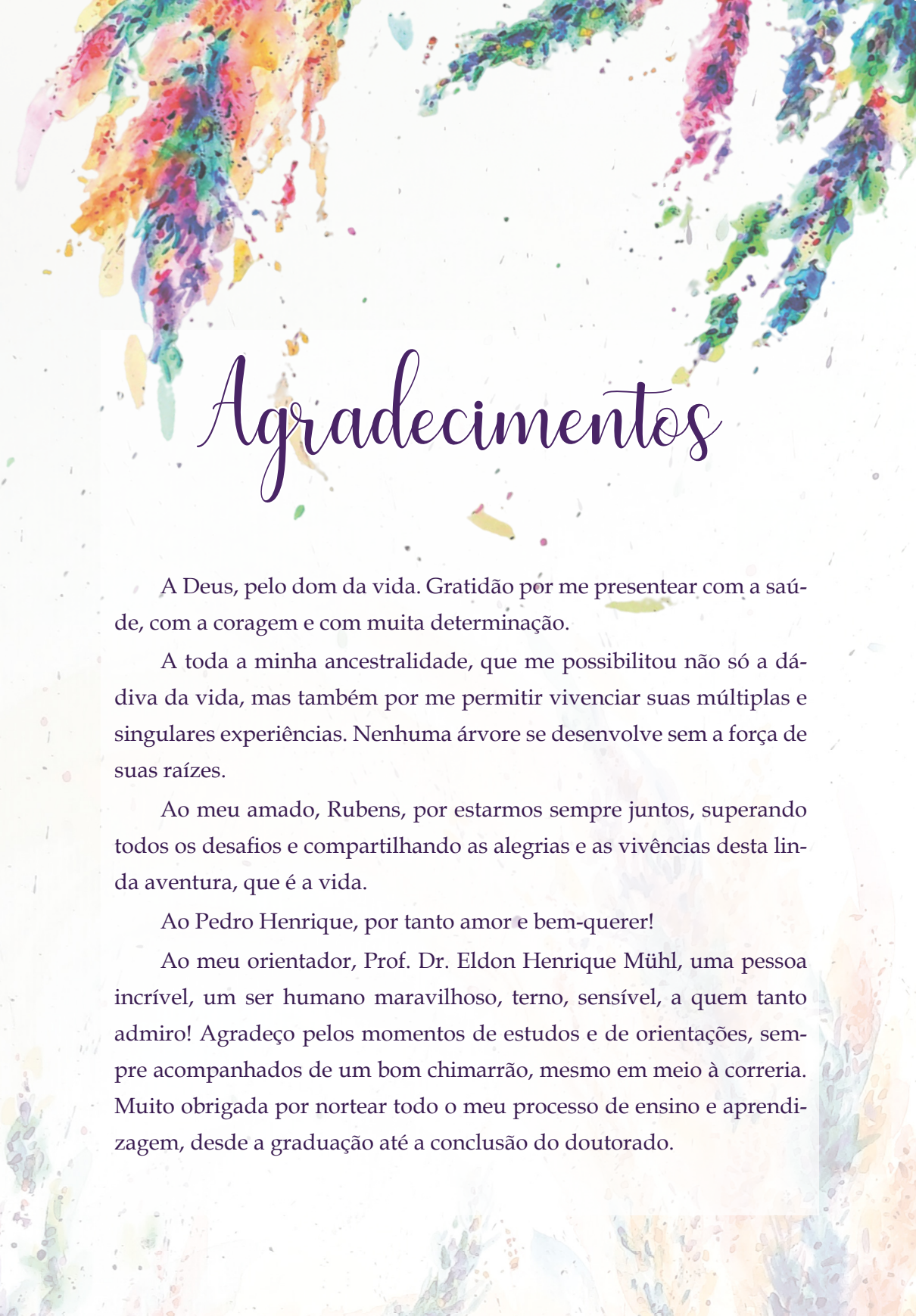
*“Essere alla portata di tutto
significa essere capaci di tutto.”
(Agamben, 2008 , p. 7).*

*“Estar ao alcance de tudo
significa ser capaz de tudo”.
(Agamben, 2008 , p. 7).*

Aos meus pais, com todo o meu amor e gratidão.

A todo o legado agambeniano.





Agradecimentos

A Deus, pelo dom da vida. Gratidão por me presentear com a saúde, com a coragem e com muita determinação.

A toda a minha ancestralidade, que me possibilitou não só a dádiva da vida, mas também por me permitir vivenciar suas múltiplas e singulares experiências. Nenhuma árvore se desenvolve sem a força de suas raízes.

Ao meu amado, Rubens, por estarmos sempre juntos, superando todos os desafios e compartilhando as alegrias e as vivências desta linda aventura, que é a vida.

Ao Pedro Henrique, por tanto amor e bem-querer!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl, uma pessoa incrível, um ser humano maravilhoso, terno, sensível, a quem tanto admiro! Agradeço pelos momentos de estudos e de orientações, sempre acompanhados de um bom chimarrão, mesmo em meio à correria. Muito obrigada por nortear todo o meu processo de ensino e aprendizagem, desde a graduação até a conclusão do doutorado.

Ao Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci, meu supervisor-orientador de estágio pós-doutoral, por todo apoio, confiança, escuta e amizade. Gratidão pelas valiosas orientações e produções junto ao Grupo de Estudos em Ética, Democracia e Educação (GEEDE/PPGEdu-UPF). Seguimos!

Ao Prof. Dr. Altair Alberto Fávero pelo carinho, parceria e acolhida no Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (Gepes/PPGEdu-UPF).

A toda a equipe de docentes, colaboradores e coordenação do PPGEdu-UPF, a quem reverencio todo o meu respeito e reconhecimento pelos ensinamentos e por todo suporte recebido.

Aos meus alunos e meus clientes terapêuticos, pela possibilidade de me permitirem fazer parte de suas vidas por meio da educação e dos atendimentos em Arteterapia.

A minha querida arteterapeuta Angélica Shigihara, pela parceria amiga, pelos imensos aprendizados em Arteterapia, e por sua alegria e generosidade de construir com tanto carinho e sensibilidade a composição para a capa desse livro.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para que este momento se efetivasse... Agradeço-lhes de coração! Foi uma linda jornada!

Muito obrigada!!



Ser sensível nesse mundo requer muita coragem. Muita. Todo dia.

Esse jeito de ouvir além dos olhos, de ver além dos ouvidos, de sentir a textura do sentimento alheio tão clara no próprio coração e tantas vezes até doer ou sorrir junto com toda sinceridade.

Essa sensação, de vez em quando, de ser estrangeiro e não saber falar o idioma local, de ser uma espécie de sobrevivente de uma civilização extinta.

Essa intensidade toda em tempo de ternura minguada.

Esse amor tão vóvido em terra em que a maioria parece se assustar mais com o afeto do que com a indelicadeza.

Esse cuidado espontâneo com os outros.

Essa vontade tão pura de que ninguém sofra por nada.

Esse melindre de ferir por saber, com nitidez, como dói se sentir ferido.

Ser sensível nesse mundo requer muita coragem. Muita. Todo dia.

Essa saudade, que faz a alma marejar, de um lugar que não se sabe onde é, mas que existe, é claro que existe.

Essa possibilidade de se experimentar a dor, quando a dor chega, com a mesma verdade com que se experimenta a alegria.

Essa incapacidade de não se admirar com o encanto grandioso que também mora na sutileza.

Essa vontade de espalhar buquês de sorrisos por aí.

Porque os sensíveis, por mais que chorem de vez em quando, não deixam adormecer a ideia de um mundo que possa acordar sorrindo.

Pra toda gente. Pra todo ser. Pra toda vida.

(Ana Jácomo)





Sumário

Apresentação13

Palavras iniciais17

Capítulo 1

Construindo um diagnóstico sobre os mecanismos biopolíticos e os domínios do corpo..... 35

Os mecanismos biopolíticos do domínio do corpo35

A biopolítica e os dispositivos de dominação do corpo em Michel Foucault..... 42

Introdução ao pensamento e ao método de investigação agambeniano.. 69

O dispositivo da exceção na atualidade - a subjetivação oprimida 84

Capítulo 2

Homo Sacer - o uso dos corpos como precedência de nossa existência no mundo 93

A obra *Homo Sacer* – o uso dos corpos 94

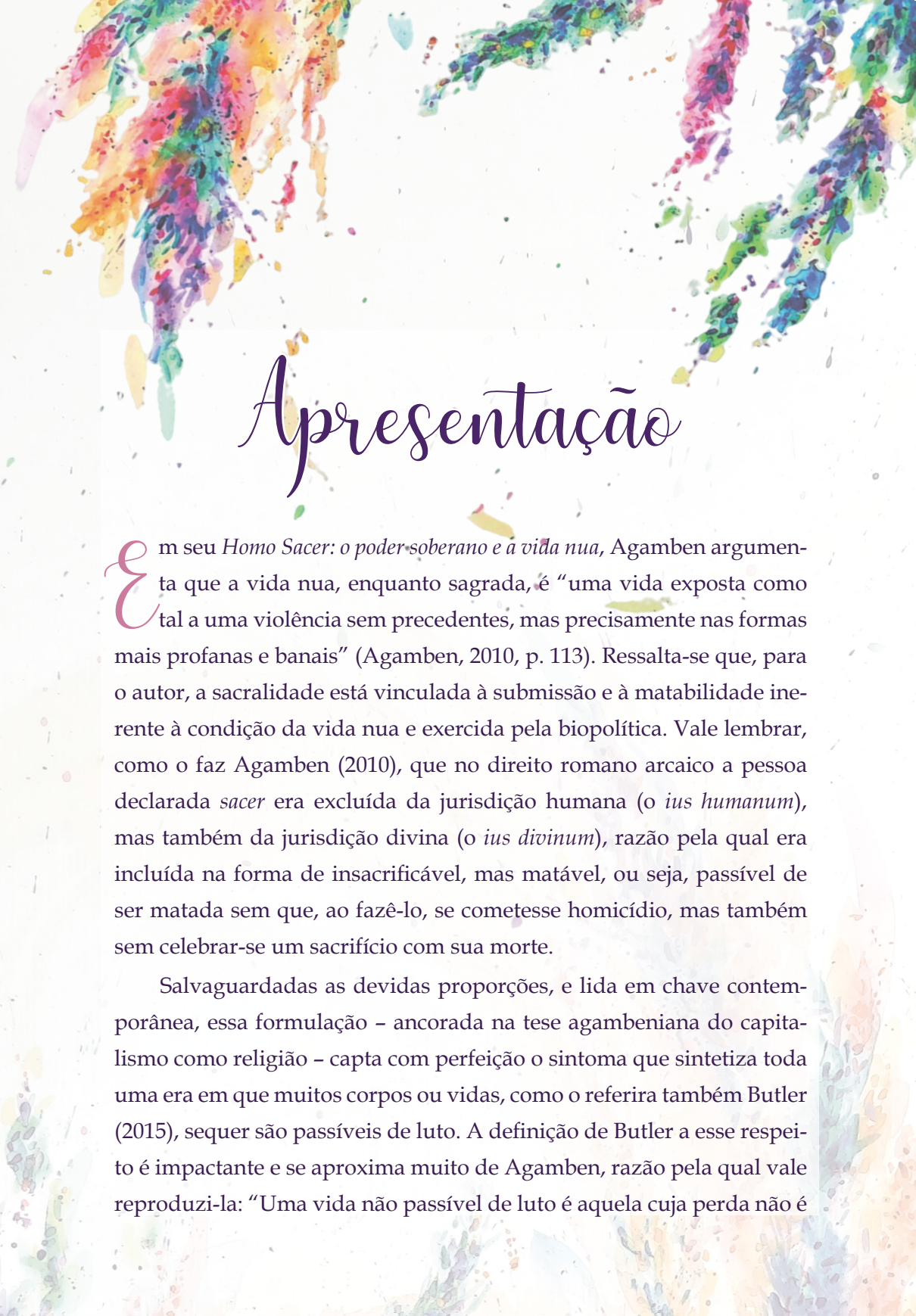
O *Homo Sacer* e o poder soberano e a vida nua..... 114

Profanação do improfanável: uma nova concepção do corpo.....126

A <i>práxis</i> e a <i>poiésis</i> em Agamben	141
Experiência, conhecimento e ciência na concepção agambeniana	148

Capítulo 3

Corporeidade e educação do corpo: a sensibilidade e a humanização como nova forma de vida	171
A educação, a ética e a sensibilidade	186
A educação do corpo e os limites da experiência formativa	197
A educação dos sentidos – a ética, a estética e a formação	207
Por uma vida mais sensível: contemplação e inoperosidade	216
Considerações finais	245
Posfácio	259
Referências	265
Sobre a autora	273



Apresentação

Em seu *Homo Sacer: o poder-soberano e a vida nua*, Agamben argumenta que a vida nua, enquanto sagrada, é “uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (Agamben, 2010, p. 113). Ressalta-se que, para o autor, a sacralidade está vinculada à submissão e à matabilidade inerente à condição da vida nua e exercida pela biopolítica. Vale lembrar, como o faz Agamben (2010), que no direito romano arcaico a pessoa declarada *sacer* era excluída da jurisdição humana (o *ius humanum*), mas também da jurisdição divina (o *ius divinum*), razão pela qual era incluída na forma de insacrificável, mas matável, ou seja, passível de ser matada sem que, ao fazê-lo, se cometesse homicídio, mas também sem celebrar-se um sacrifício com sua morte.

Salvaguardadas as devidas proporções, e lida em chave contemporânea, essa formulação – ancorada na tese agambeniana do capitalismo como religião – capta com perfeição o sintoma que sintetiza toda uma era em que muitos corpos ou vidas, como o referira também Butler (2015), sequer são passíveis de luto. A definição de Butler a esse respeito é impactante e se aproxima muito de Agamben, razão pela qual vale reproduzi-la: “Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é

lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida” (Butler, 2015, p. 64). Uma tal vida sequer é objeto de lamentação dado que a lógica distorcida que racionaliza sua morte encara sua perda como necessária. Mas, necessária para que? Para “proteger a vida dos ‘vivos’”, responde a autora (Butler, 2015, p. 53, grifos seus).

Ora, os mesmos ecos que denunciam a barbárie e que encontramos na formulação de Butler vemos também na obra agambeniana. Esse alerta para a nova era da brutalidade – por que não dizer, da selvageria? –, alimentada e aprofundada cotidianamente pela lógica da civilização ocidental em seu mais avançado grau de desenvolvimento tecnológico, foi preconizado primeiro pela *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer nos idos de 1947. Esta impactou profundamente o pensamento contemporâneo ao mostrar, logo após a barbárie das duas grandes guerras mundiais, o fim da ingênua crença iluminista da equiparação entre progresso material e civilização. A tese dos autores era que a civilização carrega dentro de si, em sua dialética, também a barbárie. Ora, como não dar razão a tal diagnóstico lido desde a perspectiva dos tenebrosos anos vinte deste século XXI e ao assistirmos em tempo real o genocídio perpetrado contra mais de cinquenta mil pessoas em Gaza, transmitido em tempo real a um mundo que o assiste relativamente resignado? Que dizer dos corpos esfaqueados de mais de vinte mil crianças que ali jazem? Que dizer dos corpos esqueléticos de famintos ali segregados e trucidados no maior campo de concentração que o mundo já conheceu? Ecoando Agamben, Gaza simboliza a crueldade do poder soberano sobre a vida nua na forma mais banal e profana da violência sobre os corpos e, pois, sobre as vidas não consideradas dignas de serem vividas. Os corpos falam mesmo sem voz, sufocados pela fome e pelas bombas; os corpos são políticos, pois ainda assim são capazes de denunciar, em sua impotência, a crueldade nua e crua alcançada pelo capitalismo em seu estágio mais avançado e mais letal.

O capitalismo é uma razão de mundo que opera com base no que Agamben denomina de “relação de exceção”, dirigindo a vida mediante a inclusão-exclusiva da vida nua, submetendo-a constantemente ao poder de morte. Auschwitz é Gaza, Gaza é Auschwitz. A educação precisa tê-las como uma espécie de farol aceso, simbolizando o facho da dialética do esclarecimento sempre alerta a lembrar que barbárie e civilização estão visceralmente implicadas uma na outra e que a tarefa primordial da educação, ecoando Adorno, é prevenir a barbárie.

O presente livro de Patricia Carlesso Marcelino, intitulado *Humanização e sensibilidade: educação e o uso dos corpos em Giorgio Agamben*, é uma centelha acesa e orientada nessa direção. Essa linha de raciocínio resta clara já na introdução de seu texto:

A educação é um dos campos do conhecimento e de ação humana que desenvolve uma forma de conceber e agir com o corpo. Ela se constitui em um dos mecanismos criados pela racionalidade ocidental que tem por finalidade a apropriação da vida em todas as suas instâncias pela disciplinarização.

Ecoando Agamben a autora chama atenção para o fato de que desde a origem da cultura ocidental a fratura entre “vida nua” e “vida política” é um fator de impedimento do desenvolvimento de uma vida a ser exercitada de forma mais plena e humana. Todavia, se assim o foi ou o é, também é verdade que a educação ainda é um espaço singular para fazer frente à produção de corpos e condutas modelares, formatadoras de “usos comuns do corpo” e de “comportamentos adequados” a “interesses padronizados” pelo “sistema social, político e econômico”.

Nesse sentido, o estudo de Patricia vale-se da tese do “uso dos corpos” e dos conceitos de “uso do corpo” e “inoperosidade” para perseguir fundamentalmente uma concepção humanizadora da educação do corpo. São dois os caminhos apontados pela autora nessa direção: a desativação dos dispositivos que capturam a vida mediante a biopolítica e a ativação de dispositivos novos e capazes de promover o uso profano do

corpo. A educação ajudaria então a vermos o corpo como o “lôcus que sustenta a relação do homem no mundo vivido”, em razão de que é ele que possibilita aos indivíduos tomarem “consciência do mundo”.

Esse modo de compreender a questão é estruturado em três capítulos que cumprem exitosa e coerentemente seu objetivo. Sua estratégia argumentativa é consistente e está articulada de modo a iniciar por um diagnóstico sobre os mecanismos biopolíticos do domínio do corpo e a apresentação dos principais conceitos da filosofia agambeniana, bem como dos conceitos foucaultianos vinculados a ela. Segue, em um segundo passo, com reflexões sobre o uso do corpo mediante as categorias de *práxis*, *poiésis*, conhecimento e experiência para, por fim, aprofundar os conceitos de corporeidade, educação do corpo, sensibilidade e humanização.

Em última instância, a potência do estudo de Patricia consiste em tecer contribuições e perspectivas para uma educação mais sensível e humanizadora. Trata-se, pois, em termos educacionais, da urgente tarefa de fazer frente à “vida exposta como tal a uma violência sem precedentes”. Por essa razão, o título é elucidativo e convidativo à leitura: *humanização e sensibilidade*.

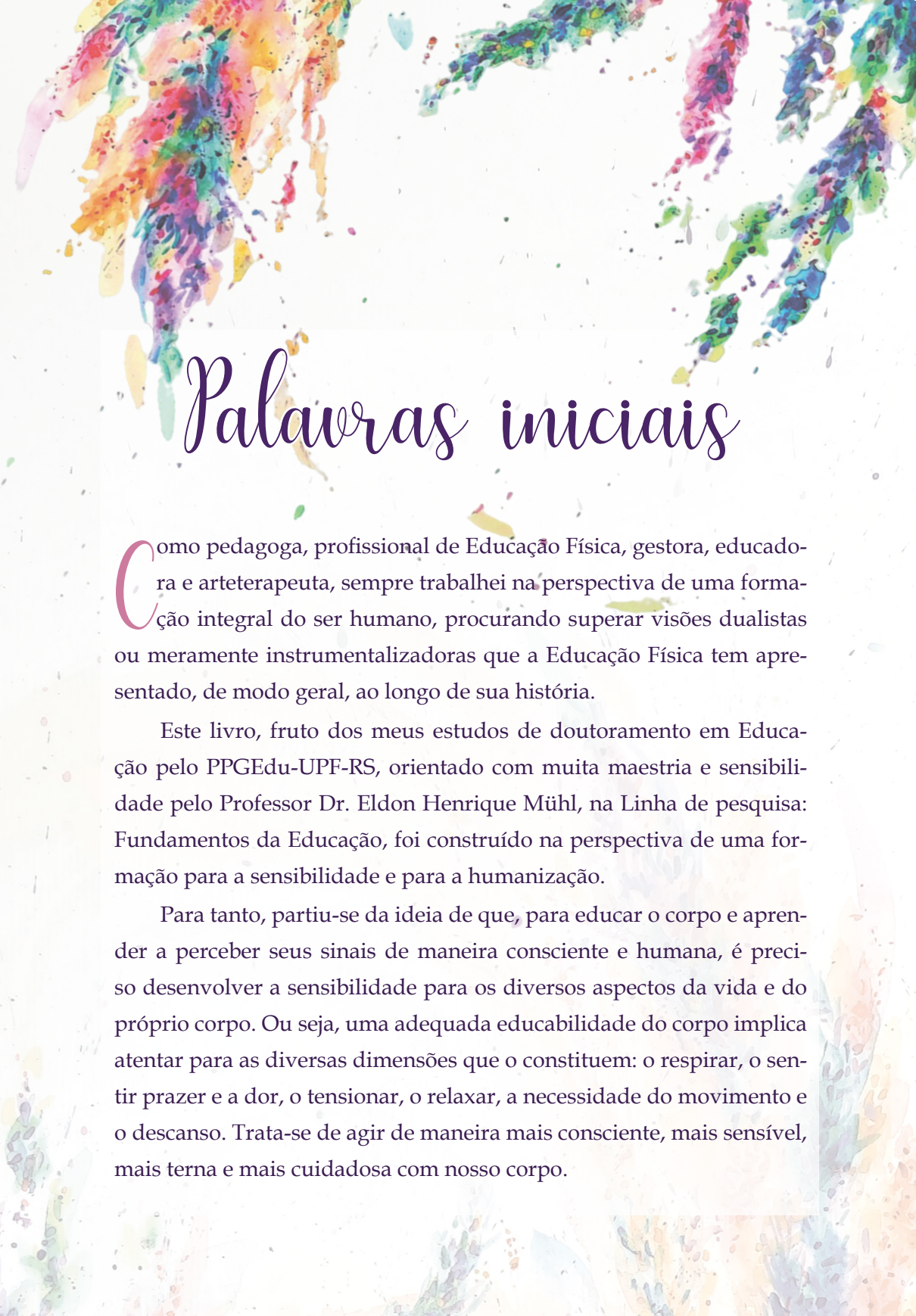
Passo Fundo, primavera de 2025.

Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci

Referências

AGAMBEN, G. **Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.



Palavras iniciais

Como pedagoga, profissional de Educação Física, gestora, educadora e arteterapeuta, sempre trabalhei na perspectiva de uma formação integral do ser humano, procurando superar visões dualistas ou meramente instrumentalizadoras que a Educação Física tem apresentado, de modo geral, ao longo de sua história.

Este livro, fruto dos meus estudos de doutoramento em Educação pelo PPGEduc-UPF-RS, orientado com muita maestria e sensibilidade pelo Professor Dr. Eldon Henrique Mühl, na Linha de pesquisa: Fundamentos da Educação, foi construído na perspectiva de uma formação para a sensibilidade e para a humanização.

Para tanto, partiu-se da ideia de que, para educar o corpo e aprender a perceber seus sinais de maneira consciente e humana, é preciso desenvolver a sensibilidade para os diversos aspectos da vida e do próprio corpo. Ou seja, uma adequada educabilidade do corpo implica atentar para as diversas dimensões que o constituem: o respirar, o sentir prazer e a dor, o tensionar, o relaxar, a necessidade do movimento e o descanso. Trata-se de agir de maneira mais consciente, mais sensível, mais terna e mais cuidadosa com nosso corpo.

A concepção apresentada e sugerida nesse escrito é de que a formação integral do ser humano não será alcançada pela *performance* física ou pelo desenvolvimento de uma concepção reduzida a estética corporal, mas sim, pela perspectiva humanizadora que a educação pode possibilitar, enquanto vivência corporal integradora, amorosa, terna e sensível.

Por essa via, o estudo de Marcelino; Mühl (2024) destaca a importância de que a educação e a Educação Física precisam retomar o conceito de corporeidade¹ e compreender sua formação como um exercício do cuidado do corpo e de si mesmo, buscando estabelecer permanentemente o equilíbrio entre corpo-mente-espiritualidade.

O processo educativo formal na área da educação do corpo – Educação Física – tem sido alvo de consideráveis transformações nos últimos anos, sejam elas referentes aos processos pedagógicos ou às ferramentas de apoio. Nos últimos anos, apesar de algumas orientações mais críticas em relação a educação do corpo, diversas novas tecnologias e têm sido incorporadas aos processos educativos e formativos do corpo, tornando tal área cada vez mais tecnificada.

¹ O conceito amplo de corporeidade, definido por Santin (2014), é uma ideia abstrata de corpo, de ser corpóreo. No pensamento grego, tal conceito é expresso no sentido de *soma* ou *somático*. Para os gregos, *soma*, designa o que é material, em oposição à *psiqué* ou *psíquico*. As culturas latina e cristã reforçaram essa significação ao entender a *corporalitas* como aquilo que é de natureza material ou, simplesmente materialidade, radicalmente oposta à espiritualidade. Nesse sentido, portanto, corporeidade diz respeito a tudo o que é material, porque todo ser material se manifesta como corpo. O termo, corporeidade, provém etimologicamente do termo latino, *corporalitas*, que, por sua vez, deriva de *copus*–*oris*. Cabe ressaltar que, nas línguas neolatinas - português, francês e espanhol - os termos corporeidade e corporalidade são considerados como sinônimos. Santin complementa também que corporeidade seria toda e qualquer organização, seja de ordem material, seja de ordem cultural. Assim, pode-se falar numa corporeidade social, doutrinal, jurídica, profissional etc. Já a corporeidade em Educação Física, especialmente quando se trata de esportes de alto rendimento, poderá adquirir os contornos de uma estrutura desenhada segundo os princípios da Física e da Mecânica, de acordo com a modalidade específica ou a especialidade da função interior da mesma. O sentido de corporeidade deve confundir-se com o sentido de corpo, isso, porque, Maurice Merleau-Ponty, o filósofo que, pela primeira vez, identificou o homem como um ser corporal, não concentra sua reflexão sobre corporeidade, mas sobre o corpo. Em sua obra, *Phénoménologie de la Perception*, encontramos sempre a preocupação como *ser corpo*, uma realidade existencial e humana, e não com a corporeidade, enquanto ideia abstrata. Sendo assim, corporeidade é o que constitui um corpo tal qual é, e cada corpo é uno, individual e inalienável. Cada um, portanto é, sua corporeidade (Santin, 2014).

Ainda que se possa considerar que tais tecnologias possam trazer importantes contribuições, a natureza destas tecnologias e as formas de sua inclusão na Educação Física² não tem assegurado uma formação mais qualificada. Ao contrário, pode-se arriscar dizer que existem hoje maiores lacunas na formação, em especial relativamente a novas formas de tratamento do próprio corpo e sua educação.

A forma de conceber e de agir com o corpo é um dos grandes desafios da educação atual, especialmente diante dos avanços dos mecanismos de controle e manipulação que as novas tecnologias oferecem. Considera-se que é necessário confrontar a visão funcional e instrumentalizadora do corpo sob a influência da educação mercadológica

² Silva (2001), chama atenção para o fato de que na definição da área de Educação Física ter sido assumido o termo “Física”, e não o termo proveniente da expressão grega, *soma*, termo pelo qual o corpo era nominado naquela cultura. Isso implicaria na identificação da educação do corpo com a educação somática ao invés de Educação Física. A autora considera que analisar o ponto de viragem do sentido utilizado para o mesmo termo *physis* (físico) pode ser importante para compreender, em especial, a estruturação da expectativa de corpo presente em boa parte das filosofias e ciências modernas e que estariam fundamentando-se, em grande medida, uma série de intervenções e práticas corporais observadas na atualidade, elementos que constituem a corporeidade dos indivíduos contemporâneos. Silva chama-nos a atenção para a variação nas problemáticas filosóficas, pois há uma tendência marcada pela redução na amplitude dos problemas que os filósofos de cada período colocaram, ainda que não se possa dar voz ao aprofundamento da reflexão. Mais do que isso, acompanha-se a redução gradativa do próprio conceito de *physis*. A autora destaca que a concepção de corpo, naquilo que concerne na sua constituição mesma, teve um ponto de viragem fundamental ao longo da história ocidental, e que parece situar-se na antiguidade greco-romana, aproximadamente, entre os séculos 300 a.C. e 200 a.C., período conhecido como helenístico. Tal tarefa é desenvolvida a partir da análise do conceito de *physis*, raiz grega da palavra, físico, utilizada correntemente na atualidade como sinônimo de corpo, materialidade humana, popularizando-se após o século XIX, através de práticas sociais que se difundem pelo mundo sob denominações como Educação Física e Atividade Física. Tais práticas, que se difundiram para além da atuação profissional, chamam a atenção por não terem assumido a expressão grega, *soma*, que seria o correspondente ao corpo naquela cultura, gerando uma educação somática, por exemplo, ao invés de física. De acordo com Silva (2001), analisar o ponto de viragem do sentido utilizado para o mesmo termo, *physis*, pode ser importante para compreender, em especial, a estruturação da expectativa de corpo presente em boa parte das filosofias e ciências modernas e que estariam se fundamentando, em grande medida, numa série de intervenções e práticas corporais observadas na atualidade, elementos que constituem a corporeidade dos indivíduos contemporâneos. Observar a variação nas problemáticas filosóficas, pois há uma tendência marcada pela redução na amplitude dos problemas filosóficos de cada período se colocaram, ainda que o mesmo não possa ser dito acerca do aprofundamento da reflexão; mais do que isso, acompanha-se a redução gradativa na utilização do conceito de *physis* e, por algumas vias, a sua eliminação. Este fato é significativo, dada a importância central do conceito durante séculos de pensamento filosófico e o contraste com sua forma hodierna de utilização, claramente restrita ao âmbito biológico. O que se busca, então, é compreender como se cria, historicamente, a identificação dos conceitos, inclusive naquilo que representa o exato oposto de sua utilização grega clássica (Silva, 2001).

e capitalista, que transforma tudo em mercadoria e faz com que os indivíduos só se deem conta das circunstâncias em que vivem, quando o seu próprio corpo adoece, passa a sofrer, se desequilibra, pede socorro (Marcelino; Mühl, 2024).

A educação é um dos campos do conhecimento e de ação humana que desenvolve uma forma de conceber e agir com o corpo. Ela se constitui em um dos mecanismos criados pela racionalidade ocidental que tem por finalidade a apropriação da vida em todas as suas instâncias pela disciplinarização. Ou seja, ela é integrante do dispositivo da biopolítica e do poder soberano que se instituiu desde os gregos, fazendo parte da própria *arché* da política ocidental.

A educação surge na cultura grega como recurso de politização da vida, tornando-se um mecanismo da divisão artificialmente estabelecida da formação da sociedade ocidental. Historicamente, tal concepção se desenvolve e se consolida em diferentes momentos, fortalecendo-se na contemporaneidade. Como parte da maquinaria onto-bio-política do Ocidente, a educação opera, rearticulando o que foi separado, politizando a vida, contribuindo, assim, para que seja realizada a vida política.

A educação do corpo integra o desenvolvimento dessa racionalidade. Tal noção vem marcada pela separação entre *zoé* e *bios*³, o que revela que, desde a origem, existe um problema de fratura entre “vida nua”⁴ e

³ Os gregos, no entender de Agamben (2002), não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.

⁴ Para Agamben (2007), a vida nua é a vida descartável. A vida do *Homo Sacer*, uma estranha figura arcaica do direito romano que, julgado pelo povo por algum delito, não poderia ser sacrificado por ele, mas aquele cidadão romano que viesse a atentar contra a sua vida, não cometia o crime de homicídio. Por outro lado, protegido pelo Estado por ser insuscetível, mas por outro, exposto a ele, daí a dupla dimensão semântica do conceito de “sagrado”, segundo o autor, que ganha sentido a partir de uma ambivalente compreensão: algo é divino, ao mesmo tempo em que pode ser sacrificado, portanto: sagrado é aquilo que é divino e matável ao mesmo tempo.

“vida política”⁵ que impede o desenvolvimento de uma vida mais plena e humana. Agamben (2002), destaca essa condição ao escrever:

Os vinte e quatro séculos, que desde então se passaram, não trouxeram nenhuma solução, tanto menos provisória e ineficaz. A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de luta biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bios*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem, certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas a um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte, ou da perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo (Agamben, 2002, p. 18-19).

⁵ Agamben diz que é essa outra obscura face da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente “democrático”. Esse poder separa os homens não apenas e não tanto daquilo que podem fazer, mas, em primeiro lugar, e, principalmente, daquilo que podem não fazer, separado da sua impotência, privado da experiência do que não pode fazer, o homem moderno crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode-se fazer”, exatamente quando deveria, ao contrário, dar-se conta de ser entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu todo o controle. Ele se tornou cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades, não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer. Nada nos torna tão pobres e tão pouco livres como esse estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer pode, porém, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência perde, ao contrário, principalmente a capacidade de resistir. E como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, é apenas a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer que dá consistência ao nosso agir (Agamben, 2015, p. 73). De acordo com o filósofo italiano, Foucault foi preciso, ao identificar, no contexto da entrada da Idade Moderna, que a vida do homem e os processos biológicos inerentes ao ser humano passam a fazer parte do cálculo de poder. A vida, então, é sorvida pelo Estado, que, respondendo a uma necessidade premente de aumentar e fortalecer as suas forças produtivas (advento do capitalismo), passa a gerir politicamente a vida dos homens (controlando sua natalidade e mortalidade, controlando os espaços públicos e de convivência, garantindo níveis aceitáveis de higiene, etc.). Para Salvetti (2017), o mérito das obras de Agamben foi mostrar a necessidade de reconhecermos que a decisão sobre o que constitui o humano não é uma questão neutra. Na verdade, é uma decisão política que não tem nada de neutralidade. Por isso, é importante, primeiro, conhecermos bem o funcionamento da máquina antropológica que produz aquilo que conhecemos como humano, para podermos anulá-la ou pará-la, pois a sua operacionalidade serve de alimento à biopolítica contemporânea e, conseqüentemente, para a produção incômoda dos estados de exceção. Esse debate nos remeteu para uma análise sobre a essência humana: enquanto a biologia concebe o humano como um ser com uma essência determinada biologicamente, Agamben defende a indeterminação, a abertura. O outro ponto de relevante aproximação entre as construções de Agamben e Foucault diz respeito à fixação, pelo Estado, dos parâmetros normalizadores. Se por um lado a construção foucaultiana é clara ao demonstrar os mecanismos de intervenção biopolítica na delimitação da norma (dispositivos de segurança que atuam indiretamente no corpo da população), bem como os motivos que ensejam (gestão calculista da vida), por outro, não resta expressa qual a consequência de se estar de um lado ou de outro da linha de normalidade (Salvetti, 2017).

Soares (2014, p. 221), diz que, em sua polissemia e consequentes ambiguidades e ambivalências, a noção de *educação do corpo* caracteriza-se pela progressiva repressão das manifestações corporais naquilo que parece ser incontrolável. Assim, educar o corpo vem sendo entendido, muitas vezes, como torná-lo adequado ao convívio social e econômico e inseri-lo em processos de aprendizagens que buscam encobrir, ou apagar sua natureza rebelde, e impor uma natureza pacificada, submissa, oprimida.

Tal concepção de “educação do corpo” resulta da lenta elaboração de uma pedagogia que comporta técnicas e políticas especializadas, pautadas por uma extensiva cartografia que se alimenta das mais vastas ambições acerca da disciplina do corpo e dos gestos. Tal pedagogia vai se afirmando em uma compreensão de que é preciso que se produzam condutas modelares, que se exijam usos comuns do corpo e comportamentos adequados aos interesses padronizados pelo sistema social, político e econômico.

Por essa via, o estudo propõe o desenvolvimento de uma compreensão do corpo⁶ e de corporeidade que objetiva fazer despertar nos educandos “o uso dos corpos” como uma experiência realizadora da vida humana, em oposição à visão mecanicista e instrumental que, geralmente, predomina nos projetos de formação, oferecidos nas mais diversas instituições e academias. Trata-se de desenvolver uma postura crítica, tanto teórica como prática, relativamente à formação profissionalizante do corpo, hoje predominante, que acaba moldando-o, e/ou (de) formando-o pelo prisma da beleza, da imposição estética,

⁶ Schwengber (2014), explica que, compreender o corpo como sujeito e não objeto, é fundamental tanto para a área da Educação Física quanto para a área da Educação. É vital compreender que o processo pedagógico não é um fenômeno puramente mental/cognitivo, mas que envolve, de modo significativo, investimentos afetivos e sociais na produção/conformação/transformação dos próprios corpos. A expressão “corpos-sujeitos”, compreende os sujeitos no entrelaçamento da complexidade do sentir, do pensar, do expressar-se, do agir, construindo assim uma unidade corpórea que singulariza a presença do homem no mundo.

da *performance* atlética e da funcionalidade técnica e da produtividade laboral.

Para realizar tal crítica e desenvolver uma concepção humanizadora da educação do corpo, recorreu-se às reflexões do filósofo italiano, Giorgio Agamben⁷, mormente a sua tese sobre o “uso dos corpos”⁸, explorando especificamente os conceitos de uso do corpo e inoperosidade. O grande desafio foi de esclarecer, em um primeiro momento, o processo formativo na sociedade atual, identificando os dispositivos de captura da vida humana e os mecanismos de subjetivação e dessubjetivação.

Como objetivo geral, propôs-se identificar as contribuições e conexões do pensamento de Giorgio Agamben com a educação do corpo, da corporeidade e do uso dos corpos na perspectiva de uma inope-

⁷ Giorgio Agamben, italiano, nascido em Roma, em 1942, é considerado, hoje, um dos principais intelectuais europeus de sua geração. Aos 83 anos, continua em plena efervescência com sua produção intelectual. O contemporâneo tornou-se parte da sua filosofia, como categoria, tornando essa mesma filosofia parte imprescindível do pensamento contemporâneo. Ruiz (2015), enfatiza que Agamben é um autor contemporâneo e, também, um autor do contemporâneo. Formado em Direito e filosofia, Giorgio Agamben, foi professor da *Facoltà di Design e Arti Della* (IUAV-Veneza), onde ensinou Estética, e do *Collège International de Philosophie* de Paris. Lecionou como convidado em diversas universidades europeias e norte-americanas, mas em determinado momento recusou-se a prosseguir lecionando na New York University, em protesto à política de segurança norte-americana. Entre suas principais obras estão: *Estado de Exceção*; *Profanações*; *Opus Dei*; *O que resta de Auschwitz*. Mais recentemente, o autor publicou uma série de obras sobre a dimensão ética que resiste à captura biopolítica, tais como *Altíssima Pobreza*, *Opus Dei*, *O uso dos Corpos — Homo Sacer IV*, *La Aventura*, *Signatura Rerum — Sobre o Método*, e, *Stasis — a guerra civil como paradigma político*, lançada no Brasil, em junho de 2025.

⁸ Agamben (2017a) destaca que a invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do “uso do corpo” nos sistemas produtivos, bloqueando temporariamente o desenvolvimento como instrumento tecnológico. Sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo. Ao mesmo tempo, enquanto sua relação com a natureza não é mais mediada por outro homem, mas por um dispositivo, o homem afastou-se do animal e do orgânico para se aproximar do instrumento e do inorgânico até quase identificar-se com ele (homem-máquina). Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação mediada com a própria animalidade –, o homem moderno não pode apropriar-se da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexo constitutivo entre a escravidão e a técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos *Homo Sacer* tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão (Agamben, 2017a).

rosidade⁹ e como possibilidade de vivenciá-lo de maneira mais terna, sensível, humana.

Como objetivos específicos, descreveu-se e analisou-se os conceitos e as aproximações de Michel Foucault, fundamentais para a constituição do pensamento de Giorgio Agamben, especialmente o conceito de biopolítica que é o elo entre esses dois autores. Outro objetivo foi problematizar a noção de corporeidade como instrumento de produção no processo da globalização capitalista e de esclarecer o conceito de “uso dos corpos” em Agamben como fonte de emancipação e humanização.

A análise centrou-se na ideia de substituição da concepção da educação como ação, pela concepção de educação como “uso dos corpos”, proposto por Agamben (2017a). A abordagem é desafiadora e apropriada e pode ser muito eficaz para a humanização e o desenvolvimento de uma maior sensibilidade relativamente ao corpo e à vida humana de modo geral. Considera-se que as categorias analíticas de Agamben podem contribuir na ressignificação da educação do corpo, tornando-a uma experiência crítica e transformadora e apontando para um novo olhar sobre o próprio sentido geral da formação humana.

De modo mais específico, propõe o desenvolvimento de uma educação do sensível, sustentada na ideia de uma nova forma de ser humano em que o corpo não seja entendido como objeto de apropriação

⁹ Agamben (2017a), nos diz que a inoperosidade como práxis especificamente humana também permite que compreendamos de que maneira o conceito de uso aqui proposto (como forma de vida) se refere ao conceito marxiano de “formas de produção”. Conforme sugere Marx, é verdade que as formas de produção de uma época contribuem de maneira decisiva para determinar as relações sociais e a cultura; mas, em toda forma de produção, é possível identificar uma “forma de inoperosidade” que, embora se mantenha em relação estreita com ela, não é por ela determinada, mas torna inoperosas as obras e permite um novo uso destas. Concentrado unicamente na análise das formas de produção, Marx menosprezou a análise das formas de inoperosidade, e essa carência certamente está na raiz de algumas aporias de seu pensamento, ainda mais no que diz respeito à definição de atividade humana na sociedade sem classes. Com isso, seria essencial uma fenomenologia das formas de vida e de inoperosidade que procedesse simultaneamente a uma análise das formas de produção correspondentes. Na inoperosidade, a sociedade sem classes já está presente na sociedade capitalista, assim como, segundo Benjamin, “os estilhaços do tempo messiânico estão presentes na história, em formas eventualmente infames e risíveis” (Agamben, 2017a, p. 118).

e de produtividade, mas de “uso” e de cuidado consciente. Para tanto, o corpo precisa, na concepção de Agamben (2017a), ser educado a partir da perspectiva da *inoperosidade*, ou seja, da vida que acontece não determinada pela natureza e nem pela ordem política instituída, mas pela prática da contemplação: só vivendo uma vida contemplativa é que se constitui uma forma de vida, como inoperosidade imanente em cada vida.

A hipótese é de que as presentes análises sustentadas na ideia do “uso dos corpos”, podem contribuir para a construção de um novo olhar sobre as questões que se vinculam à educação e à educação do corpo. Agamben defende a indeterminação e a abertura como sendo a constituição de uma forma de vida, sendo nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e que nelas habita.

Considerando as críticas e novas possibilidades que Giorgio Agamben apresenta, o estudo está ancorado nos conceitos de uso dos corpos, de profanação e de inoperosidade, visando identificar novas estratégias e novas formas de contribuir para uma educação e o uso do corpo como forma de vida mais sensível. Conforme o próprio autor:

Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las, ou torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sucede às obras, para desativá-las e depô-las: ela coincide integral e constitutivamente com a sua destituição, com o viver uma vida (Agamben, 2017a, p. 309).

Nesse sentido, apontou-se como possibilidades de rever a educação do corpo através de dois caminhos: primeiro, pela desativação dos dispositivos que capturam a vida através da biopolítica e, segundo, pela ativação de novos dispositivos capazes de promover o uso profano do corpo.

Essa reflexão volta-se a quatro pontos de Agamben (2018b), considerados produtivos no desenvolvimento desse estudo: 1) Na fase extrema de desenvolvimento capitalista em que vivemos, há uma proliferação de dispositivos que nos modelam, contaminam, controlam e que precisam ser esclarecidos e desmobilizados; 2) uma das estratégias que se poderia adotar seria a profanação, uma espécie de contra-dispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido; 3) todo dispositivo implica um processo de subjetivação, no entanto, no tempo atual, os dispositivos não agem no sentido de produzir um sujeito, mas muito mais uma dessubjetivação; e 4) as sociedades contemporâneas são atravessadas por processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daí o eclipse da política e da própria Educação.

Diante dessas considerações, definiu-se como eixo orientador, as seguintes questões:

- Quais são as conexões e contribuições das obras de Giorgio Agamben para refletirmos uma educação do corpo e seu uso de maneira mais sensível, consciente e humanizada, como forma de resistência aos mecanismos biopolíticos e a potencialização dos mecanismos humanizadores?
- O que significa pensar educação a partir da ideia da contemplação, de inoperosidade e de uso dos corpos sugerido por Agamben?
- Como desenvolver práticas educativas capazes de promover o surgimento de novos dispositivos do uso dos corpos, como a experiência mais autêntica e genuína da condição humana?

Trata-se de desvelar os processos formativos, da sacralização ou da adaptabilidade da vida, que Agamben (2016), denomina de

*Homo Sacer*¹⁰, ou seja, o homem disponibilizado para o sistema. Em um segundo momento, procuramos apontar a produtividade da concepção de operosidade e da vida como potência de pensamento, destacando a necessidade de compreender a vida e a corporeidade como potências inapreensíveis, tanto pela natureza como pela cultura.

Na interpretação de Agamben (2016), vivemos tempos em que, apesar de todos os discursos tenderem para a inclusão, a exceção literalmente virou a regra, ou melhor, normalizou-se a exceção na biopolítica moderna, ficando a vida nua incluída pelo poder político através da exclusão, pondo assim em xeque a noção de cidadania oferecida pelo estado democrático de direito.

No entanto, toda a tentativa de inclusão continua revelando sua limitação, mostrando que a vida jamais poderá ser totalmente apreendida. Diante dessa circunstância, mantém-se o potencial de a vida sempre desenvolver novas formas de ser no mundo. A vida é um ato de criação e descrição constante, e, nisso, o corpo se apresenta como fonte de resistência contra sua completa dominação. Agamben (2019), defende a indeterminação e a abertura na aventura pela vida.

Com base nesses apontamentos, pergunta-se pelo papel reservado à educação em face dessa problemática, da qual é impossível escapar e que precisa ser enfrentada, se quisermos continuar acreditando em

¹⁰ *Homo Sacer*, para Agamben (2016), é uma expressão latina que, literalmente, significa “homem sagrado”, isso é, “homem a ser julgado pelos deuses”. Trata-se de uma figura obscura do direito romano arcaico, a qual se refere à condição de quem cometia um delito contra a divindade, colocando em risco a *pax deorum*, a amizade entre a coletividade e os deuses, que era a garantia de paz e prosperidade da *civitas*; ou seja, tal delito era uma ameaça ao próprio Estado. Em consequência disso, o indivíduo era “consagrado” à divindade, isso é, deixado à mercê da vingança dos deuses. Expulso do grupo social, excluído de todos os direitos civis, a sua vida passava a ser considerada “sagrada” em sentido negativo. O indivíduo podia também ser morto por qualquer um – mas não em rituais religiosos. A figura do apresenta similaridade com o personagem, Caim, da Bíblia. Autores como Zygmunt Bauman, Giorgio Agamben, Hannah Arendt e, mais recentemente, Slavoj Žižek, utilizaram o termo para designar a condição de alguns povos da história recente. No direito romano arcaico, a pessoa declarada ou constituída como sacer era excluída da jurisdição humana, sem passar, entretanto, para a esfera divina, acarretando uma dupla exclusão e, consequentemente, uma dupla inclusão. O *Homo Sacer* era excluído do *ius humanum* e do *ius divinum* e, por isso mesmo, a vida do *Homo Sacer* era incluída na forma de insuscetível e matável. A vida consagrada, sagrada, no *Homo Sacer*, implicava a possibilidade de matá-lo sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício.

uma concepção crítica de formação e no uso humanizado do corpo. A tarefa foi de esclarecer, inicialmente, como os modernos mecanismos de educação do corpo mantêm viva a prática de sua escravização – mostrando-se não menos desumanos como as práticas antigas de escravização. Nos termos do próprio Agamben (2017a, p. 102), trata-se de esclarecer como a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tem “[...] produzido uma nova inaudita forma de escravidão [...]”.

Nesse escrito, enfrentou-se o desafio de encontrar no pensador italiano, referenciais capazes de mobilizar uma prática pedagógica emancipadora do corpo, destacando sua concepção de desconstrução das experiências vividas, encontrando na própria desconstrução os potenciais emancipadores da vida. Ou seja, de explicitar os potenciais decorrentes da condição da inapreensibilidade da vida e do próprio corpo humano.

A partir de uma análise hermenêutica desta problemática, pretendeu-se questionar a Educação, hoje em desenvolvimento, sob a égide dos ideais e princípios orientados para a competição e para o mercado, desconsiderando o papel mais abrangente da educação como promotora do desenvolvimento integral do ser humano. Nesse sentido, questionou-se a série de dispositivos de captura e de exclusão-includente que se configuram como mecanismos de subjetivação e dessubjetivação, e, como tal, operando também na sacralização da vida, configurando-se o que Agamben denomina *Homo Sacer*.

Para compreendermos como a educação pode ser vista como uma ação que é desenvolvida entre o sagrado e o profano, Agamben desenvolve uma rica estratégia, começando pela exposição da figura paradigmática do *Homo Sacer*, que é o ser humano que vê sua vida tornada sagrada através do poder soberano, perdendo assim sua condição de um corpo em si e para si. A questão da produção de subjetividade como sacralização será completada pela análise da tese do capitalismo como religião.

Cumprido este percurso, percebeu-se uma base sólida para apresentar a noção de dispositivo - e de sua peculiaridade no contemporâneo de operar a dessubjetivação - o que nos abriu a compreensão da educação como mecanismo de captura. Somente então apareceu a profanação e uma educação profanadora como possibilidade de desativação dos dispositivos e a instauração de um novo uso desses dispositivos, possibilitando o rompimento com as diversas formas de captura.

Nossa concepção é que o corpo precisa ser visto como o *lócus* que sustenta a relação do homem no mundo vivido, pois é por intermédio do corpo que “os indivíduos tomam consciência do mundo”. É com o meu corpo que me justifico como ser humano e é por meio do corpo que me projeto na aventura de minha existência. O corpo é o que possibilita ao sujeito se abrir para o mundo e a situar-se neste; portanto, perceber o mundo é aprender a se situar nele como corporeidade (Schwengber, 2014, p. 159).

Nesse sentido, Agamben (2014a, p. 21), nos alerta que todo o discurso sobre a experiência deve partir, atualmente, da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Ou seja, da mesma forma que o homem moderno tem sido privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado da sua experiência. Aliás, a incapacidade de fazer transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que dispomos hoje sobre nós mesmos.

Agamben pondera que sua análise não é original, pois, Benjamin, já em 1933, havia diagnosticado com precisão essa “pobreza de experiência” da época moderna e indicava as suas causas como sustentadoras parciais das catástrofes mundiais, especialmente das guerras mundiais, de cujos campos de batalha “[...] a gente voltava emudecida... não mais rica, porém, mais pobre de experiências partilháveis [...]” (Agamben, 2014a, p. 21). A desconsideração ou a manipulação cada vez maior do corpo tem produzido uma insen-

sibilidade relativamente à forma como a sociedade e os indivíduos atuais tratam do seu corpo.

Para responder estas questões, escolheu-se o percurso de um estudo de natureza bibliográfica, com uma abordagem metodológica reconstrutivo-crítico-hermenêutica. Conforme Dalbosco:

A pesquisa teórico-bibliográfica reporta-se [...] a um âmbito nitidamente conceitual, dizendo respeito, normalmente, ao processo de reconstrução e análise de teorias e conceitos de um determinado autor, obra ou tradição intelectual. [Tal pesquisa] considera o diálogo com autores e teorias atuais ou do passado, o centro de sua investigação (Dalbosco, 2010, p. 43-44).

A pesquisa bibliográfica de natureza hermenêutica é um processo de construção do conhecimento que apresenta, como seu grande desafio, a agregação da produção conceitual elaborada com a realidade contextualizada. Ademais, a hermenêutica filosófica, de acordo com Goergen (2010, p. 14), constitui-se na tensão existente entre a experiência de caráter ontológico e a atividade reflexiva, livrando nossas experiências dos limites impostos pela racionalidade lógica. Sem pretensão de chegar a conhecimentos últimos e definitivos, a hermenêutica encontra-se sempre a caminho de sentidos novos, que, a exemplo dos anteriores, nunca serão desvendados por inteiro. É o esforço do desvelamento dos sentidos ocultos sob as aparências do manifesto. Para além da delimitação lógico-científica do saber humano, imposta pela racionalidade moderna, a hermenêutica dedica-se ao processo de interpretação que nunca chega à afirmação de verdades indiscutíveis.

Bouffleuer (2014), enfatiza que a Filosofia, enquanto exercício da hermenêutica, busca desvendar a história da vida humana, esforçando-se em compreender os saberes e práticas existentes a partir das intencionalidades que os produziram. Em outros termos, trata-se do esforço em compreender como os modos de pensar, de ser e de agir se sedimentaram ao longo dos tempos, percebendo como os sentidos se colocam, mantêm-se, ou se modificam. Dessa forma, a hermenêutica se coloca na

perspectiva de concriatividade histórica, isto é, na perspectiva de que somos todos partícipes da história, num processo em que o passado e o presente se encontram em constante mediação. Por isso as respostas dadas em determinados contextos históricos precisam ser reavaliadas a partir das circunstâncias do presente. Assim sendo, a hermenêutica constitui, por um lado, o trabalho permanente de reinterpretação do passado à luz do presente, de outro, uma contínua reinterpretação do presente à luz do legado do passado.

Bouffleuer (2014), destaca que, com base no entendimento que a realidade é simbologicamente construída, o esforço assim orientado contribuirá, sem dúvida, para uma melhor apreensão do mundo e da vida. Isso, porque, afinal, conceitos são palavras utilizadas para nos referirmos a coisas, fatos, situações, percepções. A Filosofia da Educação¹¹ busca oportunizar nos sujeitos uma melhor percepção de si e da realidade pela tematização e explicitação de componentes da tradição filosófica que, de modo decisivo, contribuem na articulação da teia de interações simbólicas em que se funda a vida humana em sociedade e, que, por isso, também se tornam fundamentais para a compreensão das questões implicadas na educação. Nesse sentido, tornam-se importantes as tematizações como as da racionalidade, das possibilidades do conhecimento.

¹¹ A Filosofia da Educação pode ser entendida como um pensar da educação e, especialmente, como um pensar-se por parte do sujeito da educação a partir do *modus operandi* da Filosofia, ou seja, a partir de uma atitude filosófica. Pode-se dizer que o ato de filosofar nasce de um impulso interior que leva o ser humano a buscar um saber mais profundo. No âmbito das interações pedagógicas, a Filosofia da Educação pode ser entendida como um *diálogo* hermenêutico, mediante o qual se busca fazer a leitura do mundo em sala de aula, a fim de que sejam desvelados os muitos sentidos que aí se fazem presentes e interagem. Requer-se, para essa leitura, um ambiente de liberdade em que professores e alunos se relacionam e se comunicam, tomando como ponto de partida a experiência que cada um tem com a realidade para, a partir dela, identificar as concepções que atravessam os sentidos, postos pelos diferentes participantes. Concepções estas que se articulam, em regra, a conceitos e referenciais implicitamente assumidos e que, por isso, necessitam de tematização. Oferecer elementos que ajudam na explicitação de conceitos e propor reflexões, a partir do significado das palavras, certamente é um bom começo para o exercício do filosofar (Bouffleuer, 2014).

A perspectiva reconstrutivo-crítica-hermenêutica justifica-se, nessa tese, em razão da preocupação com a busca das compreensões dos sentidos que se fazem presentes nos textos de referência, especialmente nas obras de Giorgio Agamben, sobretudo no que diz respeito ao diagnóstico sobre a educação e a cultura do corpo na atualidade e ao potencial transformador e emancipador que suas reflexões apresentam.

Em outros termos, trata-se de explorar o potencial pedagógico que a arqueologia¹² e a concepção agambeniana sobre a devolução do corpo no uso comum cotidiano pode promover na educação. A filosofia de Agamben se desenvolve de um modo no qual ontologia, política, arte e formação se encontram tramadas. Segundo ele, não se pode falar de retorno às condições perdidas na história, mas que somente é possível entrever, em meio às luzes do presente, o escuro que lhe é inerente. Devemos buscar a origem da situação da atualidade na própria história, cuidando, porém, de não alimentar um olhar saudosista sobre o passado. O futuro depende da capacidade de olhá-lo com esperança e de alimentá-lo pela própria capacidade de repensar o presente. No entanto, faz-se uma advertência àqueles que esperam uma leitura essencialmente filosófica sobre a obra desse magnífico filósofo: nesse trabalho, teceu-se um olhar filosófico, sociológico e também antropológico, sem descuidar das implicações pedagógicas do tema e que se fizeram presentes através dos diálogos utilizados com os autores que se conectam com a educação e com a educação do corpo.

Longe de pretender explorar muitas das diferentes dimensões das obras de Agamben, a preocupação foi de tão somente identificar alguns referenciais capazes de auxiliar na ressignificação da educação do corpo na educação atual, especialmente as concepções e conceitos de “poder soberano”, de “vida nua”, de “inoperosidade”, de “profanação”

¹² Por arqueologia, devemos entender “a prática que, em toda investigação histórica, não se ocupa da origem, mas do ponto de vista de insurgência do fenômeno” (Agamben, 2009, p. 90).

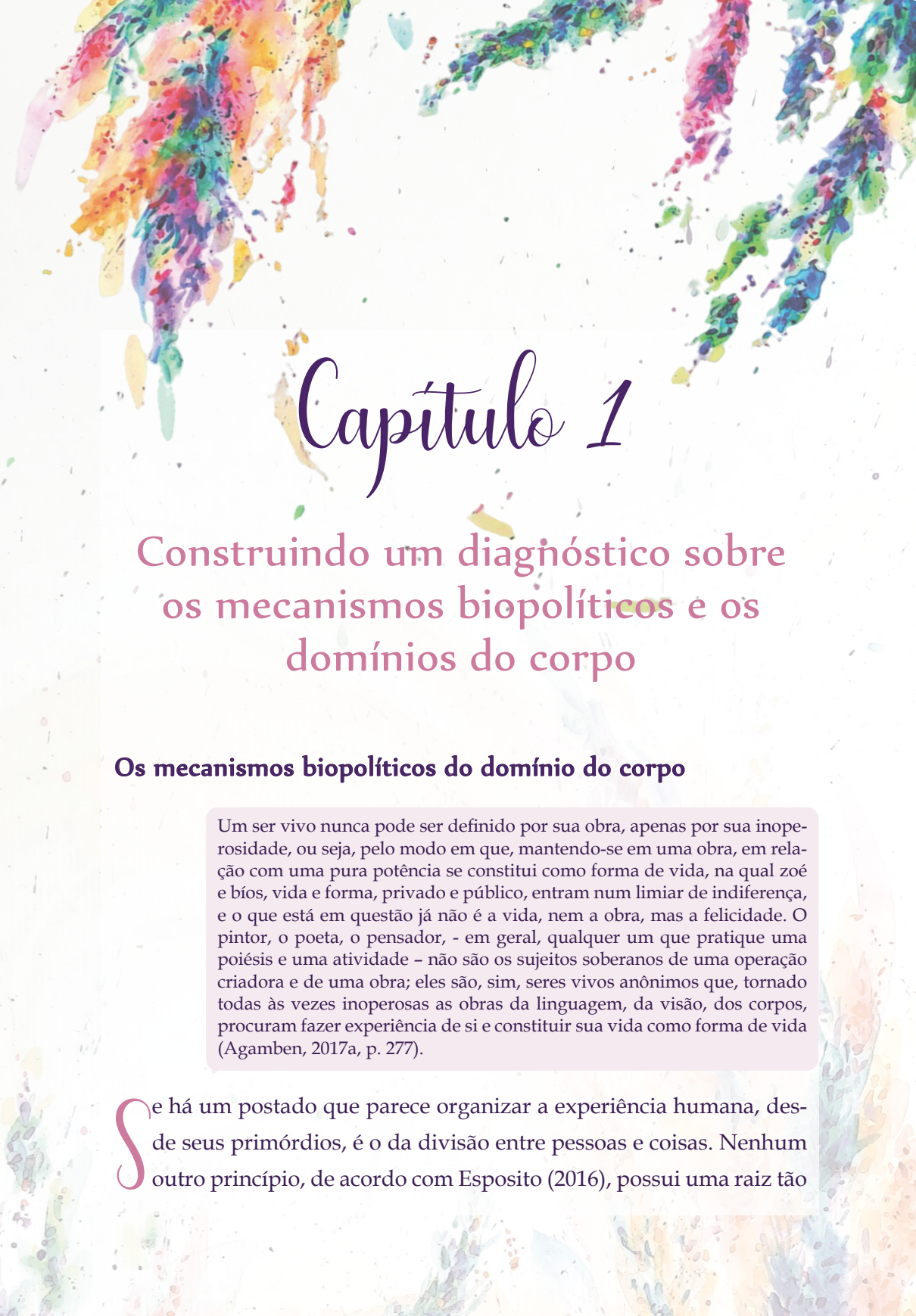
e de “uso dos corpos”. Para Agamben, tais conceitos são importantes referenciais para o desenvolvimento de uma formação mais humana e mais sensível do corpo.

O estudo encontra-se dividido em três capítulos, envolvendo os seguintes tópicos: no primeiro, reconstruiu-se um diagnóstico sobre os mecanismos biopolíticos, do domínio do corpo e reconstruíram-se os principais conceitos da filosofia agambeniana, juntamente com os conceitos foucaultianos mais utilizados pelo pensador italiano. Procurou-se esclarecer o principal elo que os une em suas análises, qual seja o conceito de biopolítica.

No segundo capítulo, foram apresentadas algumas reflexões sobre o uso do corpo, considerando a *práxis*, a *poiésis*, o conhecimento e a experiência sob a perspectiva de Agamben. O terceiro capítulo implica na retomada e aprofundamento dos conceitos de corporeidade, de educação do corpo, de sensibilidade e humanização, vinculados à proposta da tese de apontar as contribuições e as perspectivas para uma Educação mais sensível e humanizada.

Trata-se de compreender a corporeidade como forma de vida e como dispositivo de resistência, de profanação e de fuga às normativas corporais e biopolíticas que nos aprisionam e nos moldam. Daí, vê-se a necessidade de desativar e de profanar o dispositivo e de restituí-lo ao uso comum.





Capítulo 1

Construindo um diagnóstico sobre os mecanismos biopolíticos e os domínios do corpo

Os mecanismos biopolíticos do domínio do corpo

Um ser vivo nunca pode ser definido por sua obra, apenas por sua inoperosidade, ou seja, pelo modo em que, mantendo-se em uma obra, em relação com uma pura potência se constitui como forma de vida, na qual zoé e bíos, vida e forma, privado e público, entram num limiar de indiferença, e o que está em questão já não é a vida, nem a obra, mas a felicidade. O pintor, o poeta, o pensador, - em geral, qualquer um que pratique uma poiésis e uma atividade - não são os sujeitos soberanos de uma operação criadora e de uma obra; eles são, sim, seres vivos anônimos que, tornado todas às vezes inoperosas as obras da linguagem, da visão, dos corpos, procuram fazer experiência de si e constituir sua vida como forma de vida (Agamben, 2017a, p. 277).

Se há um postado que parece organizar a experiência humana, desde seus primórdios, é o da divisão entre pessoas e coisas. Nenhum outro princípio, de acordo com Esposito (2016), possui uma raiz tão

profunda na nossa concepção e também na nossa consciência moral, quanto o da convicção de que não somos coisas – já que as coisas são o contrário das pessoas.

Porém, o que nos parece uma evidência quase natural, é resultado de um longuíssimo processo de disciplinamento que percorreu a história antiga e moderna, modificando seus contornos. Para Esposito (2016), quando o jurista romano *Gaio*, identifica nas pessoas e nas coisas duas categorias que, junto à das ações processuais, constituem a matéria do direito, ele está somente atribuindo um valor jurídico a um critério já amplamente difundido. Desde então, esse critério arcaico, reproduzido em todas as decodificações modernas, tornou-se o pressuposto e o pano de fundo implícito de qualquer argumentação, tanto de caráter jurídico, como de caráter filosófico, econômico, político, ético.

Essa separação, no entanto, não é definitiva ou insuperável, conforme alerta Esposito (2016), quando escreve:

O mundo da vida resulta cortado por um divisor de águas que o separa em duas zonas definidas por sua oposição recíproca: ou se está do lado de cá, entre as pessoas, ou do lado de lá, entre as coisas, sem nenhum segmento intermediário que possa juntá-las. Porém, os estudos antropológicos contam uma história diferente, ambientada em sociedades nas quais pessoas e coisas fazem parte do mesmo horizonte, a ponto de não interagirem, mas de se integrarem mutuamente. Mais do que meros instrumentos ou objetos de propriedade exclusiva, as coisas constituem o filtro mediante o qual homens ainda não modelados pelo dispositivo da pessoa, entram em relação entre si. Conectados por uma prática que precede a segmentação da vida social nas distintas linguagens da religião, da economia, do direito, eles veem nas coisas seres animados capazes de influírem no próprio destino e, portanto, merecedores de um cuidado particular (Esposito, 2016, p. 2).

Segundo o mesmo autor, para compreender o real perfil dessas sociedades, não é necessário observá-las pelo lado das pessoas nem pelo das coisas, mas pelo ângulo de visão do corpo. O corpo é, com efeito, o lugar sensível em que as coisas parecem interagir com as pessoas, até que estas se tornam uma espécie de prolongamento simbólico e mate-

rial das próprias pessoas e da própria vida. Para se ter ideia desta realidade dicotômica, pode-se referir ao que hoje significam alguns objetos de arte ou da técnica, aparentemente dotados de uma vida própria que, em alguns aspectos, se comunicam com essa:

Já essa aproximação entre sociedades arcaicas e experiência contemporânea é uma prova de como na história nada desaparece sem deixar rastros, ainda que se reproduzindo a partir de modalidades muitas vezes incomparáveis. E não só: é também prova do fato que o horizonte moderno, geneticamente constituído na confluência entre filosofia grega, direito romano e concepção cristã, não se esgota o arco de possibilidades. O que, na época de seu declínio, parece delinear um enfraquecimento do modelo dicotômico, dentro do qual o mundo das coisas foi por um longo tempo contraposto e submetido ao das pessoas. Quanto mais os objetos técnicos incorporam com o saber que os tornou fungíveis, uma espécie de vida subjetiva, tanto menor é a possibilidade de sufocá-los em uma função exclusivamente servil. Ao mesmo tempo, por meio do uso das biotecnologias, as que a um tempo pareciam nômadas individuais, podem incluir dentro de si elementos oriundos de outros corpos e até de materiais inorgânicos. Dessa forma, o corpo humano passa a ser o canal de trânsito e o operador, sem dúvida, muito delicado, de uma relação sempre menos redutível a uma lógica binária (Esposito, 2016, p. 3).

Esposito (2016), complementa sua observação, dizendo que, antes de identificar do ponto de vista do corpo um olhar diferente sobre coisas e pessoas, é preciso reconstruir as coordenadas de longo período que reduziram e ainda reduzem a experiência humana dentro desse binômio excludente. Até porque, aquela mais intensamente excluída foi a dimensão do corpo. Isto se deu não só no plano da práxis cotidiana, que sempre esteve ao seu redor, nem do modo de agir do poder, caracterizado como a faculdade de dominar tais dimensões, mas certamente no do saber, sobretudo jurídico e filosófico, que tendeu a remover de seu complexo a especificidade do corpo. Não cabendo nem na categoria de pessoa nem na de coisa, o corpo oscilou por muito tempo entre uma e outra sem encontrar uma solução estável.

Esposito (2016), esclarece esta dicotomia, quando escreve:

Se a pessoa, na concepção jurídica romana, assim como naquela teológica cristã, nunca coincidiu com o corpo vivente que a encarnava, a coisa também foi de algum modo descorporizada, resolvida em ideia ou palavra pela tradição filosófica antiga e moderna. Em ambos os casos, é como se a divisão de um princípio entre pessoa e coisa tivesse se reproduzido em cada uma das duas, separando-as de seu conteúdo corpóreo. Quanto à pessoa, já o termo grego do qual provém dá conta da diferença em relação ao corpo vivente. Assim como a máscara nunca adere completamente ao rosto que a cobre, a pessoa jurídica não coincide com o corpo do homem ao qual se refere. Se na doutrina jurídica romana ela indica, ao invés do ser humano enquanto tal, seu papel social, naquela cristã é situada em um núcleo espiritual irreduzível à dimensão corporal. Chama a atenção o fato de o que bem podemos definir como “dispositivo da pessoa”, apesar de suas metamorfoses internas, nunca se liberta dessa fratura originária. Colocada pelo direito romano dentro do gênero humano- cortado por limiares de personalidades decrescentes, as quais do estado do *pater* chegam ao do reificado do escravo - ela é situada pela doutrina cristã da distinção entre alma e corpo e pela filosofia moderna na diferença entre substância pensante e substância extensa. Em cada um desses casos, diversamente, o *bios* é seccionado em duas zonas de diferente valor, uma subordinada à outra (Esposito, 2016, p. 5).

Esposito (2016), nos diz que esta dicotomia assume, por vezes, uma dimensão dialética e de tempos em tempos é reelaborada em novas formas, assumindo dimensões, por vezes, de personalização e, por vezes, de despersonalização. É o caso da concepção de pessoa no ideário de Roma, que as compreende como *alieni iuris*, como seres submetidos ao regime da coisa que não são donos de si mesmos. Ressalta-se que não se trata somente dos escravos, mas de indivíduos de diferentes graduações pertencentes ao império. Esta relação de domínio se reproduz até a filosofia moderna, chegando a Kant que define nova dimensão com a valorização da subjetividade e da própria corporeidade, mas mantendo a dicotomia. O que se mantém é a dependência da definição da corporeidade a dois núcleos: um destinado a dirigir o outro e este outro destinado a obedecer e a se submeter. Não surpreende que em tal concepção o homem seja considerado um composto de racionalidade e animalidade, qualificável como pessoa somente na medida em que é capaz de dominar o animal que nele habita:

Que isso coincida com a esfera do corpo, naturalmente sujeito a instintos e paixões, justifica sua exclusão da essência plenamente humana do homem, mesmo se o que é excluído, por ser estranho ao binômio entre pessoa e coisa, é precisamente o elemento que permite o trânsito de uma para outra. Também há a redução da coisa em mercadoria, em produto de consumo e, depois em resíduo, o que determina um efeito do mesmo modo dissolvente. Multiplicando-se em produção tendencialmente ilimitada, a coisa perde sua própria singularidade, tornando-se equivalente a infinitas outras. Uma vez alinhada a um estoque de objetos intercambiáveis, ela está pronta para ser substituída por um exemplar idêntico, e, depois, quando não servir mais, para ser destruída. Inclusive, quem, a partir de Benjamin, vê na sua reproduzibilidade técnica uma libertação da coisa de sua aura tradicional, não pode esconder o efeito de perda que ela determina em relação a quem a possui (Esposito, 2016, p. 8).

Nesse sentido, o corpo torna-se cada vez mais a aposta de interesses contrastantes – de lugar ético, jurídico, teológico – e, portanto, epicentro dos conflitos políticos. Porém, essa nova relevância do corpo pode determinar consequências diversas e até opostas – de tipo excludente ou inclusivo. Se submetida à sua dimensão racial, esta, segundo Esposito (2016), foi objeto de uma exclusão que chegou aos limites da aniquilação, em sua figura coletiva pode virar operador de recomposição política no interior do povo e dos povos:

Tal como diferentes conceitos políticos fundamentais, o de povo também traz dentro de si uma dualidade constitutiva que tende a separá-lo de si mesmo. De um lado, *tele* é a totalidade dos cidadãos, em uma forma que pretende coincidir com a nação. Mas por outro, desde o *demós* grego, nomeia também sua parte subalterna e, em sentido próprio, “popular”, plebeia. Assim como o dispositivo da pessoa, tal conceito encerra em seu interior uma zona, em outros aspectos, excluída e marginada. Pode-se dizer que boa parte da história política ocidental gira ao redor dessa margem móvel que, contemporaneamente une e separa os “dois” povos no interior de cada povo. Desde a antiga metáfora dos “dois corpos do rei”, sempre se percebeu, dentro do organismo político, um desnível – entre cabeça e corpo, rei e povo, soberania e representatividade – que assegurava a sua funcionalidade. Hoje, no regime biopolítico contemporâneo, tal diferença torna-se ainda mais tangível graças à entrada do corpo em qualquer dinâmica política significativa. A própria pessoa do líder – como aconteceu, diferentemente com os chefes totalitários e como é inevitável na sociedade do espetáculo – não é mais separável da exibição contínua do próprio corpo, em uma sobreposição que nunca foi tão integral entre a dimensão política e a dimensão privada (Esposito, 2016, p. 12).

Esposito (2016), no mesmo texto, reforça ainda que a essa incorporação biopolítica da pessoa corresponde, no outro polo do quadrante político, o corpo coletivo e impessoal, o corpo das massas, de mulheres e de homens que não se reconhecem mais nos canais de representatividade existentes. Naturalmente, a composição de tais subjetividades políticas varia de acordo com as situações e os contextos. Mas o que se antevê, nos movimentos de protesto que hoje voltam a ocupar as praças de diferentes partes do mundo, é o inevitável aumento dos institutos da democracia para além de suas fronteiras clássicas modernas.

Há nessas multidões de tipos diferentes, de acordo com Esposito (2016), algo que precede suas reivindicações: a pressão conjunta de corpos que se mexem simultaneamente. O que eles apontam acerca do caráter irredutível ao perfil desencarnado da pessoa é a reunião das duas partes do povo que não passe mais pela exclusão de uma delas, cuja tarefa é a ruptura daquela máquina teológico-política que, desde tempos imemoráveis, unifica o mundo por meio da subordinação de sua parte mais fraca. O quanto de tal demanda encontrará resposta nos fatos, ainda resta indeterminado. Só está certo que não é imaginável nenhuma verdadeira mudança das atuais formas políticas sem uma mutação, também profunda, de nossas categorias interpretativas.

Diante dessas premissas iniciais, o desafio é apresentar os principais conceitos e terminologias desenvolvidas pelo filósofo, Giorgio Agamben, sobre biopolítica e o domínio da vida e do corpo, com o objetivo de oferecer subsídios ao leitor sobre as principais premissas do pensamento desse autor, e que se vincula com o objetivo central dessa tese, que é o de refletir sobre a teoria agambeniana e suas contribuições sobre o uso do corpo e seus aspectos culturais, políticos e

educacionais. Também, foi apresentada, nesse capítulo, sua influência advinda dos estudos e de suas conexões em Michel Foucault¹³.

Dentre diversos temas, Agamben analisou a biopolítica das sociedades modernas com estudos sobre a genealogia da economia e do governo. Entre suas principais obras, estão: *Estado de Exceção*; *Profanações*; *Opus Dei*; *O que resta de Auschwitz*. Mais recentemente, o autor publicou uma série de obras sobre a dimensão ética que resiste à captura biopolítica, tais como *Altíssima Pobreza*, *Opus Dei* e *O uso dos Corpos - Homo Sacer IV*. Em 2018, foi lançado na Itália, “*La Aventura*”, obra que já se encontra publicada no Brasil sob o título de “*A Aventura*”, e, também o livro traduzido com o título “*Signatura Rerum - Sobre o Método*” (original publicado em 2008) impresso no Brasil em maio de 2019. Sobre essa obra Ruiz (2015) aponta que:

Agamben analisa as crises do contemporâneo com as sombras e as luzes da genealogia. Entende que nosso presente é uma produção histórica cujos sentidos escapam sutilmente às nossas percepções cotidianas por estarem empregnadas de *assinaturas* ocultas de um passado que, por não capitá-lo criticamente, o assimilamos ingenuamente. As assinaturas operam, para Agamben, como signos denotativos de uma ancestralidade histórica; elas se ocultam sob os dispositivos da modernidade numa espécie de invisibilidade conceitual que a racionalidade rasa não consegue captar. Para entender nossa contemporaneidade, temos que refazer os rastros genealógicos das assinaturas imersas nas verdades e nos dispositivos¹⁴ produzidos por nosso tempo (Ruiz, 2015, p. 15)

Esses dispositivos de poder soberano e de biopolítica, de acordo com Ruiz (2015), tomam consistência e forma, na medida em que se vinculam aos processos educacionais, políticos e culturais. O elemento de maior poder que podemos perceber é a biopolítica, a maneira com que o Estado

¹³ Paul-Michel Foucault, mundialmente conhecido por Michel Foucault, nasceu em 1926, em Poitiers. Foi um filósofo, historiador das ideias, teórico social, filólogo, crítico literário e professor da cátedra História dos Sistemas do Pensamento, no célebre *Collège de France*, de 1970 até 1984, quando faleceu.

¹⁴ Para Agamben (2007a), dispositivo é a rede que se estabelece entre diversos elementos, compreendendo uma espécie – por assim dizer – de formação que, num certo momento histórico, tem como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica de manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de poder, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las, ou para fixá-las e utilizá-las.

e o poder soberano controlam e dominam as populações: seus corpos, suas normas, suas condutas, sua sexualidade, sua saúde ou a falta dela.

Antes de prosseguir nessa análise, cabe destacar que Agamben deixa explícita a relação entre suas pesquisas do *Homo Sacer* com as ideias Benjamin e Foucault. Embora reconheça as influências filosóficas de outros autores, tais como Heidegger, e Arendt e, cujas contribuições aparecem mais nas relações entre filosofia, literatura, poesia e política, sua fonte principal é Michel Foucault, especialmente o último Foucault. O elo principal que une as pesquisas dos dois autores é o conceito de biopolítica. Para esclarecer tal influência, serão apresentados, a seguir, os principais conceitos do último Foucault e que influenciaram a filosofia agambeniana.

A biopolítica e os dispositivos de dominação do corpo em Michel Foucault

Foucault é conhecido por suas teorias acerca da relação entre poder e conhecimento, e a respeito de como esses são usados para o controle social através das instituições. Segundo Castro (2016b), Foucault iniciou seu trabalho com uma aproximação do movimento teórico em antropologia social, conhecido como estruturalismo do qual veio a se distanciar mais tarde, que lhe rendeu o desenvolvimento de uma técnica historiográfica própria, a qual chamou “arqueologia”. Também procurou colocar sua posição filosófica em prática, tornando-se membro ativo de diversos grupos, envolvendo campanhas antirracismo, antiabusos de direitos humanos e lutas por reformas do sistema penal.

Entre seus trabalhos mais relevantes estão: *A Arqueologia do Conhecimento*; *Vigiar e Punir* - Nascimento da Prisão; *Segurança, Território, População*; *História da Sexualidade - a vontade de saber*; *A hermenêutica do Sujeito* e *o Nascimento da Biopolítica*, nos quais desenvolveu seus métodos arqueológicos e genealógicos de leitura histórica, através dos

quais enfatizava o papel do poder na evolução do discurso em sociedade. Foucault constata que as representações culturais envolvem, pois “[...] as práticas de significação e sistemas simbólicos através dos quais os significados – que nos permitem entender nossas experiências e aquilo que nós somos – são construídos” (Foucault, 1999, p. 21).

Em seu curso, no *Collège de France* em 1979, na lição de 10 de janeiro, Foucault (2010), inicia sua exposição aos seus ouvintes, evidenciando que gostaria de descrever a história daquilo que se poderia chamar de a arte de governar e diz:

Recordem-se em que sentido estrito defini a “arte de governar”, já que utilizei o próprio termo “governar”, deixando de lado todas as mil maneiras, modalidades e possibilidades que existem para guiar os homens, para lhes dirigir o comportamento, para lhes condicionar as ações e reações etc. Deixei, pois, de lado tudo aquilo que se entender normalmente – e tudo o que durante muito tempo foi entendido – como o governo das crianças, o governo das famílias, o governo das almas, o governo das comunidades etc. E só levei em consideração, tal como farei neste ano, o governo dos homens na medida, e apenas, na medida em que se apresenta como exercício para a soberania política (Foucault, 2010a, p. 25-26).

Foucault (2010), complementa ainda que não está se referindo ao “governo” somente, mas também à “arte de governar” no sentido estrito, uma vez que, por “arte de governar”, ele não entendia como os governantes efetivamente governaram. Ele deixa claro que seu objetivo não foi estudar a prática governamental e as táticas utilizadas, mas sim:

[...] a arte de governar, ou seja, a maneira refletida de governar o melhor possível e, ao mesmo tempo, a reflexão sobre cernir a instância da reflexão na prática da governação e sobre a prática da governação. Em certo sentido, se quiserem, foi a consciência de si da governação que pretendi estudar; ainda assim, esta expressão “consciência de si”, incomoda-me e não a utilizarei, pois preferia dizer que aquilo que tentei, e que gostaria de tentar ainda este ano compreender, é a maneira como no interior e no exterior do governo, e em quase todas as práticas governamentais, tentou-se conceptualizar esta prática que consiste em governar. Gostaria de tentar determinar a maneira como se estabeleceu o domínio da prática da governação, os seus diferentes objetos, as suas regras gerais e os seus objetivos de conjunto, a fim de se governar da melhor maneira possível. Em suma, trata-se, se quiserem, do estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política (Foucault, 2010a, p. 26).

Foucault (2010a), esclarece que isto implica imediatamente uma escolha de método, e todo o seu esforço é desenvolver tal método de investigação inovadora e original. Trata-se do que ele denomina de arqueologia do saber ou genealogia do saber que ele descreve nos seguintes termos:

Meu problema era fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que não é apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados (Foucault, 2010b, p. 292).

Gadelha (2009), nos diz que se há um filósofo sem o qual a discussão sobre a biopolítica torna-se superficial, para não dizer vazia, é Michel Foucault. E isso decorre não só do que ele pensou a respeito do poder, da política, das formas mediante as quais as sociedades ocidentais modernas foram disciplinarizadas, estrategiadas, regulamentadas, normatizadas, governamentalizadas, mas também e mais substancialmente, do fato de que a noção de biopolítica tem uma assinatura eminentemente foucaultiana. Com efeito, ele começou a desenvolvê-la por volta de 1974, para se referir ao modo como a medicina social, em meados do século XIX, serviu como estratégia de controle e regulação da vida das populações.

A leitura desse filósofo logo nos revela que nos confrontamos com uma maneira de pensar e investigar as ideias de modo diferenciado e diferenciador, com um tipo de argumentação histórico-filosófica e/ou histórico-política extremamente singular, diferente do que estamos acostumados a lidar. Trata-se de um estilo e o *modus operandi* que requer de nós paciência, atenção, disponibilidade, envolvimento. Não bastasse isso, se o que está em jogo é apresentar aspectos diversos relacionados à biopolítica, Foucault funciona, no entender de Gadelha (2009), como uma tocha que ilumina o acesso a esse misto de tema e problema.

No entender de Castro (2016a), a biopolítica começou a ser descoberta no século XVIII. Percebe-se, consequentemente, que a relação do poder

com o sujeito, ou melhor, com o indivíduo, não deve ser simplesmente essa forma de sujeição que permite ao poder tomar dos sujeitos bens, riquezas e, eventualmente, seu corpo e seu sangue, mas de como ele deve exercer-se sobre os indivíduos, uma vez que eles constituem uma espécie de entidade biológica que deve ser levada em consideração, se quisermos utilizar os indivíduos e a população para produzir riquezas, bens e novos indivíduos. O descobrimento da população representa, ao mesmo tempo, o descobrimento da individualidade e da corporeidade adestráveis, isto é, o núcleo tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do ocidente se potencializam em controle e manipulação.

Castro (2016a), afirma que há que se entender por “biopolítica”, a maneira pela qual, a partir do século XVIII, se buscou racionalizar os problemas colocados na prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes enquanto população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça. Essa forma de poder ocupar-se-á então: 1) da proporção de nascimentos, de óbitos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população. Em uma palavra: demografia; 2) das enfermidades endêmicas: da natureza, da extensão, da duração, da intensidade das enfermidades reinantes na população; da higiene pública; 3) da velhice, das enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho. Também, então, dos seguros individuais e coletivos, da aposentadoria e 4) das relações com o meio demográfico, com o clima; do urbanismo e da ecologia.

O estudo de Avelino (2016), amplia tal concepção e diz que os objetos da biopolítica não são os seres humanos individuais, mas seus aspectos biológicos mensurados e agregados no nível da população. É nesse sentido que a biopolítica torna a vida mensurável e uma realidade coletiva epistemologicamente distinta da finalidade de majorar as forças vitais. Todavia, embora, para Foucault, o poder biopolítico seja o que existe de mais específico na racionalidade do liberalismo (ainda

que o poder biopolítico possa ser considerado sua invenção mais original), no regime liberal, ele somente produz efeitos eficazes quando associado e justaposto ao poder pastoral. Todo êxito político do liberalismo repousa nessa sofisticada justaposição entre, de um lado, um poder pastoral individualizante, e, de outro, um poder biopolítico totalizante.

De acordo com Salvetti (2017), nos últimos séculos assistimos como a violência esteve presente e foi constitutiva da condição da vida humana. Assistimos a uma série de fenômenos, como a prática da eutanásia, além da medicalização do corpo através da biotecnologia. Todos esses fenômenos têm um aspecto em comum: são fenômenos políticos que pretendem controlar a vida biológica, mais especificamente dos humanos:

O controle da vida passou a ser o elemento determinante da ação da política. As análises biopolíticas colaboram para um entendimento mais aprofundado sobre o momento que estamos vivendo. Neste contexto, a vida da população passa a ser submetida a um conjunto de técnicas e procedimentos de potencialização da vida, ou da morte, de acordo com os cálculos de custo e benefício determinados pela racionalidade administrativa do Estado no exercício de seu poder. Sob tais pressupostos, a vida humana passa a ser conformada pela dinâmica de um biopoder, que incide na disciplina- rização e normalização dos corpos e da subjetividade dos indivíduos, que são concebidos como recursos humanos, necessários à potencialização da dinâmica jurídica, econômica e política em curso na contemporaneidade (Salvetti, 2017, p. 37).

Para Avelino (2016, p. 177), “[...] o grande alvo são os corpos e as forças vitais dos indivíduos, considerados como membros de uma população”. O poder pastoral é responsável por investir sobre a subjetividade dos indivíduos, para torná-los sujeitos governáveis. As estruturas objetivas, configuradas pela racionalidade burocrática do sistema tem a mesma função. Dessa forma, as racionalidades liberais e neoliberais passam a ser consideradas como instâncias reflexivas para a objetivação e a subjetivação de um sujeito governável, recolocando diariamente na ordem social e política toda a importância da subjetividade e sua relação com a verdade, instituída pelo sistema (Avelino, 2016).

Voltando a Castro (2016a), cabe destacar que ele enfatiza o conceito foucaultiano da disciplina, que, caso comparada com outras formas de poder, pode-se diferenciá-la da seguinte maneira: 1) quanto ao objeto: a disciplina tem como objeto o corpo individual; a biopolítica, o corpo múltiplo, a população, o homem como ser vivente, pertencente a uma espécie biológica. 2) quanto aos seus mecanismos das disciplinas, consideram os fenômenos individuais, a biopolítica estuda os fenômenos de massa, em série e longa duração. 3) quanto aos seus mecanismos: os mecanismos das disciplinas são da ordem do adestramento do corpo (vigilância hierárquica, exames individuais, exercícios repetitivos); os da biopolítica são mecanismos de previsão, de estimativa, de estatística, medidas globais; e 4) quanto à finalidade: a disciplina se propõe a obter corpos economicamente úteis e politicamente dóceis; a biopolítica persegue o equilíbrio da população, sua homeostase, sua regulação. O poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e sobre a maneira de viver, é sobre o “como” da vida a partir desse momento, então, em que o poder intervém, sobretudo a um nível, para ampliar a vida, é evidentemente o fim, o limite, o extremo do poder.

A cultura é um campo de muita luta e significações, nas quais se envolvem grupos e sujeitos sociais, sendo preciso compreendê-la como um campo em que está implicada a necessidade de assumir a intrínseca relação entre cultura e poder. Há um paradoxo central na teoria foucaultiana, de difícil solução para aqueles que se interessam pelas relações de poder, subjetividade e resistência.

Trata-se de um aspecto obscuro e ambíguo dos escritos de Michel Foucault sobre o poder, envolvendo o poder visto simultaneamente como produtivo e repressivo, isto é, em seu aspecto dialético. Foucault insiste na ideia de que o poder é produtivo, uma vez que dá forma às instituições, objetos e sujeitos, mas ao mesmo tempo muitos de seus escritos parecem representar o poder e o discurso como sendo algo que

penetra e insidiosamente oprime o livre arbítrio humano, pela sua tendência a criar “corpos dóceis”.

Souza, Sabatine e Magalhães (2011), citam que os objetos e caminhos indicados nas investigações de Michel Foucault continuam a verter novas perspectivas para as ciências humanas. As investigações meticulosas, realizadas pelo autor entre 1950 e início de 1980, causaram impacto e reorientaram as perspectivas da problematização da modernidade. Seus modos de busca da verdade auxiliam a compreensão e ampliam os sentidos do presente. Numa trajetória que sobrepõe problematizações, inventa caminhos e técnicas para recobrir períodos históricos específicos, desafia os saberes estabelecidos. Em um momento é arqueólogo, noutro, é genealogista, e, por fim, torna-se também hermenêuta.

Foucault, nos deslocamentos que realizou em suas pesquisas, orbitou sobre seus objetos para apreendê-los com um “olhar ciclópico”, em suas diversas aparições, diferentes níveis práticos e discursivos, para, assim, desconstruir o que estava feito, deixando para trás escombros e pensamentos revirados pela força de seus equipamentos técnicos, numa caixa de ferramentas que desconsertou nossas práticas cotidianas e as evidências comuns acerca do corpo, da sexualidade e do direito:

Foucault anuncia um corpo transformado pelas diversas formas de captura e de disciplinamento através do trabalho, das dores, dos alimentos, da sexualidade e de uma infinidade de dispositivos de poder. Entretanto, o corpo resiste aos mecanismos construídos socialmente, para mantê-lo sob pressão das injunções cotidianas. Em relação ao sexo, Foucault indica a invenção da sexualidade enquanto um dispositivo capaz de assegurar a gestão individual do corpo e das populações, bem como a normalização das condutas expressas como responsáveis pela deturpação do pudor vitoriano, desde as mulheres histéricas, os onaristas, os incontáveis perversos, ao serem investidos pelo poder, resistem e clamam por liberdade e direitos (Souza; Sabatine; Magalhães, 2011, p. 2).

Castro (2016a), cita que é impossível fechar o balanço da análise foucaultiana do poder, enquanto não for publicada a totalidade dos

cursos no *Collège de France* que Foucault ministrou entre 1970 e 1982. Poder-se-ia reunir esses cursos em três grupos. O primeiro, constituído pelos cursos cujo material foi utilizado para a redação de *Surveiller et punir* e de *La volonté de savoir* (1970-1971); *Théories et institutions pénales* (1971-1972); *La société punitive* (1972-1973), *Le ouvouir psychiatrique* (1973-1974), *Les anormaux* (1974-1975). O eixo do trabalho desse grupo de cursos foi, fundamentalmente, a história moderna das disciplinas, mas Foucault se encaminha da disciplina à biopolítica e abre desse modo o capítulo mais amplo sobre o biopoder. Com efeito, tal como aparece no último capítulo de *La volonté de savoir*, as sociedades modernas não são apenas sociedades da disciplinação, mas também de normalização, dos indivíduos e das populações. O segundo grupo de cursos está formado por: “*Il défend la société*” (1975-1976), *Sécurité, territoire et population* (1977-1978), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) e *du gouvernement des vivants* (1979-1980).

O eixo temático desses cursos está constituído, de maneira geral, pela biopolítica em um duplo sentido: como poder de vida e de morte. Poder sobre a vida, isto é, as formas de exercício de poder que surgem a partir do que Foucault denomina o umbral biológico da modernidade, ou seja, desde o momento em que o homem como animal vivente adquire uma existência política, quando a vida biologicamente considerada converte-se no verdadeiro objeto dos governos. Poder sobre a morte, isto é o racismo, cuja genealogia Foucault estuda em “*Il faut défendre la société*”. Nesse domínio de estudo, encontramos o exame da razão de Estado, da polícia, do poder pastoral durante a época da reforma. A partir daqui, as noções de governo e de governamentalidade dominam a análise foucaultiana do poder (Castro, 2016a, p. 188).

No terceiro grupo, segundo Castro (2016a), encontram-se: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L’hermeneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le gouvernement de soi et des autres*:

Le courage de la vérité (1983-1984). Parte desse material foi utilizado para a redação dos volumes II e III de *Historie de la sexualité*. Esse terceiro grupo de cursos ocupa-se da noção de governo de si mesmo e dos outros durante a antiguidade clássica, helenística e romana até as primeiras formas do poder pastoral com o advento do cristianismo, especialmente, o monasticismo cenobítico.

A noção de governo entrecruza-se, aqui, com a história da ética, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação (a noção de cuidado, de ascese, de parresía etc). Como enfatiza Castro (2016), até que seja completada a publicação desses cursos, não é desejável fechar um balanço desse material:

É possível, no entanto, traçar o quadro geral das análises de Foucault. Podemos dizer que nos anos 1970, o interesse de Foucault deslocou-se do eixo do *saber* para o eixo do *poder e da ética*. A tais deslocamentos corresponde a divisão, frequente, de dois ou mais períodos na obra de Foucault: arqueologia e genealogia, ou arqueologia, genealogia e ética. A tais deslocamentos correspondem também seu interesse e preocupação por certas noções características de seu trabalho: episteme, dispositivo e prática. Esse é certamente um modo correto de enfocar o trabalho de Foucault, na condição, no entanto, de que não se acentuem demasiadamente tais deslocamentos. Por deslocamentos não entendemos abandonos, mas sim, extensões, ampliações do campo de análise. Com efeito, a genealogia não abandonará o estudo das formas de saber, nem a ética abandonará o estudo dos dispositivos de poder, mas cada um dos seus âmbitos será reenquadrado em um contexto mais amplo (Castro, 2016a, p. 189).

A noção de dispositivo em Foucault incluirá a noção de episteme, e a noção de prática incluirá a noção de dispositivo. Para o conceito de dispositivo, é costume distinguir em Foucault, ao menos um período arqueológico e outro genealógico. Para falar em termos bibliográficos, *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*, por um lado, *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, por outro. Pois bem, enquanto as duas primeiras obras estão centradas na descrição da episteme e dos problemas metodológicos, as duas segundas descrevem os diferentes dispositivos (o dispositivo disciplinar, o dispositivo da sexualidade):

A *episteme* era o objeto da descrição arqueológica; o dispositivo, por sua vez, o é da descrição genealógica. Essa mudança de perspectiva e de objeto de análise responde às dificuldades descritivas da arqueologia e à consequente introdução da análise do poder. Com efeito, a arqueologia permitia descrever os discursos das diferentes epistemes (renascentista, clássica, moderna), mas, encerrada a ordem do discursivo, não podia descrever mudanças em si mesmas, somente nos resultados. Como reconhecerá o próprio Foucault, faltava ao seu trabalho a análise do poder, da relação entre o discursivo e o não-discursivo. A essa necessidade responde a introdução do conceito de dispositivo como objeto da descrição genealógica. O dispositivo é, em definitivo, mais geral do que a *episteme*, que poderia ser definida como um dispositivo exclusivamente discursivo (Castro, 2016a, p. 189).

O dispositivo, segundo Foucault (2010), constitui tanto um diagrama estratégico de relações de forças que suportam tipos de saber quanto, relações de saber que suportam determinadas relações de forças (relações de poder). Esse espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos – onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos – constituiu modelo compacto do dispositivo disciplina:

Assim, esse tipo de ordenamento político-disciplinar impõe-se para desfazer todo o tipo de confusão e indeterminação que ameaça a cidade, como assinala Foucault. Isso se materializa com base no estudo da instituição do olhar médico a partir da segunda metade do século XVIII (pela via de reforma das instituições médicas, dos novos arranjos arquitetônicos pensados para os hospitais etc.), assim como com base no estudo dos problemas da penalidade (o que inclui projetos de reforma e reorganização das prisões). Foucault irá identificar a presença e o funcionamento atuante de um princípio de vigilância que buscava dar conta da necessidade de se garantir, a um olhar centralizado, uma visibilidade total aos indivíduos-corpos encerrados nos mais variados tipos de instituições: hospitais, prisões, manicômios, escolas, academias, instituições militares e fábricas (Gadelha, 2009, p. 45).

Agamben (2016), apresenta a hipótese de que o termo “dispositivo” é um termo técnico e decisivo na estratégia do pensamento de Foucault.

Ele, Foucault, o usa com frequência e, sobretudo, a partir da metade dos anos 1970, quando começa a se ocupar daquilo que chamava de “governabilidade” ou de “governo dos homens”. Embora nunca tenha elaborado propriamente a definição, podemos chegar a um entendimento aproximado pela definição que ele apresentou numa entrevista em 1977:

Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos [...]. Com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]. [...] Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las, ou para fixá-las, ou utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e, por ele, são condicionados (*Dits et Écrits*, V. III, p. 299-300, *apud* Agamben, 2016, p. 24-25).

Nesse sentido, Agamben (2009) reforça que 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”, 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 mesmo tempo, articula um Deus que é ser e práxis, a natureza ou a essência e potencialidade, uma operação por meio do qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que, e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito:

À luz desta genealogia teológica, os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda mais decisiva, num contexto que estes se cruzam não apenas com “positividade” do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dispositio*, *dis-ponere* (o alemão *Stellen* corresponde ao latim *ponere*). Quando Heidegger, em *Die Technik um die Kehre* (a técnica e a volta), escreve *Ge-stell* significa comumente “aparato” (*Gerät*), as que ele entende com este terno “o recolher-se daquele (*dis*) por (*Stellen*), que (*dis*) põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo de ordenar (*Bestellen*)”, a proximidade deste termo com *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, 2007, p. 39).

Agamben (2016), esclarece o conceito de dispositivo advindo de Foucault, destacando três características: 1º) 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; 2º) o dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder, e 3º) como tal, resulta no cruzamento de relações de poder e relações de saber. Agamben (2016) aponta que para Foucault, o dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse. Poder e saber condicionam, assim, na mesma medida, o dispositivo. Ele é, portanto, um conjunto de estratégias de relações de forças que condicionam certos tipos de saberes e por ele são condicionados.

Agamben (2011), complementa que o curso de Michel Foucault, ministrado no “*Collège de France*” em 1977-1978, intitulado “Segurança, território, população”, é dedicado a uma genealogia da “governamentalidade” moderna. Foucault inicia distinguindo, na história das relações de poder, três diferentes modalidades: o sistema legal, que corresponde ao modelo institucional do Estado territorial de soberania e que

se define por um código normativo que opõe o que é permitido ao que é proibido e, conseqüentemente, estabelece um segundo sistema que, ao lado da lei, põe em ação uma série de técnicas policiais, médicas e penitenciárias, a fim de ordenar, corrigir e modular os corpos dos súditos; e, por fim, os dispositivos de segurança, que correspondem ao estado de população contemporâneo e à nova prática que o define, que ele denomina “governo dos homens”. Foucault tem o cuidado de precisar que essas três modalidades não se sucedem cronologicamente, nem se excluem reciprocamente, mas convivem, articulam-se entre si, de tal maneira, porém, que uma delas constitui a cada momento a tecnologia política dominante.

Para Agamben (2011), o nascimento do estado população e o primado dos dispositivos de segurança coincidem assim com o relativo declínio da função soberana e com a emergência no primeiro plano daquela governamentalidade que define o problema político essencial do nosso tempo, e a cuja caracterização Foucault recorre à fórmula já encontrada em Schmitt e em Peterson:

Enquanto eu falava da população, um termo voltava continuamente [...] - o termo “governo”. Quanto mais eu falava da população, tanto mais deixava de dizer “soberano”. Era levado a designar e apontar para algo relativamente novo, não terminologicamente mesmo em certo nível de realidade, mas enquanto nova tecnologia. Ou antes, enquanto privilégio que o governo começa a adquirir com respeito às regras, a ponto de um dia se poder dizer, a fim de limitar o poder do rei, “o rei não reina, mas governa”, tal inversão do governo com respeito ao reino e o fato de que o governo seja, no fundo, mais do que um reino, muito mais do que um imperium, o problema político da modernidade [...] (Agamben, 2011, p. 126).

Foucault identifica a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, o “governo das almas” (*regimen animarum*), que, como “técnica das técnicas” define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma no “modelo” e na “matriz” do governo político. Agamben (2011), diz que uma das características essenciais do pastorado é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar

dos homens *omnes et singulatim* [todos e singularmente], e é essa dupla articulação que se transmite à esfera de governo de Estado moderno, que é, por isso, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante.

Avelino (2016, p. 172), explica que, na história política das sociedades, encontram-se três grandes economias no exercício do poder soberano: a tradição dos espelhos do Príncipe¹⁵, a razão de Estado e a nossa forma atual, a qual Foucault chamou de Estado de governos ou de Es-

¹⁵ Para Avelino (2016), a governamentabilidade é o estudo das diversas mentalidades governamentais. Em primeiro lugar, ela possui uma perspectiva histórica de investigação que poderia ser resumida, grosso modo, da seguinte forma: existiram, na história das sociedades ocidentais, três grandes formas pelas quais o exercício do poder político, o exercício da soberania política, foi organizado. Existiriam três grandes economias do poder político. A primeira delas está localizada no final da Idade Média, quando o exercício do poder político foi organizado em torno do texto religioso. A Bíblia era uma espécie de manual político: dela deveriam ser extraídos os princípios, as máximas e os exemplos por meio dos quais o príncipe deveria conformar sua conduta. O príncipe, dizia-se nessa época, deveria ser como um espelho: deveria refletir na sua própria pessoa, no seu próprio comportamento, as grandes virtudes cristãs de fé, esperança e caridade e amor contidas na Bíblia. Essas virtudes deveriam reluzir e resplandecer na pessoa e na conduta do Príncipe como se ele fosse um espelho. Esse modo de governar ficou conhecido como espelhos políticos (*lês miróirs politiques*). Em seguida, com o fim da tradição política dos espelhos surge outra maneira de exercer a soberania política, que consistia não mais em indexar a conduta do príncipe em torno do texto religioso, mas em torno de um objeto que estava apenas nascendo cujo nascimento, como é sabido, transformou amplamente a vida dos homens: o Estado. Com o nascimento do Estado, o segundo grande modo de exercer o poder político assume a razão de Estado. Para ser mais preciso, o Estado, no momento de seu nascimento, não foi percebido como um objeto tal como ocorre hoje. No momento o Estado, como o próprio nome diz, indica simplesmente uma condição dada: Estado indica a condição de prosperidade, paz, de ordem, etc., do reino. Assim, governar segundo o Estado indica que o exercício do poder tem por objetivo manter o Estado do reino, conservar sua condição. Foi da necessidade de conservar o Estado, isto é, a condição do reino, que nasceu o que ficou conhecido na história com o nome de *Razão de Estado*. Se o príncipe pretende conservar o estado do seu reino, ele deverá governar segundo uma *Razão de Estado* que é simplesmente o conjunto de conhecimentos acerca dos meios necessários para a conservação do Estado. A *Razão do Estado* foi a segunda grande forma do exercício do poder político no Ocidente. Terceira grande forma desenvolvida na história das sociedades ocidentais. Como se sabe, a *Razão de Estado* assume imediatamente uma forma bastante centralizada: o príncipe é a grande figura em torno da qual gravita todo o encargo da conservação do Estado. Dele depende sua conservação: o Estado dependerá de sua habilidade, da sua força, fortuna, virtú. O príncipe tem, portanto, uma tarefa enorme, imensa, vital, na medida em que dele depende a vida ou a morte da República. Maquiavel sabia disso perfeitamente, e por isso escreveu *O Príncipe*, verdadeiro manual sobre a melhor maneira de reinar a conservação do principado. Em todo caso, na *Razão de Estado*, o Príncipe é essa figura unitária, solitária, única, que deverá saber reinar para conservar seu Estado. E o que é interessante é que logo após Maquiavel surge um tipo de literatura anti-Maquiavel dizendo exatamente o contrário. Afirmando que, se é verdade que o Príncipe reina único e solitário do alto de seu trono, no entanto é igualmente verdade que o Príncipe não governa. Reinar, diz essa literatura, não é o mesmo que governar. Se apenas o Príncipe reina, comanda, ordena, de maneira única, de outro lado o exercício do governo não é jamais unitário, mas é múltiplo. Muitas pessoas além de o Príncipe exercem esse tipo de poder governamental: o pai da família o exerce, o professor, o médico, o líder religioso etc. Assim, se é verdade que existe unidade no comando real, existe pluralidade, multiplicidade no Exercício do governo (Avelino, 2016).

tado governamentalizado. O que marcou a expansão da racionalidade liberal foi essa última forma: o governo se tornou, segundo Foucault, a regra interna do liberalismo, o seu motor. E isso a tal ponto e com tanta intensidade que o liberalismo chegou a sonhar até mesmo com a “[...] debilitação do Estado até o limite de fazê-lo desaparecer por completo, porém sem jamais colocar em questão o conceito de governos que é por ele retomado e constituído”.

Segundo Avelino (2016), foi graças à governamentalização que o Estado sobreviveu e que o liberalismo pôde triunfar como racionalidade política dominante. A questão é como e com quais instrumentos o liberalismo promoveu a governamentalização do Estado. Para operar esse processo, segundo Foucault, o liberalismo realizou a superposição das três lógicas distintas: 1) a Lógica da Razão de Estado, que tem como forma a anatomopolítica, como alvo o corpo, como domínio o indivíduo empírico, tendo como técnica os dispositivos disciplinares e como finalidade a produção de corpos úteis e dóceis; 2) a lógica de um tipo de poder individualizante: o poder pastoral, que tem como forma a fisiologia moral, como alvo o desejo, como domínio a subjetividade, como técnica as práticas de introspecção e como finalidade a produção de sujeitos; e a 3) A lógica de poder totalizante, ou biopoder, que tem como forma segundo Foucault a Biopolítica, como alvo a população, como domínio os processos biológicos, como técnica os mecanismos de segurança, tendo como finalidade a produção de forças vitais.

É preciso lembrar um dado histórico importante: o nascimento do Estado moderno – isto é, o momento em que a razão do Estado está se formando – é marcado pela crise dos laços de comunidade e de seus fundamentos teológicos e feudais. Segundo Avelino (2016), a antiga estrutura feudal encarava o indivíduo ou com suspeita ou com admiração. Ao isolar-se, o indivíduo ou era suspeito de contestação da ordem à qual pertencia, ou era admirado pela coragem de viver sozinho num

ambiente social atravessado de conflitos. O que ocorre com o surgimento do Estado moderno é o aparecimento da esfera provada individual e, com ela, o que é mais importante, o surgimento da noção de interesse dos indivíduos uns pelos outros. Será esse jogo de interesses individuais o novo objeto da nacionalidade liberal:

No século XVIII, dizia-se que, depois das leis do movimento, descobertas pela física, as leis de interesse foram a segunda grande descoberta do século. Se o mundo físico é governado pelo movimento, diziam os economistas, é o interesse que governa o mundo moral. Começa a se tornar evidente que ninguém seria capaz de agir contra seu próprio interesse, o que configuraria um absurdo. Sendo assim, bastaria que o Estado ajustasse sua política aos interesses dos indivíduos, para que o governo se tornasse perfeito. Essa ideia produziu tanta excitação que imediatamente os economistas a conectaram à lógica do mercado (Avelino, 2016, p. 174).

A natureza do poder pastoral é um dos seus traços mais importantes, pois implica uma responsabilidade analítica do pastor ao mesmo tempo uma hermenêutica do sujeito. Em outras palavras, o traço individualizante do poder pastoral implica uma condução da conduta que é individualizada e um conhecimento exaustivo do sujeito ou daquele que é conduzido. Avelino (2016), diz que o pastorado requer um conhecimento pleno e total de cada uma das ovelhas pelo pastor, pois assim o guiado rebanho saberá empregar os meios para a salvação do rebanho na sua totalidade plena. E as técnicas que o cristianismo utilizou para assegurar ao pastor o conhecimento individual de cada ovelha foram o exame de consciência e a direção de consciência, o que justifica a importância da confissão.

Agamben (2011), aponta que outro traço essencial que o pastorado e o governo dos homens compartilham é a ideia de uma “economia”, ou seja, de uma gestão ordenada segundo o modelo familiar dos indivíduos, das coisas e das riquezas. Se o pastorado se apresenta como uma *oikonomia psychōn*, uma “economia das almas”, “a introdução da economia política será [...] a finalidade essencial do governo” (Agamben, 2011, p. 126). Ao contrário do pastorado, a biopolítica para

Avelino (2016, p. 174), estabelece um conhecimento sobre os indivíduos que não é analítico: no conhecimento biopolítico, os indivíduos serão definidos a partir do campo econômico em que habitam e vivem, quer dizer, serão definidos a partir do número de habitantes, das taxas de longevidade, natalidade, mortalidade, saúde etc. A biopolítica apenas levará em conta o indivíduo a partir daquilo que o define como membro de uma população, isto é: a partir daquilo que “[...] permite mensurar quantitativamente os efeitos de massa dos comportamentos individuais” (Avelino, 2016, p. 174).

O autor diz o quanto está distante de qualquer coisa como “práticas de desassujeitamento”. Pelo contrário: o grande êxito político do liberalismo foi o de ter fornecido os conhecimentos e os instrumentos por meio dos quais o indivíduo moderno produziu sua própria obediência: um tipo de obediência que o indivíduo foi conduzido a exercer por ele mesmo e sobre ele mesmo. O (neo)liberalismo retornou e reforçou um tipo de sujeição mais perfeito e duradouro na história política ocidental.

O elemento central desse contexto, segundo Foucault (2008), e que será objeto das intervenções biopolíticas, é a população. Não se trata mais de um conjunto de sujeitos que corresponde à soma desses. A população na verdade, não é um dado primário, mas sim o resultado de uma soma de variáveis, representadas pelo clima, pela disposição geográfica do local em que se encontra, pelos valores morais e religiosos compartilhados etc... É na população, considerada todas as suas arcas características (variáveis), que podem ser identificadas as constâncias e regularidades.

Em sua obra, o Nascimento da Biopolítica, Foucault (2010), preside um ciclo de lições no qual tematiza a economia e a verdade. Em vários momentos, o autor afirma que o mercado é um lugar de formação da verdade. Nesses momentos, é possível imaginar a surpresa e o desconforto, segundo a introdução dessa obra, apresentada na versão portuguesa por Mações (2010), de um público habituado a pensar a

economia política clássica como a negação dos fatos históricos que, há muito, ditou o desaparecimento do mercado. Ou então, numa versão menos ilustrada da mesma tese, que o mercado e suas instituições são uma fraude orquestrada pela classe dominante para ocultar as verdadeiras origens de seu poder. De um lado ao outro do espectro político, a identificação entre a economia e verdade soa como um paradoxo mais ou menos inaceitável.

Com o início do desenvolvimento do modelo liberal do mercado em meados do século XVIII, de acordo com Mações (2010), surge uma nova ciência empírica assente na finitude humana e, em consequência, capaz de estabelecer uma autoridade absoluta. O ponto mais interessante é que essa nova autoridade, o mercado, rompe integralmente com o velho modo de organizar politicamente a sociedade. No mercado, o governo direto da realidade substitui o governo dos homens. A sabedoria do governante era, de acordo com Foucault, afinal, um juízo sobre a verdade. De agora em diante, essa passagem intermediada por um juízo humano já não nos parece aceitável. Deixamos de perguntar o que é justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo, para perguntar, apenas e simplesmente, sobre a verdade e falsidade de uma política. O mau político deixa de ser associado com a injustiça ou a tirania, para ser concebido em termos daquilo que é contraditório ou absurdo. Há toda uma política e toda uma sociedade à espera de serem definidas as respostas a esse imperativo. É a sociedade em que vivemos.

As investigações de Foucault, segundo Gadelha (2009), levam-no a perceber que essa nova tecnologia (anátomo-política do corpo) funciona como uma espécie de lógica que intensifica, generaliza, integra e reforça os diversos mecanismos e técnicas disciplinares que lhe são correlatos, orquestrando-os. A “norma”, como elemento regente da ordem discursiva que caracteriza as disciplinas, opera mediante processos de normalização, e, se ela é alheia e irreduzível à discursividade jurídica, isso se dá,

porque Foucault a concebe sob outros termos, repelindo a ideia amplamente difundida de que os fenômenos relativos à subjetividade e à conduta humana tenham sido anexados ao domínio da ciência por efeito de um progresso racional das ciências exatas e/ou das ciências da natureza, dando ensejo, assim, à constituição das ciências humanas.

Ressalta-se que é a tensa justaposição e a relação de enfrentamento entre as duas discursividades, norma e processos de normalização, que se configuram como reais responsáveis pela emergência das ciências humanas, descritas, por Foucault (1999), nos seguintes termos:

Quero dizer, mais precisamente, isto: eu creio que a normalização, as normalizações disciplinares vêm cada vez mais esbarrar contra o sistema jurídico da soberania; cada vez mais nitidamente aparece a incompatibilidade de umas com o outro; cada vez mais é necessária uma espécie de discurso-árbitro, uma espécie de poder e de saber que sua sacralização científica a tornaria neutro. E é precisamente do lado da extensão da medicina que se vê de certo modo, não quero dizer combinar-se, mas reduzir-se, intercambiar-se, enfrentar-se perpetuamente a mecânica da disciplina e o princípio do direito. O desenvolvimento da medicina, da medicalização geral dos comportamentos, dos discursos, das condutas dos discursos, dos desejos etc., se dá na frente aonde vêm encontrar-se dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania (Foucault, 1999, p. 46).

Assim, de acordo com Gadelha (2009), uma vez configurados, numa relação de justaposição e enfrentamento, a teoria do direito e os processos de normalização característicos das disciplinas, constituem-se, segundo Foucault, as principais peças que consubstanciam os mecanismos gerais do poder nas sociedades ocidentais modernas. Considerando-se o quadro geral das relações de forças aí implicadas, desponta uma tendência que consiste em resistir aos avanços e à presença cada vez mais incisiva nas disciplinas (de seus efeitos de saber-poder) no campo social.

Contudo, diz-nos Foucault (1999), essa resistência termina por nos conduzir a um “ponto de estrangulamento”, pois o que a caracteriza, curiosamente é a tentativa de invocar novamente a teoria do direito (o

direito formal e burguês) para fazer frente aos mecanismos disciplinares de dominação. Ora, essa tentativa está fadada ao fracasso, haja vista que, para Foucault, não é recorrendo à soberania que se podem limitar os efeitos das disciplinas. Nota-se de passagem, que essa é a atitude que invariavelmente predomina nas chamadas teorias críticas da educação, particularmente não são tributárias de orientações humanistas, do hegelianismo e do marxismo. Ela se expressa, como dito anteriormente, na grande expectativa que tais teorias depositam nas lutas pela construção de uma “consciência crítica”, pela conquista da plena cidadania e pelas lutas em torno dos direitos humanos.

Gadelha (2009, p. 61), ressalta que, na realidade, afirma Foucault (1999), para se fazer uma resistência efetiva a esses mecanismos de dominação, deve-se tomar outra direção, uma perspectiva que aponte para uma concepção outra de direito, anti-disciplinar, “liberto do princípio da soberania”. Uma vez que essa nova economia do poder (de punir) é regida por um deslocamento de funções e por uma substituição de objetos, na medida em que ela traz à cena novos personagens (psiquiatras, psicólogos, assistentes sociais, pedagogos) e novos saberes (científicos e extrajurídicos), considerando ainda que os personagens e discursos passam a atuar ativamente, e cada vez mais – tendo em vista o conhecimento e a consequente correção, reeducação e/ou cura da alma dos criminosos – junto a um mecanismo-burocrático que tomava a si o encargo da execução da pena – informando, portanto, novos procedimentos e fluxos:

Foucault se apercebe que a inteligibilidade de todos esses fatores, bem como as relações estratégicas que os agenciam, resistem a uma interpretação, ou a uma análise do poder concebida nos moldes tradicionais, isto é, segundo a tradição jurídico-política. Acrescente-se a isso, outro achado de suas investigações, ou seja, o que toda essa economia do poder de punir tinha por objeto de sustentação e por móvel de aplicação o corpo: tomado em forças, no que alas podiam se mostrar úteis à produção e dóceis aos mecanismos de regulação e controle; no que elas podiam ser repartidas e recombinaadas, em face de objetivos julgados como úteis e necessários (Gadelha, 2009, p. 70).

Peres (2011), destaca que, dentro de uma contextualização histórica, a materialização determinará, através de seu regime binário, a efetivação das ordens de poder, sendo sempre atravessada pelas referências dominantes que regem os modos de ser e de se comportar no mundo. Muitas entradas participam dessa materialização tendo como principais partícipes o estado, a igreja, a família, o capital, o direito, a medicina, a psicologia, mas também a mídia, a escola e a polícia, que, em um primeiro momento, são tomadas como instituições externas e em outros se instalam como regulações internas que são apreendidas pela ação e subjetivação normatizadora que cristaliza até mesmo os processos desejantes, que insistentemente passam a desejar a “norma”, reproduzindo seus modelos e submetendo-se às suas ordens:

Diante desse campo de possibilidades, há uma lógica estética oficial que é construída e difundida pela mídia que determina a estética da moda, a indumentária fashion e as pessoas certas para se ter relacionamentos. Qualquer tentativa de distanciamento dessas ordens é punida com estigmas e discriminações que conferem a essas pessoas o lugar de cidadão de segunda categoria e sem importância social. Para além de sua composição biológica e seu funcionamento fisiológico, o corpo abriga dimensões sociais, antropológicas e históricas que dialogam com as novas tecnologias e diversas linguagens que interagem na contemporaneidade, assim como com as novas expressões sexuais e de gêneros que surgem como sujeitos de direitos (Peres, 2011, p. 75).

Foucault (2006), enfatiza que o cuidado de si é uma forma ideal de vida que torna a vontade forte em relação à possibilidade do vício, torna a vontade mais forte do que o instinto agressivo de proteção da vida a qualquer custo: é o controle das pulsões. A vontade fraca surge do vínculo da fraqueza da vontade e dos desejos do corpo. Os estóicos fazem essa ligação entre os vícios e o corpo desguarnecido, já que a maior fonte dos vícios são as paixões, as quais não *brotam* da alma racional, pois é a alma racional que é capaz de dominar as paixões:

A ideia de formação humana nesse contexto gira em torno da possibilidade ou não do domínio das paixões. Sendo assim, a formação humana, pensada no sentido moral e ético, só é possível, quando o ser é capaz de controlar as paixões e o núcleo desse controle é o cuidado de si que deve ser construído e remodelado todos os dias para enfrentar esse desafio. Não existe um domínio total e definitivo das paixões, e o cuidado de si é a tecnologia elaborada para contê-las; ele se constitui de diferentes práticas de si, visando ao exercício de si mesmo (Foucault, 2006, p. 145).

Esse cuidado de si não existe individualmente. O sentido ético desse cuidado se encontra em relação com o outro; a ética do cuidado de si só pode ser alcançada coletivamente, e “[...] somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado [...]” (Foucault, 2006, p. 145). Foucault complementa na sequência:

[...] por outro lado, porém, se todos, em princípio, são capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência – incapazes de aperceber-se da importância dessa tarefa, incapazes de executá-la: esse, com efeito, é o destino da maioria (Foucault, 2006, p. 145).

O pensador francês reconhece que, embora esta capacidade seja de todos, existem limites que precisam ser enfrentados e algumas práticas conservadas:

O princípio de ocupar-se consigo (obrigação de *epimélesthai heautou*) poderá ser repetido em toda parte e para todos. A escuta a inteligência, a efetivação dessa prática, de todo modo, será fraca. E é justamente porque a escuta é fraca e porque seja como for, poucos saberão escutá-lo, que o princípio deve ser repetido por toda parte. Temos, a esse respeito, um texto de Epicteto muito interessante. Evocando novamente o *gnôthi seautón* (o preceito delfico), diz ele: “Olhai o que ocorre com este preceito delfico. Foi inscrito, marcado, gravado em pedra, no centro do mundo civilizado” (ele emprega a palavra *oikouméne*). Está no centro da *oikouméne*, isto é, desse mundo que lê e escreve, que fala grego, mundo cultivado que constitui a única comunidade humana aceitável (Foucault, 2006, p. 146).

A ataraxia, segundo Foucault (2006), é a ideia de perfeição no sentido cristão, é o estado de gozo pleno, é a tranquilidade da alma, ou seja, é o estado em que a alma atinge o completo domínio das paixões. Tal esta-

do só pode ser encontrado no mundo interior, pois a nossa maior fortaleza é a nossa interioridade. Pedagogicamente, a ataraxia, seria a melhor forma de preparar o ser humano, considerando sua condição frágil de enfrentar todas as adversidades e intempéries que a vida apresenta.

A partir disso, nasce a constatação de que a morte seria o momento em que a alma está livre do corpo, das paixões e pode usufruir do pleno gozo. O cuidado de si é uma ferramenta que prepara progressivamente para esse estágio da tranquilidade. O cuidado de si necessita da presença de um “outro”:

Porém, este outro não é um educador no sentido tradicional do termo, alguém que ensinará verdades, dados e princípios. Também, é evidente que não se trata de um mestre da memória [...]. Vemos, pois, que de modo algum é um trabalho de instrução ou de educação no sentido tradicional do termo, de transmissão de um saber teórico ou habilidade. Mas é uma certa ação, com efeito que será operado sobre o indivíduo, indivíduo no qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser qual está [...]. É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ver o próprio sujeito, não simplesmente transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância (Foucault, 2006, p. 165).

Através do corpo, as pessoas podem vivenciar experimentações de toda ordem, seja física, emocional, afetiva, sexual, mística, virtual, de modo a dar passagem para diferentes afetos que disparam sobre si e efetuam novos modos de existencialização.

Para Peres (2011), essa flexibilidade e disponibilidade para se conectar com as novas estéticas e desejar se tornar como elas, nos remete à dimensão que denominamos de “corporeidade”, que, de modo geral, estariam ligadas a processos de identificação que aproximam ou manifestam entre si, fomentando sentimentos de pertença, que promovem a aproximação dos corpos, ou de repulsa, medo ou nojo, que promovem distanciamento.

Sobre o conceito de corpo em Foucault, como bem descreve Castro (2016b), que cada uma das formas positivas pelas quais o homem

apreende que é finito (o modo de ser da vida, do trabalho e da linguagem) lhe é dado a partir do fundo da própria finitude. O modo de ser da vida lhe é dado fundamentalmente pelo próprio corpo (fragmentado de espaço ambíguo cuja espacialidade própria e irreduzível se articula sobre o espaço das coisas). Diz que, com o aparecimento do homem, esse duplo empírico-transcendental, surgirá um tipo de análise que se aloja no espaço do corpo e que, mediante o estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores e da articulação do organismo com as coisas, constituem uma espécie de estética transcendental. Descobre-se então, que o conhecimento tem uma natureza que determina suas formas e que lhe manifestam seus conteúdos empíricos.

Castro (2016b, p. 87), diz que toda uma secção de *L'usage des plaisirs*, Foucault se dedica à problemática do corpo em relação com os afrodísia na antiguidade clássica. “A preocupação principal dessa reflexão [a dialética] era definir o uso dos prazeres (suas condições favoráveis, sua prática útil, sua rarefação necessária) em função, de certa maneira, de ocupar-se de seu corpo”. De igual modo, uma secção de *Lesoi de soi* se ocupa do tema na época helenística. Nesse quadro tão marcado pela preocupação com o corpo, com a saúde, o meio ambiente e as circunstâncias, a medicina coloca a questão dos prazeres sexuais: de sua natureza e de seu mecanismo, de seu valor positivo e negativo para o organismo, do regime ao qual convém submeter-se:

Com a pastoral da carne, aparecerá um novo discurso que seguirá atentamente a linha de união entre o corpo e a alma. Fará a malha de a carne aparecer debaixo da superfície dos pecados. Sobre o estudo dos mecanismos de poder que investiram os corpos, os gestos, os comportamentos, há que edificar a arqueologia das ciências humanas. Como corpo social e população, a teoria do direito reconhece o indivíduo e a sociedade, o indivíduo que contrata e o corpo social constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. Nas tecnologias modernas do poder, o objetivo não é o corpo social, tal como definem os juristas, mas o corpo múltiplo, a população (Castro, 2016b, p. 88).

O estudo de Castro (2016b, p. 88), complementa as reflexões de Foucault: “Se se fizesse uma história do controle social do corpo, seria possível mostrar que, até o século XVIII, inclusive, o corpo dos indivíduos é essencialmente superfície de inscrição dos suplícios e penas”. O corpo estava feito para ser supliciado e castigado. Já nas instâncias de controle, que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente, não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber certo número de qualidades, qualificar-se como corpo capaz de trabalhar.

Reforça-nos ainda Castro (2016a), que, com a disciplina, nos séculos XVII e XVIII, nasce uma arte do corpo humano que busca não apenas o acréscimo de habilidades, nem tampouco o fortalecimento da sujeição, mas a formação de um mecanismo que o explora, desarticula e recompõe. Não se trata de obter corpos que façam o que se deseja, mas que funcionem como se quer, com as técnicas, a rapidez e a eficácia que se pretende deles. As disciplinas são, ao mesmo tempo, uma anatomia política do corpo e uma mecânica do poder.

A disciplina fabrica, a partir dos corpos que ela controla, uma individualidade dotada de quatro características: celular, orgânica, genética e combinatória. “O corpo já não tem que ser marcado, deve ser direcionado; seu tempo deve ser medido, ou plenamente utilizado, suas forças devem ser continuamente aplicadas ao trabalho” e “A forma-prisão da penalidade corresponde à forma-salário do trabalho” (Castro, 2016a, p. 89).

Castro (2016a, p. 90), explica que, caso se tomar como referência que a “forma-prisão da penalidade corresponde à forma-salário do trabalho”, se se tomar como referência o que em *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault denomina singularidade somática, pode-se dizer que as relações de soberania situam-se abaixo ou acima delas. Por um lado, o corpo dos súditos é um corpo fragmentado. Um exemplo disso é o ritual do suplício: aqui o corpo é dividido, desmembrado, desarticulado. Por

outro, o corpo do rei é um corpo duplo. O dispositivo disciplinar, no entanto, tem por objetivo a singularidade somática em sujeito de uma relação de poder e, desse modo, fabricar indivíduos; “[...] o indivíduo não é outra coisa senão o corpo assujeitado” (Castro, 2016b, p. 90).

Castro (2016b), ainda reforça que Foucault se detém também que o corpo vivo, o corpo individual, o corpo social e a população se converteram no verdadeiro objeto da política moderna. O corpo não existe como um artigo biológico ou um material, mas dentro e através de um sistema político. Contemporaneamente à lei francesa de 1838 sobre a internação psiquiátrica, assistimos a uma disciplina do espaço asilar.

Foucault mostra como o espaço asilar é reorganizado de acordo com os mesmos princípios que animam a formalização disciplinar projetada por Bentham, isto é, visibilidade permanente, vigilância centralizada, isolamento, punição incessante. Quanto aos mecanismos de punição, encontramos nessa época uma alternativa: coerção física ou no *restraint* (segundo a expressão proveniente da Inglaterra em torno de 1840), ou seja, abolição dos instrumentos físicos de punição e controle. Na realidade, na opinião de Foucault, trata-se apenas de uma alternativa de superfície.

Castro (2016a), diz que de fato, nessa época encontramos uma maravilhosa proliferação de novos instrumentos técnicos: a cadeira fixa, a cadeira giratória, a camisa de força (inventada em 1790 por *Guilleret*, um tapeceiro de *Bicêtre*), as algemas, os colares com pontas internas, Foucault se detém aqui na análise desses instrumentos que manifestam uma tecnologia específica do corpo. Antes do século XIX, os numerosos instrumentos corporais podem ser agrupados em três categorias: 1) instrumentos que garantem uma prova (cinturões de castidade); 2) instrumentos para arrancar a verdade (o suplício da água); e 3) instrumentos para marcar a força do poder (marcar com fogo uma letra no corpo).

Mas os instrumentos que proliferaram no século XIX são outros tipos, pertencem a uma quarta categoria: trata-se de instrumentos ortopédicos, que buscam garantir o endireitamento, o adestramento do corpo. Esses possuem três características: 1) são aparatos de ação contínua; 2) seu efeito progressivo tende a que eles se tornem inúteis (o efeito deve continuar quando retirados); 3) são homeostáticos (quanto menos se resiste a eles, menos se os sente; quanto mais se resiste, mas se os sente).

Sobre os corpos, ainda, incidem, de acordo com Peres (2011), outras dimensões de padrões estéticos, de maneirismos e de posições de corpos (posições de identidades) que são estabelecidas pelas diferenças entre os sexos (homem/macho-mulher/fêmea) e pelas expressões de gênero (masculino/feminino) responsáveis pela cristalização de algumas identidades sexuais e expressão de gêneros que são produzidas pelos modos de subjetivação normatizadores, que se colocam como modelos de perfeição, de saúde e da verdade absoluta:

O que o toma como um emaranhado de linhas, logo, como uma complexidade, faz com que ele seja tomado também como gênero, como um dispositivo (lineamento) do poder que incide sobre as relações humanas, estabelecendo as expressões normativas autorizadas para as expressões de masculinidade e feminilidade. Através desse dispositivo, seriam demarcados os espaços de circulação autorizados para os gêneros (espaços exclusivos para homens; para mulheres; espaços LGBTQIA+; espaços e redes de prostituição; espaços religiosos, etc.). Do mesmo modo, marcam sua temporalidade existencial enquanto expressão e modos de ser ou viver (Peres, 2011, p. 75).

Somos sujeitos “de” e “em” determinadas culturas, o que significa dizer que ou assumimos, ou nos tornamos passivos com a cultura, como uma regra ou como um conjunto dos processos com e por meio dos quais se produz certo consenso acerca do mundo em que se vive. É o compartilhamento desse consenso que permite aos diferentes indivíduos se reconhecerem como membros de determinados grupos e não de outros.

Introdução ao pensamento e ao método de investigação agambeniano

Neste item vamos apresentar alguns conceitos e terminologias utilizados por Giorgio Agamben e que são necessários para a compreensão de seu pensamento e o método de sua investigação, sustentado no que ele denomina de uma “arqueologia do modo de ser” ou uma “ontologia modal” (Agamben, 2017a, p. 171). A questão terminológica no entendimento de Agamben é importante na Filosofia, pois “[...] a terminologia é o momento poético do pensamento [...]” (Agamben, 2016, p. 23). Isso não significa que os filósofos devam necessariamente definir, a todo instante, os seus termos técnicos de investigação. Platão nunca definiu o mais importante dos seus termos: a ideia. Outros, ao contrário, como Spinoza e Leibniz, preferem definir as suas terminologias como *more-geométrico*.

Agamben (2019), explica que quem conhece a prática da pesquisa nas ciências humanas sabe que, ao contrário da opinião comum, a reflexão sobre todo o método geralmente não antecede a investigação, mas é posterior a essa prática. De algum modo o método sempre está presente e, por vezes, é considerado algo secundário que só acaba sendo discutido entre amigos e especialistas e que somente um longo hábito com a pesquisa pode provocar alguma preocupação. Mas Agamben (2019), considera importante esclarecer seu procedimento de investigação.

Na obra *Signatura Rerum* – Sobre o Método, Agamben (2019, p. 8), apresenta o conceito de “paradigma” como um dos mais importantes de sua filosofia. Como se verá na sequência, ele é um conceito especial de sua arqueologia e de sua concepção de história, revelando a relação incontestável do método de compreensão e interpretação com o contexto em que o conhecimento é desenvolvido. Nesta reflexão sobre o método, Agamben (2019), revela a influência de Foucault e as influências derivadas de Walter Benjamin:

Se essas reflexões sempre são apresentadas como uma investigação sobre o método de um estudioso, Michel Foucault, com quem o autor teve a oportunidade de aprender muito nos últimos anos, isso acontece porque um dos princípios metodológicos não discutidos no livro – que o autor deve a Walter Benjamin – é que a doutrina só pode ser exposta legitimamente sob a forma de interpretação. O leitor atento saberá diferenciar entre o que, nos três estudos, deve se referir a Foucault, o que deve ser atribuído ao autor e o que vale para os dois. Contrariamente à opinião comum, o método efetivamente partilha com a lógica a impossibilidade de ser totalmente separado do contexto em que atua. Não existe um método válido em qualquer âmbito, assim como não existe uma lógica que possa prescindir de seus objetos (Agamben, 2019, p. 8).

Para Agamben (2019, p. 8), “[...] o elemento genuinamente filosófico em cada obra, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, é a sua capacidade de ser desenvolvida, que *Feuerbach* definia como *Entwicklungsfähigkeit*.” Agamben (2019), considera que, ao seguir tal princípio, ele consegue estabelecer a diferença entre o que é do autor da obra, e o que deve ser atribuído a quem a interpreta e desenvolve sua reconstrução analítica e crítica.

Agamben (2019), considera este procedimento não só essencial, mas um processo muito difícil de realizar. Por isso, ele afirma que preferiu realizar suas construções a partir de textos de outros, elaborando suas reflexões a partir deles, em vez de correr o risco inverso de se apropriar de pensamentos ou itinerários de pesquisa que não lhe pertenciam. Toda pesquisa nas ciências humanas – e, por conseguinte, também a presente reflexão sobre o método – para Agamben (2019), deveria implicar um cuidado arqueológico, isto é, retroceder no próprio percurso até o ponto em que algo ficou obscuro e não tematizado. Só um pensamento que não esconde o próprio não-dito, mas incessantemente o retoma e o desenvolve, pode, eventualmente, pretender a originalidade.

Agamben (2019), diz que em suas pesquisas ele pode analisar algumas figuras – o *Homo Sacer* e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração – que certamente são, mesmo que em medida

diferente, fenômenos históricos positivos, mas que nelas eram tratados como paradigmas, cuja função era constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo. Por isso, será oportuno, segundo o autor, nos determos aqui no sentido e na função do uso dos paradigmas na filosofia e nas ciências humanas, uma vez que isso tem dado lugar a equívocos, em especial com aqueles que – com maior ou menor boa-fé, julgaram que a intenção de Agamben (2019), era oferecer teses ou reconstruções de caráter meramente historiográfico.

No entanto, o próprio autor revela que sua intenção era mais ampla e profunda, aproximando-se da questão do paradigma na acepção desenvolvida por Foucault. Isso fica explícito, quando Agamben (2019), se volta ao tema de paradigma na obra foucaultiana e desenvolve a seguinte crítica:

Em seus escritos, Michel Foucault se serve de mais de uma vez da expressão “paradigma”, sem jamais defini-la com precisão, contudo. Por outro lado, tanto na *Archéologie du savoir* [Arquelologia do saber] quanto nos escritos posteriores, ele designa os objetos de suas pesquisas – para distingui-los daqueles das disciplinas históricas – com os termos “positividade”, “problematizações”, “dispositivos”, “formações discursivas” e, mais em geral, “saberes”. Na aula ministrada em maio de 1978, na *Société Française de Philosophie*, ele define deste modo o que se deve entender por “saber”: “a palavra ‘saber’ indica todos os procedimentos e todos os efeitos de conhecimentos que, a certa altura, um campo específico se dispõe a aceitar”. E, para mostrar sua necessária relação com o conceito de poder, logo depois acrescenta: “não se pode, de fato configurar um elemento de saber se, por um lado, ele não está de acordo com um conjunto de regras e constrições de certos tipos de discurso científico numa determinada época esse, por outro lado, não é dotado dos efeitos de coerção típicos do que é convalidado como científico, ou simplesmente racional ou comumente admitido (Agamben, 2019, p. 10).

Agamben (2019), entende que existe uma analogia do conceito de paradigma em Foucault e o conceito desenvolvido por Thomas S. Kuhn, especialmente, quando apresenta seu “paradigma científico”. Mesmo que Foucault não tenha tematizado o funcionamento dos paradigmas:

[...] parece claro que seu trabalho segue uma orientação que põe em prática essas noções [...]. Seu método consiste em descrever os discursos como articulações históricas de um paradigma, e seu modo de conceber a análise implica que ele isole e descreva os paradigmas sociais e suas aplicações concretas (Agamben, 2019, p. 10).

Todavia, Foucault que declara ter lido o “admirável e definitivo” livro de Kuhn, praticamente nunca se refere a ele em suas pesquisas. Ele entende que não é com base na “ciência normal”, no sentido de Kuhn, que podemos nos voltar para o passado e retrair sua história de forma válida; é reencontrando seu processo “normado”, do qual o saber atual constitui apenas um momento, que podemos efetivamente chegar ao passado.

Agamben (2019), no entanto, é mais cuidadoso ao tratar do termo nos dois intelectuais e considera que é preciso verificar se existe alguma analogia entre os dois métodos e se o paradigma da arqueologia foucaultiana não é simplesmente homônimo do que Kuhn caracteriza como a produção das revoluções científicas:

Thomas Kuhn reconhece que empregou o conceito de paradigma em dois sentidos diferentes. No primeiro – que ele substitui pelo termo, “matriz disciplinar” – o paradigma designa o que os membros de dada comunidade científica têm em comum, isto é, o conjunto das técnicas, dos modelos e dos valores a que eles, mais ou menos conscientemente, aderem. No segundo sentido, o paradigma é um elemento individual desse conjunto – os *Principia* de Newton ou o *Almagesto* de Ptolomeu – que, funcionando como exemplo comum, toma o lugar das regras explícitas e permite definir uma tradição de pesquisa particular e coerente (Agamben, 2019, p. 12).

Por essa via, Agamben (2019, p. 12-13), considera que ciência normal não significa ciência dirigida por um sistema preciso e coerente de regras: ao contrário, se, para Kuhn, as regras derivam dos paradigmas, estes “podem determinar a ciência normal” mesmo na ausência de regras. Esse é o segundo significado do conceito de paradigma, que Kuhn considera o “mais novo” e profundo em “A estrutura das revoluções científicas”. Nesta nova visão, o paradigma é apenas um exemplo, um

caso individual, que, através de sua repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas. O império da regra como cânone de cientificidade é substituído, assim, pelo paradigma, e a lógica universal da lei é substituída pela lógica específica e singular do exemplo. E, quando um velho paradigma é substituído por um novo, incompatível com ele, se produz o que Kuhn chama de revolução científica.

Uma das orientações mais constantes da pesquisa de Foucault, segundo Agamben (2019), é o abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídicos e institucionais e em categorias universais (o direito, o Estado, a teoria da soberania), em prol de uma análise dos dispositivos concretos mediante os quais o poder penetra nos próprios corpos dos súditos e governa suas formas de vida. A analogia com os paradigmas kuhnianos parece encontrar aqui uma confirmação importante.

Da mesma forma que Kuhn deixa de lado a identificação e o exame de regras que constituem uma ciência normal, para se concentrar nos paradigmas que determinam os comportamentos dos cientistas, Foucault rediscute a primazia tradicional dos modelos jurídicos da teoria do poder, para fazer com que sobressaiam as inúmeras disciplinas e as técnicas políticas por meio das quais o Estado integra em si o cuidado com a vida dos indivíduos. Agamben (2019), conclui que Kuhn separa de forma mais contundente a ciência normal do sistema das regras que a define, enquanto que Foucault ressalta mais a ideia de “normalização”, que caracteriza o poder disciplinar e a sistemática jurídica dos procedimentos legais.

Agamben (2019), considera não haver dúvida sobre a proximidade entre os dois métodos, o que torna ainda mais enigmático não apenas o silêncio de Foucault a respeito de Kuhn, mas o cuidado com o qual, em *Archéologie du savoir*, ele parece evitar o próprio termo “paradigma”. As

razões desse silêncio precisam ser avaliadas, como pondera o pensador italiano:

[...] A certa altura, portanto, Foucault sentiu com muita força a proximidade do paradigma kuhniano – mas ela, mais do que o efeito de uma afinidade real, era o fruto de uma confusão. Para ele, foi decisivo o deslocamento do paradigma da epistemologia para a política, sua deslocação no plano de uma política dos enunciados e dos regimes discursivos, em que já não se trata de uma “alteração da forma teórica” e sim do “regime interno de poder”, que determina o modo como os enunciados se governam para constituírem um conjunto (Agamben, 2019, p. 16-17).

Agamben (2019), ressalta ainda que uma leitura cuidadosa de *Archeologie du savoir* pode nos levar a perceber que Foucault sempre se preocupou conscientemente em distinguir o tema de suas pesquisas dos paradigmas kuhnianos. As formações discursivas com as quais ele trabalha não definem o estado dos conhecimentos num determinado momento: eles não constituem o balanço do que, já a partir daquele momento, pôde ser demonstrado, assumindo o estatuto de aquisição definitiva de um conhecimento.

Analisar as positivities significa mostrar segundo quais regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas. Para tanto, a epistemologia científica não é suficiente, pois sempre é preciso ultrapassar o limiar da epistemologização:

Quando, no jogo de uma formação discursiva, um conjunto de enunciados adquire relevância, pretende fazer valer (mesmo sem conseguir) normas de verificação, diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*. Quando a figura epistemológica, assim delineada, obedece a certo número de critérios formais [...] (Agamben, 2019, p. 18).

De modo totalmente coerente com as premissas da *Archéologie*, Agamben (2019), diz que Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição de uma ciência normal no tocante aos sujeitos (os membros de uma comunidade científica) para a pura realização de “conjuntos de enunciados” e de “figuras”, independentemente de

qualquer referência a sujeitos. É o conjunto de enunciados que adquire relevância.

A episteme, para Foucault, é “um conjunto das relações capazes de unir, numa determinada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados”. Ela não define, como o paradigma kuhniano, o que é possível saber em determinada época, mas o que está implícito no fato de certo discurso ou certa figura epistemológica poder se realizar: no enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é seu direito a ser uma ciência, é o fato de existir (Agamben, 2019, p. 18).

A *Archéologie du savoir*, para Agamben (2019), foi lida como um manifesto do *descontinuismo* historiográfico. Esteja exata ou não essa definição – que Foucault contesta diversas vezes – é certo que, no livro, ele parece interessado, sobretudo, em esclarecer o que permite constituir contextos e conjuntos e possibilitar a existência positiva de “figuras” e de séries que levem ao esclarecimento dos saberes e poderes que estão ocorrendo em diferentes contextos. Ele entende que tais contextos se produzem segundo um modelo epistemológico totalmente peculiar, que não coincide nem com os comumente admitidos na pesquisa histórica, nem com os paradigmas kuhnianos, e que será preciso, portanto, identificar e esclarecer.

Para uma melhor compreensão do desafio proposto por Foucault, utilizamo-nos do panoptismo, tal como analisado na terceira parte de *Vigiar e Punir*. Trata-se, antes de tudo, de um fenômeno histórico singular, o *panopticon*, modelo arquitetônico que Jeremy Bentham publica em Dublin, em 1791, sob o título de *Panopticon, or The Inspection-house. Containin the Idea of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sorto f Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Insepction...* “O Panóptico, ou a casa de inspeção: contendo a ideia de um novo princípio de construção aplicável a qualquer sorte de estabeleci-

mentos, em que pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob inspeção [...]” (Agamben, 2019, p. 20). Foucault lembra as características essenciais dessa construção, quando descreve nos seguintes termos:

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel, no centro da torre, cortada por largas janelas que se abrem em direção à face interior do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma das quais ocupa toda a espessura da construção, elas têm duas janelas, uma voltada para o interior, em correspondência com a janela da torre, a outra voltada para o exterior, que permite à luz atravessar a cela de lado a lado. Basta, então, colocar um vigia na torre central, em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário, um estudante. Pelo efeito da contraluz, é possível perceber da torre, perfilando-se exatamente, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Tantas jaulas, e outros tantos pequenos teatros [...] (Foucault, 1975, p. 223).

O *panopticon*, para Agamben (2019, p. 20-21), apresenta-se, ao mesmo tempo, como um “modelo generalizável de funcionamento”, precisamente o “panoptismo”, ou seja, o “princípio de um conjunto”, e a “modalidade panóptica do poder”. Como tal, ele é uma “[...] figura de tecnologia política que pode e deve ser destacado de todo uso específico”. Nos termos do autor italiano, ele não é apenas um mecanismo de poder reconduzindo sua forma ideal, mas funciona como um paradigma em sentido próprio, ou seja, um objeto singular que, valendo para todos os outros meios da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, os constitui. Dessa forma, o *panopticon* desenvolve uma função estratégica decisiva para a compreensão da modalidade disciplinar do poder e como ele se torna algo como a figura epistemológica que, definindo o universo disciplinar da modernidade, ao mesmo tempo marca o limiar pelo qual ele institui o controle social.

Agamben (2019), diz que a análise do panóptico revela um dos procedimentos mais característicos do método ou paradigma foucaultiano, destacando seu aspecto duplo de ser ao mesmo tempo um exemplo e um exemplar de ser:

O paradigma foucaultiano é as duas coisas ao mesmo tempo: não apenas exemplar e modelo, que impõe a constituição de uma ciência normal, mas também e, sobretudo, *exemplum*, que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático (Agamben, 2019, p. 23).

O *locus classicus* de uma epistemologia do exemplo, segundo Agamben (2019), provém de Aristóteles, uma vez que Aristóteles distingue o procedimento do paradigma do procedimento da indução e da dedução. Enquanto a indução procede do particular para o universal e a dedução do universal para o particular, o que define o paradigma da exemplaridade é uma terceira e paradoxal espécie de movimento, que vai do particular para o particular. O exemplo constitui uma forma peculiar de conhecimento que não procede da articulação entre o universal e o particular e vice-versa, mas no plano do particular com o particular. O tratamento aristotélico do paradigma vai além dessas observações correntes, e o estatuto de um conhecimento que permanece no particular não é questionado. Aristóteles não apenas parece acreditar que o gênero comum preexiste aos particulares, mas que também o estatuto de “maior cognoscibilidade” (*gnōrimōteron*), que é da ordem do exemplo, continua indefinido, possibilitando novas compreensões e novas modalidades de ação.

A ponderação de Agamben (2019), é a de que o estatuto epistemológico do paradigma só se torna claro se, radicalizando a tese de Aristóteles, compreendermos a oposição dicotômica entre o particular e o universal, que estamos habituados a considerar inseparável dos procedimentos cognoscitivos e nos apresenta uma singularidade que não nos deixa reduzir a nenhum dos dois termos da dicotomia. O regime do seu discurso não é a lógica, mas a analogia. O *análogon aristotélico* não é nem particular, nem geral. Seu sentido tem um valor especial, que é preciso ser entendido.

Agamben (2019), procura esclarecer que a analogia aristotélica se opõe ao princípio dicotômico que domina a lógica ocidental. Contra a alternativa drástica de “ou A ou B”, que exclui o terceiro, ela faz valer o

tertium datur, o terceiro elemento, “nem A, nem B”. Ou seja, a analogia intervém nas dicotomias lógicas (particular/universal; formal/conteúdo; legalidade/exemplaridade etc.) não para compô-las numa síntese superior, mas para transformá-las num campo de força percorrido por tensões polares, em que, exatamente como acontece num campo eletromagnético, elas perdem sua identidade substancial. Mas em que sentido e de que modo se dá esse terceiro elemento? Não, certamente, como um termo homogêneo aos dois primeiros, cuja identidade poderia, por sua vez, ser definida por uma lógica binária. É somente do ponto de vista da dicotomia que o análogo pode aparecer como um *tertium comparationis*.

Aqui, Agamben (2019), reforça que o terceiro analógico é testado antes de tudo pela desidentificação e pela neutralidade dos dois primeiros elementos, que agora se tornam indicerníveis. O terceiro é essa indicernibilidade e, ao tentarmos aprendê-lo através das cesuras bivalentes, necessariamente nos chocamos com um indecidível. Nesse sentido, é impossível separar claramente num exemplo de paradigmaticidade, seu valer para todos, do seu ser um caso individual entre os demais. Como num campo magnético, não estamos lidando com grandezas extensivas e escalares, mas com intensidades vetoriais.

O autor nos diz que, talvez, em nenhum outro lugar a relação paradoxal do paradigma com sua generalidade seja expressa com a mesma força que no trecho da “Crítica do Juízo” em que Kant pensa a necessidade do juízo estético na forma de um exemplo, cuja regra é impossível de ser dada:

Essa necessidade é de uma espécie particular: não é uma necessidade teórica objetiva, em que se pode pensar a priori que cada um sentirá aquele determinado prazer em relação ao objeto que chamei de belo; não é tampouco uma necessidade prática, em que esse prazer é a consequência necessária de um puro querer racional, que serve de regra para um ser que age livremente, e que não significa outra coisa senão que deve absolutamente agir daquele determinado modo. Como necessidade do consenso de todos perante um juízo, que pode ser visto como exemplo de uma regra geral que não é possível alegar (Agamben, 2019, p. 26).

Tal como o juízo estético de Kant, Agamben (2019), evidencia que o paradigma na realidade pressupõe a impossibilidade da regra; mas se ela falta, ou é impossível de ser formulada, de onde o exemplo poderá tirar o seu valor probatório? E como é possível fornecer os exemplos de uma regra inatribuível? A aporia só é resolvida, quando se compreende que o paradigma implica o abandono sem reservas do par particular-geral como modelo da inferência lógica. A regra (se aqui ainda é possível falar regra) não é uma generalidade que preexiste aos casos individuais e se aplica a eles, nem algo que resulta da enumeração exaustiva dos casos particulares. Ao invés disso, é a mera exibição do caso paradigmático que constitui a regra, que, enquanto tal, não pode nem ser aplicada nem enunciada.

Agamben (2019), explica que quem não conhece a história das ordens monásticas sabe que, pelo menos nos primeiros séculos, é difícil compreender o estatuto daquilo que os documentos chamam de “regra”. Nas atestações mais antigas, regra significa simplesmente *conversatio fratrum*, o modo de vida dos monges de determinado mosteiro. Ela normalmente é identificada com o modo de vida do fundador, considerado como *forma vitae*, ou seja, como exemplo a ser seguido; e a vida do fundador é, por sua vez, a sequência da vida de Jesus como é narrada nos Evangelhos. Com o progressivo desenvolvimento das ordens monásticas e a crescente necessidade de controle por parte da Cúria romana, o termo *regula* assume cada vez mais o significado de um texto escrito, que é conservado no mosteiro e deve ser preventivamente lido para aquele que, abraçando a vida monástica, aceita submeter-se às prescrições e às proibições nele contidas. Mas, pelo menos até São Bento, a regra não é uma norma geral, mas apenas a comunidade de vida (o “cenóbio”, *koinós bíos*), que resulta de um exemplo em que a vida de monge tende, no limite, a tornar-se paradigmática, a constituir-se como *forma vitae* (Agamben, 2019).

Isso significa que, unindo as considerações de Aristóteles com as de Kant, reforça Agamben (2019), podemos dizer que o paradigma implica um movimento que vai da singularidade a singularidade e que, sem sair desta, transforma cada caso individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*.

Agamben (2019), socorre-se de outra fonte para fundamentar sua concepção de paradigma. Sua referência são os diálogos platônicos, especialmente, aqueles que tratam do tema da relação entre as ideias e a realidade sensível, cuja expressão técnica é o paradigma. Em Platão, pode-se perceber que as ideias, muitas vezes, servem de paradigma para as coisas sensíveis, mas, outras vezes, são os sensíveis que se apresentam como paradigmas das ideias. Se, no *Eutífron*, a ideia da piedade é usada, nesse sentido, como paradigma para compreensão dos sensíveis, correspondentes, no Político, ao contrário, é um paradigma sensível – a tessitura – que conduz à compreensão das ideias. Para explicar como um exemplo pode produzir conhecimento, Platão (Político, 278c) introduz aqui como “paradigma para o paradigma” o exemplo das sílabas que as crianças conseguem reconhecer em diferentes palavras. Comenta Agamben:

Gera-se um paradigma quando um ente, que se encontra em algo de outro e de separado [*diespasménoi* – mas o termo grego significa “rasgado, lacerado”] em outro, é avaliado corretamente e reconhecido como o próprio e, ao ser recolocado junto, produz uma opinião única e verdadeira tanto em relação a cada um quanto a ambos (Agamben, 2019, p. 28).

Agamben (2019), avalia, na sequência, que parece existir uma estrutura paradoxal em Platão, ao mesmo tempo sensível e mental, que ele chama de “forma-elemento”. Em outras palavras, apesar de ser um fenômeno singular sensível, o paradigma de algum modo contém o *éidos*, a própria forma que se trata de definir. Em outros termos, ele não é um simples elemento sensível presente em dois lugares diferentes, mas algo como uma relação entre o sensível e o mental, o

elemento e a forma (“o elemento paradigmático é ele mesmo uma relação”).

O autor percebe que, ao tratar da reminiscência, Platão usa frequentemente como paradigma do conhecimento, um fenômeno sensível. Assim, o sensível é posto numa relação não sensível consigo mesmo e, dessa forma, reconhecido no outro. O paradigma segue esta mesma dinâmica, pois não se trata de simplesmente constatar certa semelhança ao sensível, mas de produzi-la através de uma operação. Por isso, o paradigma nunca é já dado, mas se gera e produz mediante um “pôr ao lado”, um “juntar” e, sobretudo, um “mostrar”, um “expor”. Em outros termos, a relação paradigmática não se dá simplesmente entre cada objeto sensível, nem entre eles e uma regra geral, mas acima de tudo entre singularidade (que assim se tona paradigma) e sua exposição (que se torna inteligibilidade).

Agamben, também explica que o círculo hermenêutico, que define o procedimento cognoscitivo das ciências humanas, só adquire seu sentido próprio na perspectiva do método paradigmático. Antes de *Schleiermacher*, Friedrich Ast já observara que, nas ciências filológicas, o conhecimento do fenômeno individual pressupõe o conhecimento do conjunto e, vice-versa: o conhecimento do conjunto pressupõe o dos fenômenos individuais. Ao fundamentar o círculo hermenêutico na pré-compreensão como estrutura antecipadora existencial do *Dasein* [Ser e Tempo], Heidegger tirou as ciências humanas dessa dificuldade, garantindo o caráter “mais original” do conhecimento delas. Desde então, o mote, segundo o qual “[...] o importante não está em sair do círculo, mas em entrar nele de forma correta [...]”, tornou-se a fórmula mágica que permitia ao pesquisador transformar em virtuoso o círculo vicioso (Agamben, 2019a, p. 35).

Esta garantia era para Agamben (2019), contudo, menos tranquilizadora do que parecia à primeira vista. Se a atividade do intérprete

sempre é precedida por uma pré-compreensão que lhe escapa, o que significa “entrar no círculo de forma correta”? Heidegger sugeriu que se trata de nunca deixarmos nos impor a pré-compreensão “pela circunstância e pela opinião comum”, mas de “elaborá-la a partir das próprias coisas”. Mas isso só pode significar que o pesquisador deve ser capaz de reconhecer nos fenômenos a assinatura de uma pré-compreensão que depende da própria estrutura existencial deles (Agamben, 2019, p. 35-36).

Nesse sentido Agamben (2019), resume alguns traços que definem paradigma. O paradigma é uma forma de conhecimento que não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade, neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular; ele substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar; o caso paradigmático se torna tal, suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo seu pertencimento ao conjunto, de forma que nunca é possível separar nele exemplaridade e singularidade; o conjunto paradigmático nunca é pressuposto aos paradigmas, mas permanece imanente a eles. Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: cada fenômeno é a origem, cada imagem é arcaica. E a historicidade do paradigma não está na diacronia, nem na sincronia, mas num cruzamento entre elas (Agamben, 2019).

Na sequência de sua argumentação, Agamben (2019), deixa claro, também, o que significa, tanto no seu caso, quanto no de Foucault, trabalhar por meio de paradigmas. O *Homo Sacer*, o campo de concentração, o muçulmano e o estado de exceção – assim como, mais recentemente, a *oikonomía* trinitária ou as aclamações – não são hipóteses pelas quais Agamben (2019), pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Pelo contrário, como a própria multiplicidade delas deixa a entender, trata-se sempre de paradigmas, cujo escopo é tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo

parentesco poderia passar despercebido ao olhar do historiador. Daí a necessidade do desenvolvimeto de uma arqueologia:

Certamente, tanto as minhas pesquisas como as de Foucault são de caráter arqueológico e os fenômenos com os quais elas lidam se desenvolvem no tempo, implicando, portanto, uma atenção aos documentos e à diacronia que não pode deixar de obedecer às leis da filologia histórica; mas a *arché* que elas alcançam - e isso vale, talvez, para qualquer pesquisa histórica - cansa - e isso vale, talvez, para qualquer pesquisa histórica - não é uma origem pressuposta no tempo, mas, situando-se no cruzamento entre diacronia e sincronia, torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto (Agamben, 2019, p. 42).

Nesse sentido, Agamben (2019), enfatiza que a arqueologia é sempre uma paradigmologia, e a capacidade de reconhecer e articular paradigmas define o nível do pesquisador tanto, quanto sua habilidade de examinar os documentos de um arquivo. Em última análise, do paradigma depende a possibilidade de produzir no interior do arquivo cronológico, em si inerte, aqueles *plans de clivage* (como são chamados pelos epistemólogos franceses) que são os únicos que permitem torná-lo possível.

Se nos perguntarmos, enfim, se a paradigmaticidade reside nas coisas ou na mente do pesquisador, a resposta é que a pergunta não faz sentido. Diz Agamben (2019), que a inteligibilidade, que está em questão no paradigma, tem caráter ontológico, não se refere à relação cognitiva entre um sujeito e um objeto, mas ao ser.

Há uma ontologia paradigmática. Ele diz que não conhece melhor definição que a contida num poema de Wallace Stevens, intitulado “*Description without place*” [Descrição sem lugar]:

*It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example. What it seems
It is and is such seeming all things are.*

É possível que parecer – seja ser,
Como o sol é algo parecendo e é
O sol é o exemplo. O que ele parece
É, e é parecendo, todas as coisas são.

(Stevens *apud* Agamben, 2019, p. 43).

O dispositivo da exceção na atualidade - a subjetivação oprimida

Sustentado em Foucault, Agamben (2019), chama a atenção em suas pesquisas sobre a presença sombria dos dispositivos autoritários que permanecem latentes e operativos no Estado de direito e nos formatos das democracias formais contemporâneas. Esses dispositivos são inseridos a modo de assinaturas implícitas da ordem estabelecida. Entre eles, aponta-nos para o dispositivo da exceção. A exceção é um dispositivo que permite suspender o direito para preservar a ordem, ou seja, a exceção suspende a ordem vigente, em nome da necessidade de preservá-la.

Quando a ordem não está ameaçada, a exceção permanece latente, implícita, ela só virá à tona, quando, em caso de necessidade, se invoque a urgência de defender a ordem contra possíveis ameaças internas e externas. Ruiz (2015), nos diz que os dispositivos da exceção não eram necessários nos regimes absolutistas, já que neles a vontade soberana era sempre a lei, a norma, que definia, de forma autoritária, a ordem. As normas jurídicas contemporâneas sobre a exceção, não fazem alusão alguma a esta referência, porém a virtualidade das assinaturas¹⁶ consiste em estarem inseridas em outros conceitos, denotando as mesmas significações, mas acobertadas por mecanismos sutis de controle e manipulação.

Agamben localiza, de acordo com Ruiz (2015), uma dessas assinaturas na noção do *Homo Sacer* pertencente ao direito romano arcai-

¹⁶ Agamben (2019, p. 56), diz que a assinatura não expressa simplesmente uma relação semiótica entre um *signans* e um *signatum*. Ela é, antes, o que insistindo nessa relação, mas, sem coincidir com ela, a move e desloca para o âmbito, inserindo-a numa nova rede de relações pragmáticas e hermenêuticas. Já no título, o *De Signatura Rerum*, de Jakob Böhme, remete a Paracelso, do qual retoma temas e motivos, a partir daquele sobre a língua adâmica. A teoria das assinaturas, entretanto, conhece aqui um desenvolvimento ulterior, que evidencia a inadequação do conceito de signo para dar conta do problema. Antes de mais nada, aqui a assinatura já não é apenas o que, pondo em relação âmbitos diferentes, manifesta a virtude oculta das coisas: ela é, antes, o operador decisivo de todo o conhecimento, o que torna inteligível o mundo, que é em si mudo e sem razão.

co. O estado de direito contemporâneo, assim como os regimes que se autointitulam democráticos, parecem ter superado e desconstruído as formas autoritárias próprias dos regimes absolutistas. A exceção é um dispositivo criado pelos Estados de Direito para garantir a defesa da ordem estabelecida, em caso de necessidade. Enquanto costumeiramente se entende por regra algo que se aplica a uma realidade ou a uma atividade preexistente, nesse caso, a regra, como exemplifica Agamben (2017a), abaixo, constitui a realidade e parece identificar-se com ela, como em um jogo de xadrez:

O pião é o conjunto das regras segundo as quais ele é “movido”; portanto, o pião não segue a regra, ele é a regra. O que pode significar “ser” a própria regra? Encontramos aqui a mesma indeterminação entre regra e vida que havíamos observado nas regras monásticas: elas não se aplicam à vida do monge, mas a constituem e a definem como tal. Precisamente por isso, como os monges logo tinham compreendido, as regras reduzem resíduos a uma prática vital, e essa coincide em todos os pontos com essa regra. A “vida regular” é uma “regra vital” e, assim como em Francisco, *regula e vita* são sinônimos perfeitos. Podemos, então, afirmar a respeito do monge, como a respeito do pião no jogo de xadrez, que “ele é o conjunto das regras as quais é movido?” (Agamben, 2017a, p. 271).

Agamben (2017a), alerta que aqueles que usam o conceito de “regra constitutiva” parecem dar a entender que a regra, mesmo resolvendo a constituição do jogo, fica separada dele. Contudo, como foi observado, isso só vale, enquanto o jogo é considerado um conjunto formal do qual a regra descreve a estrutura, ou fornece as instruções de uso:

Se, no entanto, considerarmos o jogo como ele se dá na realidade – isto é, a partir de uma série de “episódios interativos concretos, em que estão envolvidas pessoas reais, com objetivos específicos, habilidades e capacidades linguísticas e de outro tipo” – ou, em outras palavras, se olharmos o jogo pela perspectiva do uso, não por aquela das instruções, então, a separação não é mais possível. No plano da pragmática, o jogo e a regra se tornam indiscerníveis, e o que aparece, em sua mútua indeterminação, é um uso ou uma forma de vida (Agamben, 2017a, p. 271).

Ruiz (2015), destaca que, na contemporaneidade, o corpo é colocado neste estado de exceção e perde, total ou parcialmente, os direitos,

ficando exposto como mera *vida nua*, ao arbítrio de uma vontade soberana. No estado de exceção, a pessoa humana fica reduzida à mera *vida nua*, vulnerável a toda violência de modo inimputável. Todas as formas de exceção operam como técnicas biopolíticas de controle de pessoas e populações perigosas. Os estados de direito não cessaram de inovar e ampliar as técnicas de exceção que lhes permitem capturar, de múltiplas formas, o corpo de diferentes grupos ou populações que se apresentam como ameaça para a ordem social. Isso cria um quadro em que a exceção se torna norma:

A exceção aplica-se de forma tão comum, tão banal que, na contemporaneidade, se tornou norma. [...] Agamben chama a atenção para a tese de Walter Benjamin: para os oprimidos, o estado de exceção é a norma, uma vez que a banalização da exceção tende a torná-la uma norma das técnicas de governo contemporâneo. Na exceção, brilha com esplendor fulgurante a figura do soberano. Esta velha ameaça do absolutismo, que parecia abolida oficialmente pelo Estado de direito, permanece oculta na sombra do próprio Estado, pronta para sair à luz quando necessário. O soberano tomará forma e figura, quando for decretada a exceção. Só o soberano tem o poder de decretar a exceção, porque só ele pode suspender a ordem de um lugar que está fora de ordem. O soberano pode suspender a ordem que se encontra fora e acima dele. Estas sombrias assinaturas, a exceção e o soberano, permanecem inerentes aos modos como o Estado de direito e o próprio direito operam sobre a vida humana na contemporaneidade, como um objeto útil e administrável. Agamben contribui com essa crítica ao mostrar que estas sombras ancestrais estão operativas nas luzes ofuscantes dos dispositivos biopolíticos de governo (Ruiz, 2015, p. 17).

Precisamos ressaltar que a noção de dispositivo em Foucault, de acordo com Castro (2016a), incluirá no aspecto teórico a noção de episteme e no aspecto prático a noção de dispositivo. Para o conceito de dispositivo, é costume distinguir em Foucault, ao menos, um período arqueológico e outro genealógico. Para falar em termos bibliográficos, *Les mots et les choses* e *L'archéologie Du Savoir*, por um lado, *Surveiller et Punir* e *La Volonté de Savoir* por outro, são referências importantes. Enquanto as duas primeiras obras estão centradas na descrição da episteme e dos problemas metodológicos que ela coloca, as duas últimas descrevem dispositivos disciplinares e da sexualidade. A *episteme* era o

objeto da descrição arqueológica; o dispositivo, por sua vez, o é da descrição genealógica. Essa mudança de perspectiva e de objeto de análise responde às dificuldades descritivas da arqueologia e à conseguinte introdução da análise do poder.

Castro (2016a), reforça que a arqueologia permitia descrever os discursos das diferentes epistemes (renascentista, clássica, moderna), mas, encerrada a ordem do discursivo, não podia descrever mudanças em si mesmas, somente nos resultados. Como reconhecerá o próprio Foucault, faltava ao seu trabalho a análise do poder, da relação entre o discursivo e o não-discursivo. A essa necessidade responde a introdução do conceito de dispositivo como objeto da descrição genealógica. O dispositivo é, em definitivo, mais geral do que a episteme, que poderia ser definida como um dispositivo exclusivamente discursivo.

Agamben (2016, p. 30), entende que o termo “dispositivo” nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governos sem fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito. Nesse contexto, considerando que, ao dispositivo, é dado o direito de dizer e de velar, ele ignora a necessidade de fundamentar-se no ser e se fundamenta na sua própria necessidade de existir:

Tal poder tanto pode gerar subjetivação, enquanto motiva a criação do novo, quanto pode se constituir como meio desse processo, que deve ser pensado como um corpo dócil, capaz de funcionar melhor como engrenagem da máquina governamental, como um ser individual e livre. Dispositivo é a rede que se estabelece entre diversos elementos, compreendendo uma espécie – por assim dizer – de formação que, num certo momento histórico, tem como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica de manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de poder, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las, ou para fixá-las e utilizá-las (Agamben, 2016, p. 30).

Baptista (2015), reforça que a política atual está impregnada de dispositivos que, para além de ordenar a rotina da vida social, formatam a

vida individual, qualificando-a de tal maneira que não é possível encontrar uma unidade entre as formas assumidas por ela. É nesse contexto que Giorgio Agamben afirma que o contexto atual é marcado por uma dissolução da vida em diversas formas de vida, ou seja, a vida está presa a rótulos variáveis de acordo com a situação em que o sujeito se encontra:

Assim, como se é fisicamente qualificado por meio da forma corpórea (como gordo ou magro), pela cor da pele (como negra, indígena ou branca), também se é profissionalmente qualificado (como professor, bombeiro, prostituta), e sexualmente classificado (como hétero, homo, bi ou pansexual), entre tantas formas que, quanto mais diversas, mais impossibilitam a unidade do sujeito em uma forma de vida. É a essa unidade de uma forma de vida que se contrapõe à multiplicidade das formas de vida a que Agamben tem dedicado seus estudos mais recentes, procurando demonstrar, sobretudo, que é possível e necessário instaurar um novo uso das coisas no mundo, um uso que possibilite romper com essa estrutura política dos dispositivos, uma profanação dos dispositivos (Baptista, 2015, p. 11).

Agamben (2009), convida-nos a abandonar o contexto da filologia foucaultiana em que nos movemos até agora e a situar os dispositivos num novo contexto. O autor propõe nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes, de um lado, os seres viventes (ou, as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes estão incessantemente capturados. Isto é, de um lado, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas, e, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem:

Generalizando a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões 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 se dá num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não dizer - a própria linguagem, a qual talvez seja o mais antigo dos dispositivos. Ponderamos, sobre isso, que, há milhares e milhares de anos, um primata - provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar (Agamben, 2009, p. 41).

Agamben (2009, p. 41), sintetiza a sua análise, identificando as principais fontes que sustentam a condição atual: “[...] 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 no atual contexto, embora não completamente. Nesse sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário dos telefones celulares, o navegador da internet, o escritor dos contos, o apaixonado por tango, o não global etc:

Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde igualmente disseminada proliferação dos processos de subjetivação. Isso pode produzir a impressão de que, no nosso tempo, a categorizada subjetividade vacila e perde consistência, mas não se trata, para ser preciso, de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto do mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal (Agamben, 2009, p. 42).

Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. Foucault, não só enfatizou a multiplicidade dos meios, como também selecionou as estruturas que por si já são heterogêneas (Baptista, 2015). O discurso pode assumir formas e conteúdos diversos, além de possibilitar múltiplas interpretações; assim como as instituições podem se estabelecer e vigorar conforme motivos variados e entrar em ocaso por diferentes contextos.

Assim, de acordo com Baptista (2015), também acontece com as organizações arquitetônicas, que podem tanto obedecer a padrões estéticos quanto éticos, a políticos ou a religiosos, submetendo-se aos desejos da própria manutenção do dispositivo:

Semelhante é a forma como se organizam as decisões regulamentares, as leis e as medidas administrativas que regem cegamente as práticas cotidianas das massas, mas podem velar os desvios daqueles que contam com os favores das autoridades, posto que sempre estão a serviço da interpretação destas. E essas autoridades que zelam pela manutenção do dispositivo são as mesmas que garantem sentido aos enunciados científicos, filosóficos, morais e filantrópicos, os quais estão definitivamente manchados por essa origem e ampliam, por meio dessa relação promíscua com os dispositivos, a inviabilidade da constituição uniforme de uma forma de vida, porquanto realçam a fragmentação das formas de vida. Enquanto rede que reúne esses meios, os dispositivos se apresentam como possibilidade de realizar a unidade na diversidade, mas, efetivamente, estão a serviço da confirmação e manutenção dessa fratura. A manutenção da pluralidade das formas de vida impede a ascensão da forma de vida e da política (Baptista, 2015, p. 12).

A violência e a manutenção, para Baptista (2015, p. 12), são a garantia de que o dispositivo pode continuar exercendo seu poder independentemente das variantes sócio-históricas. Uma violência de manutenção é a garantia de que seus pequenos gestos de omissão, na clareza dos regramentos e na obscuridade das decisões jurídicas, nos ditos e nos “silenciamentos” de um ordenamento que sabe o que deve velar e o que deve revelar, tendo em vista sua própria manutenção. É a partir dessa noção – de uma violência/poder – que se pode compreender a rede da vida, evitando a configuração de uma forma de vida que poderia significar a profanação, ou seja, o crepúsculo de toda essa estrutura opressora.

Essa violência/poder do dispositivo revela uma rede que pretende, entrelaçar as mais diversificadas questões, que são, segundo Baptista (2015): tanto os discursos oficiais, quanto os silenciamentos oficiosos e os sussurros revolucionários; tanto as instituições legais, quanto as informais; tanto a arquitetura panóptica da vigilância, quanto a organização espacial da resistência; tanto as decisões regulamentares, leis e medidas administrativas tomadas pelo governo, quanto as inquestionáveis imposições, quando livre pensar; tanto os enunciados científicos, quanto os contra-argumentos ficcionais; tanto a moralidade,

quanto a imoralidade e a amoralidade no agir e no pensar; tanto ações filantrópicas, enquanto veladamente escondem os desejos mais privados e egocêntricos:

Trata-se de uma rede configurada para manter o *status quo* da fragmentação da vida em meio às variantes que dispensam o olhar do sujeito. Uma rede de recursos variados, mas com o único objetivo de evitar a própria fragilização, mesmo que à custa da alienação geral. Uma máquina que, em tons apocalípticos, precisa ser destruída. Quando a governabilidade passa a ser uma meta mais importante do que a formação dos governados, o dispositivo perde qualquer possibilidade de um impacto positivo e se transforma em uma máquina, cuja principal função é manter, a qualquer custo, a ordem constituída. Em nome dessa ordem prática, o dispositivo assume uma característica superior à própria fundamentação da ordem e a sua função de manutenção ofusca a sua origem constitutiva (Baptista, 2015, p. 13).

Agamben (2015), aponta que há outra e mais dissimulada operação do poder, que não age imediatamente sobre aquilo que os homens podem fazer – sobre sua potência – mas sim sobre sua impotência, isso é, sobre o que não podem fazer, ou melhor, podem não fazer. Toda potência é impotência do mesmo em relação ao mesmo (de que é potência). “Impotência” não significa aqui somente a ausência de potência, não poder fazer, mas também e, sobretudo, poder não fazer, poder não exercer a própria potência. E é precisamente essa ambivalência específica de toda potência, que é sempre potência de ser e não ser, de fazer e de não fazer, que melhor define a potência humana. Ou seja, o homem é o vivente que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa quanto o seu contrário, pode tanto fazer como não fazer.

É essa outra obscura face da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente “democrático”. Diz Agamben (2015), que esse poder separa os homens não apenas e não tanto daquilo que podem fazer, mas, em primeiro lugar, e, principalmente, daquilo que podem não fazer. Separado da sua impotência, privado da experiência do que não pode fazer, o homem moderno crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode-se fazer”,

exatamente quando deveria, ao contrário, dar-se conta de ser entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu todo o controle. Ele se tornou cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades, não ao que pode.

Presos a essa forma de atuação pela política contemporânea, os dispositivos expressam a função da *Gewalt*, termo alemão utilizado por Walter Benjamin no ensaio “Sobre a crítica do poder como violência” e que a um só tempo significa violência e poder. Trata-se de um poder que, conforme Baptista (2015), assume tanto a função da violência como parte da constituição do poder, quanto de sua manutenção.

Nesse sentido, Giacóia Júnior (2018b, p. 243-244), explica que Agamben ao retomar a oitava das teses sobre o conceito de história em Walter Benjamin, destaca os pontos que são essenciais em sua apropriação desse texto: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos tornou-se regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato”. A correspondência a “este fato”, seria, pois, aquele estado do mundo que Benjamin considerava como inseparável do conceito de justiça, no qual é possível discernir messianicamente que “passam as coisas deste mundo”. Que o estado de exceção em que vivemos tenha se tornado a regra, significa que a vida nua, que até então constituía o fundamento oculto da soberania política, tornou-se agora, por toda a parte, a forma de vida dominante.

Capítulo 2

Homo Sacer – o uso dos corpos como precedência de nossa existência no mundo

É essa coincidência que a enigmática expressão parece querer exprimir “a imanência ou a adequação ontológica de si com a relação”. O sujeito do uso deve assumir o cuidado de si enquanto está em relação de uso com coisas ou pessoas. Em outras palavras, deve pôr-se em relação consigo, enquanto está em relação ao uso com outro. Mas uma relação consigo – ou uma afeição de si – já está implícita, como vimos no significado medial do verbo *chresthai*, e isso parece voltar a questionar a própria possibilidade de distinguir o uso e o cuidado de si (Agamben, 2017a, p. 54).

Nesse capítulo apresentamos algumas reflexões sobre a obra *Homo Sacer IV – O Uso dos corpos*. Essa obra nos serviu de apoio para a construção do referencial desse estudo e em especial sobre a produtividade das reflexões do autor sobre o conceito de “uso dos corpos” e suas implicações sobre a formação do indivíduo e da sociedade. Também, em paralelo, utilizou-se da obra original em italiano, *L’uso dei Corpi* (2014), e a obra “*El Uso de Los Cuerpos*” *Homo Sacer, IV, 2* (2017) na edição espanhola. Suas obras precedentes, também foram utilizadas

para contextualizar a tese, bem como foram utilizados outros autores que se vinculam a ele e que se tornam imprescindíveis para a compreensão de seu pensamento e interlocução da proposta desse escrito. Afinal, como afirma Dunker, no texto da orelha do livro de Agamben, “[...] o uso precede quer a essência, quer a existência. É pelo uso que passamos de escravos a senhores” (Agamben, 2017a).

A obra, “O uso dos corpos” - *Homo Sacer IV*, 2, segundo o próprio Giorgio Agamben (2017a), é a última parte da série *Homo Sacer*. No início da obra, Agamben faz uma advertência importante aos leitores que leram suas obras precedentes, sinalizando que o leitor nessa obra encontrará reflexões sobre os conceitos – uso, exigência, modo, forma de vida, inoperosidade, potência destituente – que guiaram desde o início uma investigação que, assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente, continuada por outros).

A obra *Homo Sacer* – o uso dos corpos

A obra é dividida em três momentos: no primeiro, Agamben (2002), aborda o tema do uso dos corpos, destacando os tópicos: o homem sem obra; *Chresis*; o uso e o cuidado; o uso do mundo; o uso de si; o uso habitual; o instrumento animado e a técnica e o inapropriável. No segundo momento (Limiar I) o autor trata da arqueologia da ontologia através dos tópicos: dispositivo ontológico; teoria das hipóstases e por uma ontologia modal. No terceiro momento (Limiar II) Agamben (2002), trata do tema, Forma-de-vida, desenvolvendo os seguintes tópicos: a vida dividida; uma vida inseparável de sua forma; contemplação vivente; a vida é uma forma gerada, vivendo; por uma ontologia do Estilo; exílio de um só junto de um só; “façamos assim”; obra e inoperosidade e o mito de *ER*. No epílogo, intitulado “Por uma teoria da potên-

cia destituente”, o autor defende sua tese da necessidade de destituição dos dispositivos biopolíticos à realização da vida como acontecimento.

De acordo com Giacóia Junior (2018), todo o percurso de *Homo Sacer*, especialmente o volume, “*O uso dos corpos*,” constituiu uma imensa, metódica e paciente preparação para uma exegese absolutamente original do conceito de uso, herdado da tradição tanto paulina quanto franciscana, destinada a restabelecer a dignidade humana pelo uso do corpo. No enquadramento que é dado por Agamben ao conceito de uso, este não pode ser separado de uso habitual, assim como de forma de vida não se separa da inoperosidade - que desativa as categorias de propriedade, trabalho e produção, assim como abre o horizonte para um novo uso dos discursos e das obras de economia, direito, arte, religião e política.

No mesmo compasso, a dialética entre poder constituinte e poder constituído, cuja alternância compulsoriamente repetida determina a captura do universo da política pelo Estado e pela forma do direito (pelo contrato originário como matriz da inteligibilidade da política), é desativada pela ontologia modal, de modo que o constituinte deixa de ser absorvível e separado num poder constituído e passa a operar, como uma potência destituente, liberadora de novos usos para os corpos, as técnicas, as paisagens, os modos de vida.

Giacóia Júnior (2018), explica que na obra, “*O uso dos corpos*”, que Agamben distende ao máximo e, em seguida, integra todos os fios da trama composta pelos volumes precedentes, vindos a lume ao longo de quase vinte anos de pesquisa, que deram corpo ao programa filosófico intitulado, *Homo Sacer*, cujo aspecto ele tinha comparado certa vez a um canteiro de obras. Por ela, uma ontologia dos modos vem contestar a hegemonia tradicionalmente conferida à ontologia substancial, modulando adverbialmente o léxico substantivo da filosofia primeira em sua forma tradicional; correlativamente, a categoria de uso vem derrogar o

primado ontológico do dispositivo teológico-jurídico-político da propriedade, assim como a potência destituente desativa o binômio poder constituinte/poder constituído, e a inoperosidade destitui de seu poder o privilégio ontológico da obra e do ser-em-ato. Obra que, para Agamben até então, na qualidade de produto final, resultado e *telos* (fim), gozava de mais realidade e plenitude ôntica do que a potência, que somente na obra e no ato alcançava sua perfeição, o ponto de partida para tanto é proporcionado por uma retomada hermenêutica original do tratamento dado por Aristóteles à figura do escravo na antiguidade clássica. Firmemente ancorado na obra “*Política*” de Aristóteles, Agamben leva às últimas consequências a definição do escravo como o ser cuja obra é *o uso do corpo* - portanto um homem cuja obra (*ergon*) e cuja função própria consiste no uso que faz do corpo:

O livro se abre com uma advertência que previne o leitor contra a expectativa do aporte de uma parte construtiva, demarcando tanto a fronteira conclusiva quanto a superação da parte disruptiva do projeto *Homo Sacer*. Uma vez mais, Agamben desarma lugares comuns e a crença ingênua em oposições fossilizadas, que por longo tempo determinaram os rumos da reflexão filosófica. Para ele, a desobstrução do campo do pensamento a que ele dedicou com sua pesquisa arqueológica, coincide em todos os seus pontos, com a parte positiva do programa, do mesmo modo que uma teoria que libera criticamente o campo a que se aplica dos erros nele enxertados não pode pretender se sustentar com uma instância separada da sua própria prática. Portanto, nem construção nem destruição, apenas, nem teoria nem prática separadas, mas mútua exigência de ambos os termos e, sobretudo, tensionamento do arco da reflexão e trânsito incessante entre seus polos (Giacóia Júnior, 2018b, p. 225).

Para Giacóia Júnior (2018b, p. 225-226) “A *arché* que a arqueologia traz à luz não é homogênea com os pressupostos que ela neutralizou: ela só se dá integralmente em sua queda (*cadere*). Sua obra é sua inoperosidade”. Nesse sentido, “*O uso dos corpos*” nem é a conclusão do trabalho desenvolvido em *Homo Sacer* por aproximadamente duas décadas, nem é o princípio ou novo começo de outro percurso teórico. Ao invés disso, a obra reúne um conjunto de reflexões a respeito de alguns conceitos car-

dinais, que, desde o princípio, determinaram os rumos do pensamento de Agamben, como inoperosidade, forma-de-vida e poder destituente.

Um pensamento que, para Giacóia Júnior (2018b), franqueou o limiar de renovação do quadro categorial, serviu de referência para a filosofia do direito e para a filosofia política na modernidade e, a partir dessa renovação, também para a possibilidade de liberar para um novo uso de componentes essenciais do espaço cultural, no qual se desenrola nossas vidas, como nossos corpos, a técnica, a linguagem, a economia, a arte, a religião. Nesse sentido, o programa de pesquisa consubstanciado nos volumes que integram o conjunto de *Homo Sacer* constitui o que Agamben define como obra de poesia e de pensamento – e que, enquanto tais, não podem ser concluídas, mas apenas abandonadas e, eventualmente, continuadas por outros, pois elas são o legado próprio de uma forma-de-vida que se esforça para colocar-se além da cisão entre o privado e o público, entre a política e biografia, ação e inércia, *bíos* e *zoé*.

Em paralelo à especificidade de uma problemática particular, “*O uso dos corpos*” realiza também uma integração reflexiva de conceitos cardinais do projeto de Agamben, síntese que ressalta a homologia, nem sempre tematizada, de conceitos como exceção, bando, soberania, poder, potência, testemunho, resto, linguagem, vida nua, uso, profanação, dentre outros. Por essa razão, uma vez que “*O uso dos corpos*” compendia e integra a função sistemática dessas noções, a reflexão sobre este livro extraordinário dá ensejo a uma conclusão que procura reunir os fios que orientaram nossa trajetória pelas obras de Agamben (Giacóia Júnior, 2018b). Um dos principais conceitos dessa obra é, evidentemente, o conceito de *uso*,¹⁷ que Agamben contrapõe àquele de propriedade,

¹⁷ Ao recolocar em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, Agamben tem também como objetivo resgatar a categoria de uso como operador político fundamental – e essa operação constitui, justamente, uma das hipóteses mais importantes da obra com a qual Agamben conclui a pesquisa levada a efeito sob o título *Homo Sacer*. Em razão disso, torna-se estratégico para Agamben retomar o conceito de uso e integrá-lo aos esforços de renovação dos quadros categoriais da política contemporânea. Para tanto, torna-se necessário desativar o dispositivo jurídico-estatal da propriedade, e para tanto ele mobiliza sua reinterpretação da escravidão a partir de Aristóteles (Agamben, 2017a).

que a teoria do direito distinguiu como elemento nuclear do universo jurídico. O conceito de uso subverte a hegemonia da ação, considerada como um conceito cardinal da política, pela noção de inoperosidade. O uso opõe-se ao poder constituinte do poder e se apresenta como poder destituente.

Do mesmo modo, opõe à ontologia da substância uma ontologia modal, como estratégias de desativação dos dispositivos que inserem a vida no centro do alvo das tecnologias de poder. Conforme destaca Gomes; Costa (2018):

Nesse sentido, Agamben propõe uma arqueologia da ontologia, ou melhor, uma genealogia do dispositivo ontológico que durante dois milênios funcionou como, *a priori*, histórico do Ocidente. E ressalva que o trabalho por ele desenvolvido em “O uso dos corpos” trata-se apenas de um começo, de um esboço sumário. Ainda, ele antevê ser a ontologia uma espécie de *odologia* (*hódos* em grego significa “caminho, via”), isto é, um estudo sobre o “caminho”, sobre o “devir”, “a via que o ser abre historicamente, a cada vez, voltando-se para si mesmo”. Essa é a hipótese de Agamben. Por isso ele quer investigar a existência hoje de uma *hódos*, com o intuito de responder se o caminho “interrompido ou perdido” da filosofia primeira deva ser retomado, ou, em vez disso, abandonado definitivamente (Gomes; Costa, 2018, p. 654).

Para Gomes; Costa (2018), o acesso a uma filosofia primeira era para os gregos o problema filosófico por excelência. Desde os filósofos jônicos até Aristóteles, a busca pela origem - *arkhé* - manteve-se como centro de investigação da natureza e do funcionamento de todas as coisas, perpassando todo o período clássico. As posições dos filósofos que vão do século VI ao século III a. C., contudo, são bastante diferentes: vê-se desde a busca por uma natureza (*physis*) comum, constituinte do ser, até um entendimento metafísico sobre o ser:

Foi Aristóteles que, no século III a. C., ligou a ontologia ao momento antropológico, relacionando ser e linguagem, e inaugurando uma das diferenciações que marcará fortemente toda a história ética e política do Ocidente: a distinção entre o humano e o animal. Ao afirmar o caráter político da espécie humana, Aristóteles introduz o discurso como o dado distintivo da possibilidade da existência política capaz de uma experiência ética autêntica, que para o grego coincidiria com a vida na *pólis*. A articulação

entre linguagem e mundo atribui sem dúvida um traço de historicidade ao ser, mas ele apenas se sustenta a partir do elemento metafísico: o entendimento de que certa realidade é a finalidade decorrente da natureza mesma das coisas. Isto é, o dado antropogenético, embora histórico, faz parte da própria natureza do ser, que se manifesta, para Aristóteles, segundo uma teleologia (Gomes; Costa, 2018, p. 653).

Ao sujeito metafisicamente compreendido como substância, Agamben substitui por uma subjetividade pensada em termos de relação e devir, de constituição no curso do processo pelo qual o sujeito se efetiva pela modificação de si mesmo, por meio de sua realização como forma de vida. Agamben (2017a), reforça, em sua perspectiva, algumas características da atividade sobre o “uso do corpo”, sob o olhar de Aristóteles: 1. Trata-se de uma atividade improdutiva (*argos*, “inoperosa”, “sem-obras”, na terminologia de *Ética a Nicômaco*). Comparável ao uso de uma cama ou de uma peça de roupa; 2. O uso do corpo define uma zona de indiferença entre corpo próprio e corpo de outro. O senhor, usando o corpo do escravo, usa o próprio corpo, e o escravo, ao usar o próprio corpo, é usado pelo senhor; 3. O corpo do escravo situa-se numa zona de indiferença entre o instrumento artificial e o corpo vivo (é um *empsychon organon*, um órgão animado) e, portanto, entre *physis* e *nomos*; 4. O uso do corpo não é, em termos aristotélicos, *poiesis* nem *práxis*, nem uma produção, nem uma *práxis*, tampouco é aproximável ao trabalho dos modernos; e, 5. O escravo, que se define por intermédio desse “uso do corpo”, é o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem, aquele ser vivo, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política.

Silva (2001), enfatiza que a instituição da escravidão, aceita e inquestionável entre os estóicos, tem seus fundamentos também na natureza; não há problemas morais em manter a escravidão, que era uma realidade incontestada em todo mundo greco-romano. A inferioridade do escravo é considerada um infortúnio da natureza e não um produto

social: cabe portanto, conformar-se com o que o destino, naturalmente reservou ao indivíduo. Agamben (2017a), exemplifica que a aproximação do escravo a um móvel e a um instrumento é aqui desenvolvida, distinguindo, sobretudo, os instrumentos produtivos e os instrumentos de uso (que não produzem nada, a não ser seu uso). Assim, na expressão, “uso do corpo”, uso deve ser entendido em sentido não produtivo, mas prático: o uso do corpo do escravo é semelhante àquele do leito ou da roupa, não àquele da lançadeira e da palheta. E complementa:

Estamos tão habituados a pensar o uso e a funcionalidade em função de um objetivo externo que não nos fica fácil entender uma dimensão do uso totalmente independente de uma finalidade, como aquela sugerida por Aristóteles: para nós, também a cama serve para o descanso, e a roupa nos serve para proteger-nos do frio. Da mesma maneira, estamos habituados a considerar o trabalho do escravo parecido com aquele, eminentemente produtivo, do operário moderno. Por isso, uma primeira e necessária precaução consiste em separar o “uso do corpo” do escravo da esfera da *poiésis* e da produção, a fim de devolver àquela - segundo Aristóteles, improdutiva por definição - da práxis e do modo de vida (Agamben, 2017a, p. 31).

O autor reforça que a distinção entre a operação que produz algo a partir de fora e aquela que resulta apenas um uso, era tão importante para Aristóteles que ele a aborda segundo uma perspectiva propriamente ontológica no livro, *Metafísica*, tratando especialmente a questão da causalidade e do problema da potência e do ato. A obra [*ergon*], escreve ele: é o fim, e o ser-em-obra [*energeia*] é uma obra, e desta deriva o termo ser-em-obra, que significa também possuir-se-no-fim [*entelecheia*]. Em certos casos, o fim último é o uso [*chresis*], assim como acontece na vista [*opseos*] e na visão [*horasis*], na qual nada mais se produz do que uma visão; em outros, por sua vez, é produzida algo diferente, por exemplo, a arte de construir produz, além da ação de construir [*oikodomesin*], também a casa... Em todos aqueles casos, portanto, em que há produção de algo para além do uso, o ser-em-obra está na coisa produzida: a ação de construir está na coisa construída, e a ação de tecer está no tecido... Pelo contrário, naquelas [*operações*] em que não há

nenhuma além do ser em obra, nelas reside o ser-em-obra, no sentido de que a visão está naquele que vê e a contemplação [*theoria*] em quem contempla, e a vida na alma.

Agamben (2017a), aponta que Aristóteles parece teorizar, nesse caso, um excesso de *energeia* [ser-em-obra] com relação ao *ergon* [obra], do ser-em-obra com relação à obra, o que implica, de algum modo, um primado das operações em que não se produz senão o uso sobre aquelas poiéticas, cuja *energeia* reside em uma obra externa e que os gregos tendiam a levar pouco em consideração. De toda maneira, é certo que o escravo cujo *ergon* consiste apenas no “uso do corpo”, deveria ser inscrito sob esse ponto de vista, na mesma classe em que figuram a visão, a contemplação e a vida:

A aproximação do escravo a um *ktema* implica, para Aristóteles, que ele seja parte (*morion*) do senhor - parte em sentido integral e constitutivo, o termo *ktema*, que, conforme vimos, não é termo técnico do direito, mas da *iokonomia*, não significa “propriedade” em sentido jurídico e designa, nesse contexto, as coisas como parte de um conjunto funcional e não pertencentes como propriedade a um indivíduo (para este último sentido, um grego não diria *ta ktemata*, mas *ta idia*). Por isso, Aristóteles pode considerar, como observado, *ktema* sinônimo de *orion* e tem cuidado de assinalar que o “escravo” não é escravo do senhor, mas é dele parte integral (1254 13). No mesmo sentido, é necessário restituir ao termo grego *organon* sua ambigüidade: ele implica tanto o instrumento quanto o órgão como parte do corpo (escrevendo que o escravo é um *organon praktikon kai choriston*, Aristóteles joga obviamente com duplo sentido o termo) (Agamben, 2017a, p. 31).

Agamben (2017a), explica então, que o escravo é tal maneira parte (do corpo) do senhor, no sentido “orgânico” e não simplesmente instrumental do termo, que Aristóteles pode falar de uma “comunidade de vida” entre escravo e senhor (*koinonos zoes*- 1260a 40). Mas como devemos entender o “uso do corpo” que define a obra e a condição do escravo? E como pensar a “comunidade de vida” que o une ao senhor? No sintagma, *tou somatos chresis*, o genitivo “do corpo” não deve ser entendido apenas no sentido objetivo, mas também (em analogia com a expressão, *ergon anthropou psyches energeia* de *Ética a Nicômaco*) em

sentido subjetivo: no homem escravo o corpo está em uso, assim como no homem livre a alma está em obra segundo a razão. E reforça:

A estratégia que leva Aristóteles a definir o escravo como parte integrante do senhor mostra, a essa altura, sua sutileza. Colocando em uso o próprio corpo, o escravo é, por isso mesmo, usado pelo senhor, e, ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade usa o próprio corpo. O sintagma “uso do corpo” não só representa um ponto de indiferença entre genitivo subjetivo e genitivo objetivo, mas também entre o próprio corpo e o corpo do outro (Agamben, 2017a, p. 32).

Agamben (2017a, p. 55), ainda complementa que, se “usar” significa “[...] entrar em relação consigo, enquanto se está em relação com outro [...]”, de que maneira algo como o cuidado de si poderá legitimamente ter em vista definir uma dimensão diferente daquela do uso? Em outras palavras, de que maneira a ética se distingue do uso e obtém um primado sobre ele? Além disso, por que e de que modo o uso se transformou em cuidado? Ainda mais que, conforme sugerido algumas vezes por Foucault, o sujeito da *chresis* pode entrar em relação de uso e também consigo mesmo, construindo, assim, um “uso de si”. Talvez, pela consciência dessas aporias do tema cuidado de si, vemos surgir no último Foucault o motivo (pelo menos, aparentemente) contrário que ele atribui à fórmula “*se déprendre de soi-même*” [desprender-se de si mesmo].

O cuidado de si dá lugar a um desapossamento e a um abandono de si, fazendo que ele volte a confundir-se com o uso:

Ora, um importante pilar de sustentação para esse conjunto de operações teóricas é proporcionado por uma retomada hermenêutica original do tratamento dado por Aristóteles à figura do escravo na Antiguidade clássica. Com base em uma filológica assegurada pela exegese de Política de Aristóteles, Agamben leva às últimas consequências a definição do escravo como ser cuja obra é o uso do corpo - do escravo como um homem cuja obra (*ergon*) e cuja função própria consiste justamente no uso que faz de seu próprio corpo. Essa reinterpretação do instituto da escravidão constitui uma peça de fundamental importância na arqueologia da política, levada a efeito por Agamben em “*o uso dos corpos*”. Nela Agamben encontra um locus privilegiado para explorar a riqueza semântica dos termos de propriedade e ação (*actio*) (Giacóia Júnior, 2018, p. 229).

No curso sobre a hermenêutica do Sujeito, Michel Foucault confrontou-se com o problema do significado do verbo, *chresthai*, ao interpretar uma passagem do Alcebíades platônico, na qual Sócrates, a fim de identificar o “si mesmo” de que se deve cuidar, demonstra que “aquele que usa” (*ho chromenos*) e aquele que faz uso (*hoi chretai*) não são a mesma coisa (Agamben, 2017a). Na mesma passagem, para explicar sua proposição, o autor francês recorre ao exemplo do sapateiro e do citarista, que se servem tanto do trinchete e da palheta, quanto das suas mãos e seus olhos como instrumentos para cortar o couro e para tocar a cítara. Se aquele que usa e aquilo de que se faz uso não são a mesma coisa, isso significa que o homem que “faz uso de todo o corpo” não coincide com seu corpo e, por conseguinte, tomando cuidado dele, cuida de “uma coisa que é sua”, mas “não de si mesmo”. Segundo menciona o pensador italiano, Foucault recorre a uma ideia platônica para esclarecer sua posição sobre a questão “daquele que usa” do “aquilo que se faz uso”. Para tanto, segundo Agamben (2017a), Foucault ocupa-se de esclarecer o duplo significado de *chresthai* em Platão:

Foucault busca definir o significado de *chresthai*, com considerações não muito diferentes daquelas que acabamos de expor a propósito do *mémoire* de Redard: com certeza, *krháomai* quer dizer “eu me sirvo”, “eu utilizo um instrumento, um utensílio” etc. Mas, igualmente, *krháomai* pode designar um comportamento, uma atitude. Por exemplo, na expressão, *hybristikôs khrêsthai*, o sentido é comportar-se com violência (do mesmo modo que dizemos “usar da violência”, sem que, de modo algum, “usar” tenha o sentido de uma utilização, mas de comportar-se com violência). Portanto, *krháomai* é igualmente uma atitude. *Khresthai* designa também certo tipo de relação com o outro. Quando se diz, por exemplo, *theois khrestai* (servir-se dos deuses), isso não quer dizer que se utilizam os deuses para um fim qualquer. Quer dizer, sim, que se tem com os deuses as relações que se devem ter. Assim, *krháomai* designa(m) também certa atitude para consigo mesmo. Na expressão, *epithymíais khresthai*, o sentido não é servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer, mas muito simplesmente “abandonar-se às próprias paixões” (Agamben, 2017a, p. 52).

Agamben (2017a, p. 52), considera que a insistência em identificar a esfera semântica de *chresthai* não é casual. Para Foucault esse verbo

cumprir na argumentação platônica uma função estratégica. De um lado, sob a ótica socrática, a expressão serve para responder à pergunta sobre quem é aquele “si mesmo” que é objeto do cuidado de si, ou seja, “de que maneira será possível encontrar a si mesmo”. Portanto, ao concentrar sua exemplificação no verbo *chresthai*, Platão tem por objetivo sugerir que cuidar de si significa, na realidade, ocupar-se do sujeito de uma série de “usos”. Daí a importância de definir o significado de *chresthai*. No entender de Foucault, Platão se serve da noção de *chresthai chresis* para identificar o *heuton*, cuja expressão significa “ocupar-se de si”. Trata-se:

Não de certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, a seu próprio corpo e, em fim a ele mesmo (Agamben, 2017a, p. 52).

Agamben (2017a), enfatiza que o que Platão descobre não é “a alma-substância”, mas a “alma-sujeito”. Ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo, enquanto se é “sujeito de” situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. E é sendo sujeito – esse que se serve que tem sua atitude, esse tipo de relações – que se deve estar atento a si mesmo. Isso implica, pois, em ocupar-se consigo mesmo, enquanto se é sujeito da *chrêsis* (com toda polissemia do termo: sujeito de ações de comportamentos, de relações e de atitudes).

Agamben, acrescenta que o “uso de si” quase nunca é tematizado como tal. Embora seja na dimensão primária que se constitui a subjetividade, a relação de uso continua na sombra e dá lugar a um primado do cuidado (*epimeleia*) e comando (*archê*). Isso fica ainda mais carregado de consequências, à medida que a separação entre cuidado de si e uso de si está na raiz daquela entre ética e política, estranha tanto ao pensamento clássico, pelo menos até Aristóteles, quanto às preocupações do último Foucault.

Diante disso, Agamben (2017a, p. 54), explica que a relação entre o cuidado e o uso parece implicar uma espécie de círculo. A fórmula “[...] ocupar-se de si mesmos como sujeitos da *chresis* [...]” de fato sugere um primado genético – cronológico das relações de uso sobre o cuidado de si: é só na medida em que um homem é inserido como sujeito em uma série de relações de uso que um cuidado de si se torna eventualmente possível. Por outro lado, se “[...] o si com que se tem relação nada mais é do que a própria relação [...]”, o sujeito da *chresis* e o sujeito do cuidado serão o mesmo sujeito:

É essa coincidência que a enigmática expressão parece querer exprimir “a imanência ou a adequação ontológica de si com a relação”. O sujeito do uso deve assumir o cuidado de si, enquanto está em relação de uso com coisas ou pessoas. Em outras palavras, deve pôr-se em relação consigo, enquanto está em relação ao uso com outro. Mas uma relação consigo – ou uma afeição de si – já está implícita, como vimos, no significado medial do verbo *chresthai*, e isso parece voltar a questionar a própria possibilidade de distinguir o uso e o cuidado de si (Agamben, 2017a, p. 54).

Para o intelectual italiano, Aristóteles afirma, sem reservas e com frequência, que o uso do corpo não pertence à esfera produtiva da *poiésis*; parece possível inscrevê-lo simplesmente no âmbito da *práxis* (Agamben, 2017a, p. 56). Aliás, o escravo é aproximado de um instrumento e definido como “instrumento para a vida [*zoē*]” e “auxiliar para a *práxis*”, mas precisamente por isso, é impossível afirmar a respeito de suas ações que, assim como acontece para a *práxis*, agir bem seja o fim em si:

Isso é tão verdadeiro que Aristóteles limita explicitamente a possibilidade de aplicar à ação do escravo o conceito de virtude (*aretè*) que define o agir do homem livre: enquanto o escravo é útil para as necessidades da vida, “é claro que ele precisa de pouca virtude, bastando aquela suficiente, para que não abandone a obra por intemperança ou por desleixo” (Política, 1260 a 35-6). Não existe uma *aretè* do uso do corpo do escravo, assim como segundo *Magna Moralia* (1185 a 26-35) não pode existir uma *aretè* da vida nutritiva, que, por esse motivo, fica excluída da felicidade. E assim como parece fugir da oposição entre *physis* e *nomos*, *oikos* e *polis*, a atividade do escravo nem sequer é classificável, segundo as dicotomias *poiésis/práxis*, agir bem/agir mal, que deveriam definir, segundo Aristóteles as operações humanas (Agamben, 2017a, p. 40).

É segundo essa perspectiva que o interesse de Foucault pelas práticas sadomasoquistas pode encontrar, segundo Agamben (2017a), sua devida localização. Não se trata apenas do fato de que, nesse caso – conforme Foucault sublinha mais de uma vez – o escravo pode encontrar-se no final na posição de senhor e vice-versa. Mais do que isso: o que define o sadomasoquismo é a própria estrutura de subjetivação, seu *ethos*, enquanto aquele cujo corpo é (ou parece ser) usado se constitui, realmente, na mesma medida como sujeito de seu ser usado, assumindo-o e sentindo prazer com isso. Vice-versa, quem parece usar o corpo do outro sabe que está de algum modo, sendo usado pelo outro, para o próprio prazer:

Senhor e escravo ou sádico e masoquista não são substâncias comunicáveis, mas, tomadas no uso recíproco de seus corpos, transitam de um para o outro e incessantemente se indeterminam. Como a linguagem exprime bastante bem, o masoquista “se faz fazer” aquilo que sofre, é ativo em sua própria passividade. O sadomasoquismo exhibe, por conseguinte, a verdade do uso, que não conhece sujeito nem objeto, agente nem paciente. Tomando essa indeterminação, também o prazer se torna anônimo e comum (Agamben, 2017a, p. 55).

Sendo assim, para Agamben (2017a), é possível que aquilo que está em questão no sadomasoquismo seja uma recriação ritualizada da relação senhor/escravo, na medida em que, paradoxalmente, tal relação parece permitir o acesso a um uso mais livre e pleno dos corpos. Por meio dela, o sujeito segue os rastros de um “*uso do corpo*” para além das cisões sujeito/objeto, ativo/passivo. Ele faz experiência da própria subjetivação:

No uso, os sujeitos que chamamos de senhor e escravo estão de tal modo em uma “comunidade de vida” que se torna necessária a definição jurídica de uma relação em termos de propriedade, como se, caso contrário, eles fossem resvalar para uma confusão e para uma *koinomia tes zoes* (comunhão de vida) que o direito não pode admitir a não ser na intimidade singular e despótica entre o senhor e escravo. E isso se apresenta deveras escandaloso para nós, modernos – ou seja, o direito de propriedade sobre as pessoas poderia até ser uma forma originária da propriedade, a captura (ex-ceptio) do uso dos corpos no direito (Agamben, 2017a, p. 56).

Agamben¹⁸ (2017a), complementa que o mundo antigo conhecia festas nas quais a indeterminação originária define o uso dos corpos e retorna à luz mediante a inversão dos papéis entre senhor e escravo. Assim, durante os *Saturnalia*, celebrados no dia 17 de dezembro, não só os senhores serviam os escravos, mas a inteira ordem da vida social era transformada e submetida. É possível ver nessas festas anômicas não só um estado de suspensão de lei, que caracteriza alguns institutos jurídicos arcaicos, mas também, por essa suspensão, o retorno de uma esfera da ação humana na qual tanto senhor quanto sujeito e objeto, agente e paciente, se indeterminam.

Aquilo que, também nessa reversão dialética, se perde, de acordo com Agamben (2017a), é a possibilidade de outra figura da *práxis* humana, em que o gozo e o trabalho (ou seja, o desejo refreado) resultem, em última análise, em uma característica inatribuível. Por essa perspectiva, o sadomasoquismo aparece como tentativa insuficiente de tornar inoperosa a dialética entre senhor e escravo, a fim de reencontrar nela, parodicamente os rastros do “uso dos corpos”, cujo acesso à modernidade parece ter perdido.

No entanto, Agamben (2017a), sinaliza que aqui é decisiva a separação entre contemplação e conhecimento e entre afetabilidade e personalidade. Contra o prestígio do conhecimento de nossa cultura, é sempre conveniente lembrar que a sensação e o hábito, assim como o uso de si, articulam uma zona de não conhecimento, que não se assemelha a uma neblina mística em que o sujeito se extravia, mas ao lugar habitual em que o ser vivo, antes de qualquer subjetivação, se

¹⁸ Agamben recorre a Hegel, quando descreve a relação íntima entre o senhor e o escravo, a qual procurou definir como uso do corpo, enquanto na *koinomia tes zoes*, que aqui está em jogo, o corpo do senhor e o do escravo, distintos no direito, tendem de fato a se tornar indecíveis. Hegel detém-se justo naquilo que possibilita separar e reconhecer as duas posições: a distinção entre o trabalho do escravo e o gozo do senhor. Naturalmente, assim como acontece no sadomasoquismo, segundo Foucault, os dois papéis tendem a inverter-se e, no final, porque a “verdade da consciência do senhor é a consciência servil”, o trabalho do servo, como “desejo refreado e dissipar-se contido”, adquire sua independência com relação ao gozo dissipante do senhor (Agamben, 2017a, p. 57).

sente perfeitamente bem. Se os gestos e os atos do animal são ágeis e graciosos (“nenhum animal é inepto no uso de si”), isso se deve ao fato de que nenhum ato, nenhum gesto, constitui uma “obra” da qual ele se põe como autor responsável e criador consciente:

É desse modo que devemos pensar a contemplação do uso de si. Todo uso é a articulação de uma zona de não conhecimento. E essa não é o fruto de uma remoção, como acontece com o inconsciente na psicanálise, nem é isenta de relação com o ser vivo que nele habita: fazer uso de si significa, pelo contrário, manter-se em relação com uma zona de não conhecimento, mantê-la íntima e próxima, assim como o hábito é íntimo para o uso (Agamben, 2017a, p. 87).

Tal relação, segundo Agamben (2017a), não é inerte, mas se conserva e se constitui por meio de uma desativação paciente e tenaz da *energeia* e das obras que nela afloram sem cessar, por meio da serena renúncia a toda atribuição e toda propriedade: *vivere sine proprio*. Não importa que renúncia e desapropriação continuamente se percam na tradição, nem que a contemplação e o uso de si não parem de naufragar na história das obras e dos sujeitos:

A contemplação, a zona de não conhecimento, é o núcleo inesquecível e, ao mesmo tempo, imemorial – inscrito em toda tradição e em toda memória, que lhe deixa uma marca de infâmia ou de glória; o usuário, toda vez desautorado, é só o *auctor* – no sentido latino de testemunha da obra no mesmo gesto em que, na contemplação, a revoga e remete constantemente em uso (Agamben, 2017a, p. 87).

Agamben (2017a), ainda ressalta que o caráter mais específico do hábito como *ethos* e uso de si foi encoberto e tornado inacessível pela teoria medieval da virtude. Segundo essa doutrina, que acolhe e desenvolve a definição aristotélica da *Areté* como hábito (*hexis*), a virtude é um “hábito operativo” que, da melhor maneira, faz passar ao ato a potência ou hábito. A potência humana – assim argumentam os escolásticos que formularam e legaram à ética ocidental a doutrina das virtudes – e a diferença das potências naturais é constitutivamente indecisa, enquanto pode querer de modo indiferente esse ou aquele objeto, tanto o bem

quanto o mal. Por isso é necessário que se produza, na potência, um hábito essencialmente direcionado para a ação boa: esse hábito é a virtude como *habitus operativus* - à diferença das potências naturais, é constitutivamente indecisa, enquanto pode querer de modo indiferente esse ou aquele objeto, tanto para o bem quanto para o mal, por isso, é necessário que se produza na potência um hábito essencialmente direcionado para a ação boa: esse hábito é a virtude como *habitus operativo*. A primazia aristotélica, da *energeia*, como respeito ao hábito é aqui reforçado:

A virtude é aquilo por meio de que o hábito, que é em Aristóteles, uma categoria ontológica, se transforma em agir, passa para a ética (Aristóteles cindiu o ser em potência e ato, a fim de nele insinuar movimento e ação). Contudo, é justamente essa indeterminação de ser e práxis, hábito e *energeia*, que marca, com sua ambiguidade, o estatuto da virtude: ela é o modo de ser de um sujeito (o homem virtuoso) e, ao mesmo tempo, uma qualidade de sua ação. O homem age bem, enquanto é virtuoso, mas é virtuoso, enquanto age bem (Agamben, 2017a, p. 88).

Agamben (2017a), diz que, rompendo o círculo virtuoso da virtude, importa pensar o virtuoso (ou virtual) como uso, ou seja, como algo que está além da dicotomia entre ser e *práxis*, entre substância e ação. O virtuoso (ou o virtual) não se opõe ao real; pelo contrário, ele existe e está em uso sob o modo da habitualidade, não é, porém, imaterial, mas, enquanto não cessa de desdizer e desativar o ser-em-obra, devolve continuamente a *energeia* à potência e à materialidade. Ruiz (2018), reforça que nenhuma sociedade disciplinar conseguiu atingir uma divisão capilar do tempo tão estrita quanto à vida dos mosteiros. Contudo, há uma diferença qualitativa entre a sociedade disciplinar moderna e a forma de vida da *regula vitae*. Para o poder disciplinar moderno, a fragmentação do tempo é uma técnica que possibilita tornar mais produtiva a vida, enquanto a *regula vitae* segmenta os tempos para vivê-los com mais intensidade de vida. A sociedade disciplinar visa à instrumentalização da vida para uma produção eficiente com a maximização do lucro, a *regula vitae* pretende criar uma vida cujo sentido

está na contemplação do viver, no usufruir estético e místico da forma devida. O disciplinamento do tempo foi uma técnica essencial para a consolidação do modelo capitalista de exploração da mão de obra.

Avançando um pouco mais na história, Rosa (2015), ressalta que, chega-se ao que Agamben (2014c), definirá como um momento singular na história da humanidade, para que se entenda mais claramente a doutrina do uso. Para tanto, o filósofo italiano se reporta à controvérsia do franciscanismo, no século XIII, frente ao direito ou não do uso das coisas: graças ao esclarecimento da doutrina do uso, os franciscanos estabeleceram uma forma de vida própria, afirmando-se como existência que se situa fora do direito, ou seja, puderam viver abdicados do direito, apenas fazendo uso das coisas, sem, no entanto, tomar posse das mesmas (Agamben, 2014c).

O autor explica que o que faltou à doutrina do uso é precisamente a tentativa de pensar o nexo com a ideia de forma de vida que o texto de *Olivi* (1989 *apud* Agamben, 2014), parece implicitamente exigir. É como se a *altíssima paupertas*, que deveria definir segundo o fundador, a forma de vida franciscana como vida perfeita (e que noutros textos, como no *Sacrum commercium Sancti Fracisci cum Domina Paupertate* [A sagrada relação entre são Francisco e Dona Pobreza], tem de fato essa função), ao vincular-se ao conceito de *usus facti*, perdesse sua centralidade e acabasse caracterizando-se apenas na forma negativa com relação ao direito:

Certamente, graças à doutrina do uso, a vida franciscana pôde afirmar-se sem reservas com a existência que se situa fora do direito, ou seja, que, para existir, deve abdicar do direito – e este certamente é o legado que a modernidade se mostrou incapaz de enfrentar e que nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar. Mas o que é uma vida fora do direito, se ela se define como a forma de vida que faz uso das coisas sem nunca se apropriar delas? E o que é o uso, se deixarmos de defini-lo apenas negativamente na relação com a propriedade? (Agamben, 2014c, p. 147).

É, pois, segundo Agamben (2014c), o problema do nexo essencial entre uso e forma de vida que, a essa altura, se torna inadiável. Como

pode o uso – ou seja, uma relação com o mundo enquanto inapropriável – traduzir-se em um ethos e em uma forma de vida? Qual ontologia e qual ética corresponderão a uma vida que, no uso, se constitui como inseparável de sua forma? A tentativa de responder a essas perguntas exigirá necessariamente um confronto com o paradigma ontológico operativo em cujo quadro a liturgia, por um processo secular, acabou por aprisionar a ética e a política do Ocidente.

Uso e forma de vida são os dois dispositivos pelos quais os franciscanos procuraram, de maneira certamente insuficiente, quebrar esse quadro e confrontar-se com aquele paradigma. Agamben explica que o que é certo, porém, é que só a partir da retomada do confronto numa perspectiva nova se poderá eventualmente decidir se, em que medida aquela se apresenta em *Olivi* (1989 *apud* Agamben, 2014), como a extrema forma de vida do Ocidente cristão e ainda terá, para ele, um sentido, ou se, ao contrário, o domínio planetário do paradigma da operatividade exige que se desloque o confronto decisivo para outro terreno.

Deste modo, pode-se perceber como Agamben (2014), intui que a possibilidade da inoperosidade está profundamente imbricada na forma de vida que determinada pessoa está vivendo. Todos vivem a sua vida, mas nem todos a vivem como se fosse uma forma de vida. A constituição de uma forma de vida se dá no momento em que os dispositivos são desativados, e a potência se torna uma forma de vida, e esta, ao mesmo tempo em que se transforma em uma forma de vida, igualmente torna-se destituente, fazendo inoperosas todas as formas singulares de vida:

Nesse processo de destituir para viver, percebe-se a filosofia como forma de vida como modelo ideal para um exercício de liberdade, pois torna inoperosas as obras e funções específicas de cada ser humano, com seus destinos predeterminados, quer estes biológicos ou sociais, tornando-o capaz de estar disponível para a ausência de obra que denominamos “política” e “arte”. Elas nomeiam a dimensão em que, por meio das operações lingüísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas ou sociais, são desativadas e contempladas como tais, a fim de liberarem a inoperosidade que nelas ficou aprisionada (Rosa, 2015, p. 21).

Rosa (2015), ainda destaca que, para Agamben, então, a contemplação e a inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese que tem a missão de libertar o ser humano de todo destino biológico ou social e de todo objetivo predeterminado, deixando-o livre para aquela particular ausência de obra que nos acostumamos a chamar de “política” e “arte”. Agamben (2017a), finaliza que, ainda que o uso, enquanto neutraliza a oposição entre potência e ato, ser e agir, matéria e forma, ser-em-obra e hábito, vigília e sono, é sempre virtuoso e não tem necessidade de que se acrescente a ele algo para torná-lo operativo. A virtude não sobrevém ao hábito: é o ser sempre em uso do hábito, é o hábito como forma de vida. Assim como a pureza, a virtude não é um caráter que cabe como próprio de alguém ou de algo. Não existem, por isso, ações virtuosas, assim como não existe um ser virtuoso: virtuoso só é o uso, para além – ou seja, no meio – do ser e do agir.

O estudo de Giacóia Júnior (2018b), cita que é nesse sentido que podemos compreender como destruir e criar se indiferenciam: reapropriar-se do “*uso dos corpos*”, de sua ação, significa tornar inoperante sua sacralização (separação) em termos de propriedade, abrir espaço para a dimensão criativa de novos usos pelos quais aquele que deles faz uso modifica a si mesmo, afeta a si mesmo, em certo sentido, constitui-se como sujeito nessa própria relação. Isso mostra que as virtualidades emancipatórias não são o que há de aparecer no final dos tempos, mas encontram-se soterradas entre os escombros, deixados à margem de uma margem triunfal do progresso, e que só podem ser resgatadas, em sua ilatência, sob o ponto de vista da tradição dos oprimidos:

Agamben mostra que é somente na extemporaneidade – isto é, no afastamento e na recusa de coincidir ponto a ponto com seu tempo e as demandas de sua época – que o pensamento, torna-se efetivamente contemporâneo, a saber, afeta a si mesmo, de modo a se tornar capaz de perceber e enunciar aquilo que o constitui essencialmente em seu próprio adventício. Nesse sentido, só pode ser contemporâneo o pensamento que aprende a vigência permanente da potência arcaica, originária, e talvez essa definição de pensamento seja justa e adequada explicação do significado do

conceito problemático de uso habitual. O autor mostra também em seu percurso uma imensa, metódica e paciente exegese, absolutamente original, do conceito de uso, herdado da tradição tanto paulina quanto franciscana. No enquadramento dado por Agamben a essa noção, uso pode ser separado de hábito (*hexis*), assim como forma de vida não pode ser separado de inoperosidade – que desativa as categorias de propriedade, trabalho e produção, e abre o horizonte para um novo uso dos discursos e das obras de economia, direito, arte, religião e política (Giacóia Júnior, 2018b, p. 241).

No mesmo compasso, Giacóia Júnior (2018a), ressalta que a desativação, inclui a dialética entre poder constituinte e poder constituído, cuja alternância, reproduzida com mítica necessidade, mantém o campo da política sob o *Bann* do Estado e da forma do direito (em virtude do dispositivo contratual que provê a matriz da inteligibilidade política). A ontologia modal permite que o elemento constituinte deixe de ser separado, absorvido e sequestrado por um poder constituído, que o excepciona, passando a operar como uma potência destituente, liberadora de novos usos para a rede dos dispositivos corpos históricos. A ilimitada proliferação dos dispositivos, que caracteriza a fase presente do capitalismo, corresponde uma igualmente ilimitada proliferação de processo de subjetivação. Advém daí a impressão de que, em nossos dias, a categoria da subjetividade vacila e perde consistência. Agamben não reconhece nisso um cancelamento ou uma superação, mas uma disseminação que acrescenta o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.

Portanto, segundo Giacóia Júnior (2018), para ele não seria errado definir a fase externa da consolidação capitalista em que vivemos como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos: hoje, porém, tudo indica que nem um só instante na vida dos indivíduos deixa de ser modelado, normatizado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. O uso, para Agamben, quando perde a sua potência, transforma-se em uma prisão, e se constitui em processos de subjetivação e dessubjetivação dos sujeitos, exercendo uma espécie de controle sobre

a vida, fazendo os indivíduos 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; ou seja, em benefício de uma estratégia que inscreve a vida humana nos cálculos do poder. Daí a necessidade de profanar o dispositivo e restituir ao *uso comum*. Somente quando o dispositivo for desativado é possível uma forma-de-vida.

Nela, como aponta o artigo de Peixotto (2018), todas as operações do biopoder são desativadas, assim como aquela separação da vida enquanto *zoé* e *bíos*. Essa forma-de-vida nunca pode ser separada de sua forma, constituindo-se, em oposição à proposição aristotélica, em uma unidade, sendo impossível isolar ou manter algo apartado dela: uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver. Essa expressão define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e, sobretudo, são possibilidades de vida. Nos termos, Agamben (2017a, p. 233), “[...] são sempre e, sobretudo, potência [...]”.

O *Homo Sacer* e o poder soberano e a vida nua

Os gregos, no entender de Agamben (2002), não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses) e *bíos*, que indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.

De acordo com Salvetti (2017), vida, ao contrário do que as ciências atuais definem, não é um conceito unívoco. Percebe-se isso, quando a

tomamos no contexto romano, por exemplo, no qual *vita* é usada para traduzir dois termos gregos radicalmente diferentes: *bíos* e *zoé*, cujo significado original foi perdido. *Zoé* designava o conceito de viver comum de todos os seres vivos. Já *bíos* designava a vida racional, própria a cada indivíduo ou grupo. Para os gregos a vida se dividia: de um lado, a vida animal, a *zoé*; e, de outro, a vida política, a *bíos*. A *bíos* era a vida qualificada, admirável e contextualizada na *pólis*, caracterizada pela essência racional do homem. A *zoé*, a vida animal era o que aparecia como um *resto*, aquilo que não deveria vir à luz do público. A vida animal era rebaixada em sua dignidade, porque era através da animalidade que um humano se tornava escravo:

Compreendia-se que o homem era livre para agir e para falar, mas não para comer, ou deixar de comer. Ali o homem grego via sua dignidade diminuída pela repetição, pelo mesmo, pela permanente renovação de uma mesma necessidade indicativa de sua servidão. A vida privada, na *oikos*, onde se desenrolava o universo da necessidade, era uma vida vergonhosa, uma vida que não se exibia em público. A vida que não era qualificada ou superior deveria ficar oculta, escondida, ou deveria ser governada. Neste sentido, a *zoé* não podia ser prescrita dentro da legislação. Esse universo das necessidades não era passível de punição, mas aquele que conseguisse governar o “resto”, ou a vida sem qualificação, mostrava que estava habilitado a governar os outros, ou seja, a decidir o destino de Atenas (Salveti, 2017, p. 40).

Esposito (2017), reforça o conceito de *bíos*, que para ficar no léxico grego, em particular no aristotélico, de fato, mais que ao termo, *bíos*, entendido como “vida qualificada” ou “forma de vida”, a biopolítica remete, quando muito, à dimensão da *zoé*, ou seja, à vida na sua simples manutenção; ou, pelo menos, à linha de união ao largo da qual o *bíos* se apresenta à *zoé*, naturalizando-se ele também. Mas, precisamente em razão dessa troca terminológica, a ideia de biopolítica parece situar-se numa zona de dupla indicernibilidade. Para já, porque habitada por um termo que não lhe convém – e que inclusive arrisca distorcer seu traço mais marcante:

Depois, porque orientada por esse conceito – justamente o de *zoé* – ele mesmo de problemática definição: isto é, se é sequer concebível uma vida absolutamente natural – ou seja, despojada de qualquer conotação formal? Ainda mais hoje, quando o corpo humano é cada vez mais desafiado e, mesmo literalmente atravessado pela técnica. A política penetra diretamente na vida, mas a vida, entretanto, se tornou alguma coisa distinta de si. E então não existe uma vida natural que não seja ao mesmo tempo também técnica; se a relação a dois entre *zoé* e *bíos* deve, a essa altura, ou talvez desde sempre, incluir, enquanto terceiro termo correlato a *téchne*, como hipotetizar uma relação exclusiva entre política e vida? (Esposito, 2017, p. 21).

O estudo de Esposito (2017), cita que também, por esse lado, o conceito de biopolítica parece retrair-se, ou esvaziar-se de conteúdo, no mesmo momento em que é formulado. O que fica evidente é sua determinação negativa do que não é, ou ainda, o horizonte de sentido cujo fechamento assinala. Trata-se do complexo de mediações, oposições, dialéticas, que por um longo período tornou possível a ordem política moderna, pelo menos segundo sua interpretação corrente.

A respeito delas, às perguntas que correspondiam aos problemas que suscitavam – relativos à definição de poder, à medida de seu exercício, ao delineamento de seus limites – o dado incontroverso é um deslocamento geral do campo, da lógica e do próprio objeto da política:

No momento em que, de um lado desmoronam as diferenças modernas entre público e privado, estado e sociedade, local e global, e, de outro, se esgotam todas as fontes de legitimação, a própria vida se encontra no centro de qualquer procedimento político: já não é concebível outra política que não seja uma política da vida, no sentido objetivo e subjetivo do termo. Mas, justamente a propósito da relação entre sujeito e objeto da política reaparece a abertura interpretativa. É a mesma alternativa conceitual que se pode exprimir mediante a bifurcação lexical entre os termos “biopolítica” e “biopoder”, empregados indistintamente em outras circunstâncias, entendendo-se o primeiro como uma política em nome da vida e o segundo como uma vida submetida ao comando da política. Mas, mesmo desse modo, o paradigma que se buscava uma soldatura conceitual resulta mais uma vez desdobrado e como que cortado em dois pelo próprio movimento. Comprimido e ao mesmo tempo desestabilizado pelas leituras concorrentes, sujeito a contínuas rotações em torno do próprio eixo, o conceito de biopolítica arrisca-se a perder sua própria identidade e assumir a face do enigma (Esposito, 2017, p. 22).

É justamente enquanto o uso do corpo se situa no limiar indecível entre *zoé* e *bíos*, entre a casa e a cidade, entre a *physis* e o *nómos*, que é possível que o escravo represente a captura, no direito, de uma figura do agir humano que ainda nos resta provar. Agamben (2017a), enfatiza que, de Aristóteles em diante, a tradição da filosofia ocidental sempre apresentou como fundamento da política o conceito da ação. Inclusive em Hannah Arendt, a esfera pública coincide com a do agir, e a decadência da política é explicitada com a progressiva substituição, no decurso da idade moderna, do agir pelo fazer, do ator político pelo *homo faber* e, depois, pelo *homo laborans*:

Nesse sentido, Agamben explica que a antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade, pode-se imaginar que ele teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente, se tivesse levado em consideração o escravo (cuja “humanidade” ele nunca procurou negar) (Agamben, 2017a, p. 39).

Contudo, diz Agamben (2017a), que o termo *actio*, de que deriva a palavra “ação” e que, com base nos estoicos, traduz o grego, *práxis*, pertencente à esfera religiosa, não à *polític actio*, designa, em Roma, sobretudo, o processo. Assim, as instituições justinianas começam dividindo o campo do direito em três grandes categorias: as *personae* (direitos pessoais), as *res* (direitos reais) e as *actiones* (direito processual). *Actionem constituere*, significa portanto, “abrir um processo”, assim como *agere litem* ou *causam*, significa “conduzir um processo”:

Por outro lado, o verbo *argo* significa, em sua origem, “celebrar um sacrifício” e, segundo alguns, é esse o motivo pelo qual, nos sacramentários mais antigos, a missa é definida como *actio*, e a eucaristia, como *actio sacrificii*. É um termo da esfera religiosa que forneceu à política seu conceito fundamental. Uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental (Agamben, 2017a, p. 42, grifo do autor).

A arqueologia da política que estava em questão no projeto *Homo Sacer* não se propunha a criticar, nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição da política ocidental. Tratava-se, sim, segundo o próprio Agamben (2017a), de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente escondido:

A identificação da vida nua como referente e como aquilo que estava em jogo na política foi, esse o motivo, o primeiro ato da investigação. A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma de vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse impolítico que fundamenta o espaço da política (Agamben, 2017a, p. 295).

Para Agamben (2007), a vida nua é a vida descartável. A vida do *Homo Sacer*, uma estranha figura arcaica do direito romano que, julgado pelo povo por algum delito, não poderia ser sacrificado por ele, mas aquele cidadão romano que viesse a atentar contra a sua vida, não cometia o crime de homicídio.

Por outro lado, protegido pelo Estado por ser insuscetível, mas por outro, exposto a ele, daí a dupla dimensão semântica do conceito de “sagrado”, segundo o autor, que ganha sentido a partir de uma ambivalente compreensão: algo é divino, ao mesmo tempo em que pode ser sacrificado, portanto, sagrado é aquilo que é divino e matável ao mesmo tempo. Pereira (2015), nos diz que, com efeito, a manutenção da vida do *Homo Sacer* torna-se irrelevante para o poder soberano. Irrelevante para a ordem jurídica. Não que se estivesse nela, de algum modo, protegida pelo direito, mas a sua inclusão no mundo jurídico é antecedida por uma exclusão.

É importante, como bem adverte Agamben (2017a, p. 295), não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua

captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma de vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma. Nesse sentido, deve entender-se, no final de *Homo Sacer I*, a tese segundo a qual “[...] a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário [...]”. E é essa vida nua (ou vida “sagrada”, se sacer designa acima de tudo uma vida que pode matar sem cometer homicídio), que, na máquina jurídico-política do Ocidente, funciona como limiar de articulação entre zoé e bíos, vida natural e vida politicamente qualificada. E não será possível pensar outra dimensão da política e da vida se antes de tudo não formos capazes de desativar o dispositivo de exceção da vida nua.

Também, Pereira (2015) nos alerta sobre a explicitação da vida nua, para evitar os inúmeros equívocos de muitos intérpretes (principalmente os intérpretes juristas, leitores de Agamben) que identificam a vida nua como uma vida à margem do direito, bastando levar o direito até ela. Desmistifique-se essa equivocada premissa de prontidão: a vida nua é uma consequência do direito:

A leitura apressada feita pela média dos juristas conclui que tudo se trata de uma inclusão da vida nua no estado de direito, tendo como saída a busca incessante pela eficácia dos direitos humanos no âmbito da efetivação das garantias fundamentais. No entanto, a constatação do paradoxo de soberania, a matriz oculta desse poder soberano, *não representa uma falha de alcance ou de efetivação de sua construção formal*. Nesse sentido, não há como afastar a relação complementar entre *estado de exceção* e *estado de direito*. A questão da vida nua não deve ser tratada como um defeito consertável do estado de direito, na qual podemos acreditar que onde os direitos não chegam é tudo uma questão de levá-los até lá. Não se trata de uma dinâmica linear de incluir aqueles que estão à margem do direito, mas sim de finalmente compreendermos que é a própria dinâmica formal do direito que produz a vida nua. O estado de exceção não é um *defeito*, passível de correção pelo estado de direito. Ao contrário, é ele o próprio *efeito* do estado de direito. A origem do direito, largamente vinculada a ideia de que o poder soberano originário, é quem instala, instaura e conserva a vida nua. Em outras palavras é possível afirmar, sem reticências que, segundo Agamben, a produção da vida nua- *a vida sagrada e matável ao mesmo tempo* – é uma consequência da política ocidental, sede de sua origem, desde as primeiras construções em torno do Estado, da política, do direito e consequentemente, da racionalidade ocidental (Pereira, 2015, p. 163).

Entretanto, no decurso da investigação de Agamben (2017a, p. 296), a estrutura da exceção que havia sido definida com respeito à vida nua revelou-se constituir, de forma mais geral, em todos os âmbitos, a estrutura da *arché*, seja na tradição jurídico-política, seja na ontologia. Não se pode compreender de fato a dialética do fundamento – que define a ontologia ocidental de Aristóteles em diante – se não se compreende que ela funciona como uma exceção no sentido que acaba de ser visto. A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *arché* e fundamento. Isso vale para a vida, que, nas palavras de Aristóteles, “se diz de muitos modos” – vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, a primeira das quais é excluída para servir de fundamento às outras – mas também para o ser, que se diz igualmente de muitos modos, um dos quais será separado para ser fundamento.

Agamben (2017a), reforça que é possível que o mecanismo da exceção seja constitutivamente vinculado ao evento da linguagem que coincide com a antropogênese. Segundo a estrutura da pressuposição, reconstruída anteriormente, ao acontecer, a linguagem exclui e separa de si o não linguístico e, no mesmo gesto, o inclui e captura como aquilo com que sempre já está em relação:

A *exceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura originária do acontecimento da linguagem. A máquina jurídico-política do Ocidente foi descrita como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, contudo, intimamente coordenados: um normativo e jurídico em sentido restrito (*a potestas*) e outro anômico e extra-jurídico (*a auctoritas*). O elemento jurídico normativo, em que parece residir o poder em sua forma eficaz, tem, porém, necessidade do anômico para poder ser aplicado à vida. Por outro lado, *a auctoritas* é capaz de afirmar-se e ter sentido unicamente em relação à *potestas*. O estado de exceção é o dispositivo que, em última análise, deve articular e manter unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre a ética possível - anomia e *nómos* entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas* (Agamben, 2017a, p. 296).

Enquanto dois elementos permanecem correlatos, mas conceitual, temporal e pessoalmente distintos, e – como ocorria na Roma republicana com a contraposição entre senado e povo, ou na Europa medieval, entre poder espiritual e poder temporal, sua dialética pode, de algum modo, funcionar, diz Agamben (2017a), mas quando eles tendem a coincidir em uma só pessoa, quando o estado de exceção, em que eles se indeterminam, se soma à regra, então o sistema jurídico-político se transforma em máquina letal. Para Pereira (2015), em larga medida, a afirmação acima significa, na tentativa de ser objetivo e obsessivamente claro, que a instauração do direito e da política ocidental são fruto de uma violência originária. Ao assumirmos essa hipótese como certa, segundo Benjamin e Agamben, não há mais como admitirmos que as teses contratualistas da ciência e da filosofia política, base epistemológica da imensa maioria das construções jurídicas, legitimam o poder. As teorias contratualistas partem do pressuposto de que o nascimento da política é germinado a partir de um acordo livre, espontâneo e tacitamente sugerido entre a população comum e o poder soberano. Caem por terra, de prontidão, as implicações consensuais que, supostamente, fundamentariam, legitimariam o chamado “Estado Democrático de Direito”.

A proposta conciliadora do contratualismo, de acordo com Agamben (2007), busca eliminar a origem violenta do Estado, a partir do pacto social, que em absolutamente nada condiz com a realidade, pois o soberano não assina o contrato. Com bases nessas teorias, a formalização da sociedade teria como suporte a concepção do indivíduo burguês, que entra em relação com os demais por força do contrato social. O consenso na formação do estado civil, não pode ser admitido. Agamben nos diz que, nesse sentido, os apátridas e refugiados representam o conceito-limite desse modelo, exatamente por dinamizarem aquilo que sempre esteve dentro do contrato social, pelo método da captura, ou seja, estão inseridos no contrato social, a partir de sua exclusão. Estão

fora do sistema ao mesmo tempo em que reafirmam o sistema, pois as leis que intentam garantir seu “direito a ter direitos”, em uma imensidão de casos, recaem em uma “vigência sem significados”. A vida nua é, portanto, a vida que é protegida pelo sistema jurídico, ao mesmo tempo em que é abandonada por ele. Aquela vida onde sua existência ou inexistência não importa ao sistema.

De acordo com Pereira (2015), o que mais impressiona na tese de Giorgio Agamben não está em dizer que existe uma circunstância onde as vidas são consideradas obsoletas, mas sim o fato de as pessoas em geral não perceberem que é do Estado o poder de definir qual vida é digna de ser vivida e qual não é (logo biopolítica torna-se em verdade tanatopolítica). Definida para os dias atuais, na biopolítica moderna, o soberano é aquele que decide a respeito do valor ou da falta de valor da vida. Neste processo certas vidas são identificadas e indiferenciadas com a figura do inimigo escolhido ou identificado:

Dito de outro modo: a presente situação da política mundial deve ser identificada como uma zona de indiferenciação, onde muitas vezes a preocupação com a manutenção da vida torna-se igual à luta contra o inimigo. (Cf. Pelbart, 2011 *apud* Pereira, 2015). Foi essa descrita identidade entre vida e política que constituiu o fundamento primordial do totalitarismo do século XX, aliado ao nacionalismo exacerbado – na construção de um inimigo comum (Pereira, 2015, p. 165).

Na sequência do mesmo texto, Pereira (2015), propõe sairmos um pouco da abstração e diz que poderíamos citar inúmeros exemplos atuais para explicitar como o maquinário da violência, operacionalizada pelo Estado perante as vidas expostas à morte, atua – ora de forma explícita, ora disfarçada – no tentame de responder à provocação que aparece expressa no prelúdio deste texto com a seguinte pergunta: quem sofre na carne a violência biopolítica de ontem e hoje? São muitos desses humanos catalogados como bagaços da história, apátridas, refugiados, estrangeiros que habitam em países hegemônicos e que são considerados como ameaças à sua segurança interna e, ao mesmo tempo, como

culpados pela crise econômica. São os humanos que se tornam objeto de políticas de exclusão, sujeitos sem direitos e sem a mínima dignidade:

Nesta relação devemos lembrar também dos judeus, vítimas da *shoá*, dos presos de Guantánamo, dos manifestantes contrários à democracia liberal ao redor do mundo e até mesmo dos novos alvos de truculência impressa pela exceção hegemônica (apesar de serem tidos por muitos como *popstars* internacionais da atualidade): *Julian Assange* e *Edward Snowden*, personagens que ousam desafiar o poder do império. Aqui também é importante referir que estão outros capturados pela exceção: populações indígenas, pessoas que vivem na zona de miséria nas filas de hospitais e demais serviços públicos, indivíduos que sobrevivem em regime laboral de escravidão, presidiários etc. Sabemos que não podemos esgotar os exemplos, pois a produção da exceção elastece seu campo de atuação de acordo com sua necessidade (Pereira, 2015, p. 166).

Acompanhando Foucault, Agamben considera que é possível inferir que a politização da vida nua apresenta-se como um evento decisivo na modernidade (Pereira, 2015). As técnicas de individuação e os processos de totalização, tal qual definidos por Foucault em suas obras, estão na intersecção entre os dois modelos de poder esculpidos ao longo da história, a saber, o jurídico-institucional e o biopolítico. A produção de corpos dóceis e o implemento da burocratização da vida – a padronização das subjetividades – demarcam estado da arte da modernidade. Tal produção constitui o principal resultado do biopoder e se realiza através de diferentes dispositivos, conforme destaca Pereira (2015):

Ao longo de suas obras, Foucault nos alertava que é nas próprias instituições fechadas – os chamados *dispositivos disciplinares* – tais como a escola, a família, a fábrica, o hospital, o exército etc., onde se definem as estratégias possíveis de resistência em vista dos processos autônomos de subjetivação. Foucault percebeu no momento em que a vida passou a se constituir no elemento político, onde deve ser administrada, calculada, gerida, regida, organizada, e normatizada, a violência não decresceu. As afrontas contra os direitos humanos mantiveram-se (Pereira, 2015, p. 166).

Agamben concorda com o pressuposto foucaultiano, mas diverge de seu momento de instauração. Para o pensador italiano, o embrião do biopoder é identificável já em Aristóteles, quando o *estagirita* subdividiu duas

modalidades de vivência em sua construção política: *a zoé e a bios* (Agamben, 2007). Ao separar *zoé e bios*, Aristóteles institui uma divisão que irá se estender pela história, identificando os seres humanos como seres meramente biológicos (*zoé*) e outros como seres políticos, cidadãos (*bios*).

Pereira (2015), destaca que *zoé* seria a característica comum de todos os vivos. O mero fato de estar vivo. A estrita capacidade de respirar, desenvolver racionalidade e demais atos em que a simples sobrevivência estaria vinculada. Em contrapartida, a *bios* é a vida boa, a vida do cidadão grego, legitimado e livre para deliberar no espaço público. O poder soberano e a biopolítica são instalados nessa zona de diferenciação (que em seguida passará a ser indiferenciável), entre a obsoleta mera vida e a vida preenchida pelas garantias que o Estado proporciona.

Agamben (2017a, p. 267), conclui que: “A vida no estado de exceção tornou-se normal, é a *vida nua*, que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão numa forma de vida.” A cisão marxiana entre o homem e o cidadão subpõe-se, assim, àquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a *pornostar*, o ancião, os pais, a mulher), que, todas elas, repousam sob aquela, a vida nua.

Nascimento (2012), complementa que, de acordo com Agamben, a democracia moderna assenta na reputação heroica de ter realizado ao fim a liberação da vida, de ter consagrado bens inalienáveis a liberdade e a felicidade dos homens. Precisamos então compreender porque a democracia se revelou, no último século, incapaz de proteger essa mesma vida humana, permissiva ao sucumbir definitivamente à pungente expropriação da experiência humana e aos horrores do evento totalitário. Dito de modo simples: porque a democracia foi incapaz de proteger a vida? Nas palavras do filósofo italiano:

Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas comproeender porque, justamente no instante em que parecia ter triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ele se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé*, cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços (Agamben, 2002, p. 17).

E, se ao lado do evento totalitário pode ser atualmente posta em paralelo, de acordo com Nascimento (2012), por uma inflexão de Agamben, a sociedade espetacular, uma vez que se apresenta como um ambiente tirânico insuperável em que resistência e dissenso se tornam cada vez mais difíceis, é preciso responder porque o regime democrático é incapaz de proteger aquilo que consagra como valor inalienável, não somente por ter cedido diante da estrutura totalitária de governo, mas na sua recente e definitiva transmutação em sociedade espetacular. O progressivo convergir da democracia com estados totalitários ou sociedades do espetáculo, em que pesem todas as diferenças, tem talvez sua raiz nessa aporia. O espantoso é justamente perceber que toda conversão possível nesse campo tem seu movimento embalado por uma secreta cumplicidade entre a democracia e o seu inimigo mais aguerrido, isto é, a ameaça à vida.

Nascimento (2012), cita que diante desse quadro, precisamos ainda perceber quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito? Quais desses procedimentos e dispositivos permanecem entre nós, tornando o campo de concentração, para além da sua conhecida formação histórica (nazista ou fascista), o paradigma oculto do espaço político da modernidade, tal como reverbera Agamben? Nascimento (2012), responde que a explicação de Agamben (2002), é bastante clara: o que aconteceu nos campos de concentração supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que admite

amiúde, tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos se produziram. O campo é apenas um local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas, como para a posteridade.

Seguiremos deliberadamente aqui uma orientação inversa. Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo¹⁹, qual sua estrutura jurídico-política, porque semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isso nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que eventualmente, ainda verificável), mas de algum modo como matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (Nascimento, 2012).

Profanação do improfanável: uma nova concepção do corpo

A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem (Agamben, 2018b, p. 79).

Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa “profanar”. Agamben (2018b), diz que sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram sub-

¹⁹ Nascimento (2012) afirma que Agamben pretende mostrar que os regimes políticos contemporâneos, também o nazismo, mas igualmente a democracia, de um ponto de vista histórico-filosófico, apoiam-se sobre o mesmo conceito de vida: vida nua. A biopolítica do totalitarismo moderno, por um lado, e a sociedade de consumo e de hedonismo de massa, por outro, constituem duas modalidades que se comunicam. “O campo de concentração, concebido como altiplano em que vagueia a vida nua, nada mais seria que o espaço tornado comum, de impossível distinção, indefinível, indiscernível. “O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles [...], cada gesto, cada evento no campo, do mais ordinário ao mais excepcional, opera a decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico alemão” (Agamben, 2002, p. 180). Cada gesto no campo recupera uma decisão tomada anteriormente sobre a vida, a decisão de qualificar de nua toda vida, vale dizer, a decisão biopolítica. O gesto se dá no campo, mas a decisão já se deu anteriormente. O gesto é, assim apenas sintoma. Ele atualiza a biopolítica já tornada real pela decisão. Dito de modo inverso, toda vez que a biopolítica adquire expressão invencível, ainda que no interior de regimes democráticos, gestos assemelhados aos tomados no campo podem reaparecer. Não surpreende, portanto que onde a gestão sobre a vida e o poder de decidir se uma vida é politicamente relevante ou não tenham tomado proporções superiores, gestos policiais de países democráticos sejam absolutamente idênticos aos dos agentes da guarda totalitária.

traídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrilégio era todo o ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade que as reservava exclusivamente aos deuses (nesse caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas “religiosas”). E se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens:

“Profano” – podia escrever o grande jurista Trebácio – “em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é desenvolvido ao uso ou a propriedade dos homens”. E “puro” era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero (D. 11, 7, 2). Puro, profano, livre dos nomes, é o que é restituído ao uso comum dos homens, mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre “usar” e “profanar” parece haver uma relação que é importante (Agamben, 2018, p. 65).

De acordo com Agamben (2018b), pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum, ou as transfere para uma esfera separada. Não só há religião sem separação, como toda separação contém, ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que, Hubert e Mauss inventariaram pacientemente. Ele estabelece, em todo o caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina. É essencial o corte que separa as duas esferas, o limiar que a vítima deve atravessar, não importando se num sentido ou noutro. O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana:

Uma das formas mais simples de profanação ocorre através do contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte dela (as entranhas, *exta*: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservado 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, 2018b, p. 66).

Agamben (2018b, p. 66), complementa que 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 escrúpulo e de atenção que devem 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.

Por isso, de acordo com Agamben (2018b), à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atividade livre e “distraída” – ou seja, desvinculado do *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:

A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo. Sabe-se que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. A maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo. Brincar de roda era antigamente um rito cerimonial; 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 (Agamben, 2018b, p. 67).

Agamben cita que, ao analisar a relação entre o jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo só não provém da esfera do sagrado,

mas como também, de algum modo, representa sua inversão. A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjunção do mito que narra a história com o mito, 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 o mito e o rito, poder-se-ia 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, 2018b, p. 67).

Isso significa, que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. Para Agamben (2018b) o uso a que o sagrado é devolvido, é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a “profanação” do jogo não tem nada a ver com a esfera religiosa. As crianças que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades a que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transforma-se improvisadamente em brinquedos.

É comum, de acordo com Agamben (2018b), tanto nesses casos como na profanação do sagrado a passagem de uma religio, que já é percebida como falsa e opressora, para a negligência como vera religio. E essa passagem não significa descuido (nenhuma atenção resiste ao confronto com a da criança que brinca), mas uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. Trata-se de um uso, cujo tipo Benjamin devia ter em mente, quando escreveu em “O novo advogado”, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da mesma forma que a religio não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências

da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade (Agamben, 2018b, p. 67). Assim como:

O jogo como órgão da profanação está em decadência em todo lugar. Que o homem moderno já não sabe jogar, fica provado precisamente pela multiplicação vertiginosa de novos e velhos. No jogo, nas danças e nas festas, ele procura, de maneira desesperada e obstinada, precisamente o contrário do que ali poderia encontrar: a possibilidade de voltar à festa perdida, um retorno ao sagrado e aos seus ritos, mesmo que fosse na forma das insossas cerimônias, da nova religião espetacular ou de uma aula de tango em um salão do interior. Nesse sentido, os jogos televisivos de massa fazem parte de uma nova liturgia e secularizam uma intenção inconscientemente religiosa. Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política (Agamben, 2018b, p. 68).

É preciso, segundo Agamben (2018b), nesse sentido fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças que se restringem a deslocar de um lugar a outro. 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.

A profanação implica, por sua vez, segundo Agamben (2018b), 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 e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.

Agamben (2018b, p. 68), complementa que os filósofos 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 contrasenso que Freud já havia percebido,

significaria tanto “augusto, consagrado aos deuses”, como “maldito, excluído da comunidade”.

A ambiguidade, segundo o autor, 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 contas, cada vez, a algo parecido com um resíduo de profanidade em toda coisa consagrada e a uma sobra de sacralidade presente em todo objeto profanado:

Veja-se o termo *sacer*: ele 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 adjetivo parece designar um indivíduo que, tendo sido excluído da comunidade, pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado aos deuses. O que aconteceu de fato nesse caso? Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irredutível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerado, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses, e, mesmo assim, enquanto sobreviver, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado. Sagrado e profano representam, pois na máquina do sacrifício, um sistema de dois pólos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para o outro sem deixar de se referir a um mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina deve 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, 2018b, p. 69).

Nessa perspectiva, Agamben (2018b), enfatiza que se tornam, talvez, mais compreensíveis o cuidado obsessivo e a implacável seriedade de que, na religião cristã, deviam dar mostras os teólogos, pontífices e imperadores, a fim de garantirem, na medida do possível, a coerência e a inteligibilidade da noção de transubstanciação no sacrifício da mis-

sa e das noções de encarnação e *omousia* no dogma trinitário. Ali estava em jogo nada menos que a sobrevivência de um sistema religioso que havia envolvido o próprio Deus como vítima do sacrifício e, desse modo, havia introduzido nele a separação que, no paganismo, tinha a ver apenas com as coisas humanas.

Trata-se, portanto, segundo Agamben (2018b), de resistir, através da contemporânea presença de duas naturezas numa única pessoa ou numa só vítima, à confusão entre divino e humano que ameaçava paralisar a máquina sacrificial do cristianismo. A doutrina da encarnação garantia que a natureza divina e humana estivessem presentes sem ambiguidade na mesma pessoa, assim como a transubstanciação garantia que as espécies do pão e vinho, se transformassem, sem resíduos, no corpo de Cristo. Acontece, assim, que, no cristianismo, com a entrada de Deus como vítima de sacrifício e com forte presença de tendências messiânicas, que colocaram em crise a destinação entre o sagrado e o profano, a máquina religiosa parece alcançar um ponto limítrofe ou uma zona de indecidibilidade, em que a esfera divina está sempre prestes a colapsar na esfera humana, e o homem já transpassa sempre para o divino.

Agamben (2018b), destaca e faz uma relação importante sobre o capitalismo como religião com base nas reflexões de Benjamin. Na visão de Agamben (2018b), sustentado em Benjamin, pode-se afirmar que o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todos os âmbitos, a estrutura da separação que a religião define entre o incluído e excluído, ou melhor, do incluído pela exclusão.

Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda a coisa, todo o lugar, toda a atividade humana em uma totalidade dividida que se torna totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma de separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. 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 (Agamben, 2018b, p. 71).

Se, conforme foi sugerido, denominamos fase externa do capitalismo a qual 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, segundo Agamben (2018b), 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). Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase externa, 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 de um conflito em 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 distingui-lo do usufruto e de qualquer outro direito de uso, chamavam *usus facti*, uso de fato (ou do fato). Contra eles, João XXII, adversário implacável da Ordem, escreve a sua *bula Ad conditorem canonum*. Nas coisas que são objeto de consumo – argumenta ele – como o alimento, as roupas, etc., não pode haver um uso diferente daquele da propriedade, porque o mesmo se define integralmente no ato do seu consumo, ou seja, da sua destruição (*abusus*). 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 de 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 dizer que existia 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).

Agamben (2018b), enfatiza que dessa maneira, com uma profecia inconsciente, João XXII apresenta o paradigma de uma impossibilidade de usar o que queria alcançar seu cumprimento muitos séculos depois na sociedade dos consumos. Essa obstinada negação do uso percebe, porém, a sua natureza mais radicalmente, do que eram capazes de fazê-lo os que reivindicavam dentro da ordem franciscana. Isso, porque o puro uso aparece, na sua argumentação, tanto como algo inexistente – ele existe, de fato, instantaneamente no ato do consumo – quanto, sobretudo, como algo que nunca se pode ter, que nunca pode constituir uma propriedade (*dominium*). Assim, o uso é sempre uma relação com o inapropriável, referindo-se às coisas, enquanto não se pode tomar posse.

Desse modo, Agamben adverte que 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 massa são infelizes, não é só porque consomem objetos que incorporaram a si própria não usabilidade, mas também e, sobretudo, porque acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornaram incapazes de profanar.

Nesse sentido, Agamben (2007), traz como exemplificação o fenômeno que ele denominou “museificação do mundo”:

A impossibilidade de usar tem o seu lugar típico no museu. A museificação do mundo é atualmente um dado de fato. Uma após a outra, progressivamente, as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiraram-se, uma a uma, docilmente para o museu. Museu não designa, nesse caso, um lugar ou espaço físico determinado, mas a uma dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era percebido como verdadeiro e decisivo, e agora já não o é. O Museu pode coincidir, nesse sentido, com uma cidade inteira (Évora, Veneza, declaradas por isso mesmo patrimônio da humanidade) com uma região (declarada parque ou oásis natural), e até mesmo um grupo de indivíduos (enquanto representa uma forma de vida que desapareceu). De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica, simplesmente, a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência (Agamben, 2007, p. 73).

Por essa razão, no Museu, Agamben (2007), diz que a analogia entre capitalismo e religião se torna evidente. O Museu ocupa exatamente o espaço e a função em outro tempo reservados ao Templo como lugar de sacrifício. Aos fiéis no Templo – ou aos peregrinos que percorriam a terra, de Templo em Templo, de santuário em santuário – correspondem hoje os turistas, que viajam sem trégua num mundo estranhado, nos Museus. Mas, enquanto os fiéis e os peregrinos participavam, no final, de um sacrifício que, separando a vítima na esfera sagrada, restabelecia as justas relações entre o divino e o humano, os turistas celebram sobre sua própria pessoa um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso. Se os cristãos eram “peregrinos”, ou seja, estrangeiros sobre a terra, porque sabiam que tinham no céu a sua pátria, os adeptos do novo culto capitalista não têm pátria alguma, porque residem na forma pura da separação.

Aonde quer que vão, Agamben (2007), explica, eles encontrarão multiplicada e elevada ao extremo, a própria impossibilidade de habitar, que haviam conhecido nas suas casas e nas suas cidades, além da própria incapacidade de usar, negando a que têm experimentado nos supermercados, nos shopping centers e nos espetáculos televisivos. Por isso, segundo o autor, enquanto representa o culto e o altar da religião capitalista, o turismo é atualmente a primeira indústria do mundo, que atinge anualmente mais de 650 milhões de homens. E nada é mais impressionante do que o fato de milhões de homens comuns conseguirem realizar, na própria carne, talvez a mais desesperada experiência que cada um pode realizar na vida: a perda irrevogável de todo uso, a impossibilidade de profanar (Agamben, 2007).

É possível, para Agamben (2018b), que o improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato real e que atualmente ainda haja formas eficazes de profanação. Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou

jurídica. A sua operação - como mostra com clareza o exemplo do jogo - é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado. Também na natureza acontecem profanações. Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros.

Agamben (2018b), reforça que nada é, porém, tão frágil e precário como a esfera dos meios puros. Também o jogo, na nossa sociedade, tem caráter episódico, depois do qual a vida normal deve retornar seu curso. E ninguém melhor do que as crianças sabe como pode ser atroz e inquietante um brinquedo, quando acabou o jogo de que era parte. O instrumento de libertação converte-se então em um pedaço de madeira sem graça, e a boneca, para qual a menina dirigiu seu amor, torna-se gélido e vergonhoso boneco de cera que um mago malvado pode capturar e enfeitiçar e servir-se dele contra nós:

Esse mago malvado é o grande sacerdote da religião capitalista. Se os dispositivos do culto capitalista são tão eficazes é porque agem não apenas e nem, sobretudo, sobre os comportamentos primários, mas sobre os meios puros, ou seja, sobre os comportamentos que foram separados de si mesmos e, assim, separados da sua relação com a finalidade. Na sua fase externa, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios. Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial. Exemplo disso é a linguagem. Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para introduzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental - ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção - deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera particular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso (Agamben, 2018b, p. 76).

Os dispositivos midiáticos, segundo Agamben (2018b), têm como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra. A igreja, depois dos dois primeiros séculos de esperança e de expectativa, já tinha concebido sua função como o objetivo essencial de neutralizar a nova experiência que Paulo, ao colocá-la no centro do anúncio messiânico, havia denominado *pistis*, fé. Da mesma maneira, no sistema da religião espetacular, o meio puro, suspenso e exibido na esfera midiática, expõe o próprio vazio, diz apenas o próprio nada, como se nenhum uso novo fosse possível, como se nenhuma outra experiência da palavra ainda fosse possível.

Agamben (2018b), reforça que essa aniquilação dos meios puros evidencia-se no dispositivo que, mais do que qualquer outro, parece ter realizado o sonho capitalista da produção de um improfanável. Trata-se da pornografia. Quem tem familiaridade com a história da fotografia erótica sabe que, no seu início, as modelos mostram uma expressão romântica e quase sonhadora, como se a lente as tivesse surpreendido e noção (não são!) visto(as) na intimidade, às vezes, fingindo dormir [...]; muito cedo, no entanto, acompanhando a absolutização capitalista da mercadoria e de valor de troca, a expressão delas se transforma e se torna desavergonhada; as poses ficam complicadas e adquirem movimento, como se as modelos exagerassem intencionalmente sua indecência, exibindo, assim, a sua consciência de estarem expostas às lentes. Desde então, a pornografia certamente banalizou o procedimento: as pornostars, no preciso momento em que executam suas carícias mais íntimas, olham resolutamente para a objetiva (lente da câmera), mostrando maior interesse pelo expectador do que para seus *partners*:

Dessa maneira, realiza-se, plenamente o princípio que Benjamin já havia enunciado em 1936, ao escrever o ensaio sobre Fuchs: “o que nestas imagens atua como estímulo sexual não é tanto a visão de nudez quanto a ideia da exibição do corpo nu frente à objetiva”. Um ano antes, a fim de caracterizar a transformação que a obra de arte sofre na época de sua reprodutibilidade técnica, Benjamin havia criado o conceito de “valor de exposição” (*Ausstellungswert*). Nada poderia caracterizar melhor a nova condição dos objetos e até mesmo do corpo humano na idade do capitalismo realizado do que esse conceito. Na oposição marxiana entre valor de uso e valor de troca, o valor de exposição sugere um terceiro termo, que não se deixa reduzir aos dois primeiros. Não se trata de valor de uso, porque o que está exposto é, como tal, subtraído à esfera do uso; nem se trata de valor de troca, porque não mede, de forma alguma, uma força-trabalho (Agamben, 2018b, p. 78).

Agamben (2018b), adverte que, é talvez só na esfera do rosto humano que o mecanismo do valor de exposição encontra seu devido lugar. É uma experiência comum que o rosto de uma mulher que se sente olhada se torne inexpressivo. Saber que está exposta ao olhar, cria o vazio na consciência e age como poderoso desagregador dos processos expressivos que costumeiramente animam o rosto. Trata-se aqui da descarada indiferença que, antes de qualquer outra coisa, as manequins, as *pornostars* e as outras profissionais da exposição devem aprender a conquistar: não dar a ver nada mais que um dar a ver (ou seja, a própria e absoluta medialidade).

Dessa forma, o rosto carrega-se até chegar a explodir de valor de exposição. Agamben (2018b), diz que, mas exatamente através dessa aniquilação da expressividade, o erotismo penetra ali onde não poderia ter lugar: no rosto humano, que não conhece nudez, porque sempre já está nu. Exibido como puro meio para além de toda expressividade concreta, ele se torna disponível para um novo uso, para uma nova forma de comunicação erótica. O que o dispositivo da pornografia procura neutralizar é esse essencial profanatório:

O que nele acaba capturado é a capacidade humana de fazer andar em círculo os comportamentos eróticos, de profaná-los, separando-os do seu fim imediato. Mas enquanto, dessa maneira, os mesmos se abriam para um possível uso diferente, que dizia respeito não tanto ao prazer do *parter*, mas a um uso coletivo da sexualidade, a pornografia intervém nessa altura para bloquear e para desviar a intenção profanatória. O consumo solitário e desesperado da imagem pornográfica acaba substituindo a promessa de um novo uso (Agamben, 2018b, p. 79).

Para Agamben (2018b), todo dispositivo de poder é sempre duplo: por um lado, ele resulta de um comportamento individual de subjetivação e, por outro, da sua captura numa esfera separada. Em si mesmo, o comportamento individual não traz, muitas vezes, nada de reprovável e até pode expressar uma intenção liberatória; reprovável é eventualmente – quando não foi obrigado pelas circunstâncias ou pela força – apenas o fato de se ter deixado capturar no dispositivo. Não é o gesto imprudente da *pornôstar*, nem o rosto impassível da manequim, como tais que devem ser questionados; infames são isso sim – política e moralmente – o dispositivo da pornografia, o dispositivo do desfile de moda, que desviaram o uso do possível. Essa postura de desativação dos dispositivos quer seja para resistir, para profanar, ou para fugir, se dá sem perder o foco nos elementos que nos conduzam ao rompimento de padronizações, à mecanização e à normatização de preconceitos com relação ao corpo, ao gênero e à condição social e à educação, cultura, opção e preferências sexuais, ao sequestro, ao aprisionamento e à captura da vida humana, que aprisionam bilhões de reféns do sistema político-capitalista mundial, fazendo com que essas pessoas sobrevivam em condições inimagináveis de miséria, de exclusão social e de desrespeito ao ser humano.

O intelectual italiano, ainda reforça que o improfanável da pornografia – qualquer improfanável – baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso, é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo

– a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável, de acordo com Agamben (2018b), é a tarefa política da comunidade que vem.

De que modo, então, podemos fazer nosso “corpo a corpo” cotidiano com os dispositivos? Giacóia Júnior (2018a), nos responde que não se trata simplesmente de destruí-los – seria ingenuidade – nem apenas de usá-los “do modo justo”. A estratégia a ser adotada no nosso “corpo a corpo” com os dispositivos não pode ser simples, já que não se trata de liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos para restituí-lo a um possível uso comum. A estratégia consiste na profanação, uma categoria religiosa, migrada para o campo do direito. Relacionada à noção de desativação, a profanação, como estratégia, adquire importância decisiva no mundo contemporâneo. Escreve Agamben:

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 (Agamben, 2017a, p. 225).

É em relação a essa plenitude que *Homo Sacer*, segundo Giacóia Júnior (2018a), pode ser considerado como tendo feito o seu tempo, e, portanto, como tendo se realizado como programa e projeto filosófico, a ponto de tornar-se inoperoso – e isso quer dizer: de tornar-se sua própria prática. Isso significa também que ele pode ser abandonado pelo pensamento, com a condição de que entendamos por “pensamento” uma forma de vida, uma experiência que tem por objeto a potência da inteligência e da vida humana, um *experimentum* orientado pela ideia de uma felicidade alcançável politicamente, ou seja, por meio da emancipação da “vida nua”, da desativação de sua exclusão – includente nos dispositivos do Estado e dos seus aparelhos.

A *práxis* e a *poiésis* em Agamben

A disponibilidade para o nada, mesmo não sendo ainda obra, é de fato, de algum modo, uma presença negativa, uma sombra do ser em obra. Para Agamben (2013), a disponibilidade como tal, constitui o apelo crítico mais urgente que a consciência artística do nosso tempo expressou em direção à essência alienada da obra de arte. A dilaceração da atividade produtiva do homem, a “[...] degradante divisão do trabalho em trabalho manual e trabalho intelectual [...]” não é aqui superada, mas é antes levada a seu extremo. Todavia, é também a partir dessa auto-supressão do estatuto privilegiado do “trabalho” artístico, o qual reúne agora, na sua inconciliável oposição, as duas metades da produção humana, que será um dia possível de sair do pântano da estética e da técnica para restituir a sua dimensão original ao estatuto poético do homem sobre a terra (Agamben, 2013, p. 113).

Agamben (2013) nos acrescenta que, é chegado, talvez, o momento de tentar entender de modo mais original essa frase utilizada anteriormente: “[...] o homem tem sobre a terra o estatuto poético, isto é produtivo”. O problema do destino da arte no nosso tempo nos conduziu a colocar como inseparável deste o problema do sentido da atividade produtiva, do “fazer” do homem no seu complexo. Essa atividade produtiva é entendida no nosso tempo como *práxis*. Segundo a opinião corrente, todo fazer do homem – tanto do artista e do artesão quanto o do operário e do homem político – é *práxis*, isto é, manifestação de uma vontade produtora de um efeito concreto. O fato de que o homem tenha sobre a terra um estatuto produtivo significaria, então, que o estatuto da sua habitação na terra é um estatuto prático.

Com base nessas premissas, Agamben (2013), destaca que nós estamos tão habituados a essa consideração unitária de todo “fazer” do homem como *práxis*, que não nos damos conta de que poderia, no entanto, ser concebido – como foi concebido em outras épocas históricas – de

modo diverso. Os gregos, a quem devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda, distinguiram, de fato, claramente entre *poiésis* (*poién*, pro-duzir, no sentido de fazer surgir) e *práxis* (*práttein*, agir, no sentido de provocar a ação). Para um melhor entendimento, a passagem a seguir nos parece esclarecedora:

Enquanto no centro da *práxis* estava, como veremos, a ideia da vontade que se exprime imediatamente na ação, a experiência que estava no centro da *poiésis* era a produção na presença, isto é, o fato de que nela, algo viesse do não ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra. O caráter essencial da *poiésis* não estava, portanto, no seu aspecto de processo prático, voluntário, mas no seu ser um modo da verdade, entendida como desvelamento. É precisamente por essa sua essencial proximidade com a verdade que Aristóteles, que teoriza muitas vezes essa distinção no interior do “fazer” do homem, tendia a atribuir à *poiésis* um ponto mais alto em relação à *práxis*. A raiz da *práxis* se fundava, de fato, segundo Aristóteles, na condição mesma do homem enquanto *animal*, ser vivente, e não era, portanto, outra coisa senão o princípio do movimento (a vontade entendida como unidade do apetite, desejo, volição) que caracteriza a vida (Agamben, 2013, p. 118).

Como se vê, Agamben (2013), apresenta uma análise detalhada da diferença entre *práxis* e *poiésis*. Nesse ponto Agamben nos enfatiza que, todo “fazer” humano é interpretado como *poiésis*, atividade produtora concreta (em oposição à teoria, entendida como sinônimo de pensamento e contemplação abstrata), e a *práxis* é pensada por sua vez a partir do trabalho, isto é, da produção da vida material, correspondente ao ciclo biológico da vida. E esse agir produtivo determina hoje, em toda parte, o estatuto do homem sobre a terra, entendido como o vivente (*animal*) que trabalha (*laborans*) e no trabalho, produz a si mesmo e se assegura o domínio da terra. Mesmo onde o pensamento de Marx é condenado e refutado, o homem é hoje, em toda parte, o vivente que produz e trabalha. A produção artística, tomada atividade criativa, entra, também ela, na dimensão da *práxis*, mesmo que seja uma *práxis* totalmente particular, criação estética ou superestrutura:

No curso desse processo, que implica uma total inversão da hierarquia tradicional da atividade do homem, uma coisa permanece, todavia, inalterada: o enraizamento da *práxis* na existência biológica, que Aristóteles tinha expressado, interpretado seu princípio como vontade, apetite e impulso vital. A ascensão do trabalho do posto mais baixo para o mais alto, e o conseqüente eclipse da esfera da *poiésis*, dependeu antes, precisamente do fato de que o processo sem fim que o trabalho colocava em marcha era, dentre as atividades do homem, aquela mais diretamente ligada ao ciclo biológico do organismo (Agamben, 2013, p. 121).

A consideração temática do trabalho, ao lado da *poiésis* e da *práxis*, como um dos modos fundamentais da atividade do homem, não foi permitida aos gregos pelo fato de que o trabalho corporal, tornado necessário pelas necessidades da vida era reservado aos escravos; mas isso não significa que eles não fossem conscientes da sua existência, ou não tivessem compreendido a sua natureza:

Trabalhar significava submeter-se à necessidade, e a submissão à necessidade, igualando o homem ao animal, forçado à perpétua busca da própria subsistência, considerado incompatível com a condição do homem livre. Como observou justamente Hannah Arendt, afirmar que o trabalho era desprezado pela Antiguidade porque era reservado aos escravos é, na realidade, um preconceito: os antigos faziam o raciocínio oposto e julgavam que a existência dos escravos fosse necessária por causa da natureza servil das ocupações que proviam o sustento da vida. Eles tinham compreendido, portanto, um dos caracteres essenciais do trabalho, que é o seu remetimento imediato ao processo biológico da vida. De fato, enquanto a *poiésis* constrói o espaço em que o homem encontra a sua própria certeza e assegura a liberdade e a duração da sua ação, o pressuposto do trabalho é, ao contrário, a nua existência biológica, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho (Agamben, 2013, p. 119).

Agamben (2013), complementa que, na tradição da cultura ocidental, a distinção desse tríplice estatuto do “fazer” humano foi progressivamente se ofuscando. Aquilo que os gregos pensavam como *poiésis* é entendido pelos latinos como um modo do *agere*. Isto é como um agir que põe-em-obra, um *operari*. O *ἔργον* e a *ἐνέργεια* que, para os gregos, não tinham diretamente a ver com a ação, mas designavam o caráter essencial do estar na presença, tornam-se para os romanos *actus* e *actuali-*

tas, isto é, são transpostos (traduzidos) para o plano *agere*, da produção voluntária de um efeito:

O pensamento teológico cristão, pensando o Ser supremo como *actus Purus*, lega à metafísica ocidental a interpretação do ser como afetividade e ato. Quando esse processo se cumpre na época moderna, não há mais a possibilidade de distinguir entre *poiésis* práxis, produção e ação. O “fazer” do homem é determinado como atividade produtora de um efeito real (*opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que nela se exprime, e, portanto, em relação com a sua liberdade e a sua criatividade. A experiência central da *poiésis*, a produção na presença, cede agora o lugar à consideração do “como”, isto é, do processo através do qual o objeto foi produzido. No que concerne à obra de arte, isso significa que o acento é deslocado daquilo que para os gregos era a essência da obra - isto é, o fato de que nela, algo viesse ao ser a partir do não ser, abrindo, assim, o espaço da verdade e edificando um mundo para a habitação do homem na terra, - ao *operari* do artista - isto é, ao gênio criativo e às particulares características do processo artístico em que ele encontra expressão (Agamben, 2013, p. 120).

Paralelamente, a esse processo de convergência entre *poiésis* e *práxis*, o trabalho, segundo Agamben (2013), que ocupava o posto mais baixo na hierarquia da vida ativa, ascende à posição de valor central e de comum denominador de toda atividade humana. Essa ascensão começa, para Agamben (2013), no momento em que Locke descobre no seu trabalho a origem da propriedade, continua, quando Adam Smith o eleva ao estatuto de fonte de toda riqueza e atinge seu cume, quando Marx, que dele faz a expressão da humanidade mesma do homem (Agamben, 2013, p. 120).

Para Agamben (2013), todas as tentativas que se sucederam na época moderna para fundar um modo novo para o “fazer” do homem, permaneceram sempre ancoradas nessa interpretação da *práxis* como vontade e impulso vital, isto é, em última análise, em uma interpretação da vida do homem enquanto ser vivente. A filosofia do “fazer” do homem permaneceu, no nosso tempo, uma filosofia da vida. Mesmo quando Marx inverte a hierarquia tradicional entre teoria e *práxis*, a determinação aristotélica da *práxis*, como vontade, permaneceu inalte-

rada, porque o trabalho é, para Marx, na sua essência, “força de trabalho” (*Arbeitskraft*), cujo fundamento reside na naturalidade mesma do homem, entendido como “ser natural ativo”, isto é, dotado de apetite e impulsos vitais.

No entanto, enfatiza Agamben (2013), aquilo que os gregos quisessem significar com a distinção entre *poiésis* e *práxis*, era precisamente que a essência da *poiésis*, não tendo nada a ver com a expressão de uma vontade em relação à qual a arte não é de modo algum necessária; ela reside, ao contrário, na produção da verdade e na abertura, que resulta dela, de um mundo para a existência e ação do homem. Experiência e *práxis* pertencem ao mesmo processo, mas se é assim, qual é a relação entre eles no interior desse processo, e, melhor, qual é o princípio que os determina a ambos? A resposta que Aristóteles dá a esse problema, ao fim de seu tratado “Sobre a alma”, influenciou de modo decisivo tudo aquilo que a filosofia ocidental pensou como *práxis* e atividade humana. O tratado, caracteriza o vivente como aquele que se move a partir de si mesmo, e o movimento do homem enquanto ser vivente é a *práxis*.

O estudo de Dalbosco (2007), reforça e esclarece duas diferenças básicas entre *poiésis* e *práxis*: uma diz respeito ao domínio objetual e outra que se refere ao estatuto da finalidade da ação. Sobre a diferença em relação ao domínio objetual: o objetivo da *poiésis* é a obra, ao passo que o da *práxis* é a boa ação; a *poiésis* volta-se para a produção de uma obra que deve servir a um determinado emprego; a *práxis*, para a realização de uma boa ação. Vê-se, portanto, que, embora a *práxis* também seja dirigida à execução de um fim, difere da *poiésis*, porque enquanto esta consiste em produzir um artefato, aquela se orienta para a realização de uma boa ação, que seja moralmente valiosa. A diferença no domínio objetual indica uma segunda diferença entre *poiésis* e *práxis*, a qual diz respeito ao estatuto da finalidade que rege ambas as ações: a racionalidade em si mesma a sua finalidade, ou, como diz Aristóteles, a

racionalidade da práxis é uma finalidade em si, isto é, seu fim só pode realizar-se através da ação e pode existir a ação na mesma²⁰. Disso resulta que a *práxis* diferere da *poiésis* precisamente, porque o agir, visando alcançar o bem que constitui seu fim, é inseparável da prudência em seu modo de agir mesmo:

O significado que a diferença aristotélica entre *práxis* e *poiésis* assume em relação ao conceito da ação pedagógica pode ser esboçado, ligeiramente, do seguinte modo: uma vez concebido como parte da racionalidade da *práxis*, o conceito de ação pedagógica não pode ser compreendido somente como um mero fazer que se localiza à esfera da produção, cujo aspecto de sua racionalidade é, como vimos, pautada pela relação meio-fim, em que a própria finalidade, vinculada a um determinado emprego, é externa ao fazer. Como parte da *práxis*, a ação pedagógica deve ser vista como uma ação racional que não tem o fim em si mesma, como também só pode alcançá-la pela própria ação (Dalbosco, 2007, p. 46).

Dalbosco aponta que o significado que a diferença entre *práxis* e *poiésis* assume em relação ao conceito de ação pedagógica pode ser esboçado, ligeiramente do seguinte modo: uma vez concebido como parte da racionalidade da *práxis*, o conceito de ação pedagógica não pode ser compreendido somente como um mero fazer que se localiza na esfera da produção, cujo aspecto de sua racionalidade é, como vimos, pautada na relação meio-fim, em que a própria finalidade, vinculada a um determinado emprego, é externa ao fazer²¹. Como parte da *práxis*, a ação pedagógica deve ser vista como uma ação racional que não tem fim em si mesma, como também pode alcançá-la pela própria ação.

²⁰ Para Berti (1998), “a distinção entre ‘ação’ (*práxis*) e ‘produção’(*poiésis*) é dada por Aristóteles quase sempre por evidente, e consiste no fato de que a ação não produz nenhum objeto diferente dela mesma, isto é, termina em si, enquanto a produção dá lugar a um objeto diferente de si, que é o produto” (Dalbosco, 2007, p. 46).

²¹ Dalbosco (2007, p. 46), enfatiza que, com essa interpretação, o autor não assume, aquela identificação entre *poiésis* aristotélica e a técnica moderna, levada a cabo por alguns autores. É bem verdade que Aristóteles emprega a expressão *téchné* para discutir a arte, mas isso não deve avalizar tal interpretação, uma vez que a arte tem a função, segundo Aristóteles, de imitar a natureza, sendo ela intérprete fiel da natureza e de seus fins, ao passo que a técnica moderna caracteriza-se mais pelo conhecimento científico aplicado à produção e, portanto, por uma relação instrumental com a natureza.

Essa referência, segundo Dalbosco (2007), pode demonstrar produtiva, para se pensarem problemas centrais pertencentes ao campo pedagógico, como os que surgem da relação pedagógica entre professor e aluno em sala de aula. Cogitar tal relação no contexto da racionalidade da *práxis* implica, por exemplo, que tanto o professor como o aluno não possam tomar um ato ou outro meio para alcançar determinados fins, isto é, a relação entre ambos não deve ser concebida nos moldes de uma ação produtora que tenha sua finalidade somente externa à ação, mas como uma ação agente, que encontre nela mesma a sua finalidade. Sem este aspecto intrínseco, a ação pedagógica não pode alcançar uma condição autônoma, permanecendo por isso, uma ação heterônoma. Já a partir de Aristóteles, podemos entender a pedagogia, portanto, não simplesmente como uma técnica, mas principalmente como uma das diferentes formas da *práxis* humana.

Para Agamben, o princípio determinante da *práxis*, assim como do intelecto prático, em, portanto, a vontade – entendida no sentido mais vasto como apetite, desejo, volição – que o homem seja capaz de *práxis*, significa que o homem quer a sua ação e querendo-a, atravessa até o limite; *práxis* é o ir através até o limite da ação, movida pela vontade, ação desejada.

Mas a vontade, finaliza Agamben (2013), não move simplesmente, não é motor imóvel, mas move e é movida; é ela mesma, movimento, isto é, a vontade não é simplesmente o princípio, motor da *práxis*, não é apenas isso, a partir de que ela se move ou ganha início, mas atravessa e rege a ação do princípio ao fim de seu ingresso na presença. O autor pontua que através da ação, é a vontade que se move e vai até o limite de si mesma. *Práxis*, é a vontade que atravessa e percorre o próprio círculo até o limite: vontade é apetite.

Experiência, conhecimento e ciência na concepção agambeniana

Nada nos torna tão pobres e tão pouco livres como esse estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer, pode, porém, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência perde, ao contrário, principalmente a capacidade de resistir e como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, assim é apenas a visão lúcida do que não podemos, ou podemos não fazer, que dá consistência ao nosso agir (Agamben, 2015, p. 73).

Nesse sentido, o estudo de Mühl (2017), nos auxilia a refletir sobre o tema, e apresenta-nos um breve diagnóstico do presente educacional, enfatizando a perda de a capacidade de realizar experiências formativas e nos diz que essa perda da capacidade de realizar experiências formativas, já havia sido denunciada por Benjamin e Adorno e que ainda hoje pode ser considerada como o principal problema da educação contemporânea. Essa constatação nos desafia a compreender a crise da educação atual e a realizar um diagnóstico que auxilie no entendimento dos principais problemas que nos afetam. A pergunta que se cabe fazer, segundo Mühl (2017), é acerca da razão que leva os indivíduos a perderem a capacidade de realizar experiências formativas na atualidade. O próprio Adorno, fornece importantes aportes para o entendimento de tal fenômeno ao constatar a incapacidade crescente dos indivíduos para a reflexão, considerando que a experiência formativa decorre de um processo reflexivo, em que a relação com o objeto torna-se a mediação pela qual se forma o sujeito em sua objetividade (Mühl, 2017).

A abertura ao objeto e a realização da experiência empírica com o objeto são exigências, segundo Mühl (2017) que tornam possível a construção da experiência formativa. Vive-se, segundo Adorno (2006, p. 62 *apud* Mühl, 2017, p. 116), um momento em que as condições de realização da experiência estão sendo restringidas por uma

visão da racionalidade que estabelece a dominação do sujeito sobre o objeto por meio da atividade prática, instrumental e conceitual. “E segundo Adorno, onde falta a reflexão do próprio objeto, onde falta o discernimento intelectual da ciência, instala-se em seu lugar a frase ideológica”.

Para Mühl (2017), a visão dominadora da racionalidade instrumental impede a realização de uma relação com o objeto como experiência. Jay (2009 *apud* Mühl, 2017), afirma que, para Adorno, a imposição de uma subjetividade dominadora e a destituição da precedência do objeto e suas promessas de oferecer gratificações genuínas para os sujeitos constituem-se nas causas principais da perda da capacidade de realização de experiências formativas do homem contemporâneo, sendo a expressão mais cabal dessa dominação a redução do objeto à mercadoria e do sujeito a consumidor. Mühl (2017) destaca que, para Adorno, sem a formação cultural e sem o esforço reflexivo, a condição humana não se desenvolve e a vida torna-se empobrecida. A experiência formativa da vida humana decorre do desenvolvimento de aptidões críticas e da compreensão dialética da realidade como um processo contraditório, histórico e de totalidade.

O não desenvolvimento dessas aptidões, segundo Mühl (2017), e também dessa visão crítica do momento histórico torna-se fator impeditivo para a formação de uma visão crítica desse momento histórico, e não possibilita o surgimento das condições objetivas de sua transformação. Nessa condição, a experiência traduz-se em um resíduo de subjetividade autônoma que se encontra fragmentada na sociedade, como é o caso do sofrimento humano pós-Auschwitz.

No entanto o estudo desenvolvido por Mühl (2017) explica que, conforme constata Adorno, os indivíduos têm dificuldade de manifestar tal experiência por não encontrarem um espaço coletivo em que a possam expressar e nos chama a atenção para a perda da memória co-

letiva em razão da “progressividade dos princípios burgueses”, que desconsidera como necessária toda e qualquer experiência acumulada. Com o enfraquecimento da experiência, a sociedade capitalista tende a produzir uma aversão a tudo que se reporta ao tradicional, ao clássico, ao que é produzido de forma artesanal e foge da formatação estética imposta pelos aparatos da indústria cultural.

Nesse sentido, Mühl (2017), destaca que a nova barbárie infiltra-se em todas as instâncias da vida humana: na narrativa, na memória, na tradição, na tecnologia, na cultura de massa, na ciência. A pobreza da experiência dessa nova barbárie faz com que o bárbaro transmute toda a realidade, fazendo o mundo começar de novo, deixando-o sem passado e sem futuro, empobrecido em todos os sentidos, seja pela simplificação dos materiais, seja pela simplificação das engenharias e pela redução de tudo a cálculos matemáticos. Tudo precisa ser reduzido ao simples, ao funcional, ao prático. Adornos, gestos nobres, solenidades, rituais, oferendas, celebrações já não importam, pois representam o tradicional e a ausência da sensibilidade moderna. A sensibilidade moderna é denominada a cultura do vidro, na qual tudo precisa torna-se transparente, sem segredo, previsível, exposto, liso, frio.

O pensamento de Mühl (2017), enfatiza que a experiência formativa torna-se assim um aspecto fundamental para o desenvolvimento da educação e da formação como emancipação, enquanto que a não consideração da experiência transforma a educação em um instrumento de manipulação e de condicionamento e falsifica o próprio sentido da formação humana. O fenômeno do empobrecimento da experiência humana, pela perda da capacidade da memória, do desaparecimento da arte de narrar, da limitada desenvoltura na escrita e na leitura, da redução da capacidade de refletir e de argumentar e, especialmente, da incapacidade de viver a vida como um acontecimento minimamente feliz, nos parece de significativa importância para

a educação que se quer tornar crítica e produtora de uma condição humana mais significativa.

Por essa via, a obra de Didi-Huberman (2014), também reforça que o valor da experiência caiu de cotação, e isso é verdade. Mas cabe somente a nós não apostarmos nesse mercado. Cabe somente a nós, segundo o autor, compreendermos onde e como “esse movimento” ao mesmo tempo, tornou sensível uma nova beleza naquilo que desaparecia. Agamben mostra-nos com gravidade e com acuidade, um horizonte derradeiro para essa desvalorização. Mas ir muito longe nesse sentido é, paradoxalmente, condenar-se a só fazer a metade do caminho necessário:

O valor da experiência caiu de cotação, mas cabe a nós, em cada situação particular, erguer essa queda à dignidade, à “nova beleza” de uma coreografia, de uma invenção de formas. Não assume a imagem, em sua própria fragilidade, em sua intermitência de vaga-lume, a mesma potência, cada vez que ele anos mostra sua capacidade de reaparecer, de sobreviver? Em um artigo intitulado, “L’image memoriale” [A imagem imemorial], Giorgio Agamben radicalizava a noção de imagem, atribuindo-lhes dois destinos, dois horizontes: o primeiro é o da *destruição pura* (“a imagem morre”), o outro é de sobrevivência de *Hades* (versão pagã) ou no *apocatáse*, a “restauração final”, segundo Orígenes (versão cristã). Em resumo, a sobrevivência após a morte, sobrevivência do apocalipse, do fim dos tempos, da pura redenção. Agamben acrescentava que esse paradoxo – paixão radical e potência radical – encontra-se “inscrito na própria imagem da metafísica ocidental”. Uma maneira de assumir a imagem no plano da metafísica, tendo Nietzsche e Heidegger como arte-são de sua vertigem (Didi-Huberman, 2014, p. 128).

Todo discurso sobre a experiência, segundo Agamben (2014a), deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Agamben (2014a), problematiza que nós, hoje, sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente:

O dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa preso ao volante, em engarrafamento; não a viagem às regiões inferas nos vagões do metrô, nem a manifestação que, de repente, bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola, detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição, nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz –, entretanto, nenhum deles tornou-se experiência (Agamben, 2014a, p. 21).

Para Agamben, é essa incapacidade de traduzir-se em experiências que torna hoje insuportável – como em momento algum do passado – a experiência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea, confrontada com o passado (aliás, talvez, jamais como hoje, a existência cotidiana tenha sido tão rica em eventos significativos) (Agamben, 2014a, p. 22). Foi preciso esperar pelo século XIX para encontrar as primeiras manifestações literárias desta opressão do cotidiano, segundo Agamben (2014a), e se algumas célebres páginas de *Sein und Zeit* [Ser e Tempo] sobre a “banalidade” do cotidiano – nas quais a sociedade europeia, entre as duas guerras, foi até demasiadamente propensa a reconhecer-se – simplesmente não teria feito sentido apenas um século antes. Isto se deu precisamente porque o cotidiano – e não o extraordinário – constituía a matéria-prima da experiência que cada geração transmitia à sucessiva (daí a inatendibilidade dos contos de vila e dos bestiários medievais, que não contém nada de “fantástico”, mas mostram simplesmente como o extraordinário não pudesse ser, em nenhum caso, traduzido em experiência):

Todo evento, por mais comum e insignificante, tornava-se a partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade. Porque a experiência tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na sua autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, e se dela dispõe, nem ao menos o aflora a ideia de fundamentar em uma experiência a própria autoridade. Ao contrário, o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem o seu fundamento no “inexperenciável”, e ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência. (A recusa das razões da experiência da parte dos movimentos juvenis é prova eloquente disso) (Agamben, 2014a, p. 23).

O autor cita que surge daí o desaparecimento da máxima e do provérbio, que eram as formas nas quais as experiências se colocavam como autoridade. Para Agamben (2014a), o *slogan*, que os substituiu, é o provérbio de uma humanidade que perdeu a experiência, o que não significa que hoje não existam mais experiências, mas que estas se efetuam fora do homem. Didi-Huberman (2014), reforça que a destruição não deixa de fazer estragos nos corpos e nos espíritos de cada um, até nos fenômenos de massa mais inocentes, o turismo por exemplo.

E, curiosamente, para Agamben (2014a), o homem olha para elas com alívio. Uma visita a um museu ou a um lugar de peregrinação turística é, desse ponto de vista, particularmente instrutiva. Posta diante das maiores maravilhas da terra (digamos, o “pátio dos leões”, no Alhambra), a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter experiências delas. Não se trata aqui, naturalmente, de deplorar esta realidade, mas de constatá-la, pois, talvez, se esconda, no fundo desta recusa aparentemente disparatada, um grão de sabedoria no qual podemos adivinhar, em hibernação, o germe de uma experiência futura. A tarefa a que este escrito se propõe – retomando a herança do programa benjaminiano “da filosofia que vem” – é a de preparar o lugar lógico em que este germe possa atingir a maturação:

Em certo sentido, “a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental de ciência moderna”. A experiência, se ocorre espontaneamente, chama-se acaso, se deliberadamente buscada, recebe o nome de experimento. Mas a experiência comum não é mais que uma vassoura desmantelada, um proceder tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar a estrada certa, enquanto seria mais útil e prudente esperar pelo dia, ou acender um lume e, só então pôr-se a caminho. A verdadeira ordem da experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclarar o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não aquela descontínua e às avessas; primeiro deduz os axiomas e depois procede a novos experimentos”. Nesta frase de Francis Bacon, a experiência no sentido tradicional – ou seja, aquela que se traduz em máximas e provérbios – já está condenada sem apelo. A distinção entre verdade de fato e verdade de razão (que Leibniz formula, afirmando que “quando se espera que amanhã o sol se levante, age-se como empíricos, pois até hoje foi sempre assim. Só o astrônomo julga com razão”) sanciona ainda mais esta condenação. Pois, contrariamente ao que se repetiu com frequência, a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência, como era tradicionalmente entendida (Bacon define-a uma “selva” e um “labirinto”, nos quais propõe a colocar ordem). Do olhar lançado ao *perspicillum* de Galileu, não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes e a sua célebre hipótese de um demônio cuja função é a de enganar os nossos sentidos (Agamben, 2014 a, p. 25).

Agamben (2014a), explica que a comprovação científica da experiência que se efetua no experimento – permitindo traduzir impressões sensíveis na exatidão das determinações quantitativas e, assim, rever impressões futuras – responde a esta perda da certeza, transferindo a experiência o mais completamente possível para a forma do homem: aos instrumentos e aos números. Mas, deste modo, a experiência tradicional perdia na realidade todo o seu valor. Porque – como o demonstra a última obra da cultura européia a ser inteiramente fundada sobre a experiência, os *Essais de Montaigne* – a experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade. Não se pode formular uma máxima em contar uma estória lá onde vigora uma lei científica. A experiência de que se ocupa Montaigne é, aliás, tão pouco voltada à ciência que ele define sua matéria como um e sobre o qual não é possível fundar nenhum juízo constante.

A ideia de uma experiência separada do conhecimento tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, segundo enfatiza Agamben (2014a), até o nascimento da ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão. Sujeito da experiência era o *senso comum*, presente em cada indivíduo (é o “princípio que julga” de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso), enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, “impassível” e “divino” (aliás, para sermos precisos, o conhecimento não possuía nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um *ego*, mas, ao contrário, era o próprio indivíduo o *sub-jectum*, no qual o intelecto agente, único e separado, realizava o conhecimento).

É nesta separação de experiência e ciência que, segundo Agamben (2014a, p. 27), deve-se ver o sentido – nada abstruso, mas extremamente concreto – das disputas que dividiram os intérpretes do aristotelismo da antiguidade tardia e medieval a propósito da unicidade e da separação do intelecto em sua comunicação com os sujeitos da experiência. Inteligência (*nous*) e alma (*psyqué*) não são de fato, para o pensamento antigo (e – pelo menos até São Tomás – também para o pensamento medieval), a mesma coisa, e o intelecto não é, como estávamos acostumados a pensar, uma “faculdade” da alma: ele não pertence de modo algum, mas “separado, impermisto, impassível”, segundo a célebre fórmula aristotélica, comunica-se com ela para realizar o conhecimento. Consequentemente, o problema central do conhecimento não é, para a antiguidade, o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo:

Por isso o pensamento clássico não reconhece o problema da experiência como tal; aquilo que se coloca, para nós como problema da experiência, apresenta-se naturalmente, para ele, como problema da relação (da “participação”, mas também da “diferença”, como dirá Platão) entre o intelecto separado e os indivíduos em sua singularidade, entre o uno e o múltiplo, entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino. E é esta a diferença que o coro da *Oréstia* de Êsquilo sublinha, caracterizando - contra a *hýbris* de Agamenon - o saber humano como um *páthei máthos*, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza coisa alguma (Agamben, 2014a, p. 27).

Para Agamben (2014a, p. 27), a esta separação da experiência e da ciência, do saber humano e do saber divino, a experiência tradicional (aquela, entenda-se, de que se ocupa *Montaigne*), mantém-se fiel. Esta é precisamente, experiência do limite que separa essas duas esferas. Este limite é a morte. Por isso *Montaigne* pode formular o fim último da experiência como uma aproximação à morte, ou seja, como um conduzir o homem à maturidade por meio da antecipação da morte enquanto limite externo da experiência. Mas este limite permanece, para *Montaigne*, um inexperienciável, do que é possível somente aproximar-se; e no momento mesmo em que recomenda “acostumar-se” e “subtrair a estranheza” à morte.

Agamben (2014a), reforça que, em busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação e faz da experiência o lugar - o “método”, isto é, o caminho - do conhecimento. Mas, para fazer isto, deve-se proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-as, primeiramente, de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex-verbo* que são, na realidade, inconciliáveis), quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogita* cartesiano, a consciência:

Com esta interferência de experiência e ciência em um único sujeito (que, sendo universal e impassível em ao mesmo tempo, um *ego*, reúne em si as propriedades do intelecto separado e do sujeito da experiência), a ciência moderna reproduz aquela liberação do *páthei máthos* e aquela conjunção do saber humano com o saber divino que constituíram o caráter próprio da experiência mística, e que haviam encontrado na astrologia, na alquimia, na especulação neoplatônica e sua expressão pré-científica, pois não foi na filosofia clássica, mas na esfera da religiosidade dos mistérios da antiguidade tardia, que o limite entre humano e divino, entre o *páthei máthos* e a pura ciência (do qual segundo *Montaigne*, é possível apenas aproximar-se, sem jamais tocá-lo), foi superado pela primeira vez na ideia de um *páthema* indizível, em que o iniciado consumava a experiência da própria morte (“conhece o fim da vida” diz Píndaro) e obtinha assim previsões mais doces a respeito da morte e do tempo concluído (Agamben, 2014a, p. 28).

A concepção aristotélica das esferas celestes homocêntricas como “inteligências” puras e divinas, imunes à mudança e corrupção e separadas do mundo terrestre sublunar, que é o lugar da mudança e da corrupção, reencontra o seu sentido originário apenas se a inserimos no panorama de uma cultura que concebe experiência e conhecimento como duas esferas autônomas (Agamben, 2014a, p. 28). Estabelecer uma relação entre os “céus” da inteligência pura e a “terra” da experiência individual foi a grande descoberta da astrologia, o que faz dela não uma adversária, mas uma condição necessária da ciência moderna. Para Agamben, somente porque a astrologia (como a alquimia, que lhe é solidária) havia estreitado em um sujeito único no destino (na obra) céu e terra, divino e humano, a ciência pôde unificar em um novo *ego* ciência e experiência que até então se referiam a dois sujeitos distintos.

Somente porque as místicas neoplatônica e hermética haviam conciliado a separação aristotélica entre *nous* e *psyché* e a diferença platônica entre o uno e o múltiplice com um sistema emanista (doutrina panteísta derivada do neoplatonismo, segundo a qual as criaturas seriam emanações consubstanciais da luz divina, e segundo Agamben (2014a), embora, não tendo todas o mesmo grau de perfeição), no qual uma hierarquia contínua de inteligências, anjos, demônios e almas (recorde-se os anjos-inteligências de Avicena e de Dante) comunicava-se em uma

“grande cadeia” que partia do Um e a ele retornava, foi possível estabelecer como fundamento da “ciência experimental” um único sujeito.

O autor complementa que o mediador universal desta união inefável entre inteligível e sensível (entre corpóreo e incorpóreo, divino e humano) fosse, na especulação da antiguidade tardia e medieval, um *pneuma*, um “espírito sutil” (o *spinitus phantasticus* da mística medieval), viria a fornecer algo mais do que o nome novo ao sujeito da experiência, que em Descartes surgiria justamente como *espirit*. Para Agamben (2014a), o desenvolvimento da filosofia moderna está inteiramente contido, como um capítulo daquela que Spitzer definia “semântica histórica” na contiguidade semântica entre *pneuma* – *spiritus* – *spirit* – *Geist*; e, justamente, porque o sujeito moderno da experiência e do conhecimento. Assim, como o próprio conceito de experiência, tem suas raízes em uma concepção mística, toda explicitação entre experiência e conhecimento na cultura moderna é condenada a chocar-se com dificuldades quase intransponíveis. Através da ciência, são a mística neoplatônica e a astrologia que de fato ingressam na cultura moderna, contra a inteligência separada e o cosmo incorruptível de Aristóteles. E, se a astrologia foi abandonada em seguida (em seguida, apenas: não se deve esquecer que Tycho Brahe e Kepler e Copérnico eram também astrólogos, assim como fervoroso partidário da astrologia era Roger Bacon, que antecipa em muitos aspectos a ciência experimental), isto ocorreu, porque o seu princípio da nova ciência, com a constituição de um novo sujeito, que o aparato propriamente místico-divinatório, segundo Agamben, torna-se supérfluo.

Por essa via, Agamben (2014a), explica que a oposição racionalismo/irracionalismo, que pertence de modo tão irreduzível à nossa cultura, tem o fundamento oculto justamente nesta co-participação originária de astrologia, mística e ciência, da qual o *revival* astrológico entre os intelectuais renascentistas é apenas mais um sintoma evidente. Por

isso, uma crítica da mística, da astrologia e da alquimia deve necessariamente implicar uma crítica da ciência, e somente o restabelecimento de uma dimensão na qual ciência e experiência encontrassem individualmente o seu próprio lugar original poderia levar a uma definitiva superação da oposição racionalismo/irracionalismo:

Porém, enquanto a coincidência de experiência e conhecimento constituía nos mistérios um evento inefável que se cumpria com a morte e o renascimento do adepto emudecido, e enquanto, na alquimia, ela se efetuava no processo da Obra, da qual constituía a realização, no novo sujeito da ciência, ela torna-se não algo de indizível, mas aquilo que já sempre dito em cada pensamento e em cada frase, ou seja, não um *páthema*, mas um *máthema*, no sentido originário da palavra: isto é, algo que é sempre já imediatamente conhecido em cada ato de conhecimento, o fundamento e o sujeito de todo pensamento (Agamben, 2014a, p. 31).

O autor considera que somos tão acostumados a representar o sujeito como uma realidade psíquica substancial, isto é, como uma consciência, considerada como lugar de processos psíquicos, que nos esquecemos de que, em seu surgimento, o caráter psíquico e substancial do novo sujeito não era certamente uma coisa óbvia. Para Agamben (2014a), no instante em que é posto em evidência na formulação cartesiana, ele não é, na verdade, uma realidade psíquica (não é nem *psyché* de Aristóteles, nem a *anima* da tradição medieval), mas um puro ponto arquimediano, que se constituiu justamente através da quase mística redução de todo conteúdo psíquico; exceto o puro ato de pensar na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é do que o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional, muito similar à “*scintilla synderesis*” e ao “ápice da mente” da mística medieval, cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante de sua enunciação.

A transformação de seu sujeito, segundo Agamben (2014a), não deixa imutável à experiência tradicional. Enquanto o seu fim era o de conduzir o homem à maturidade, ou seja, a uma antecipação da morte como totalidade consumada da experiência, ela era de fato algo de

essencialmente finito, e logo, era algo que se podia “ter” e não somente “fazer”. Mas, uma vez referida ao sujeito da ciência, que não pode atingir a maturidade, mas apenas acrescer os próprios conhecimentos, a experiência tornar-se-á, ao contrário, algo essencialmente infinito, um conceito “assintótico”, como dirá Kant, ou seja, algo que se pode somente fazer e jamais ter: nada mais, precisamente, do que o processo infinito do conhecimento.

Por isso, Agamben (2014a), explica que, qualquer um que se propusesse hoje a recuperar a experiência tradicional viria a encontrar-se em uma situação paradoxal, pois deveria, em primeiro lugar, cessar de fazer experiência, suspender o conhecimento. Mas, isto não significa que, apenas com isto, reencontraria a experiência que se pode, simultaneamente, fazer e ter. O velho sujeito da experiência, na verdade, não existe mais. Ele se duplicou. Em seu lugar existem agora dois sujeitos que, no início do século XVII (ou seja, exatamente nos mesmos anos em que Kepler e Galileu publicam suas descobertas), um romance retrata enquanto caminham lado a lado, inseparavelmente unidos, em busca tão aventureira quanto inútil: Dom Quixote, o velho sujeito do conhecimento, foi enfeitado e pode apenas fazer experiência, sem jamais tê-la. Junto a ele, Sancho Pança, o velho sujeito da experiência, pode apenas ter experiência, sem jamais fazê-la.

Assim, os interesses do mercado, de acordo com Paviani (2016), suplantam as necessidades morais. Assim, formam-se profissionais, segundo as aspirações da sociedade, do mercado, deixando de lado os aspectos pessoais. O interesse cai nos aspectos profissionais. Ledo engano, uma sociedade sem ética não permite o viver bem, satisfatório, a plenitude do sentido da vida (Paviani, 2016).

Na obra “Infância e História”, Agamben (2014), mostra que em lugar de uma tal experiência transcendental encontra-se, naquela, diferença entre língua e fala (ou antes, nos termos de Benveniste, entre

semiótico e semântico) que permanece o incontornável com o qual toda reflexão sobre linguagem deve confrontar-se. Mostrando que entre estas duas dimensões não existe passagem, Benveniste conduziu a ciência da linguagem (e, com ela, toda uma fileira de ciências humanas, das quais a linguística era a ciência-piloto) diante de sua aporia suprema, além da qual ela não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia.

É obvio que, segundo Agamben (2014), para um ser cuja experiência da linguagem não se apresentasse sempre cindida em língua e discurso, um ser que já fosse, portanto sempre falante e estivesse sempre em uma língua indivisa, não existiriam nem conhecimento, nem infância, nem história: ele seria imediatamente unido à sua natureza linguística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se:

A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição *dýnamis* e *energía* de potência e de ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental. A potência - ou o saber - é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma provação, e a linguagem na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente fala, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também, não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. A violência sem precedentes do poder humano tem a sua raiz última nesta estrutura de linguagem (Agamben, 2014a, p. 14).

Nesse sentido, de acordo com Agamben (2014a) aquilo que no *experimentum linguae* se tem experiência, não é simplesmente uma impossibilidade de dizer, trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar a partir de uma língua, isto é, de uma experiência - através da morada infantil na diferença entre língua e discurso - da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema do transcendental significa, em

última análise, perguntar o que quer dizer “possuir uma faculdade”, qual é a gramática do verbo “poder”. E a única resposta possível é uma experiência da linguagem.

Nesse sentido Giddens (2002), reforça que, como no caso dos outros processos de desenvolvimento social moderno, seria equivocado entender a segregação da experiência como homogênea e envolvendo tudo. Ela é internamente complicada, faz surgirem contradições e também gera possibilidade de reapropriação. A segregação vale sublinhar, não é um fenômeno de uma vez por todas, e não representa um conjunto de fronteiras sem fricções. Lugar da repressão, suas características excludentes normalmente carregam conotações de diferenciação hierárquica e desigualdade. As fronteiras da experiência segregada estão cheias de tensões e de forças mal dominadas; ou metaforicamente, são campos de batalha, às vezes, de caráter diretamente social, mas muitas vezes se dão dentro do campo psicológico do “eu”.

A obra de Giddens (2002), explica que devemos também considerar o impacto da experiência através dos meios de comunicação. O contato com a morte e com doenças graves pode ser raro, exceto para os profissionais especializados, mas em relação à experiência através da mídia é bem comum. A literatura de ficção e apresentações documentais estão cheias de matérias que retratam a violência, a sexualidade e a morte. A familiaridade com os ambientes de tais atividades, como resultado da ampla influência da mídia de vários tipos, pode ser de fato maior nas condições sociais pré-modernas. Muitas formas de arte popular são essencialmente histórias morais em que as narrativas são engendradas e uma ordem moral é construída. Claramente esses mundos de ficção em parte suplantam os da vida cotidiana. No entanto, pela linguagem e imagens da mídia, os indivíduos também têm acesso a experiências que, em diversidade e distância, vão muito além do que poderiam ir, na ausência dessas mediações. As sensibilidades existenciais, portanto,

não são simplesmente atenuadas e perdidas; até certo ponto podem se enriquecer, à medida que se abrem novos campos de experiência.

Giddens (2002), cita que, no todo, é certo que a experiência através da mídia favorece a segregação em vez de ajudar a superá-la. Um fascínio com o “realismo ficcional”, como, por exemplo, das telenovelas, exprime interesse pelas antigas moralidades da vida cotidiana. Mas, tais preocupações tendem a confirmar a separação da atividade do dia-a-dia das externalidades em que alguma vez se encaixaram. Onde os indivíduos são postos cara a cara com as demandas existenciais – como nos momentos decisivos – eles provavelmente experimentam o choque e a inversão da realidade. A inversão da realidade, em verdade, pode ser muitas vezes uma reação psicológica funcional que alivia as ansiedades que apareceram nessas situações – um aparato neutralizador inconsciente.

De acordo com Strieder; Girardi (2019), o reencontro com a consciência da reflexão ética nas ações, com a consciência da pertença à biosfera e com a consciência do cuidado torna possível a ascensão e a ampliação da visão sistêmica que constitui o ser humano como ser reflexivo sobre seu viver e tantos mundos que poderão ser gerados a partir dele. “A experiência humana tem um sentimento de fluir, e diferenças de padrão nesse fluxo são a base para as qualidades sentidas em diferentes situações” (Jhonson, 1990, p. 43). Essa é uma noção difícil de explicar, mas algo que todo mundo sente. Um aspecto importante é enfatizar que essas qualidades operam na experiência adulta de mundo e não somente na criança pequena.

Não é uma questão de substituir o corpo por uma linguagem verbal ou pela tradição cultural, mas de compreender como nossa constituição orgânica é necessária para significar o mundo e agir nele. Mas, mesmo essa conclusão parcial é de valor, se nos leva a focar mais nas qualidades sentidas da vida e na sensibilidade. Agamben (2014a), fina-

liza que *Wittgenstein* em uma conferência pública, repropõe a seu modo o *experimentum linguae*:

E agora descreverei a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Neste momento sou tentado a dizer que a expressão justa da língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição *na* língua, é a existência da própria linguagem (Agamben, 2014a, p. 17).

Tentemos prosseguir com o experimento wittgensteiniano, desafia Agamben, e perguntemo-nos: “Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será então a expressão justa para a existência da linguagem?” (Agamben, 2014a, p. 17). A única resposta possível a esta pergunta é: a vida humana enquanto *ethos*, enquanto vida ética. Buscar uma *polis* e uma *oikia* que esteja à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da humanidade que vem.

Em muitas páginas, ele nos traz de volta, de acordo com Negri (2017, p. 2), o único Agamben político que conhecemos (em que *político* significa *fazer* e não simplesmente conjecturar sobre a dominação à maneira dos juristas e ideólogos), aquele Agamben de “*A comunidade que vem*, mas traz de volta um Agamben político que é o avesso *da comunidade que vem*”. O problema sempre é a conquista política de uma vida feliz. Contudo, vinte anos depois, essa pesquisa não se conclui com a construção de uma comunidade possível, nem com a definição de uma potência - ou, pelo menos, não considerando como tal - a “potência destituente”, esperança em que conclui a pesquisa de Agamben.

Nesta perspectiva, a felicidade consistiria na singular contemplação de uma “forma de vida”, uma que recomponha *zoé* e *bíos* e, de outra parte, desative a separação imposta pela dominação entre os dois termos. Negri (2017, p. 3), reforça que na “forma de vida” assim definida, a potência se apresenta como *uso inoperoso*; nela, a “vida nua” não seria então mais separável por parte do poder; em vez disso valeria o prin-

cípio do comum: “comunidade e potência se identificam sem resíduos, porque a inerência de um princípio comunitário em toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade”. Somente então teremos de novo uma política da felicidade, quando começa o difícil: “somente agora”, quando começa aquele futuro.

Se tudo isso se desdobra no tempo, num tempo ainda não terminado — o percurso exige uma estranha teleologia: uma forma de vida que seria, também, uma forma de esperança? De qualquer modo, já na *advertência* do início do livro, Agamben nos arranca qualquer ilusão — “O uso dos corpos” não é “nem um novo começo, nem uma conclusão”; a teoria “apenas remove o campo dos erros”, e quando os reduz à inoperosidade, a teoria se abre à prática:

[...] uma vida - a vida humana - em que os modos singulares, atos e processos do viver são jamais simples fatos, mas, sempre e antes de tudo, possibilidade de vida, sempre e antes de tudo, potência. E a potência, uma vez não é diferente da essência ou da natureza de cada ser, pode ser suspensão e contemplada, mas jamais dividida do ato. [...] Não existe, a saber, um sujeito a quem compete uma potência que ele pode decidir, por seu arbítrio, de colocar em ato: a forma de vida é um ser de potência não tanto porque pode fazer, ou não fazer, mas, antes de tudo, porque é a sua potência e coincide com ela [...]. Esta é imediatamente a forma de vida como vida política (Agamben, 2014b, p. 265).

Educar para a democracia, a autonomia intelectual, a solidariedade e o reconhecimento do outro, entre outros aspectos, significa atender fins e objetivos importantes para a sociedade democrática e contemporânea. Mas a definição de fins e de objetivos não é tarefa simples. Ela exige, de acordo com Paviani (2016), que se tomem decisões complexas e, ao mesmo tempo, exige planejamento e inovação, associados à formação de caráter e à preparação profissional da pessoa.

A escola, de acordo com Paviani (2016), no contexto dos processos de globalização, está mergulhada num turbilhão de mudanças, de natureza distinta, e esquece as obrigações éticas, em benefício do mercado e de outras demandas econômicas e sociais. Em vista dessa situação,

tanto o agir do professor quanto o do estudante estão envolvidos apenas na crise ética da sociedade e não no projeto de pensar na moralidade em sua gênese. O espírito crítico da ciência e o desenvolvimento tecnológico impõem-se de modo independente ao conjunto de normas e costumes que caracterizam a moralidade da sociedade.

Paviani (2016), também destaca que a questão das relações entre ética e educação não se limita apenas a considerar que um dos objetivos da escola é a formação moral. O fundamental é perceber que os atos de ensinar e de aprender os procedimentos do processo escolar ou extraescolar, isto é, além das condutas dos indivíduos, sua ação coletiva envolve outra dimensão moral. Se educar é sempre uma relação moral ou ética, como condição constitutiva da educação, isso não nos dispensa de refletirmos sobre os comportamentos profissionais do professor e do estudante, condutas que supõem encontros, diálogos, choques, transformações próprias da experiência e da aprendizagem e de seus significados:

Agamben sublinha que a ênfase que a filosofia ocidental assignou à *teoria* como capacidade contemplativa da vida está relacionada com a inoperosidade como categoria política. A *práxis* da vida propriamente humana é aquela que, possuindo a potência do não, é capaz de tornar inoperantes as funções programadas e os programas pré-definidos para a vida, fazendo girar seu agir em torno de um vazio da potência que abre sua ação para horizontes imprevisíveis. A contemplação e a inoperosidade são operadores da antropogênese, liberam o ser humano de qualquer destino biológico ou social e da predeterminação programada de sua ação, deixando-o aberto para aquela particular “ausência de obra” que costumamos denominar de política e arte (Ruiz, 2018, p. 46).

Ao contrário, se os dispositivos encontrados e conectados, sejam os de controle da vida, da busca pelo sucesso pelo dinheiro, pelo poder e pelo trabalho desenfreado e pelas atitudes desumanas, voltados para a realização meramente pessoal, pode-se correr o risco de chegar a um dado momento da vida e sentir o “vazio” existencial, aliados a uma imensa depressão e patologias diversas, que tanto vemos por aí.

O estudo realizado por Strieder; Girardi (2019), aponta que os conflitos econômicos e de recursos naturais são reflexos da crise cultural, crise esta que evidencia o desencanto do ser humano, a sensação de vazio interior, o distanciamento inter-relacional, a ansiedade e a angústia traduzidas em estresse e enfermidades somáticas. Enfermidades psicossomáticas acentuadas pelo eficientismo utilitarista, pela cronometria, pelas metas a cumprir e pelo consumismo como fonte hedonista. Convivemos com a radicalização da violência e da agressividade que se polarizam em atos de terrorismo, confrontos étnicos e religiosos, delinquência, corrupção e indiferença. Vivemos, na contemporaneidade, de forma intranquila o empobrecimento e a fragilização das relações afetivas, amorosas e de amizade, como experiência para a criação de outras formas interacionais e portas para a emergência de uma ética diferente. O esfacelamento da teia afetiva, juntamente com o esvaziamento de vida, tem graves implicações nos âmbitos da vida individual e coletiva.

A reflexão de Duarte Jr. (2006), nos diz que ao não usarmos nossa humana prerrogativa de usar somente a cabeça, nosso corpo fenece. Ao não usarmos nossa humana prerrogativa de antecipar mentalmente um acontecimento, pensando e planejando-o, corremos o risco de submeter o nosso corpo a atividades e esforços desnecessários e desgastantes. Mas por outro lado, ao acreditarmos que todas as nossas decisões e soluções possam ser tomadas e encontradas no modo abstrato do pensamento, sem qualquer contribuição do saber detido pelo nosso organismo como um todo, o corpo pode começar a atrofiar e murchar. Quer dizer, uma ação também pode acarretar sofrimentos, se antecipada e tomada apenas e tão-somente no modo de sua apresentação abstrata, desconsiderando-se os apelos e avisos provenientes dessa sabedoria difusa, detida por nossa carne, sabedoria que, às vezes, edita sentimento, às vezes, intuição e, às vezes, até mesmo treino corporal puro e simples.

Em seu estudo, Duarte Jr. (2006) ainda reforça que tais denominações, contudo, são costumeiramente empregadas para denotar uma atividade de nosso corpo sempre tosca e primitiva, com qualidade inferior a qualquer conhecimento racional produzido pela ação de um cérebro que abstrai, ou seja que se distancia de uma situação concreta e a representa simbolicamente. Assim, ao saber detido pelo corpo o homem moderno não costuma emprestar prestígio, sequer lhe dando, no mais das vezes, a devida atenção e reconhecimento.

Duarte Jr. (2006), enfatiza que, no entanto, grande parte de nosso agir cotidiano fundamenta-se nesse saber corporal básico, primitivo em sua origem, mas com enorme potencial para ser desenvolvido e lapidado, ou seja, educado. Dirigir um automóvel, andar de bicicleta, arremessar uma bola de longa distância e “encestá-la” no jogo de basquete, bem como dançar ao ritmo de uma música, são exemplos de capacidades cognoscitivas de nosso organismo, assim como distinguir odores, sabores, sons, texturas; tratam-se todas de atividades que muitos pouco requerem o concurso de um pensamento abstrato elaborado de um conhecimento cerebral simbólico. Para o autor não se pensa ao se desviar subitamente o carro de um obstáculo inesperado, nem ao se escolher uma colônia em vez de outra: o corpo sabe o que fazer e o que escolher nestes casos – pensar implicaria em se perder tempo e em não resolver o problema na fração temporal exigida.

Para ilustrar, Duarte Jr. (2006), lembra da fábula da centopéia, à qual se perguntou como fazia para não confundir o movimento daquelas pernas todas, tropeçando e caindo ao andar, sem jamais haver pensado nisso, o pobre bichinho dali em diante ficou paralisado, tentando equacionar mentalmente o saber corporal que a fazia mover harmonicamente todas as suas patas sem nunca confundí-las. Inelutavelmente, há um saber detido por nosso corpo, que permanece íntegro em si mesmo e irreduzível a simplificações e esquematizações cerebrais.

O corpo conhece o mundo antes de podermos reduzi-lo a conceitos e esquemas abstratos próprios de nossos processos mentais.

Ao percebermos toda essa parafernália de dispositivos e de mecanismos de controle e de biopolítica, talvez possa ser possível a percepção desses elementos e, por vezes, teremos que escolher entre resistir, profanar, nos imunizar ou fugir deles, com condutas e posturas individuais, ou quiçá coletivas, dependendo do nível de compreensão e determinação das pessoas envolvidas, como também poderemos escolher a opção pela fuga a esses dispositivos. Fugindo desses dispositivos, poderemos de alguma forma resistir à captura da vida e compreendermos de maneira mais consciente que as nossas escolhas determinam quem somos, escolhermos entre os caminhos que se apresentam, ou trilharmos algo novo, dependendo de nossos objetivos:

É nesse sentido que devemos buscar tornar inoperosos os dispositivos atinentes ao direito, perseguindo e conferindo a esse novo uso, em direção a uma forma de vida em que se ausente a separação entres *bios* e *zoé* e que viabilize uma vida feliz. Assim como uma dança realizada em meio aos atos de uma festa ou como um intestino de um corpo glorioso, novos usos, novos hábitos, novos julgamentos, novas convicções, novos valores, apenas dessa forma profanante poderemos superar o impasse atualmente verificado na lógica da soberania. Um direito falado, discutido, estudado, brincado, festejado, já não mais aplicado. Um direito mostrado, que exiba a virtude da capacidade de a humanidade chegar à justiça. Este é o papel do direito. E então estados de exceção e campos deixarão de ser paradigmas e desgraçadamente atuais, para se converterem, de maneira definitiva, em coisas do passado (Teixeira, 2015, p. 213).

O artigo de Peixotto (2018), sinaliza que Agamben sugere que o lugar que torna possível essa 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”. 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. Agamben (2017a), adverte que será necessário perceber o que está em nosso entorno e fazer uma escolha, tomar um posicionamento; nos chama a atenção que somos “senhores e escravos” de tudo o que nos cerca, de tudo o que nos constitui, e o que pode nos destituir.

Nesse sentido, o cuidado de si e o “uso do corpo” tornam-se dispositivos importantes em nossa vida, e a maneira com que o programamos para definir suas funcionalidades e as suas especificidades, serão determinantes para nos vincular aos nossos processos de ser e de se tornar. É preciso, por vezes, resistir, por vezes profanar, por vezes fugir. Não podemos viver a vida somente através das lentes fotográficas, nos *smartphones* e nas redes sociais. É preciso experienciar a vida, sem programá-la e, por vezes, deixá-la acontecer.

Nosso futuro depende de nossos posicionamentos. A escolha, de acordo com Agamben (2017a), não será neutra, pois cada escolha determina um posicionamento sobre o que está em jogo, em nossa luta diária.

Capítulo 3

Corporeidade é educação do corpo: a sensibilidade e a humanização como nova forma de vida

Não é, primariamente, crise dos fundamentos da ciência, ou da política, ou da economia, ou do que for, e sim crise dos fundamentos da vida humana. Vida essa que se constitui imediatamente como cotidianamente, como um desenrolar de atividades e fainas diárias, a maioria delas repetitivas e rotineiras, mas sempre fundadas nos sentidos corporais (Kujawski, 1988, p. 34).

Nesse último capítulo apresentaremos algumas reflexões sobre a corporeidade²², e sobre a educação do corpo e dos sentidos, para que se possa conectá-las com a proposta-desafio dessa tese

²² Santin (2014, p. 157-158), define que etimologicamente a palavra corporeidade é a tradução literal do termo latino *corporalitas*, que, por sua vez, deriva de *corpus* – *oris*. Coporeidade ou corporalidade? As línguas neolatinas - Português, Francês e espanhol - registram as duas formas como sinônimos. Aparecem, entretanto, em algumas línguas, distinções: por exemplo, o francês, que define corporalidade como tendo um sentido mais material do que corporeidade e, corporeidade, como tendo um sentido menos material do que corporalidade. No espanhol a distinção é ainda mais sutil, pois corporalidade seria o estado e qualidade de *corporale*, corporeidade significaria qualidade de corpóreo. Na língua portuguesa, tudo indica, não há uma diferença, pois os dicionários apresentam corporalidade com o mesmo significado de corporeidade, isto é, o que tem qualidade de ser corpo, de ser material. Resumindo a questão, pode-se dizer que as variantes - corporeidade e corporalidade – devem ser entendidas mais como uma questão gramatical do que de seu conteúdo semântico.

que é de apresentar as principais contribuições advindas dos conceitos de uso, inoperosidade e profanação a partir das obras de Giorgio Agamben.

Têm-se como objetivo, apontar a utilização desses conceitos para a Educação, para a formação humana e para a educação do corpo, tendo como sonho-desafio, vislumbrar um mundo mais terno, consciente, humanizado e sensível através da desativação dos dispositivos biopolíticos que capturam a vida e o corpo e ativar e propor 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”.

Agamben 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 corporeidade, para a educação do corpo e para os processos educativos, como sendo a constituição de uma forma de vida. O autor defende a indeterminação e a abertura sendo nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e que nelas habita.

O estudo de 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. É desejar “ensonhar” um ser humano bem mais diverso do que a racionalidade do *oeconomicus* pretendem. Humanizar requer manter acesa a chama da vivência criativa, regada pela afetividade, pela sensibilidade, pelo riso, pelas lágrimas, pelo fervor da participação, pelas luzes do respeito e pelo desejo de cultivar, no jardim da vida, a vivência da beleza. E, na condição de “filhos da vida” reconhecer que a vida é uma aventura da criatividade e nela o futuro de cada qual bem como da humanidade requer construção.

Nesse sentido, parte-se da premissa de que o corpo é a questão contemporânea da qual vêm se ocupando pensadores de várias áreas. Filosofia, Antropologia, Sociologia, Medicina, Engenharia Genética, Artes e Comunicação, são alguns dos campos do saber que analisam o corpo por distintos pontos de vista. Depois de séculos de separação religiosa entre corpo e alma no pensamento ocidental e depois de outros séculos de primado da razão sobre as sensações e percepções, o corpo, de acordo com Siqueira (2006, p. 39), – antes visto como suporte – parece propenso a ser entendido como conjunto que reúne pensamento e percepção, carne e abstrações, sem que esses elementos sejam dicotômicos entre si, mas entendidos em um contexto cultural.

Suporte de identidades, ao mesmo tempo em que matriz de significados, o corpo é portador de signos. Assim, não é corpo neutro, pois é modelado a partir de valores culturais e estéticos. O corpo é, então, um rico fórum para debate, uma vez que diferentes grupos sociais e sociedades o pensam de modos distintos. Para Siqueira (2006), o corpo já foi visto como espaço de pecados e de expiação de crimes. Para libertá-los dos erros cometidos, toda uma tecnologia de punição foi desenvolvida. Essa tecnologia, ainda hoje em desenvolvimento, gerou torturas físicas e psicológicas, aprisionamento, visando a tornar os corpos cada vez mais dóceis.

Atualmente as tecnologias ligadas ao virtual ampliam territórios e rompem fronteiras, dando uma nova dimensão ao corpo e à corporeidade. Através de um espaço virtual, possibilitado pela interligação de redes de computadores e celulares, tornam-se possíveis deslocamentos sem que o usuário saia do lugar físico onde se encontra. Através de recursos das redes de computadores, como salas de bate-papo (os chats), conversas e postagens em diversas redes sociais é também possível e desejável criar identidades corpóreas que não correspondam a uma identidade “real”. Ao mesmo tempo em que a virtualidade liberta

o corpo da massa, da gravidade, paradoxalmente, há o estímulo cultural, para que o corpo seja disciplinado em academias de ginástica, ou através de intervenções e cirurgias estéticas, para que assuma determinada forma, culturalmente considerada agradável, uma onda de culto ao corpo e também de vigilância social e cultural. Atletas, tatuadores, halterofilistas, modelos, manequins reconstroem seus corpos de acordos com ideologias, modas ou crenças. O corpo mostra-se assim, como importante artefato, objeto de reconstrução cultural e social.

As ideias de Soares (2014), reforçam que podemos pensar nos modos de caminhar, de sentar, de se comportar à mesa, de se vestir e, de maneira mais ampla, de dominar seu corpo, pois “[...] quanto [...] mais mantiver a disciplina e evitar movimentos supérfluos, desgastantes e oscilantes, tanto mais cada postura do corpo satisfará a si própria e tanto mais será sua atuação [...]”. A Educação em geral e a educação do corpo, de modo bem específico e especializado, incidem diretamente sobre os corpos, transmitindo valores e normas, difundindo significados e sentidos que implicam a elaboração de comportamentos e atitudes aceitos socialmente. O que Foucault nos revela em *Vigiar e Punir*, se caracteriza por sua dedicação ao exame dos mecanismos disciplinares. Essa tecnologia política do corpo não se circunscreve apenas ao âmbito do poder judiciário e aos limites das instituições de correção. Ao contrário, ela se estende para aquém e além deles, agindo de forma difusa, em rede, e por intermédio de diferentes mecanismos estratégicos, perfazendo uma espécie de diagrama, de dispositivo que cobre todo o tecido social, ou seja, que atua imediatamente a ele.

Diversas problematizações possíveis têm sido construídas a respeito do corpo, e, de acordo com Peres (2011), uma das possibilidades tem relação com as conceituações propostas pela teoria *queer*, em especial por Michel Foucault, assim como pesquisadores que trabalham sob esse limiar, tomando o corpo como materialização dos discursos

reguladores e disciplinares, provindos das ações do biopoder. Sob essa perspectiva, os estudos de Peres nos aproximam de uma leitura que toma o corpo como uma produção sócio-histórica, cultural e política, em construção permanente e flexível que lhe confere marcas que variam de acordo com os tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos, sexuais e de expressão de gêneros.

O corpo, de acordo com Peres (2011), não pode ser tomado como algo terminado, mas como uma materialidade provisória, mutante e mutável, vulnerável às mais diversas formas de intervenção, sejam elas científicas, tecnológicas e ou/ eclesiásticas, sejam elas transgressivas e/ ou marginais, políticas e/ou culturais, clarificando que o corpo não é universal e absoluto, mas plástico, flexível, relacional, portanto, produzido através de sua socialização e coletividade.

Na composição dos lineamentos que tecem o corpo-dispositivo, Peres (2011), evidencia três blocos de linhas que são denominadas duras, linhas flexíveis e linhas de fuga. Essas linhas estão presentes na composição dos sujeitos, dos indivíduos, dos grupos, enfim, de toda a sociedade, reificando valores, significados e discursos presentes no contexto histórico e cultural em que se processam os modos de subjetivação, em consequência dos saberes e poderes engendrados nos modos de produção. Uma definição possível de subjetividade nos tem levado a tomá-la como o modo pelo qual o sujeito é colocado à disposição do campo social e atravessado por dispositivos de poder-saber regulatórios e disciplinares que incidem sobre si. De modo mais efetivo, temos privilegiado uma leitura de subjetividade que se expressa pela heterogeneidade plural e polifônica, o que permitiria falarmos de linhas de subjetivação.

O corpo adquire significado por meio da experiência social e cultural do indivíduo em seu grupo, tornando-se discurso a respeito da sociedade, passível de leituras diferenciadas por atores sociais distintos. Sua postura, forma, disposição, suas manifestações e sensações geram signos que são

compreendidos por uma imagem construída e significada pelo interlocutor. Os gestos e movimentos desse corpo também são construídos, aprendidos no convívio da sociedade - seja diretamente no contato interpessoal ou por imagens e representações veiculadas por meios de comunicação.

Nesse sentido, a feitura do sujeito (subjetivação), para Peres (2011), se realiza a partir dos lineamentos que contribuem para a criação de corporeidades e de movimentos desejantes. Com muita frequência, reproduzem-se modelos previamente dados pelas instâncias de saber-poder de produção e manutenção da ordem estabelecida, efetivando-se através do exercício realizado pelas linhas de subjetivação normatizadoras, responsáveis pela criação das identidades fixas, dos papéis sociais bem definidos, da heteronormatividade, dos determinantes binários dos sexos e dos gêneros, dos discursos acéticos e dos corpos úteis, dóceis e disciplinados.

Essas linhas de subjetivação normatizadoras estariam a serviço da manutenção do poder. De acordo com Foucault, todo poder traz em seu bojo um contra poder, ou seja, um movimento de resistência, de enfrentamentos que se atualiza através das linhas de subjetivação singularizadoras, que, ao contrário das linhas de subjetivação normatizadoras, dão passagem para outros afetos e outras possibilidades de criação e potencialização que se efetivam em outros modos de existencialização. As linhas de subjetivação singularizadoras, de acordo com Peres (2011), facilitam a emergência e a expressão do novo, da expressão da potência criadora e da abertura de novas conexões e intensidades do desejo:

Embora as linhas predominantes em nossa cultura ocidental sejam as de segmentaridade dura e normatizadora, para que os corpos, as relações e os prazeres reproduzam as determinações regulatórias do sistema sexo/gênero/desejo (que dão manutenção à heteronormatividade e impõem a heterossexualidade como obrigatória), quando as linhas flexíveis e de fuga sobrepõem as demais, surgem possibilidades de criação de novas corporeidades, novos usos dos prazeres e de relações, da emergência de novos saberes, que, por sua vez, promovem a emergência de novos modos de existencialização e a necessidade de novas problematizações, dadas as novas demandas e reivindicações emancipatórias e políticas desse novo modo de viver e ser no mundo (Peres, 2011, p. 74).

Segundo Rosa (2016), dentro dessa formação de materialização dos corpos e implicações com os lineamentos, o corpo e a corporeidade se processam de acordo com os movimentos das linhas de subjetivação que ganham maior intensidade em sua feitura, podendo, em certos momentos, reificar a normatização, sob forte influência dos valores morais/conservadores do essencialismo que reduz o corpo e sua fisiologia e função reprodutiva heteronormativa, ou dar passagem para outros devires que favoreçam a emergência de novas expressões sexuais e de gêneros.

Nesse sentido, Rosa (2016), diz que o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. De acordo com Foucault, servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade. Além disso, a vemos, também, tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas, e ser empregada como índice de força de uma sociedade.

O corpo e seu uso é o resultado dos acontecimentos e, como tal, é atravessado por valores, sentidos e discursos que se materializam e determinam seu modo de relação e funcionamento, de acordo com as leis, os contratos e as instituições que regem o contexto pelo qual ele foi produzido. O corpo, de acordo com Le Breton (2016), não está “liberado” do cotidiano, senão de maneira fragmentada e cindida. O discurso da liberação e das práticas que ele suscita tem por base as classes sociais médias ou privilegiadas. Essa “liberação” faz-se *mais* ou *menos* sob a égide do prazer (mesmo que seja inegável o fato de que o prazer está frequentemente presente), do que através do trabalho de si, do cálculo personalizado. Sua matéria já é dada no mercado do corpo em um

dado momento. O entusiasmo, segundo esse autor, contribui para endurecer as normas de aparência corporal (estar magra, bela, bronzeada, em forma, jovem etc., para a mulher; estar forte, bronzeado, dinâmico etc., para o homem) e, portanto, para manter, de maneira mais ou menos clara, uma baixa autoestima naqueles que não podem produzir, por qualquer razão, os signos do “corpo liberado”. Ele participa também da depreciação do envelhecimento que acompanha a existência do homem.

A obra de Le Breton (2016), diz que ela – depreciação – alimenta, para certas categorias de população (pessoas idosas, deficientes etc), o sentimento de estar mantido à distância de seus atributos físicos. Nesse sentido, poderíamos dizer que a “liberação do corpo” não será efetiva, enquanto a preocupação com o corpo não tiver desaparecido. A formação cultural (*Bildung*) representa historicamente a herança do patrimônio material e imaterial da humanidade, que se perpetua, de acordo com Trevisan (2016), graças à capacidade humana de instigar a sua autoconstrução, independentemente, ou para além da zona de influência de um deus ou da natureza. É um discurso que tem como horizonte a temporalidade histórica, em que os humanos se deparam com os desafios de seu contexto histórico e social e, pautados nessa experiência, constroem a sua identidade pessoal e coletiva.

Trata-se, sem dúvida de um objetivo que, para Severino (2006), soa utópico e de difícil consecução à vista da dura realidade histórica de nossa existência. E a hipótese que o autor propõe defender é a de que a educação vem sendo pensada hoje como formação cultural, perspectiva que realiza uma síntese superadora das perspectivas anteriores, que a conceberam como concepção ética, num primeiro momento, e como formação política, em um segundo momento. A *bildung*, segundo Trevisan (2016), é um conceito em conflito atualmente, assim como todo edifício teórico moderno. Juntamente com a formação, categorias caras ao discurso humanista moderno, como *sensus communis*, capacidade de

juízo e gosto, tiveram sua orientação valorativa degradada pela vulgarização da cultura. O limite do discurso de formação é dado hoje, também, pelo fato de que não temos acesso a uma realidade histórica, social e estável, mas sua construção opera num ambiente carregado de condicionantes e sujeita permanentemente a um retorno à condição da animalidade ou da coisificação.

Nesse sentido, segundo Trevisan (2016), ela é contornada por diversas ameaças àqueles que procuram reduzir o ser humano à dimensão animalesca ou corpórea da biopolítica, isto é, o aspecto biológico da política que leva o ser humano a ser visto a partir da animalidade de corpos sobreviventes (Foucault/ Agamben/ Esposito) ou à racionalização sistêmica que homogeneíza tempos e espaços (Weber/ Luckács/ Habermas), ou à reificação capitalista da práxis mercantil que joga o relógio da história para trás, reduzindo os humanos a coisas (Marx) ou a animais (Adorno), tendo como resultado a semi-formação:

Assim, o espaço histórico e social de atuação da *bildung* foi invadido pela barbárie, ou pelos bárbaros. Tal constatação ocorre, porque não temos mais acesso “puro” ao seu conceito, mas limitado por outras emanções que não enobrecem o ser humano (Trevisan, 2016, p. 262).

Tais discursos põem em dúvida o prolongamento da crença de sobrevivência da *Bildung* romântica ou idealista no contemporâneo, como horizontes para a educação. Ramos (2009), conclui e Trevisan (2016), corrobora com sua visão no sentido de que os tempos e os espaços educativos sucumbiram à racionalização que os serializa, tal como se percebe no tempo da economia do mercado ou do trabalho. Nesse sentido, há que se considerar que, nesse ambiente,

[...] cada segundo, cada unidad de tiempo, tiene sentido exclusivamente en función del segundo siguiente, y todos lo tienen en función del resultado final, ajeno y exterior al trabajo que produce, y por tanto al tiempo de ese trabajo (Ramos, 2009, p. 171).

Ou, como Trevisan (2016), descreve, isso pode levar à formação de competências e habilidades como categorias-chave para atender às suas demandas, no contexto da globalização. É por isso que a *bildung* não consegue lidar muito bem com os tempos atuais, que são marcados predominantemente pela objetividade pragmática, quando o que vale não são os processos, mas sim os resultados. Ela atua como contraponto a essa dimensão racionalista, mas não serve mais de perspectiva.

Por sua vez, Ramos (2009, p. 171), acentua a importância da experiência do tempo livre que remonta à sua origem na *scholé* grega, como tempo dedicado a si mesmo, ao cultivo de si próprio, que rompe com a ideia de um antes e de um depois, suspendendo as noções de tempo:

No és um tiempo para algo, para el tiempo siguiente, o para los fines del tiempo siguiente, sino, que, más bien, es justamente la suspensión del tiempo productivo. Es un momento de suspensión del tiempo. La suspensión de esa cadena es el momento de la formación.

A finalidade da Educação é, muitas vezes, encoberta por metas que descrevem resultados imediatos e é examinada em relação aos interesses econômicos, sociais e políticos. A formação do caráter, a questão da dignidade humana, do bem comum e a potencialização do agir ingressam nos documentos escolares, em quase todos os regimentos, para lá permanecerem como letra morta. De acordo com Paviani (2016), a tendência de preparar o indivíduo para a competição, para a aquisição das habilidades e competências ligadas à produção econômica e social descuida da formação moral do cidadão. Entretanto, a educação moral (querendo ou não, assumida ou não) efetiva-se em termos negativos, isto é, produz a desigualdade entre os humanos e a injustiça social. Nem sempre se fixa de modo expresso, fins e objetivos norteadores das atividades pedagógicas, e, por conseguinte, capazes de apontar a riqueza do processo de desenvolvimento das habilidades e competências específicas ou de formação do cidadão.

Na contramão da disciplina, a *regula vitae* segmenta o tempo para desativar sua produtividade, tornando-o um tempo condensado (*kai-rós*) na vivência não produtiva da vida, que é a vivência mística da existência. Para Ruiz (2018) a disciplina é uma técnica nevrálgica do controle biopolítico; a *regula vitae*, pelo contrário, esconde a vida no tempo para qualificar a vivência da vida além de qualquer controle, já que a vivência mística da vida desativa sua captura produtiva.

Nesse sentido, Trevisan (2016), também nos provoca a refletir sobre quais seriam as novas oportunidades de transmissão dessa experiência de formação a partir da pesquisa sobre a metafísica do tempo e quais seriam os dispositivos na trajetória da racionalidade ocidental que são capazes de causar uma nova “suspensão” das noções de espaço e tempo. Também, em que medida um discurso situado no horizonte da temporalidade e da finitude, em que o homem/mulher se fazem, perante os desafios de seu contexto histórico-social, poderia mobilizar novas experiências de formação.

A partir da constatação de que a Educação se rendeu à racionalização, através da serialização de tempos e espaços, e, ainda, pela adoção do discurso das competências e habilidades, percebe-se a necessidade de reflexão para a busca de novas possibilidades em torno da necessidade de mobilizar experiências de formação. Para Trevisan (2016), a *distensio animi* serve de ponto de apoio para repensar o esgotamento do paradigma romântico, que constitui o discurso de formação da modernidade. Tal assertiva abre um horizonte de possibilidades, em que a suspensão de tempos pode balizar novas formas de compreensão das atividades pedagógicas:

O tempo na educação passa a ter outro sentido, dado que essa noção se distancia dos valores da utilidade e da praticidade próprios da visão hegemônica. Novas experiências de formação podem ocorrer nessa perspectiva, não no horizonte cronológico, mas na expectativa do tempo nas narrativas. Desfaz-se, assim, a noção de passagem de um alguém a um além (do tempo) exclusivamente, pois tais esquemas foram literalmente erodidos em prol de uma lógica poética e retórica ao mesmo tempo, e, por isso (trans) formativa (Trevisan, 2016, p. 269).

Agamben (2019), nos diz que não cabe questionar aqui a função e o futuro das ciências humanas hoje. A esta altura, nosso interesse é voltar a nos interrogar sobre como deve ser entendida a *arché* que está em questão na arqueologia. A este ponto, o autor diz que também é possível compreender o que está em jogo na mudança do paradigma das ciências humanas da gramática comparada (uma disciplina essencialmente histórica) para a gramática gerativa (isto é, uma disciplina, em última instância biológica). O problema continua sendo, segundo Agamben (2019), nos dois casos a ancoragem ontológica última, que é para a gramática comparada (e para as disciplinas que nela se fundamentam) um acontecimento histórico originário, e para a gramática gerativa (e para as disciplinas cognitivistas com ela solidárias) o sistema neuronal e o código genético do *Homo sapiens*.

Para Agamben (2019), o predomínio hoje, no âmbito das ciências humanas, de modelos provenientes das ciências cognitivas testemunha essa mudança do paradigma epistemológico. As ciências humanas alcançarão, entretanto, seu decisivo limiar epistemológico, segundo o mesmo autor, somente quando repensarem desde o início a própria ideia de ancoragem ontológica, para olhar o ser como um campo de tensões essencialmente históricas. Por vezes, não escolhemos de maneira consciente o que devemos fazer, pois as ações determinantes são constituídas pelos processos biopolíticos.

É preciso ter coragem de desativar os dispositivos e mais coragem ainda para mudar a rota de nossas ações. Agamben (2019), nos faz refletir mesmo que indiretamente sobre os acontecimentos presentes e nos conecta de maneira espetacular com os acontecimentos passados de forma com que se veja que a maioria dos dispositivos que nos acompanham hoje estava presente desde a Grécia antiga e que agora estão somente com uma roupagem diferente.

Só há pedagogia se houver transformação interna do sujeito, e isso, segundo Foucault (2006), pode ser através do cuidado de si. O dilema da condição humana é que não há meios de pensar em si mesmo fora da sociedade e viver em sociedade, correndo o risco de se perder. Não existe forma de se encontrar sozinho, o outro é sempre necessário, mas também é sempre uma ameaça, pois ele pode levar ao vício. A construção do *self* fortalecido, a cidadela interior, prepara o indivíduo, para que, mesmo vivendo em um turbilhão social, consiga encontrar os espaços de tranquilidade da alma, com todas as adversidades do ambiente, permanecendo sendo sujeito de si mesmos.

O mundo dos desejos e da capacidade de criar condições para sua satisfação, de acordo com Strieder (2002), enquanto geradora de novas e amplas insatisfações, vem se constituindo, desde os primórdios da humanização, num complexo, impreciso e imprevisível leque de aproximações. Hoje, as construções conceituais das biociências sobre a vida, a humanização, a existência de sistemas abertos e a auto-organização, podem levar-nos a transposições sobre entendimentos ingênuos da natureza dos desejos e das necessidades humanas. Não dá para persistir no jogo do fazer de conta, ou mesmo ignorar de vez, todo o conhecimento construído no bojo das biociências e no teor de suas linguagens específicas. Radica nelas uma grande dose de desafios para mergulhos profundos sobre a morfogênese própria dos desejos, das paixões e das emoções humanas.

Mühl (2018), sinaliza que educar em uma sociedade de risco e em um mundo fora de controle é uma tarefa hercúlea, que exige muita competência por parte da escola e de seus educadores. Um desses difíceis desafios é a construção de uma nova concepção sobre a individualização com base em categorias que não se sustentam nas tradicionais categorias sociológicas e filosóficas. Strieder (2002), complementa que é nos encaixes e desencaixes de complicadas inter-relações que emerge a vida

e emerge um ser humano. E, no imaginário dessas interconexões existe a desordem, existem os antagonismos internos e os extratos invocados deferem-se não hierarquia do complexo e do diferente. Porém, as condenamos e ignoramos nas violentas lutas pelo poder, chacinas e extermínios e ainda hoje continuam teimando presença, apesar da pretensão de civilizados. *Homo sapiens* e *Homo demens* são presenças inconfundíveis.

O estudo de Strieder (2002), reforça que os seres humanos são seres sociais, vivendo numa transação contínua de relacionamentos com outros seres humanos. Mas, enquanto seres sociais também somos individualidades, cujas vivências cotidianas são únicas e intrasferíveis. De forma um pouco mais categórica, para sermos humanos, precisamos crescer humanos. Ou seja, somos humanos - *Homo sapiens* - quando no cotidiano validamos as vivências dos humanos realimentadas de sonhos e esperanças, vivendo no respeito e na auto-estima. De forma idêntica, se tornamos válidos comportamentos e condutas de abuso, mentira, competição e hipocrisia, esse será nosso viver como humanos, *Homo demens*:

O ser humano enquanto possível, nadando em variações constantes, requer novas e mais amplas referências para poder cultivar expectativas. Um quase incontestável contingente humano reduziu seu campo de desejo à miniatura dos mínimos. Seus projetos de vida se tornam ilhotas de confinamento e de resignação. A violência do discurso do mínimo - salário mínimo, renda mínima, conteúdos mínimos - acaba limitando o possível do ser humano a um inóspito e pedregoso pré-projeto, sem energia para ultrapassá-lo. A ritualização do mínimo, como máximo tornado possível, condena ao confinamento e amordaça o desejo de experienciar outros mundos e outros patamares. A experiência do desânimo é também a experiência da insensibilidade e da falta de credibilidade nos outros, mas acima de tudo em si mesmo (Strieder, 2002, p. 58).

O resultado é um mundo recheado de desencontros e uma gigantesca escassez de afetividade e solidariedade e, segundo Strieder (2002), a rota da insensibilidade humana se avoluma e acena perigosamente para a desestruturação daquilo que nos caracteriza como seres humanos. As barreiras de nossos dogmas e crenças de que a objetividade é o nosso

guia, obstaculiza a fonte interna de nossos desejos. Somos seres movidos por desejos subjetivos e, sem o alimento dessa subjetividade nos tornamos carcaça vazia a nutrir tensões de destruição. A incomunicação gera rejeição e indiferença. Não se viu nada, não se presta socorro, não se vê o outro. Não se é responsável pelo outro num mundo de confinados pelo medo. O medo e a aposta egoísta e competitiva, além de produzirem a indiferença, impedem a colaboração e são redutores de solidariedade.

Talvez, segundo Strieder (2002), deva ocorrer uma opção da humanidade para considerar preferível o resgate das relações de confiança, de colaboração mútua e do relacionamento afetivo, sobretudo as relações conflitivas da competição. Isso exige dos seres humanos uma virada muito grande, para que esse resgate se torne desejo. Re-centralizar a colaboração espontânea, como um novo elemento articulador das relações entre os humanos, vivendo em sociedades complexas, clama por involuções e evoluções conceituais e também vivenciais. Não será fácil a decisão de abdicar do grande rol das crenças que sedimentam a condição humana como que fundada no conflito da competição. Sabemos que, por serem consideradas crenças, tornam-se praticamente intocáveis. Quando o campo dos entendimentos e das significações se localiza na dimensão das crenças, sua adesão é mais profunda e conseqüentemente o desejo de removê-las terá que ser muito mais audacioso.

Nesse sentido, Strieder (2002), sinaliza que será um longo e vagaroso processo de reconsiderações dos fundamentos que consagram as relações de competição e da violência, um recomeço a partir das clivagens que persistiram, porque a competição não conseguiu seu intento por inteiro. Nos pontos cegos da crença competitiva podem radicar inúmeras novas interfaces do relacionamento humano para platôs menos arbitrários e menos convergentes para a conflitividade e a competição. Na distorcida crença unilateral de que os humanos são fundamentalmente e exclusivamente mobilizados por atitudes competitivas, é que podem

encontrar-se em dobramentos que se recurvam de forma fugaz. O educar pode ser um desafio interessante, se professores e alunos se assumirem e se respeitarem enquanto *homo sapiens, demens, eroticus, consumans, faber, ludens, economicus*, numa relação de complementaridade e antagonismo, mas sempre com afetividade e compreensão. A educação interessante é menos segura e por ser mais aberta, é mais exigente. Não é relação de cabeças, mas de pessoas em sua totalidade. Não é uma Educação que transita somente pela racionalidade, mas Educação se faz no interacionismo de corporeidades. Aqui não há construção de conhecimento, mas de pessoas. O enigma é mais embaixo, acima, ao lado, à frente, atrás.

A educação, a ética e a sensibilidade

O fato de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é, nem terá de ser, ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível, haveria apenas deveres a realizar (Agamben, 1990, p. 30).

Estamos diante de duas palavras, *ética* e *sensibilidade*, cuja expressividade alcança uma abrangência complexa e vasta, quase ilimitada, no interior da cultura ocidental. Santin (1995), utiliza-se do termo ocidental não para excluir as culturas orientais, mas para destacar que no pensamento oriental, ética e sensibilidade, adquirem expressividade própria. A justificativa primeira, para estabelecer essa diferenciação, é de que o império e o monopólio da Razão, típica das culturas ocidentais, parece não ter sido instalado de forma tão intensa em sua dinâmica e sua lógica nas culturas orientais. No ocidente, desde nossas raízes gregas - o *logos* grego ou a *ratio* latina - passou a ser a referência máxima e, talvez, sem cometer algum exagero, a principal, quando não única referência em de tudo o que se pensa e faz:

O homem ocidental deixou-se conduzir docilmente pelos artifícios seguros, ainda que ilusórios, da Racionalidade. Hoje, parece que o homem da racionalidade científica e tecnológica, cansado do raciocínio lógico da verdade científica e do agir instrumental, começa a rebelar-se, denunciando os cantos e os encantos das sereias racionais. É dentro deste panorama de denúncia ou, no mínimo de desconfiança nos poderes da racionalidade, que as questões éticas encontram um novo vigor, e que a sensibilidade consegue emergir de seu ostracismo a que foi condenada pela jurisprudência da verdade racional, tanto da filosofia quanto da ciência (Santin, 1995, p. 27).

Santin (1995), na sequência, nos diz que, para encontrarmos a genealogia das questões éticas, precisamos nos perguntar, inicialmente, sobre a maneira como se constitui o problema ético, como esse problema se deixou expor no passado e qual sua formulação atual. O problema ético diz respeito específica e exclusivamente ao modo de ser do homem. Ele trata dos fundamentos que regem as relações do homem consigo mesmo e particularmente das relações entre os homens. Até aqui nada de novo e nada de estranho. A novidade fica por conta de saber como e por que o comportamento dos homens, tornou-se problemático:

A preocupação de estabelecer o *modus vivendi* do homem em sua vida provada e no convívio com seus semelhantes acompanhou o homem desde suas origens. Faz parte da própria definição da existência humana, já que não mais circunscrito à ordem biológica, mas pode orientar-se pelas inspirações de seu imaginário. Assim, neste primeiro momento, a ética não passa de uma prática existencial espontânea vinculada aos padrões de vida, herdados da tradição. O homem, antes de ser um ser racional, antes de ser um cientista, é um ser sentimental. A vida humana, antes da ciência (no seu sentido mais amplo), tem profundidade e superfície que nos afiguram mais amplas, mais ricas e mais variadas; conhece a banalidade do dia a dia e as horas de sua grandeza. Ela já é dinamizada pelo jogo dos chamados fenômenos existenciais, isto é, de todos os sentimentos que tornam o modo de ser do homem uma existência, na linguagem dos filósofos, existencialistas. Já as comunidades humanas da era pré-racional, ainda não atingidas pelas divisões internas, entendem ética como um agir espontâneo vinculado aos padrões assumidos pelos ancestrais e herdados desde os tempos imemoriais. Parece que o princípio inquestionável era: “sempre se agiu assim, por isso assim será preciso continuar agindo”. Não há necessidade de argumentações ou explicações. Novamente o princípio parece muito claro e simples: “as coisas são assim, porque, exatamente, são assim”. A eticidade da moral não se fundamentava nas explicações; ela se enraizava na história do grupo (Santin, 1995, p. 29).

Num segundo momento, a ética, como definição de como se deve agir, passou a exigir explicações, fundamentações e justificativas de outra ordem que não a da tradição. Estava instaurado o problema ético. Santin (1995), explica que a ética deixou de ser um problema prático para se tornar um problema teórico. Era preciso definir os fundamentos do agir humano. Uma vez especificados os fundamentos, seria possível garantir a ação humana como sendo boa ou má, justa ou injusta, verdadeira ou falsa. Tornou-se um problema teórico. Quando se fala em ética, desde então, entramos em debates que visam estabelecer os pressupostos de sua fundação e de sua justificação.

A questão ética também foi evidenciada por Agamben (2013b), que diz que o fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é, nem há de ser, ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso, algo como uma ética pode existir, pois é claro que se o homem fosse, ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar:

Isso não significa, todavia, que o homem não seja nem tenha que ser alguma coisa, que ele seja simplesmente entregue ao nada e possa, portanto, a seu arbítrio decidir ser, ou não ser, estabelecer, ou não estabelecer este ou aquele destino (nihilismo e decisionismo se encontram neste ponto). Há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência*. Mas, precisamente por isso, tudo se complica, precisamente por isso a ética, a ética se torna efetiva (Agamben, 2013b, p. 45).

Giacóia Júnior (2018b), enfatiza que uma vida privada de sua forma é uma vida despojada de sua potência. Esse é o diagnóstico cru de Agamben (2018b), a respeito da ética de nossos tempos: o estado de exceção, a cada vez decretado pela decisão soberana, a vida nua, que na situação normal aparece vinculada às múltiplas formas de vida social, é requisitada e apropriada como fundamento do último poder político.

Segundo Agamben (2015), torna-se então, explicitamente, o que foi sempre nos bastidores: o derradeiro sujeito a ser excluído e ao mesmo tempo incluído na *cives*. 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; isto é a sua possibilidade. Por causa disto, resta ao pensamento o resgate da ética, pois de acordo com Agamben:

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).

O autor ainda reforça que, uma vez que o ser mais próprio do homem é ser a sua própria possibilidade ou potência, então e apenas por isso (isto é, enquanto o seu ser mais próprio, sendo potência, em um certo sentido lhe falta, pode não ser, ele é por conseguinte privado de fundo, e ele não tem desde sempre a posse disso), ele é e se sente em débito. Isto é, o homem, sendo potência de ser e de não ser, está sempre em débito, tem sempre uma má consciência antes de ser cometido qualquer ato culpável:

Este é o único conteúdo da antiga doutrina teológica sobre o pecado original. A moral, ao contrário, interpreta essa doutrina, referindo-se a um ato culpável que o homem teria cometido e, desse modo, restringe a sua potência, voltando-a para o passado. A atestação do mal é mais antiga e mais original que qualquer ato culpável e repousa unicamente no fato de que, sendo e tendo de ser apenas a sua possibilidade ou potência, o homem falta, em um certo sentido, a si mesmo e deve se apropriar dessa falta de existir como potência. Como Perceval, no romance de *Chrétien de Toyes*, ele é culpado pelo que lhe falta, por uma culpa de algo que não cometeu. Por isso, na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) potência, existir a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade (Agamben, 2013b, p. 46).

Agamben (2013b), diz que o único mal consiste, ao contrário, no decidir permanecer em débito com o existir, de apropriar-se da potência de não ser como uma substância ou de um fundamento exterior à existência; ou (e é este o destino da moral) olhar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, cuja acontecer não apresenta nenhuma culpa e, portanto, não cabe reprimir.

O reencontro com a sensibilidade revela que a história é paralela à história da racionalidade; consequentemente remete a uma revisão do projeto antropológico e social predominante no mundo ocidental. Racionalidade e sensibilidade nas culturas ocidentais representam duas dimensões humanas que se opõem, que aparecem em frontal oposição em nossa tradição antropológica e, especialmente, na construção da ordem social. A existência humana e a vida social, no Ocidente, ficaram marcadas pela dualidade excludente entre as razões da razão e as razões do coração, para usar a linguagem de Pascal. Razão e coração precisam ser reaproximados e o valor da sensibilidade restabelecida como referência fundamental da existência humana. Conforme destaca Santin:

O termo sensibilidade adquire, hoje, uma significação muito importante para traçar um novo perfil humano que, por sua vez, leva a repensar o projeto antropológico e rever a ordem social vigente. Isto, porque a sensibilidade tornou-se um ponto chave para tentar descrever e designar as dimensões humanas excluídas pela visão racional e científica do mundo e do homem. Dentro deste largo espectro, ela pode referir-se a um conjunto muito amplo de significações, além de vincular-se a outros elementos como a subjetividade, os valores existenciais, o mundo vivido, etc., o que torna ainda mais difícil sua conceituação (Santin, 1995, p. 36).

Em termos gerais, poderíamos pontuar, segundo Santin (1995), duas distinções partindo da área de sua abrangência. Primeiramente, sensibilidade seria um modo de conhecer ou, simplesmente, a facul-

dade de ter sensações, ou de sentir, de experimentar, de conhecer, de compreender por uma espécie de instinto natural. Assim, diz-se que temos o sentido do dever, do belo, das conveniências. Ou, então, o contrário, não temos o sentido do dever ou da dignidade humana. Trata-se de um conhecimento que nos é vinculado existencialmente ao objeto “conhecido”, ou melhor, dito, sentido. É o conhecimento intuitivo que representa uma volta ao vivido. O mundo vegetal e o mundo animal vivem o conhecimento vital, por ele são orientados. Não podemos reduzir o conhecimento sensível, humano ao nível do vegetativo e do sensitivo dos seres vivos em geral. No homem, a sensibilidade atinge um grau superior, porque, inclusive, pode valer-se das informações da razão ou da inteligência e, até, porque não, manifestar-se através delas. Santin (1995), explica, num segundo sentido, que a sensibilidade se refere à vida afetiva. É o aspecto mais desenvolvido e explorado, de modo geral, pelos seres humanos. A afetividade vincula-se às emoções em geral, mas que, no fundo, não deixa de ser um tipo de conhecimento que gera tais estados emocionais ou patêmicos (sofrer – no sentido de *pathos* grego). Com isso, porém, toda sensibilidade foi reduzida a meros estados afetivos ou emocionais. Levados por fatores meramente emocionais, a afetividade foi responsabilizada, muitas vezes, por atitudes condenáveis ou, no mínimo, suspeitas para o bom desempenho do homem racional ou do conhecimento de validade científica.

Assim, de acordo com Santin (1995), para o homem das ciências, os sentimentos não têm utilidade cognoscitiva e nem ética; eles atrapalham a verdade racional, ameaçam a virtude do homem espiritual, dificultam a seriedade das pesquisas dos cientistas e, por fim, eles são uma ameaça ao exercício efetivo da justiça e da moral. O debate da sensibilidade tem levado, no entanto, os intelectuais a reverem suas

concepções acerca das vinculações com a ciência e com a razão²³. Sobre tal constatação escreve o mesmo autor:

A retomada do debate sobre a sensibilidade revelou os grandes dramas da vida humana, obrigando a rever os conceitos do humanismo e de humanização. A suposta neutralidade do compromisso da ciência com a verdade foi colocada sob suspeita. A razão, como sendo característica única e suprema da identidade do homem, também está passando por uma série de questionamentos. A racionalidade, especialmente a do mundo moderno, passou a ser tratada como uma das possíveis racionalidades que o homem pode construir. A inteligência desenvolvida pelo nosso estatuto epistemológico, não passa de uma inteligência artificial, submetida aos modelos lógicos e matemáticos. Existiriam outras inteligências e outras maneiras de pensar, pois a inteligibilidade racional não é a única nem a melhor (Santin, 1995, p. 37).

O autor complementa sua análise, dizendo que o resgate da sensibilidade precisa acontecer nas duas dimensões, enquanto conhecimento válido e enquanto vida afetiva, condições inerentes da vida do sujeito cognoscente. Para a verdade cognitiva, todo sujeito cognoscente é um possuidor da razão, desprovido de subjetividade e de vida afetiva. Trata-se de conciliar razão e sensibilidade, subjetividade e objetividade. Nos termos ao autor:

É bom lembrar que o resgate da sensibilidade não significa uma volta ao passado, ao originário natural (...). Não há a pretensão da restauração da ordem natural, porque não se sabe se isto é melhor, mas um novo tratamento da vida e da natureza. Uma idéia do que se pretenderia com o resgate da sensibilidade pode ser encontrada nesta passagem do livro. O ponto de *mudança*, de Fritjof Capra: a imagem da terra como organismo vivo e mãe nutriente serviu como restrição cultural, limitando as ações dos seres humanos. Não se mata facilmente uma mãe, perfurando suas en-

²³ O projeto do pensamento racional excluiu a sensibilidade da ordem do conhecimento válido e verdadeiro. Ela podia ser adequada, no máximo, ao pensamento artístico e poético. Apesar desta predominância de colocar sob suspeição a capacidade dos conhecimentos sensíveis, cabe ressaltar que sempre surgiram pensadores que tentavam recuperar sua validade cognitiva. Rousseau (1712-1778), por exemplo, sustentou o primado do conhecimento sensorial e proclamou que era preciso recorrer ao sentimento, voltar à natureza, fonte de espontaneidade e de liberdade e força contra todo o vínculo inatural e toda escravidão artificial. O grupo dos empiristas ingleses também era defensor da capacidade cognitiva dos sentidos. Entre eles, Hume, que defendia a tese de que todo o nosso conhecimento é rigorosamente empírico, sensível. Schiller, já no século XVIII, falando de educação estética do homem, via no impulso lúdico que a razão e a sensibilidade atuam juntas e não se pode mais falar em tirania de uma sobre a outra. Através do belo, o homem é como que recriado em todas as suas potencialidades e recupera sua liberdade tanto em face das determinações do sentido, quanto em face das determinações da razão (Santin, 1995, p. 37).

tranhas em busca de ouro, ou mutilando seu corpo. Enquanto a terra fosse considerada viva e sensível, seria uma violação do comportamento ético levar a efeito atos destrutivos contra ela. O homem moderno estendeu sua visão mecanicista da matéria aos organismos vivos: plantas, animais que não têm sensibilidade e máquinas que podem ser utilizadas livremente (Santin, 1995, p. 40).

O resgate da sensibilidade implica na coragem de romper com a racionalidade dominadora e voltar a falar sobre as questões que realmente importam, ou seja, uma relação ecológica com a natureza e uma consideração de nossa condição de seres existentes na condição de seres de corporeidade. É preciso reconhecer que nós conhecemos por influência de nossos sentimentos, pois o sentido não pode ser conhecido sem juízos de valor: o conhecimento do sentido é, antes de tudo, conhecimento que envolve o sentido e a afecção. Só conhecemos efetivamente aquilo que nos afeta, aquilo com que nos envolvemos empaticamente.

Para tanto é necessário elaborar, ou restaurar uma concepção de corpo que confronte sua submissão como um recurso o meio de produção, como utilidade, como instrumento. Ao longo de nossa tradição, o corpo nos foi colocado como uma realidade dada, como um organismo vivo, fechado, cuja estrutura estava selada em seu código genético. As ciências naturais simplificam a visão do corpo, transformando-o em máquina, *L'homme machine*, de Lamettrie (Santin, 1995). Tal concepção parece continuar se fazendo presente na atualidade, pelo menos nas atividades em que o ser humano é obrigado a se submeter à ordem instituída.

Santin (1995), alerta que tal preocupação se instituiu historicamente e neste processo não se pode deixar de mencionar a presença do tema do corpo desde a antiguidade grega, passando pela cultura latina e pela própria modernidade. São, principalmente, as correntes fenomenológico-existencialistas, em particular Husserl, Heidegger e Sartre que abriram espaços, para que o corpo se tornasse uma condição fundamental do modo de ser do homem. Entretanto, coube a Merleau-Ponty (1994),

trazer à filosofia a abordagem mais significativa da corporeidade como a maneira específica da presença do homem no mundo.²⁴ Michel Foucault, por sua vez, desmascarou os mecanismos de disciplinação e de utilizações dos corpos pelos poderes das instituições sociais. O corpo foi apresentado como um objeto do poder político. Daí a importância do controle do discurso médico como parte do discurso político:

A idéia da construção do corpo segue na direção desta nova presença do corpo na filosofia, entretanto, procura fugir da visão cientificista e mecanicista para vê-lo como uma construção simbólica: a arquitetura do corpo não é mais reduzida à engenharia genética, mas resultado de um processo do mundo imaginário humano. O corpo faz parte de um sistema simbólico que sustenta toda ordem social. É exatamente essa construção corporal simbólica que emerge das relações sociais. Assim a construção não pode ser vista apenas como corpo individual que eu construo, mas se trata de um corpo que eu construo sob o olhar do outro e, para que ele possa ser olhado pelo outro. Cada sociedade tem suas próprias construções corporais resultante da estrutura e dos sistemas que a sustentam que pode ser de ordem religiosa, econômica ou política. A arquitetura corporal reproduz a arquitetura da ordem social. O corpo e os corpos passam a ser objeto de valorações ou desvalorações por diferentes critérios e, por isso, tornaram-se o centro do problema ético para a ética da estética (Santin, 1995, p. 41).

A dimensão ética da construção do corpo, para Santin (1995), parece atingir sua mais alta expressão e, até certo ponto, nova. O corpo passa a ter a perspectiva de rosto e o rosto passa a ter as dimensões do corpo. O rosto exerce o papel de ser identidade do corpo humano e caracteriza-se por sua significação, mas uma significação sem contexto. O contexto torna-se o ponto de referências significativas exteriores, para além da significação. Ser simplesmente rosto significa não ser identificado a partir das funções ou dos cargos ou da filiação. Por exemplo: ser presidente do clube, ser ministro do tribunal de contas etc. Tais contextos tornam-se referências significativas de um personagem.

²⁴ Ainda que Merleau-Ponty tenha desenvolvido suas ideias sobre a sensibilidade e corporeidade em diversos trabalhos, foi na obra *Fenomenologia da percepção* (1994) que ele desenvolve os estudos mais amplos e profundos sobre tais temas. Merleau-Ponty considera que a existência humana acontece pelo fato de o homem existir como um ser corporal no mundo. É o corpo que possibilita nossa experiência originária da percepção. É com o meu corpo que me justifico e é por meio do corpo que me projeto na aventura da minha existência.

O rosto, como significação, faz com que tu sejas tu. O rosto torna-se uma realidade que não se apreende cognitivamente, mas como presença, como relação que acontece para além do saber. O acesso ao rosto é um primeiro momento ético. O rosto, para Santin (1995), é o expressivo do outro, e neste sentido o corpo humano todo é rosto – o que faz com que estamos face a face numa presença imediata sem intermediários de espécie alguma, nem mesmo a imagem mental. O rosto tem a condição de se expor integralmente. A sua pele é de uma nudez total, que o deixa exposto e ameaçado, uma dupla e paradoxal situação. Num momento, o rosto parece ser um convite a um ato de violência; num segundo momento, ele é o que nos proíbe matar.

O *Hedonismo* é uma decorrência natural do culto do corpo, a dinâmica da construção corporal, o móvel único desta engenharia simbólica, onde encontra, segundo Santin (1995), sua fonte de inspiração. Fica claro que não podemos continuar com a velha compreensão de hedonismo. Logo, seria tentar libertar o hedonismo desta pesada carga histórica que pesa sobre ele. Marcuse, em seu livro: “Cultura e sociedade”, faz uma crítica a esse respeito. A idéia de prazer ficou muito vinculada ao problema moral. Sendo uma questão moral, prazer sempre foi limitado e controlado, seja por princípios morais, seja por regras sociais e até políticas. O prazer é evidente e se dá no comportamento a respeito das coisas e dos homens. Contudo, o dinamismo do prazer não segue regras lógicas, por isso poderia pôr em perigo a necessária disciplina, seja na relação a comportamento individual, seja em relação às atitudes com os outros, seja dentro do próprio sistema produtivo nas relações de trabalho.

Diante da ameaça do prazer, Marcuse destaca que, na regulamentação econômica, intervém a polícia e a justiça (Santin, 1995). Na ideia da ética da estética, o hedonismo consistiria numa superação dos antigos conceitos, enquanto se transforma em um novo princípio de organização social e não em outro princípio filosófico. Volta-se a reafirmar

que seria, neste caso, a sensibilidade e não a razão a fonte da felicidade. O importante, neste momento, é que o hedonismo aparece como uma possibilidade de ordenação social, mas não submetido às leis da razão.

Santin (1995), descreve que, com Mafessoli, o hedonismo torna-se uma forma de comunicação. A comunicação não pode ser resumida ao que tradicionalmente chamou de comunicação verbal. O ocidente sempre privilegiou a comunicação verbal. Entretanto, existe outro tipo de comunicação não verbal. Na sociedade, existem canais de comunicação que fogem ao verbal. No pós-moderno parece que há um resgate das formas não verbais de comunicação.

Quanto à taticidade, do outro lado da construção do corpo – hedonismo, num verdadeiro culto que acompanha a execução desta arquitetura corporal - instala-se a dimensão da taticidade que, para Santin (1995), faz com que os elementos destas construções corporais se toquem uns nos outros, não apenas da construção individual, mas, e, especialmente para o outro. O tátil tocar o outro. Ser tocado pelo outro numa verdadeira comunicação não verbal. No fundo, há a retomada de certo primitivismo ou, no mínimo, um arcaicismo da ideia de comunidade, de vida familiar ou do clã, onde o outro está próximo, é quase um contínuo estímulo constante de tocar o outro que é comunidade, continuidade.

Parece que a nossa vida social retoma esta estrutura das relações táteis, em que tudo se coloca ao alcance de todos. Não é apenas o tocar epidérmico, sensível, mas o toque proporcionado pela efetiva interação humana. A dimensão do tátil nos introduz não numa cultura da razão ou da verdade científica, mas na cultura que é um verdadeiro ato cultural do sentimento, do corpo e do prazer numa vida de comunhão e encarnação.

Trata-se de uma sensibilidade de natureza concomitantemente estética e ética, pois desenvolve a integralidade do ser humano no mundo. Ela leva a que cada ser humano seja construtor, desconstrutor

e reconstrutor permanente de suas próprias experiências formativas. Tal experiência corpórea-espiritual, se dá como encontro, como aproximação de subjetividades. A educação como experiência sensível e corpórea, talvez seja uma saída mais promissora para a superação de qualquer tipo de violência, não apenas as violências consequentes de violências anteriores e mascaradas por falsos moralismos, mas de qualquer tipo de violência.

A educação do corpo e os limites da experiência formativa

Os limites da educação são os limites impostos às nossas experiências com o corpo. De outra parte, compreender o corpo como potência e não como objeto manipulável, é fundamental tanto para área da Educação Física²⁵ quanto para a área da Educação. Além disso, é vital compreender que o processo pedagógico não é um fenômeno puramente mental/cognitivo, mas que envolve, de modo significativo, investimentos afetivos e sociais na produção/conformação/transformação dos próprios corpos. A expressão, corpos-sujeitos, compreende os sujeitos no entrelaçamento da complexidade do sentir, do pensar, do expressar-se, do agir, construindo, assim, uma unidade corpórea que singulariza a presença de cada ser humano no mundo.

²⁵ Betti (2014, p. 235), explica que foi na Europa, entre os séculos XVIII e XIX, que se disseminaram as práticas e as ideias que sustentariam o surgimento da noção contemporânea de Educação Física. Pensadores como Locke e Rousseau trouxeram à tona a importância dos cuidados com o corpo e dos exercícios físicos para a formação dos indivíduos, no contexto da formação dos indivíduos, no contexto do aparecimento e consolidação da sociedade burguesa e capitalista industrial. No século XIX, filósofos ocupados com questões de educação das crianças e jovens, e, sob influência das ideias racionalistas e liberais do iluminismo, do conceito pedagógico de natureza em Rousseau e dos avanços da Medicina, referiram-se à necessidade da “educação física”, que deveria se justapor e relacionar à educação moral, à educação intelectual etc. Sob essas ideias, escolas pioneiras introduziram a ginástica em seus currículos. Também os interesses de preparação militar e fortalecimento de valores patrióticos, no contexto europeu de nacionalismo e beligerância nos séculos, contribuíram de modo significativo para a contribuição de tal “educação física”. Atualmente, a Educação Física é uma profissão regulamentada no Brasil desde 1998 e que atua no campo da cultura corporal de movimento. Os profissionais de Educação Física elaboram, executam e avaliam programas de jogos, esportes, ginásticas, exercícios físicos, atividades rítmicas, danças etc. nos campos da saúde, bem-estar, estética, educação escolar e lazer.

Merleau-Ponty (1994) diz que pensar que a existência humana acontece pelo fato de o homem existir como um “ser corporal no mundo”. O autor afirma o corpo como sujeito da experiência originária da percepção. Nesse sentido, a experiência é sentida e vivida pelo corpo. É com o meu corpo que me justifico e é por meio do corpo que me projeto na aventura da minha existência. O corpo é o que possibilita ao sujeito se abrir para o mundo e a se situar neste, portanto perceber o mundo é aprender a se situar nele com o seu próprio corpo. O autor, afirma que o corpo é um organismo vivo, vivente, que se confunde com o mundo vivido, compreendido; é como ser-no-mundo. A experiência vivida pelo corpo e no corpo é uma categoria central do pensamento fenomenológico. Schwengber (2014), reforça que Merleau-Ponty (1994), busca a compreensão do homem de forma complexa. É na unidade da própria vida que o ser humano encontra a unidade dialética da sua própria experiência e aprendizagem (do corpo e pelo corpo) num ponto de vista em que a existência no mundo se apresenta como envolvente. O corpo é o sujeito da experiência perceptiva originária do mundo.

A obra de Merleau-Ponty (1994), convida-nos à reflexão da experiência perceptiva do sujeito revestida de sentido, de significado, de intencionalidade. A experiência perceptiva está ancorada no corpo como uma manifestação de expressão, numa relação recíproca entre intencionalidade, sentido, significado e estar-no-mundo. A corporeidade supõe uma vinculação, não só com os outros, mas também com o mundo. Nessa perspectiva, percebe-se o corpo como uma extensão corpórea que invade o mundo, não como uma dimensão enclausurada apenas no indivíduo, pois o corpo invade o mundo e outros diferentes espaços; em suma, o corpo invade os outros corpos. Somos e temos um corpo sempre de passagem, no sentido de que o mesmo corpo passa a assumir diferentes formas de plasticidades e de comportamentos em

lugares diferentes. Por isso, a temática do corpo não se reduz apenas à Biologia, mas exige uma profunda investigação da Antropologia, da Sociologia, da Educação Física, das Artes, da Filosofia, da Economia, da Arterapia, da Saúde, da Política, da Pedagogia etc:

O corpo se reveste de intenções próprias e vividas; é uma instância intencional de o ser-no-mundo. O corpo elabora e organiza as experiências no mundo, assume uma expressão inerente a um estar no mundo e ultrapassa a dimensão funcional. O corpo não está dentro do espaço (ele habita o espaço) da mesma forma que não está no tempo (o corpo é uma história dentro de uma história - corpo historicizado); já não há um corpo e um lugar: “Antes de habitar o bairro, o apartamento, o indivíduo habita o seu próprio corpo” (Schwenber, 2014, p. 159).

As relações que experimentamos no mundo são construídas por nossas ações corporais, relações de sentido/significado, apresentando sempre intencionalidade. Schwengber (2014), enfatiza que, nesse sentido, as experiências motoras exigem que sejam pensadas sempre como relações de sentido/significado. No entendimento da fenomenologia, inova na questão da motricidade, quando a torna pensada/problematizada a partir da intencionalidade, dos sentidos/significados e das intersubjetividades. Essa reflexão corpo-sujeito convoca a ideia de que o corpo não é uma realidade fixa e completa, mas é um processo em construção, em produção; não é uma máquina que realiza atividades, mas um sujeito vivo que se confunde com o viver, que se alimenta do prazer; corpo vivido; corpo que busca superação. Assim, o jogo da corporeidade não exige um corpo atlético (essa ideia é fruto da modernidade), enquanto se concretiza no jogo do corpo erótico.

Pich (2014), aponta que o conceito de cultura corporal de movimento serve para identificar o objeto do qual trata a Educação Física por ter se tornado atualmente o conceito de maior conceito na área. O conceito de cultura corporal de movimento deve ser entendido a partir do processo de ruptura com a visão biologicista-mecanicista do corpo

e do movimento situado de forma hegemônica na Educação Física até o início da crise epistemológica, ocorrida nos anos 80. Assim sendo, o conceito veio a apresentar a dimensão histórico-social ou cultural do corpo e do movimento. Embora o lugar ontológico do corpo na constituição do ser humano tenha sido proposto nas primeiras décadas do século XX, a partir das obras de Sigmund Freud, na Psicanálise, de Maurice Merleau-Ponty, no campo da Filosofia e de Marcel Mauss, no da Antropologia Social, é nas décadas de 60 e 70 que o corpo se torna um objeto de estudo aceito no campo das Ciências Sociais e Humanas e que, atualmente, já com um *status* “nobre”, passa a ser visto nesse campo científico. O corpo passa a ser visto como o *locus* de inserção do homem na cultura. Podemos dizer que até o presente momento a tentativa de referenciar a Educação Física na cultura permitiu grandes avanços na área, no sentido de superar uma perspectiva reducionista de concepção do ser humano.

O estudo proposto por Pich (2014), reforça que outro aspecto que merece destaque no avanço registrado na área, é a clara percepção de que a Educação Física sempre opera mediações, tendo como objeto a cultura corporal de movimento. Assim sendo, a superação da visão biologicista-mecanicista do corpo e do movimento possibilitou abandonar a crença na possibilidade de orientar uma prática corporal meramente por princípios técnicos ou tecnocientíficos, desvinculada de toda e qualquer orientação pedagógico-política. Finalmente, apontamos o retorno ao símbolo do corpo ao corpo.

De acordo com Le Breton (2016), a concepção mecanicista das ciências biomédicas retirou a dimensão simbólica do corpo e o tornou um objeto de manipulação tecnocientífica. Ou, poder-se-ia dizer, ainda, que padronizaram e heteronomizaram as possibilidades de criação simbólica do corpo e do movimento. Nesse sentido, podemos entender a proposta culturalista da Educação Física como uma ten-

tativa de reincorporar, ou reconciliar o corpo e o movimento com a simbologia que neles se comunica o homem com seu mundo. Soares (2014), reforça que a educação do corpo, nos é apresentada, geralmente, como um verbete a partir de uma perspectiva histórica, tornando como noção de tempo a longa duração, buscando identificar permanências e rupturas ao que diz respeito aos modos como uma dada sociedade desenha formas de intervenção voltadas aos corpos. Desejam – seja os, antes de tudo, pensar em que medida as infinitas criações e recriações de técnicas, de políticas, de pedagogias voltadas ao corpo, seja para contê-lo, seja para torná-lo performático - tais como a higiene; as técnicas de embelezamento; as ginásticas; o esporte; os regimes alimentares; as roupas; os adornos, que, de um modo geral, podem ser apreendidos como educação.

Desse modo, e para dar consequência aos nossos propósitos, a educação aqui é concebida como um conjunto de processos culturais amplos que implicam conhecimento e prática dos usos e costumes de uma sociedade, tendo como finalidade introduzir indivíduos e grupos de distintas esferas da vida pública. Não se trata, aqui, exclusivamente, da educação realizada no interior da instituição escolar, com seus programas, atividades e procedimentos próprios, ritmos e tempos, arquiteturas, mobiliário e tudo o que compõe sua rica cultura material, mesmo que tudo isso possa ser objeto de delimitação em relação aos modos como os corpos são educados.

Compreendida como uma noção, Le Breton (2016), cita que a educação do corpo remete-nos à necessidade de precisar os elos entre corpo e educação para além da escola e implica seguir traços, aprender vestígios, esboçar contornos nem sempre nítidos, nem sempre visíveis e, mesmo compreendidos como “educativos”. Trata-se, portanto, de decodificar nossa singularidade corporal e analisar como ela vem sendo investida, desde a infância e ao longo de toda a nossa vida, pelas

marcas da cultura; do quanto somos tributários de processos que incidem sobre nossos corpos para modificar e revelar comportamentos e condutas as mais íntimas e ocultas, tanto as mais visíveis e públicas.

Aproximamo-nos, então, da compreensão dos mecanismos pelos quais os indivíduos são compelidos socialmente a se servirem de seus corpos para agir no e sobre o seu meio social: incorporar lógicas, regras, valores, significações sociais dos usos dos corpos, das normas a serem interiorizadas e que revelam o quão social e cultural é a forma como se pode ou não manifestar-se, corporalmente.

Nesse sentido, o estudo de Soares (2014), reforça, de um modo mais amplo, como seria possível afirmar que as manifestações corporais são alcançadas por múltiplos processos educativos e passam a requerer um aprendizado específico e adequado para cada ocasião e contexto. Partindo do pressuposto da existência e da importância das singularidades culturais, pensemos em quão profundos e extensos são esses processos (escolares ou não) que ensinam, sobretudo, a controlar nossas manifestações corporais.

A autora exemplifica em como a própria fisiologia humana, pouco a pouco, é alcançada por esses processos e vai adquirindo contornos bem culturais que realçam e afirmam uma rejeição progressiva a tudo que remete ao orgânico: pouco a pouco, o indivíduo é educado a considerar que tudo o que está dentro de seu corpo pertence somente a ele e ao âmbito do privado. Podemos tomar também, como exemplo do alcance desses processos educativos em relação ao corpo, o ato de falar, e o que diz a voz e suas modulações, a singularidade em cada tonalidade e a pertinência de seu uso que também passa a ser objeto de aprendizagem específica, pois é “[...] sabido que o dizer não é apenas a expressão do pensamento, mas também a sua realização” (Benjamin, 1995 *apud* Soares, 2014, p. 220).

É desse modo que amplos processos educativos, segundo Soares (2014), são colocados em marcha, e em uma longa duração, alcançam os corpos e inserem indivíduos a grupos em redes de sociabilidades, de conhecimentos, de saberes e práticas, assegurando e ordenando as relações entre as gerações. A noção de educação do corpo, como uma produção significativa da atitude social de homens concretos, tem um caráter polissêmico, que permite evocar sempre a ideia de movimento, de passagem, de transformação, na constituição de pedagogias e de políticas voltadas ao corpo, em suas permanências, rupturas e continuidades. É desse modo que inserimos essa noção no âmbito das pesquisas sobre história do corpo, história da Educação e História da Educação Física, da Saúde e do Esporte. Afinal, não é sempre o corpo o objeto central dos inúmeros procedimentos, atitudes, arquiteturas, mobiliários, ritmos e tempos institucionais - escolares ou não?

Vigarello (1978, p. 9), nos diz que para tal é que se desenham, então, *pedagogias*, no sentido e no conjunto de princípios e doutrinas que definem formas específicas de intervenção, com a finalidade de transformar, modificar e contribuir, para que aquela segunda natureza à qual nos referimos seja incorporada. É desse modo que podemos mencionar pedagogias e compreendê-las “[...] como portadoras de preceitos e normas que dão ao corpo uma forma e o enquadrinham para submetê-lo a normas, de modo ainda mais seguro que o pensamento”.

A obra de Soares (2014), afirma que no que diz respeito a registros evidentes, cita-se aqui, mesmo que resumidamente, uma literatura didática que cresceu significativamente no Renascimento e cujo exemplo conhecido e difundido é o livro de Erasmo de Roterdã, *A civilidade pueril*, publicado em 1530. Nas páginas desse pequeno livro são esboçadas inúmeras prescrições e conselhos voltados ao corpo e ali são catalogados gestos e comportamentos requeridos socialmente. Síntese

de muitas correntes e de muitos encontros, de fácil assimilação, essa obra enuncia, de certa maneira, quadros mais gerais de uma educação do corpo mais específica e, mesmo especializada:

O livro de Erasmo parece, efetivamente, prenunciar o que, de modo mais preciso e, sobretudo, mais refinado, surgiu no Século das Luzes, momento em que eclodiu um conjunto de discursos que, lentamente, modificaram as percepções sociais do corpo, pela introdução, às vezes subliminar, de novos hábitos; e pela incorporação de novas normas e condutas, de um novo tipo de relação com o corpo, de um cultivo progressivo de novas maneiras de ser e de agir que devem ser aprendidas de modo sistemático. Essa literatura didática, ao compilar *pedagogias*, tinha a ambição de catalogar aquilo que se supõe que deva ser mudado em relação aos usos do corpo e aos comportamentos dos indivíduos em sociedade (Soares, 2014, p. 222).

Partindo desse conjunto de constatações e apreensões, Soares (2014), reforça que nosso olhar se voltou para o imenso universo constituído de imagens, sobretudo, das artes plásticas. Tomando séries de pinturas desde a Idade Média à aurora do Renascimento, observa-se como os quadros se constituíram em verdadeiras lições voltadas a uma educação dos corpos; as poses e os gestos inscritos nas telas seguiam direções bem detalhadas, encontradas em tratados de pintura e manuais de civilidade e boas maneiras:

Com uma base relativamente ampla de traços e vestígios acerca dessa noção, voltamo-nos, então em nossa linha de tempo, ao século XVIII, período em que preceitos higiênicos mais estritos e bem mais próximos de nossa própria sensibilidade do presente afloraram e se instalaram. Nesse período, o corpo passou a ser educado, também por outro conjunto de pedagogias, em que a limpeza corporal surgiu como constitutiva do vigor do corpo e da prevenção da saúde (e não apenas como civilidade e cortesia). É nesse século que se pode localizar a presença dos exercícios físicos, dos jogos ao ar livre – e, mais tarde, já no século XIX, do esporte – como *pedagogias* bem desenhadas e especializadas, em direção a uma educação mais precisa e especializada do corpo. Tal presença se fazia notar em diferentes espaços – entre eles, as instituições escolares que ao longo do século XIX, universalizaram-se na Europa. Nelas, seria ainda oportuno sublinhar que, ao lado do que “tradicionalmente entendemos por educação do corpo como, por exemplo, as técnicas e práticas corporais, os jogos infantis, o esporte, entre outros”, foram criadas inúmeras pedagogias que incidem sobre os corpos, tais como os ritmos e os tempos das atividades, a arquitetura e o mobiliário, as roupas, entre tantas outras, cuja especificidade e especialização não cessam de se ampliar (Soares, 2014, p. 223).

Em linhas gerais, poder-se-ia afirmar que, ao estabelecer este percurso móvel e mutável, podem-se observar e analisar alguns processos cujo centro é o corpo e a forma como tais processos educam. Ao criarem regras e comportamentos comuns, usos comuns do corpo, induzindo indivíduos a cuidarem de si, de sua aparência e, nesse movimento, a se protegerem de suas próprias forças e impulsos, esses processos contribuem para assegurar a vida em sociedade e as trocas entre as gerações.

Diante disso, Duarte Jr. (2006), destaca que essa constatação que remete às nossas escolas e às atividades ali desempenhadas, é construída a partir da mentalidade predominante na sociedade industrial e a ela servindo. Às escolas, cabe a formação de pessoas adaptadas à lógica desse sistema produtivo e em seu benefício. Aprender, por conseguinte, aparece aí como uma atividade árdua, desprazerosa e desvinculada da vida cotidiana; surge como algo que se executa por imposição e não por livre determinação, o que implica também em que tais estabelecimentos sejam geridos com base num pensamento idêntico ao que alicerça a produção industrial.

Duarte Jr. (2006), diz que por isso Rubem Alves estabelece em sua obra: *Conversas com quem gosta de ensinar*, a diferença entre o educador e o professor nos dias que correm: tal diferença repousa exatamente na distinção entre vocação e profissão. Enquanto o educador surge como o exercício da vocação de um indivíduo, a despertar sonhos, produzir questionamentos e gerar emoções nos aprendizes, o professor se mostra um funcionário burocrático, um simples cumpridor de funções estabelecidas (tais como fazer a chamada, preencher diários, elaborar e repassar programas, ministrar notas, participar de reuniões etc), as quais são passíveis de um controle e de um gerenciamento mais efetivo por parte da direção e do sistema escolar, ao contrário dos sonhos, das aspirações, emoções e sentidos existenciais – coisas intangíveis e incommensuráveis, portanto irrelevantes para essa modalidade operacional.

Isso contribui, sem resquício de dúvida, para agravar a anestesia e a deseducação corporal contemporâneas.

A educação do homem, enquanto corporeidade, tem, assim, de acordo com Gonçalves (1999), um caráter ambíguo: pode ser o lugar da liberdade, da verdade e da justiça, tanto como o lugar da opressão, da inverdade e da injustiça. Tendo como fundamento a visão do homem como unidade corpórea e espiritual, que cria seu mundo, ao mesmo tempo que esse lhe determina sua maneira de ser, a Educação Física pode tornar-se uma força transformadora no projeto de humanização e emancipação do homem.

Focalizando como ponto central da ação educativa, a corporeidade, o movimento e a Educação Física, visualizada na perspectiva filosófica e embasada nela a especificidade de seus objetivos, conteúdos e metodologias, pode tornar-se um campo amplo de possibilidades de resgatar no homem a criatividade, a sensibilidade e a identidade consigo próprio e, sobretudo, sua natureza social. Isso significa ver o homem como ser ativo e participante na construção de seu mundo, que busca em sua prática, desmificando a práxis alienada e buscando superá-la, e também concretizar os anseios de verdade, liberdade e justiça social.

Silva (2016), reforça que a ênfase no desencantamento da educação se justifica diante da crise de referências que têm pautado as abordagens tanto de reflexão educacional quanto da atividade pedagógica contemporânea. Nelas se alteram significativamente o sentido e a compreensão, que estão exigindo outros critérios de análise que estejam fora da dominação. O que se exige da educação é, conforme *Seligmann-Silva*: “[...] que se recupere a capacidade de autorreflexão: que dialogue com indivíduos autênticos, e não membros de uma massa amorfa” (Silva, 2016, p. 45).

Talvez este seja, o principal problema a ser enfrentado na educação contemporânea, isto é, na sua pretensa verdade formativa, resol-

ver, na sombra da suposta ignorância da arte, os limites da experiência formativa (Silva, 2016). Na conjunção entre educação e estética, abre-se o espaço para o confronto com aquilo que é reprimido pela lógica instrumental. Isto é, o espaço da sensibilidade, desse modo, abre-se às formas contemporâneas da pluralidade conceitual e da racionalidade das obras de arte. E, só um tal modo de vida plural criaria a força expressiva, que se deslocaria como força vivificadora da educação. Para isso, a educação precisa voltar-se para si mesma, abrindo-se na direção do “outro” da obra de arte, que faculta um novo modo de olhar e compreender o mundo.

A educação dos sentidos – a ética, a estética e a formação

A estética implica em vivenciar a beleza. Para Strieder (2002), transfigurar a beleza em experiências vivenciais do fazer bonito, do expandir formosura é uma tarefa pedagógica. Estética, do termo grego, *Aísthesis*, está ligada à sensação, ligada à corporeidade. Muito diversa da concepção platônica, a beleza como vivenciamento cotidiano é imprevisível, é não-linear e acontece na fronteira. Vivenciar a beleza é saboreá-la profundamente na alma e na corporeidade. É aventurar-se para saber mais, querer olhar o nunca visto, devassar a fronteira e regozijar-se no aconchego da convivialidade, decifrando seus artifícios e sua inventividade. Saborear outro prato e encantar-se com sua graciosidade de corporeidades reais e concretas na multiplicidade de sensações, da afetividade, da obscuridade sombreada e dos ensonhamentos.

A beleza, ou o seu sentimento, origina-se nos domínios do sensível, esse vasto reino sobre o qual se assenta a existência de todos nós, humanos. Reino, contudo, desprezado e até negado pela forma reducionista de atuação da razão, segundo os preceitos do conhecimento moderno. De acordo com Duarte Jr. (2006), o inteligível e o sensível vieram, pois, sendo progressivamente apartados de si mesmo, consi-

derados setores incomunicáveis da vida, com toda a ênfase recaindo sobre os modos lógico-conceituais de se conceber as significações. No entanto, em larga medida, a nossa atuação cotidiana se dá com base nos saberes sensíveis que dispomos, na maioria das vezes, sem nos darmos conta de sua importância e utilidade.

Movemo-nos entre as qualidades do mundo, constituídas por cores, odores, gostos e formas, interpretando-as e delas nos valendo para nossas ações, ainda que não cheguemos a pensar sobre isso, comportamento que pode ser debitado a esta nossa maneira ocidental e moderna de viver, com sua valorização daqueles conhecimentos provenientes tão-só da esfera da razão intelectual, em que se pese certa redundância de termos. Nesse sentido, Duarte Jr. (2006), reforça que a nossa civilização ocidental precisa, hoje, recuperar uma determinada forma de aproximação às coisas do mundo, uma certa atenção para com a dimensão sensível, fundamento de nossa relação primeira com os fatos da vida, porque, sem dúvida nenhuma, essa insensibilidade presente nos dias que correm, deve-se muito à mitificação da ciência moderna, a qual, com sua atitude epistemológica de distanciamento e neutralidade, veio a se tornar a construtora por excelência das verdades de que dispomos.

No entanto, dirigimos o nosso dia-a-dia e nos guiamos nele bem pouco com base nos procedimentos de uma lógica rigorosa ou em conclusões científicas, ainda que estas possam contribuir, e muito, para que circulemos mais desembaraçadamente entre as coisas e eventos de nosso mundo:

Decorrentes de nossa sociedade industrial, as condições de mercado influenciam o tipo de educação a que estamos submetidos, a qual contribui, sem contestação, para a formação desse tipo de pessoa que, compartimentada, movimenta-se entre a vida profissional e um cotidiano sensível, cotidiano para o qual parece não possuir o menor treinamento com base no desenvolvimento e refinamento de sua sensibilidade. Deste modo, a figura do especialista não nos pode aparecer como alguém “manco da existência”, ou seja, alguém que investe seu tempo e energia num conhecimento altamente especializado, o qual, além de não habilitá-lo a desempenhar com eficiência e leveza sua vida cotidiana, ainda afasta dela, de maneira progressiva, com toda a patologia individual e social decorrente do fato (Duarte Jr., 2006, p. 166).

Isto ocorre, de acordo com Duarte Jr. (2006), da crescente fragmentação do conhecimento em nossa civilização. Os sistemas de ensino passaram mais e mais a investir não na formação básica do ser humano, com todas as implicações sensoriais e sensíveis que isto acarreta, mas estritamente num tipo de profissional que, além de ser incentivado a se relacionar com o mundo no modo exclusivo da intelectualidade, ainda utiliza na estreita forma de uma razão operacional, restrita e restritivamente. Está se falando aqui do especialista, de um indivíduo de carne e osso que, em geral, deixou de lado diversos saberes, especialmente corporais, em função de um conhecimento restrito, de uma atuação parcializada de suas especialidades humanas.

Porém, de acordo com Duarte Jr., é preciso pensar também na outra ponta da corda, no tipo de esclarecimento que tal profissional produz. Sem dúvida, este só pode ser um conhecimento também parcial, específico e pouco abrangente, o qual pode redundar, indubitavelmente, em maravilhas tecnológicas, mas que se revela carente daquelas qualidades enriquecedoras da alma humana, quando não articulado a outros saberes de maior plenitude. As especializações, portanto, não devem ser consideradas de *per se*, dado permitirem significativos avanços no cabedal humano de conhecimento, mas precisam ser relativizadas e articuladas numa percepção de mundo mais abrangente e, porque não, mais humana.

O conceito de “educação dos sentidos”, segundo Taborda (2014), remete a alguns dos fundamentos mais sólidos da educação moderna, ainda que não se restrinja à escola: a Educação Física e à educação moral. A educação dos sentidos e do próprio corpo não pode desconhecer o fato de que em toda ação humana há sempre presente tanto uma dimensão ética quanto estética. O belo vem acompanhado do bem. Esta noção se baseia em uma viragem nas maneiras de conceber a formação, com um deslocamento de uma perspectiva que deita raízes no platonis-

mo - a preponderância da ideia do mundo intelegível sobre o mundo sensível - para outra que se funda em Aristóteles e que considera a importância do mundo *sensível* na constituição da realidade, inclusive a realidade estética e ética.

Mesmo reconhecendo que as duas heranças se combinaram na definição medieval de que seria a “verdadeira formação”, Tabora (2014), enfatiza que, fortemente influenciada pelo cristianismo, o resultado tem relação com o próprio desenvolvimento de questões como o que é o homem, o que é razão, o que é a natureza, o que é formação etc. É com essa perspectiva que se poderá falar desde a passagem do século XVIII para o XIX em educação integral nas mais diversas concepções pedagógicas. Pode-se afirmar, no plano pedagógico, que um dos grandes marcos no pensamento ocidental é a obra de Jean Jacques Rousseau, Emílio, na qual o autor genebrino propõe um amplo percurso para o pleno desenvolvimento de todas as faculdades do homem, explorando intensamente toda a potência da natureza captada nos sentidos.

O estudo realizado por Tabora (2014), reforça que, na esteira de suas teorizações, Johann Heirinch Pestalozzi e Friedrich Fröebel, além de outros grandes pedagogos, formulariam teorias que impactariam definitivamente o pensamento pedagógico a partir do século XIX. Basta lembrar que em: “Minhas indagações sobre a marcha da natureza no desenvolvimento da espécie humana”, escrito em 1797, escreveu: “O homem nesse estado (natural) é filho puro do instinto, que o conduz simples e inocentemente para todos os gozos dos sentidos”. Aí residiria o ponto de partida da educação do homem, que seria complementada com o estado social e moral. Nisso que hoje se pode reconhecer como uma tradição, a apreensão da natureza é um elemento fundamental para o desenvolvimento da inteligência e da moral, e se dá pela via corporal (Tabora, 2014, p. 225). O autor aponta que mais precisamente, se dá pela mobilização dos sentidos da audição, do tato, do paladar,

da visão, do olfato – para a captura do mundo ou da natureza, que desencadeará, sobretudo, nas crianças, um processo de elaboração que propiciará sua formação integral como ser humano:

Tanto para Pestalozzi quanto para Fröebel, o trabalho, o jogo e a ação são elementos-chave no processo de formação. Estes meios devem mobilizar os sentidos de modo a criar as condições ideais para o pleno desenvolvimento do homem. Ou seja, nessa perspectiva existe uma tensão que integra o homem ao mundo físico, pois se considera que ele mesmo é um desenvolvimento da natureza e os seus sentidos, com toda a sua potencialidade, são a maior expressão disso. Daí que os sentidos podem ser educados, para que o homem o seja, pois o mundo não se mostra ao homem plenamente sem sua mediação. Isso propiciará a educação ou o desenvolvimento das sensibilidade. Ao captar a via dos sentidos, o mundo físico, a criança apreenderia o mundo de uma maneira gradual e “natural”, pois seria da sua própria constituição o impulso em direção ao conhecimento. Essa perspectiva se contrapõe claramente à tradição educativa baseada na memorização, na repetição e na centralidade do professor possuidor de conhecimentos a serem transmitidos aos mais jovens, identificada com a educação tradicional, e de forte acento autoritário (Taborda, 2014, p. 226).

Ser ativo, a criança seria capaz de produzir o conhecimento, desde que, segundo Taborda (2014), a ela fossem oferecidas as condições favoráveis para a apreensão da natureza, desde que seu corpo, aí incluídos os seus sentidos, não fosse considerado um mero invólucro do espírito. Por isso se advogava uma “educação natural”, que não significa a ideia de cultura, como se supôs em alguns estudos. A cultura nessa perspectiva seria uma consequência da integração do homem com a natureza em direção ao pleno desenvolvimento da sociedade. O desenvolvimento dessas premissas mobilizou, no século XIX, amplos argumentos em torno dos melhores métodos para ensinar, fundamentalmente, o método intuitivo, que seria uma das pedras angulares de um movimento de renovação pedagógica que ficou conhecido como Escola Nova, desde o seu lançamento no Congresso Internacional Pedagógico de Bruxelas, por volta de 1880. Em todo ideário da Escola Nova, a educação dos sentidos aparece com grande destaque, sempre atrelada ao entendimento da criança como um ser ativo, o que moti-

varia a exploração de suas experiências e o papel do professor como estimulador daquelas:

No Brasil, este ideário foi largamente propagado por Rui Barbosa nos seus famosos pareceres, mas também por outros intelectuais como Fernando de Azevedo, Lourenço Filho, Sampaio Dória, que marcariam o movimento de renovação educacional no país tendo, alguns deles, grande impacto na configuração da Educação Física brasileira. Uma das consequências mais evidentes da ênfase da educação dos sentidos são as “lições de coisas”. Como ideário, há referência da sua circulação na metade do século XIX, no Brasil. Elas ganham grande destaque, porém justamente pelas mãos de Rui Barbosa, que traduz ao português, em 1866, a obra, “Primeiras lições de coisas”, de Norman Allison Clakins, publicado originalmente nos Estados Unidos, em 1861. Seu fundamento primeiro era, justamente, educar os sentidos de modo a ensinar a criança a observar a natureza - as coisas - desenvolvendo sobre elas, o que representava capturar suas qualidades. Nesse contexto, a educação assume uma dimensão lúdica, porém é também uma tentativa de disciplinar o espírito da criança. A intuição aí propalada se deslocaria de uma intuição sensível para outra, intelectual. Logo, o desenvolvimento da inteligência e, sobretudo, da moral, decorre da exploração adequada da natureza pela mobilização ou afetação dos sentidos (Taborda, 2014, p. 227).

A obra de Taborda (2014), ressalta que atividades ou disciplinas relacionadas à Educação Física e à educação estética põem grande relevo na educação dos sentidos, ainda que tanto esta quanto o método intuitivo extrapolem os seus estritos limites. Para além do espaço escolar, a educação dos sentidos se ligaria diretamente à educação das sensibilidade consideradas “cultivadas”, em contraposição à rudeza das manifestações populares, tomadas como bárbaras. Taborda (2014, p. 227) destaca o historiador Peter Gay, em sua monumental obra homônima sobre a cultura burguesa, a educação dos sentidos engloba um amplo processo de refinamento dos costumes, sobretudo por meio da arte, do esporte, das relações íntimas privadas etc., que demarcaria o lugar e a distinção da burguesia na construção da modernidade europeia e estadunidense. O modernismo seria uma expressão daquele processo, com toda a sua retórica de inovação, de reconstrução, de redefinição do cânone estético e das formas de estar no mundo:

Em outra chave analítica, os autores Raymound Williams (2003) e Edward Thompson (1998) tratam diretamente do tema da mudança nos padrões de sensibilidade de uma época, ainda que não mobilizem o mesmo léxico. O primeiro, em termos de *estrutura de sentimentos e mente criativa*, quando analisa a mudança dos padrões de sensibilidade na longa duração de 200 anos que definiria a modernidade inglesa; o segundo, analisando a *economia moral* da multidão inglesa do século XVIII e a força da cultura consuetudinária, além do desenvolvimento da noção de *experiência*, a qual também é cara a *Peter Gay* (Taborda, 2014, p. 228).

E em todos esses tópicos, a educação dos sentidos aparece no momento de interação do homem com o mundo circundante e considera que a materialidade da vida define a resposta emocional que indivíduos ou grupos dão aos problemas que os assaltam. Taborda (2014), reforça que, a decodificação e o enfrentamento do mundo, pressupõe, um primeiro momento que é o da afetação do sujeito pelas coisas – a realidade, o mundo físico, a natureza – o que só pode ocorrer pela plena e intensa mobilização dos sentidos. Logo, a educação dos sentidos recupera a ideia central que a razão, o *logos*, é um momento de afirmação do homem, mas não o único e definitivo. Ao contrário, mesmo o seu pleno desenvolvimento pressupõe a imersão no mundo pela via do nosso aparato sensitivo, aquele que permite a nossa sensibilização diante do emaranhado do mundo.

Assim, de acordo com Duarte Jr. (2006), a educação da sensibilidade, o processo de se conferir atenção aos nossos fenômenos estésicos e estéticos, vai se afigurando fundamental não apenas para uma vivência mais íntegra e plena do cotidiano, como parece ainda ser importante para os próprios profissionais da filosofia e da ciência, os quais podem ganhar muito em criatividade no âmbito de seu trabalho, por mais racionalmente “técnico” que este possa parecer. Uma educação que reconheça o fundamento sensível de nossa existência e a ele dedique a devida atenção, propiciando o seu desenvolvimento, estará, por certo, tornando mais abrangente e sutil a atuação dos mecanismos lógicos e racionais de operação da consciência humana.

Contra uma especialização míope, que obriga a percepção parcial de setores da realidade, com a decorrente perda de qualidade de vida e na visão desses profissionais do muito pouco, defender uma educação abrangente, comprometida com a estesia humana, emerge como importante arma para enfrentar a crise que acomete o mundo moderno e o conhecimento por ele produzido. Nessa direção, aponta-nos também o comentário de Rouanet *apud* Duarte Jr. (2006) que afirma:

Entre as várias especialidades exigidas por uma sociedade industrial moderna está a de transcender as outras especialidades, num sobrevôo generalista capaz de estabelecer inter-relações instantâneas entre várias áreas do saber. Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão do trabalho, em que cada um de nós conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a atomização da vida (Duarte Jr., 2006, p. 171).

Duarte Jr. (2006), reforça que, cabendo acrescentar esse “generalismo” pregado pelo autor, não se deve restringir somente aos aspectos lógico-rationais da atuação de nossa consciência, ampliando-se, segundo apontado atrás, para as dimensões sensíveis, estéticas e estéticas, do relacionamento humano com o mundo. Um generalista, hoje, não o deve ser apenas em termos dos vários ramos do conhecimento filosófico e científico, mas precisa estar dotado de suficiente sensibilidade, para não desconsiderar toda a gama de saberes que seus sentidos corporais lhe provêm.

No âmbito educacional, como um indivíduo pleno, como alguém que, além de não ter negada sua captação sensível do mundo em favor de um conhecimento descarnado e racionalista, também precisa aprender a encontrar o equilíbrio entre a razão universal, abstrata, e aquelas verdades locais da comunidade onde vive.

Com base nessas premissas, Duarte Jr. (2006), diz que o sujeito de que precisamos para atravessar a presente crise não pode mais ser entendido como aquele preconizado pelo iluminismo, com toda a ênfase recaindo sobre a sua capacidade racionalizante, a sua capacidade estri-

ta de construir e se adequar a um conhecimento universal e, portanto, desencarnado e desterrado. Ao contrário, necessita-se primordialmente de um sujeito, antes de tudo sensível, aberto às particularidades do mundo que possui à sua volta, o qual sem dúvida nenhuma deve ser articulado à humana. Buscar o universal no particular, e vice-versa, parece constituir, pois, o grande desafio da educação contemporânea, tarefa para a qual esta não deve e não pode lançar mão apenas dos procedimentos estreitos e parciais permitidos pelo conhecimento lógico-conceitual, mas também ampliar sua área de atuação para os domínios corporais e sensíveis que nos são dados com a existência, o que implica, necessariamente, num confronto com o esquema traçado pela moderna sociedade industrial, a qual sempre colocou a educação formal a seu serviço e sob o jugo de seus interesses.

Desta forma, a recuperação de um sujeito integral, nos dias que correm, acaba não acontecendo sem um certo embate com as diretrizes traçadas pelo sistema escolar, sempre vigilante em prol da inculcação daquela forma de conhecimento parcializada, mas que atende aos ditames e à demanda do mercado, esse todo-poderoso deus contemporâneo. Nesse sentido Duarte Jr. (2006), nos remete a uma passagem de Touraine:

[...] as verdadeiras sociedades estão bem longe de serem empresas ou serviços públicos racionalmente administrados, e o racionalismo se refugiou na escola; mas em vão, pois se acentuaram rapidamente as pressões por uma educação que leve em consideração toda a personalidade da criança com suas relações familiares e sua origem cultural, suas características e sua história de vida pessoal. Certos representantes do corpo docente, talvez porque a profissão esteja em retrocesso numa sociedade cujo nível de educação aumenta, defendem-se contra esse movimento pela educação e pelos direitos das crianças, contra a pressão de seus próprios alunos, e querem permanecer, ou voltar a ser clérigos, mediadores entre crianças e a razão, encarregados de arrancar as primeiras da influência opressiva de sua família, do seu meio social, de sua cultura local, para fazê-las entrar no mundo aberto das ideias matemáticas e das grandes obras culturais. A nobre linguagem não pode mascarar a fraqueza de tal procedimento, visto que ela impõe à escola uma função cada vez mais repressiva e um papel de reforço das desigualdades, pois se trata aqui de separar o universal do particular, como o joio do trigo [...]. Felizmente, muitos professores, na sua atividade pessoal, viram as costas a esta concepção que eles muitas vezes

defendem coletivamente. Mas o fracasso deste discurso escolar demonstra o declínio de um racionalismo que deve ser rejeitado, porque ele serve de máscara ao poder de uma elite de racionalizadores e que preenche completamente a cena da história coletiva e individual que a contribuição libertadora da razão, que ele será insensato de não ouvir, corre o risco de não ser mais ouvido (Torraine *apud* Duarte Jr., 2006, p. 173).

A contribuição libertadora da razão, segundo Duarte Jr. (2006), só será possível, à medida que por razão não se torne mais aquela maneira restrita de atuação do pensamento que viemos denominando razão instrumental. Razão precisa significar mais, bem mais: precisa abranger todo o saber proporcionado pela estesia humana, pela apreensão sensível do mundo, a qual, lembrando Merleau-Ponty (1994), revela-se também como construção do sentido. O que aponta ainda na direção da necessidade de um equilíbrio entre o universal e o particular, entre a cultura humana como um todo e aquela cultura específica na qual nascemos e fomos criados. Verdades abstratas e verdades encarnadas, situadas. Porque a modernidade, especialmente após a eclosão do iluminismo, veio primando por desenraizar o ser humano não só de sua comunidade local como de seu próprio corpo, em prol de um pensamento abstrato e genérico. E nesse processo foi perdida a noção de um sujeito amplo, sensível, particularista, ao mesmo tempo em que generalista em sua capacidade racional.

Por uma vida mais sensível: contemplação e inoperosidade

O que nos interessa é a vida, com suas múltiplas sensibilidades e formas de expressão. A vida cotidiana, com todo saber nela encerrado e que a movimentam por entre as belezas e percalços do dia. A sensibilidade que funda nossa vida consiste num complexo tecido de percepções e jamais deve ser desprezada em nome de um suposto conhecimento “verdadeiro” (Duarte Jr., 2006, p. 22).

A crise que ora acomete o nosso estilo de vida moderno de viver precisa ser vista como diretamente vinculada a uma maneira de se

compreender o mundo e sobre ele agir. Ela é tributária de uma forma específica da atuação da razão humana: a forma instrumental, calculista, tecnicista, de se pensar e agir no mundo. Se há uma crise, essa deve ser primordialmente debitada à luz do modelo de conhecimento que, originário das esferas científicas (nas quais, deixa-se claro, ele cumpre seu papel), se espalhou com rapidez por todos os interstícios da nossa vida diária, respaldando a economia, a produção industrial e mesmo a educação e a maioria de nossos atos cotidianos. Tal conhecimento, tendo (epistemologicamente) negado, desde seus primórdios o acesso sensível do ser humano ao mundo, veio num crescente, desumanizando o nosso planeta e as nossas relações sociais ao generalizar-se como modo de ser no mundo.

Pode-se perceber que o exponencial desenvolvimento tecnológico a que estamos assistindo vem se fazendo acompanhar de profundas regressões aos planos social e cultural, com perceptível embrutecimento das formas sensíveis de o ser humano se relacionar com a vida. Certas conquistas típicas e definidoras da modernidade, feito a noção do homem como sujeito livre, ou a diferenciação entre as esferas da ética, da arte, da religião e da política, mostram-se, agora, assoladas por uma espécie de pensamento único, que pretende valer-se da razão científica ou instrumental para abarcar todos os domínios da existência. Ainda estamos metidos até o pescoço na maneira moderna de conceber o mundo e de nele viver, ainda que tal maneira tenha se exacerbado a um nível insuportável de desequilíbrio.

Por conseguinte, nessas sociedades compostas por multidões de indivíduos dotados de “mínimos eus”, a patologia de uma modernidade, tornada doente, passa a acometer o mais corriqueiro dia a dia das pessoas. Aquelas íntimas e recônditas multidões do “mundo vivido” vão se tornando progressivamente objetos de curiosidade e de pesquisa para os sistemas políticos e econômicos, cujo fim consiste não

apenas em descobrir e desvendar suas particularidades, mas através desse conhecimento, em torná-las partes integrantes, dominadas e consumidoras desse vasto mercado de produtos, ideias e serviços (Duarte Jr., 2006).

Para pensar esse acometimento da crise no mundo moderno em nosso dia a dia, Duarte Jr. (2006) lembra que Kujawski (1988) selecionou cinco elementos com os quais todos nós estamos necessariamente envolvidos ao longo da vida. São eles: a habitação, o passeio, a conversa, a comida e o trabalho. Perceba-se que todos mantêm uma relação direta com os nossos sentidos, na ampla significação do termo. Ou seja: a casa onde moramos, os lugares onde caminhamos, aquilo que falamos e aqueles com quem conversamos, o alimento que ingerimos e a maneira como ganhamos a vida, além de darem sentido, de emprestarem significado a nossa existência, também estão diretamente ligados com o nosso corpo, com as nossas sensações, percepções e sentimentos. Alguém poderia, talvez, contra argumentar, afirmando que o trabalho moderno intelectual (ou financeiro ou empresarial) tem bem pouco a ver com a corporeidade de seu executante. Todavia esse argumento não se sustenta, pois ele se baseia na “supressão” dos sentidos através da quase negação desse corpo, obrigado a permanecer sentado horas a fio em ambientes assépticos, com iluminação e climatização artificial e movimentando-se minimamente. Desde cedo, a criança inicia o treinamento para se tornar um corpo e uma mente adaptados ao admirável mundo novo.

O mundo, hoje, como bem destaca Duarte Jr. (2006), desestimula qualquer refinamento dos sentidos humanos e até promove sua dedução, formando indivíduos toscos, ignorantes (embora instruídos) e grosseiros. Os ambientes de nossas casas não são feitos para o afeito e aconchego, mas são pensadas em sua funcionalidade prática, tecnológica, eficaz e econômica. Temerosos e apressados, nossos passos

cruzam diariamente, sempre apressados, perigosos espaços de cidades agitadas, violentas, barulhentas, poluídas. Nossas conversas são estritamente formais, profissionais e, na maioria das vezes, mediadas por equipamentos eletrônicos.

Nossa alimentação, de acordo com Duarte Jr. (2006), feita às pressas e pelo consumo de produtos industrializados é insossa, contaminados por produtos químicos e por excessos que prejudicam nossa saúde. Sem contato com a natureza, vivemos em espigões de concreto que ocultam horizontes, emanam odores pouco agradáveis provenientes de canos de descarga automotivos, de rios contaminados, de chaminés de fábricas ou de depósitos de lixo. Na busca de formas de escamotear a insensibilidade que toma conta de nós e limita as potencialidades de nossos sentidos, criamos odores artificiais, vitrinas aparentemente naturais e ambientes virtuais psicodélicos. Diante do insuportável, nos confortamos com um mundo artificial e manipulável. Mas tal decisão acaba tendo um preço: a pobreza da própria existência humana.

Um exemplo da produção sistêmica da vida pobre que se vive, pode-se identificar na forma de como alimentamo-nos. A tese de Duarte Jr. (2006), aponta que, desde os tempos imemoriais a ação de comer sempre teve, um certo caráter ritualístico e até sagrado, caráter esse manifestado tanto no banquete de casamento, na festa de aniversário, na liturgia da comunhão na igreja católica e mesmo no ritual de canibalismo, praticado por alguns povos na intenção de absorver as qualidades do inimigo vencido, ao que se soma o imenso prazer sensorial contido na ingestão de alimentos e nas fainas exigidas por sua preparação. Reunir os amigos e cozinhar, desafiando conversas em torno do fogão, enquanto se processa a alquimia do prato, com seus temperos e especiarias.

A satisfação direta dos sentidos, proporcionada por aromas e sabores. A imagem poética de caldeirões que fumegam a exalar mági-

cos convites. O acompanhamento das bebidas: cervejas, vinhos, sucos, aguardentes e licores. O doce arremate das sobremesas e o reconfortante cheiro do café ao ser coado. O inefável deleite de desfrutar sabores. Mas, Duarte Jr. (2006), nos lembra das reflexões de Rubem Alves, acerca dessa anestesia que o mundo de hoje vem nos submetendo:

[...] como se a língua, o nariz, os ouvidos e o tato tivessem sido amortecidos ou castrados. A comida, caso você ainda não tenha notado, exige a “intersensibilidade” (palavra que acabo de inventar, irmã da “interdisciplinaridade”). O torresmo para ser bom, tem que fazer o barulhinho, prazer para o ouvido. O refrigerante, para ser bom, tem que ter o pinicado das bolhas de gás: prazer para o tato. E tem que ser bonito para os olhos: há os pratos que são servidos com flores. E tem que ter o cheiro erótico dos temperos. Tudo isso se consumando na boca. Mas, para isso, os sentidos têm que ser educados. Eles precisam aprender a “prestar a atenção” (Alves *apud* Duarte Jr., 2006, p. 100).

Infelizmente, desatentos e deseducados, nossos sentidos vão se obliterando, enquanto seguimos a crença de que o único conhecimento importante é aquele de caráter abstrato, produzido exclusivamente em nosso cérebro, cérebro que tão-só pensa e realiza cálculos sem se dar conta ao redor (Duarte Jr., 2006). Desse modo, o mal vai sendo “banalizado” tanto do ponto de vista estético como ético, e a existência acaba perdendo seu encanto. A forma de vida da atualidade acentua ainda mais nossa deseducação olfativa, tátil, visual e sensitiva. Para superar tal situação o desafio é a profanação ou a volta a um modo de ser menos operoso, consumista e produtivista da vida humana.

De outra parte, Gonçalves (1999), aponta que o processo de civilização trouxe ao homem moderno ocidental consequências no que diz respeito a sua corporeidade, ou seja, ao processo de “descorporalização”. Descorporalização significa, por um lado, que ao longo do processo da racionalização, o homem foi tornando-se progressivamente, o mais independente possível da comunicação empática do seu corpo com o mundo, reduzindo sua capacidade de percepção sensorial e aprendendo simultaneamente a controlar seus afetos, transformando a

livre manifestação de seus sentimentos em expressões e gestos formalizados.

Ao reprimirmos nossas reações aos detalhes básicos e simples, como os tetos, ao negarmos nosso desgosto e nosso ultraje, na verdade mantemos uma inconsciência que aliena e desorienta a alma interior, não sentimos e não vivenciamos as experiências cotidianas. Agamben, demonstra o quão, deseducados e embrutecidos estão os sentidos dos habitantes de nossa modernidade em crise, em decorrência de um ambiente social degradado, de um espaço urbano rude e de uma crescente deteriorização ambiental (Gonçalves, 1999). Nesse sentido, convém dirigir nosso olhar para alguns outros aspectos marcantes desse mundo que nos rodeia. É inevitável, segundo o autor, então, que se enfoque o tema hiper-realidade, ou do simulacro: construções virtuais realizadas principalmente pelos meios de comunicação e que se superpõem, como um sonho dourado, sobre a verdade endurecida do mundo real.

Agamben (2009, p. 43), explica que:

[...] mesmo vivendo na Itália, isto é, um país cujos gestos e comportamento dos indivíduos foram remodelados de cima a baixo pelo telefone celular (chamado familiarmente de “*telefonino*”), eu desenvolvi um ódio implacável por esse dispositivo, que deixou ainda mais abstrata as relações entre as pessoas.... hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo.

A crescente diferenciação das funções na sociedade, consequentemente o crescimento da interdependência entre as pessoas geraram uma teia de entrelaçamentos funcionais e institucionais, na qual o indivíduo é cada vez mais ameaçado em sua existência social, necessitando, por isso, prever e calcular o efeito de suas ações e reações sobre os outros, aprendendo a reprimir seus afetos e a postergar a satisfação de suas necessidades. As necessidades na sociedade industrial crescem constantemente e expandem-se, o homem perde de vista os fins de sua

ação e, ante as permanentes ameaças que enfrenta, reprime suas necessidades e, com isso, sua chance de satisfação e gratificação.

Por essa via, Gonçalves (1999), reforça que, acompanhando o processo de civilização, crescem o planejamento e o cálculo, incompatíveis com espontaneidade e ações imediatas a impulsos. No trabalho, a manipulação do corpo foi progressivamente assumindo proporções cada vez mais graves, com a expansão do sistema capitalista e com o desenvolvimento da tecnologia: os movimentos corporais tornaram-se instrumentalizados, como se pode observar, como, por exemplo, na indústria, ao dissociar os movimentos corporais em partes isoladas para aumentar a produção. O mesmo acontece no esporte institucionalizado, no qual persistem as ideias de uma ilimitada manipulação e aperfeiçoamento do corpo e de uma quantificação das capacidades corporais.

Sua estratégia é a captura da vida humana, nessa fase do capitalismo: mais do que fabricar subjetividades, é preciso desenvolver um processo de *dessubjetivação*. Agamben (2009), reforça que:

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 através do qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão não recebe mais, em troca da sua dessubjetivação, que a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência (Agamben, 2009, p. 15).

Strieder (2002), complementa:

Os corpos corporeizados mostram-se em diversas amplitudes. Os corpos comem, tocam, cantam e dançam conjuntamente. Os corpos que se ornamentam para festas são os corpos que se epifanizam no espaço midiático, são também os corpos que se eucaristiam no momento presente. A cultura do consumo se caracteriza pela imagem de um corpo bonito, sexualmente disponível aliado ao hedonismo, ao lazer e à exibição. Salienta-se a importância da aparência da produção na cadeira da maquiagem. A imagem desses corpos lubrificadas e brilhantes está exposta na mídia e fazem-se acompanhar de toda uma rotina de exercícios, dietas, cosméticos, terapias. Todas enaltecendo sua preocupação com a imagem e sua auto-expressão numa insistente exposição de corpos ilimitados, um *corpo-outdoor* (Strieder, 2002, p. 278).

Há que se perceber, aí, de que maneira essa produção industrial de ideais inatingíveis ajuda, de acordo com Duarte Jr. (2006), na deseducação sensível, afastando os indivíduos do contato crítico com a verdade das ruas e de si mesmos. É de se notar, pois, que o próprio corpo humano vem sendo, hoje, objeto da intervenção de um mercado que visa produzir padrões idealizados de saúde e beleza, a fim de que se consumam produtos e mercadoria, os quais pretensamente consistiriam em se atingir um ideal de “corpo perfeito”, incansavelmente desejado e buscado, visando à aceitação social e para seu “uso” mercadológico, vendável:

Além dos simulacros corporais veiculados pela mídia, os quais vão servindo de modelo aos ávidos consumidores, uma série gigantesca de produtos é vendida a todo aquele que pretenda atingir tal ideal. Assim, qualquer vivência do próprio corpo, na atualidade, deve forçosamente passar pelo consumo de um bem ou serviço especializado. Para se manter a forma física através de exercícios, há que se consumir calçados e roupas especiais, bem como frequentar-se academias que dispõem de máquinas e aparelhos sofisticados. Para se adquirir um tom bronzeado de pele, o mercado oferece tanto uma linha de bronzeadores e filtros solares como lâmpadas e até drogas ingeríveis que substituem os raios de sol. E mesmo o desempenho sexual, que nunca requereu mais do que corpos nus, atualmente vem necessitando dos produtos e implementos especializados nas *sex shops*, bem como o concurso de abalizados sexólogos e outros recursos, numa lista crescente, infundável. [...] Assim, a conclusão, a que se pode chegar é de que boa parte da perda de nossa sensibilidade, boa parte dessa anestesia contemporânea precisa ser debitada ao consumo desenfreado de simulacros, os quais nos afastam do contato corporal mais direto com as realidades do mundo (Duarte Jr., 2006, p. 116).

O trabalho realizado por Strieder; Girardi (2019), destaca que a consciência nos torna humanos criadores e geradores de possibilidades de um coexistir e um conviver na harmonia, sem negação de si próprio e do outro. Nessa perspectiva, o convívio responsável inter-relacional volta-se às ações conscientes, como oportunidade de escolher existir no coexistir, viver no conviver e na autonomia reflexiva sem causar dano, de forma reiterada aos outros e ao entorno ambiente: “Ser terno com as pessoas, com o mundo e com os objetos pressu-

põe a desistência em apoderar-se do outro, de causar dor e sofrimento ao outro no contexto da antroposfera e/ou da biosfera” (Strieder; Girardi, 2019, p. 288).

Nesse sentido, Strieder; Girardi (2019), apontam que os seres humanos encontram-se ainda em abismos de ignorância, em abismos de perdas, porque o apego violenta e registra-se em fracassos que expõem essa condição de pessoas desumanizadas, incapazes de conviver no amar e na biofilia. Insistimos em permanecer, praticamente, cegos em termos éticos e ambientais, por negarmos que o mal-estar na contemporaneidade e os danos causados à antroposfera e à biosfera são nossas criações. Mesmo vivendo numa configuração inconsciente de sentires relacionais, que negam a colaboração e o amar, somos seres humanos com possibilidades para construir reflexões e ações éticas conscientes e vivenciar a ternura como sendo nosso ser, vivenciar num conjunto social dedicado a colocar limites na agressividade, para que esta não se transforme em violência destruidora.

A contemporaneidade onde nos inscrevemos encerra, segundo Barbosa (2006), um tesouro de enormes possibilidades e expectativas, algumas das quais nos fazem sonhar com a realização de novos projetos e utopias. E, no entanto, também evidenciamos problemas, desenvolvem-se condutas não solidárias, radicaliza-se afirmação de convicções e valores discriminadores, propaga-se a intolerância, aprofundam-se as desigualdades, multiplica-se a injustiça, nega-se o usufruto de direitos, cresce o separatismo urbano, formam-se comunidades do medo, aumenta o receio em relação ao estranho e convive-se mal com a diferença. Segundo o mesmo autor, os problemas em causa são mais sistêmicos e globais que particulares e locais. A globalização neoliberal, a crise econômica global, o estado global de guerra, o integralismo culturalista e o extremismo identitário são os seus bastidores e, em grande parte os seus promotores. Ainda assim, uma resposta local pa-

rece necessária, não só para evitar o definhamento de cidadania, como também para robustecer a democracia.

Sendo assim, a educação institucionalizada, no quadro das políticas educativas estatais, de acordo com Barbosa (2006), ganha cada vez mais importância na elaboração dessa resposta. A intenção, contando com o seu poder indutor de atitudes e comportamentos, é fazer da educação uma via privilegiada de reconstrução da cidadania e da democracia num contexto de lutas e debates em torno do reconhecimento cultural e da redistribuição da riqueza. Perspectiva-se, assim, num ambiente de crescente diferenciação cultural das sociedades, e, bem assim da sua inscrição em esferas globais ou mundiais, a abertura para as cidadanias emergentes, necessariamente mais plurais, mais interculturais e também cosmopolitas.

O reinvestimento da educação com esses sentidos e significados, sendo um sinal dos tempos que atravessamos, e que como bem destaca Barbosa (2006), não deixa de criar desafios à pedagogia, por mais legítimo e justificado que apareça aos decisores políticos. A aposta política na educação para a cidadania, nos moldes em que é redefinida nesta obra, coloca necessariamente a pedagogia perante a obrigação de se renovar, para que possa corresponder às exigências que doravante se colocam à formação de cidadãos e de sujeitos políticos. Serão as suas ideias renovadas e atualizadas, no quadro de uma teoria de ação educativa, que poderão induzir novos modos de fazer cidadanização para a democracia, especialmente no contexto escolar.

Acredita-se que uma educação com um viés mais amoroso e sensível, pode ser uma dessas escolhas, para que não percamos o sentido verdadeiramente humano da vida, que não estejamos o tempo todo robotizados e anestesiados, com o que nos é imposto. Com sensibilidade, amorosidade e ética, é possível começarmos nossas mudanças internas para espalhar e emanar a ideia aos demais. A partir dessas escolhas e

de uma mudança interna, nossos comportamentos determinarão nosso posicionamento frente aos acontecimentos e, principalmente frente às pessoas que nos cercam.

Ser sensível, ser empático, a meu ver, não é ser fraco, é um sentimento humano e estamos urgentemente precisando disso, é preciso resistir e se imunizar à insensibilidade e à desumanização e fugir dela. A sensibilidade, a humanização e o cuidado de si e do outro são ferramentas poderosíssimas, para quem escolher o posicionamento de fazer a diferença em seu entorno. É uma capacidade que pode ser aprendida em todos os contextos, através de atos e de exemplos, de gentileza e delicadeza, nesses tempos de barbárie, de egoísmo, de egocentrismo, de desrespeito e de exclusão.

Strieder; Girardi (2019), complementam que o ser humano pode falar de ternura em diversos contextos de seu existir, como na política, na pesquisa, na cultura, na academia e no conviver e coexistir individual e social. Todos esses espaços exigem a abertura desse ser humano para a dinâmica da reflexão, da ação e da imanência, como sujeito singular convivendo em espaços topológicos de interdependência e fascínio pelo jogo de descobertas de si na aceitação do outro e dos recursos ambientais.

Maturana *et al.* (2009) *apud* Strieder; Girardi (2019, p. 28), lembram que, no acontecer da era Pós-pós-moderna, educamo-nos em nosso conviver cotidiano, no operar ético que se funda em três pilares de conduta espontânea, ou seja, pilares de conduta social responsável. Os três pilares são: “[...] o saber, o compreender e o ter à mão uma ação adequada à circunstância que se vive”. A importância dos pilares está relacionada ao ser humano e seu agir nas diversas circunstâncias desenvolvidas no dia a dia, ao desejarmos coexistir e conviver socialmente. O primeiro pilar, “o saber”, refere-se ao dar-se conta da natureza da encruzilhada social e ecológica vivenciada e das ações escolhidas que, se não efetiva-

das, resultam em cegueira e ausência de consciência, características das eras do empoderamento, moderna e pós-moderna. É fazer consciente, porque sabemos, efetivamente, que a dor e o sofrimento, em nossa atualidade, são gerados por nós mesmos, devido aos apegos ao lucro e ao poder:

Consciência do saber que toda dor e todo sofrimento que geramos, desde os apegos ao lucro e ao poder, assumidos na Era psíquica Pós-moderna, projetam-nos para a era Pós-pós-moderna, com a possibilidade do ressurgimento da consciência ética no coexistir e no conviver cotidianos. O saber nos tira da cegueira e da não consciência de que diferentes ações podem ser realizadas. “O compreender” refere-se a ver as distintas conseqüências sociais e ecológicas de ações entre as quais se pode escolher. A compreensão leva ao reconhecimento de que o saber que se sabe resulta em ações adequadas às encruzilhadas sociais e ecológicas vividas nos cotidianos. “Uma ação adequada à mão” associa-se a um fazer oportuno, preparar meios adequados na concretização das ações a partir das escolhas feitas. Sem o saber e sem a compreensão, os fazeres possíveis serão frágeis e inoportunos, e o mais provável é que resultem em paralisia, abandono, raiva, indignação e depressão (Strieder; Girardi, 2019, p. 288-289).

Agamben (2007), explica que o estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e *átimo intemporal*), um *tanquam* dissoluta. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas, *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana. Essa, por outro lado, segundo Agamben, refere-se imediatamente à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge assim como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política. Essa vida não é, contudo, simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada. Ela é, sobretudo, a vida nua do *Homo Sacer* e *dowargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura:

Sem dar-se conta, o impulso que leva a modernidade a dar à vida sentido como tal aposta em jogo nas lutas políticas. Ele procurou fazer valer a própria vida nua como figura soberana, todavia, em vez de reconhecer o seu caráter eminentemente político (aliás, biopolítico), ele inscreve sua experiência, por um lado na esfera do sagrado, que confunde, segundo os esquemas dominantes na antropologia de seu tempo e retomados pelo amigo *Caillois*, como sendo originariamente ambivalente, puro e imundo, repugnante e fascinante, e, por outro lado, na interioridade do sujeito, ao qual ela se dá por vezes em instantes privilegiados e miraculosos. Em ambos os casos, no sacrifício ritual, assim como no excesso individual, a vida soberana se define para ele através da transgressão instantânea da interdição de matar. Desse modo, *Bataille* troca imediatamente o corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão (Agamben, 2007, p. 115).

Se verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então, a vida nua do *Homo Sacer* nos diz respeito de modo particular. Agamben (2008), diz que a sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe uma figura pré-determinável do homem sacro, é, talvez, porque somos virtualmente *homines sacri*.

Também, na obra: *O Reino e a Glória*, Agamben (2011), havia salientado uma estrutura análoga, com a relação entre o reino e o governo e entre inoperosidade e glória. A glória aparecia aqui como um dispositivo destinado a capturar, no interior da máquina econômico-governamental, a inoperosidade da vida humana e divina que nossa cultura não parece capaz de pensar e que, mesmo assim, não deixa de ser invocada como mistério último da divindade e do poder. Tal inoperosidade é tão essencial para a máquina que ela deve ser capturada e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória e das aclamações (Agamben, 2017a).

Da mesma maneira, Agamben (2017a), destaca que a máquina antropológica do Ocidente havia sido definida pela divisão e pela articulação, no interior do homem, entre o humano e o animal. No final do livro, o projeto de uma desativação da máquina que governa nossa concepção do homem exigia não tanto buscar novas articulações entre o animal e o humano quanto, acima de tudo, expor o vazio central, o hiato que separa, no homem, o homem e o animal. O que, mais do que na forma de exceção, havia sido separado e, depois, juntado na máquina, devia ser restituído à divisão, para que uma vida inseparável, nem humana nem animal, pudesse eventualmente acontecer.

Em todas essas figuras, acontecem, segundo Agamben (2017a), o mesmo mecanismo: a *arché* constitui-se, cindindo a experiência factícia e desenvolvendo a origem, ou seja, excluindo metade dela para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-se como fundamento. Assim, a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; e o humano define-se pela exclusão-inclusão da inoperosidade e sua captura na forma de glória:

Se é a tal estrutura da *arché* em nossa cultura, então o pensamento se encontra aqui confrontado com uma tarefa impraticável. Agamben diz que, de fato, não se trata, como se fez em geral até agora, de pensar novas e mais eficazes articulações de dois elementos, jogando uma contra a outra as duas metades da máquina. Tampouco se trata de voltar arqueologicamente a um início mais originário: a arqueologia filosófica não atinge outro início senão aquele que pode, eventualmente, resultar da desativação da máquina (nesse sentido, a filosofia primeira é sempre a última). Nesse sentido, expressa que o problema ontológico-político fundamental hoje não é a obra, mas a inoperosidade, não é a complicada e incessante busca de nova operabilidade, mas a exibição do vazio incessante que a máquina cultura ocidental conserva em seu centro (Agamben, 2017a, p. 297).

No pensamento da modernidade, as mudanças políticas radicais foram pensadas para Agamben (2017a), mediante o conceito de um “poder constituinte”. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, por meio de um processo que costuma ter a forma de uma revolução, o põe em ser e o garante. Dessa forma,

Agamben (2017a) evidencia que, se nossa hipótese sobre a estrutura da arché for correta e, se o problema ontológico fundamental for hoje a não-obra, mas a inoperosidade, e se essa, contudo, só puder ser atestada enquanto vinculada a uma obra, então, o acesso a uma figura diferente da política não poderá ter a forma de um “poder constituinte”, mas de algo que provisoriamente podemos chamar de “potência destituente”.

O autor, destaca que, se, ao poder constituinte correspondem revoluções, sub elevações e novas constituições, ou seja, uma violência que põe e constitui o novo direito, devemos pensar, para a “potência destituente”, estratégias bem diferentes, cuja definição é a tarefa da política que vem. Um poder que só foi abatido por uma violência constituinte ressurgirá de outra forma, na incessante, inalienável, transcurada dialética entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe o direito e a violência que o conserva:

Por mais que os juristas sublinhem com maior e menor ênfase a heterogeneidade com que o poder constituinte forma um sistema, o paradoxo dele é o que, de fato, continua inseparável do poder constituído. Assim, por um lado, se afirma que o poder constituinte se situa fora do Estado, que existe sem ele e continue exterior ao Estado mesmo depois de sua constituição, enquanto o poder constituído que dele deriva só existe no Estado; por outro lado, esse poder originário e ilimitado, que poderia, como tal, ameaçar a estabilidade do ordenamento, acaba necessariamente confiscado e capturado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão de constituição (Agamben, 2017a, p. 298).

Agamben (2017a), também acena, em outra passagem da obra “Uso dos corpos”, sobre como a tradição da metafísica sempre pensou o humano na forma de uma articulação entre dois elementos (natureza e logos, corpo e alma, animalidade e humanidade). Também a filosofia política ocidental sempre pensou o político na figura da relação entre duas figuras vinculadas entre si: a vida nua e o poder, a casa e a cidade, a violência e a ordem constituída, a anomia (a anarquia) e a lei, a multidão e o povo.

Na perspectiva desta investigação, pelo contrário, devemos pensar o humano e o político como aquilo que resulta da desconexão desses elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político de sua disjunção:

Consideremos a definição da relação como aquilo que constitui seus elementos, pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não relacionados. Assim, por exemplo, nos pares, ser vivo/linguagem, poder constituinte/poder constituído, vida nua/direito, é evidente que os dois elementos toda vez se definem e se constituem reciprocamente por meio de sua relação de oposição e, como tal, não podem preexistir a ela; contudo, a relação que os une os pressupõe como não relacionados. O que definimos, no decurso da investigação, como bando²⁶, é o vínculo, ao mesmo tempo atrativo e repulsivo, que liga dois pólos da exceção soberana (Agamben, 2017a, p. 304)

Agamben (2017a), denomina de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas, para que apareça entre seus elementos um contato. O contato não é um ponto de tangência nem um quid ou uma substância em que dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe nulidade do vínculo que tinha pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e momospoder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado pela exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada:

²⁶ De acordo com Agamben (2017a), a estrutura da potência, que se mantém em relação ao ato precisamente por meio de seu poder não ser, corresponde àquela, do bando soberano, que se aplica à exceção, desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência e potência do não) é o modo pelo qual o ser se funda soberano, ou seja, sem nada que o preceda e determine, senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente, retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos “inoperosidade”, aqui se mostra com clareza. Em ambas, está a questão da capacidade de desativar e tornar algo inoperante (um poder, uma função, uma operação humana) sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atenuadas, a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente (Agamben, 2017a, p. 305).

Agamben (2017a), situa no dispositivo, potência/ato, o pensar de Aristóteles. Sob essa perspectiva, Agamben diz que juntou em uma relação dois elementos inconciliáveis: o contingente (que pode ser ou não ser) e o necessário (que não pode não ser). Segundo o mecanismo da relação que acabamos de definir, ele pensa a potência como existente em si, na forma de uma potência de não ou impotência, e o ato como ontologicamente superior e precedente à potência. O paradoxo (e, ao mesmo tempo, a força) do dispositivo consiste no fato de que, se o tornarmos ao pé da letra, a potência nunca pode passar ao ato, enquanto o ato antecipa sempre a própria possibilidade. Por isso, Aristóteles deve pensar a potência como uma héxis, um “hábito”, algo que se “tem”, e a passagem ao ato como um ato de vontade.

Todos os seres vivos, para Agamben (2017a), estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma de vida. No momento em que a forma de vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma de vida, como a inoperosidade, imanente em cada vida. A constituição de uma forma de vida coincide, portanto, integralmente, com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada. A forma de vida é, nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tenciona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e nelas habita.

De acordo com Strieder (2004), no horizonte da educação inicia-se um processo de desativação dos enormes gastos de energia em debates estéreis. Mesmo diante de um panorama difícil e por vezes deses-

timulador, pode-se aclamar com certo teor otimista o surgimento de consciências, querendo refletir inúmeras urgências educacionais. A educação começa a sentir a presença indissociável de seu papel /compromisso para com a vida de seres humanos concretos e reais. Devagar, com uma âncora “mais ou menos” segura, buscam-se os vínculos com ênfase num novo binômio: educar/vida. A profusão de divergências presentes na diversidade da vida começa a fazer jus a inúmeros destaques. A vida já não se enquadra mais nos esquematismos formalizados por paradigmas mecanicistas e simplificadores. A vida e o viver manifestam-se em múltiplas referências. O ingrediente da multi-referencialidade recorre à versatilidade dinâmica, reprimida violentamente na concepção fragmentária e mecanicista da vida, diz Strieder:

A solidariedade, como compromisso de inserção e reinserção na sociedade dos excluídos do sistema econômico, é ainda um desafio não abraçado de fato. A ênfase ainda se restringe ao fazer proliferar o vínculo assistencialista, condenando milhares de humanos a aceitarem uma vida de favores. A eficiência das ações assistencialistas e beneficentes só encontra índices aceitáveis quando computada por governos perversos, recheados de entulho ideológico e corporativismo exacerbado. Apesar disso, e diante do descalabro a que a “massa sobrança” foi reduzida, não há como opor-se radicalmente ao assistencialismo, pelo menos, neste momento. O fosso desumano ao qual foi lançada, representa para a maioria um quadro irreversível, onde toda e qualquer tentativa de inserção e ou de reinserção chega de qualquer forma tarde demais (Strieder, 2004, p. 20).

O mesmo autor reforça, na sequência, que em todo e qualquer setor, jamais em outra fase evolutiva da humanidade, registraram-se mutações tão profundas e rápidas. O incidente é que, paralelamente a essa profunda transformação em curso, convivemos com uma estarrecedora lógica de exclusão, uma globalização, pela via única da economia de mercado, presenciando uma significativa diminuição da capacidade de indignação e da sensibilidade humana. O resultado dessa consubstanciação é o crescimento da “massa sobrança”, que atinge enormes contingentes da população mundial. É inaceitável, diante do atual potencial tecnológico de produção material, a existência da fome, a falta de

abrigo, a falta de educação e a morte por doenças, que remontam ao primitivismo:

No entanto, de forma inexplicável parece que a humanidade aceita a situação, convivendo com os descabros sociais e raros momentos de indignação. Dentro dos novos horizontes, que se anunciam, não se aceita mais a exclusão, em o mero contentar-se com a constatação da miséria dos despossuídos. Reintegrar os excluídos é a semântica da solidariedade. No entanto, as atividades anti-solidárias ainda encontram farta praia para a sua desova proliferante. Remam contra essa corrente anti-solidária as apostas no atual desenvolvimento tecnológico e nas redes interativas, que o acompanham, multiplicando-as em redes de solidariedade entre os humanos. Creio que vale a pena integrar-se a essa expectativa. A educação, que começa a apostar no novo pressuposto da biociência, admitindo a vida como dinâmica, contínua de aprendizagem, também tem o compromisso de conectar-se a essa rede de solidariedade, comprometida com a geração de sensibilidade humana. Deixemo-nos guiar por processos eferentes, capazes de criar condições reais de sensibilidade social, capazes de permitir o reencontro da humanidade consigo mesma (Strieder, 2004, p. 21).

O trabalho de Strieder (2004), complementa que a eficiência educativa exige a dedicação do pensar, que estimule a nossa capacidade para permitir o trânsito transdisciplinar, que viabilize um encontro com essas e outras questões. A nossa tendência redutivista é grave empecilho para um pensar alternativo, aberto à diversidade e comprometido com o re-entusiasmo do viver.

Agamben (2017a), afirma que não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las, ou torná-las inoperosas. 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. Stimilli (2015), diz que a inoperosidade é o coração desse diferente “uso do mundo” e está intimamente conectada à idéia de uma vida que, como potência do ato, não está separada da sua forma: “[...] uma vida pela qual, no seu modo de viver, se dá o viver mesmo, e, no viver, está, sobretudo, seu modo de viver” (Agamben, 2014b, p. 130).

Para Strieder (2004), emaranhar-se no complexo desconhecido do aprender é de fato regozijar-se com a grande aventura humana da construção do conhecimento e da necessária elaboração de políticas que permitam a realização plena da vida em seres humanos concretos e reais. As agradáveis surpresas, os imprevistos e a sua lógica nebulosa constituíram-se na sinergia motivadora de mais e mais mergulhos. Não há respostas, há muito mais um convite para continuarmos navegando na bela e revolta paisagem educacional, marcando um ponto de comum confluência: o compromisso que tem a educação de semear e defender a vida, já que a vida ainda é capaz de sorrir, porque muito se gosta e clama por uma vida em abundância.

Dessa forma, Agamben (2017a), reforça que a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade é a forma de vida, a vida propriamente humana, aquela que, de acordo com Agamben (2017a), ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz, por assim dizer, girar no vazio e, desse modo, se abre em possibilidades. Nesse sentido, contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de todo destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada, o tornam disponível para a ausência particular de obra, a que estamos habituados a chamar de “política” e “arte”.

Agamben (2017a), finaliza, destacando que política e arte não são tarefas, nem simplesmente “obras”: elas nomeiam, acima de tudo, a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais, a fim de libertar a inoperosidade que nelas ficou aprisionada. É nisso que reside o máximo bem que, segundo o filósofo, o homem pode esperar: “[...] uma alegria nascida disso, de que o homem contempla a si mesmo e a sua própria potência de agir” (Agamben, 2017a, p. 310).

Assumir a impossibilidade de conhecer e dominar completamente a *physis*, poderia ser um ponto de partida, para pensarmos novas reflexões e intervenções sobre a corporeidade e sobre o uso do corpo. A consciência dessa impossibilidade poderia ser reconhecida em sua positividade pelo reconhecimento implícito que traz aos projetos utópicos e à perspectiva da emancipação humana: elemento de esperança frente à barbárie de nossa vida cotidiana. Strieder (2004), nos diz que seria mais conveniente considerar que a sensibilidade solidária implica criação e abertura de ambientes de existência com o outro. Mas, para uma humanidade que prioriza pontos de desencontro, não será fácil criar consensos éticos, para que os nichos solidários proliferem concretamente.

É preciso viver e sentir-se plenamente e para desanestesiarmos a insensibilidade cotidiana das pessoas e dos ambientes frios e descuidados que nos monitoram a todo o momento, sejam nos contextos laborais, educacionais ou onde moramos. Duarte Jr. (2006), explica que o que se completa com a perda da dignidade, no contexto educacional, é o des-caso também arquitetônico, verificado nos prédios escolares do nosso país. Apenas esse tema poderia redundar numa tese específica, mas o intuito aqui é tão-só apontar o fato de as instalações escolares virem sendo pensadas, planejadas e construídas sem qualquer preocupação para com a criação de um espaço confortável, amoroso e belo; um espaço no qual as pessoas possam encontrar o prazer de estar, sentindo-se com os sentidos despertados e recompensados e, portanto, mais felizes, isto é, com maior disposição para a descoberta e a reflexão:

Não é preciso ser nenhum especialista em arquitetura, em arquitetura de interiores ou em ergonomia para se dar conta de que o ambiente criado atualmente pelas instalações de nossas escolas, além de opressivo e anestesante, não favorece qualquer vínculo emocional (ou seja, qualquer compromisso) com elas. Basta olhar em volta para se perceber as semelhanças entre a arquitetura das escolas de hoje com aquelas das delegacias, das prisões e dos centros de reeducação para menores infratores, saídas das mesmas pranchetas do poder público (Duarte Jr., 2006, p. 187).

O autor complementa que isto se constata em relação ao ambiente encontrado na escola fundamental e média brasileira, valendo também para a maioria de nossas faculdades e universidades, as quais também andam tomadas pelo lixo e pelo descaso daqueles que as frequentam, numa clara demonstração de que a cidadania e, especialmente, a sensibilidade, não fazem parte da educação que vem acontecendo em seu interior. E o mais trágico é verificar-se que o comportamento de desprezo pelo ambiente vital, demonstrado especialmente através do lixo atirado no chão, não é menor nos prédios onde se dão os cursos de artes:

Quer dizer: aqueles, cuja sensibilidade deveria estar sendo educada para a percepção da beleza, não se sentem nem um pouco agredidos pela fealdade com a qual convivem. Antes de se discutirem obras de arte consagradas e se aprenderem técnicas artísticas, um treino da sensibilidade parece ser fundamental, o qual precisa acontecer em relação à realidade mais palpável desses alunos, ou seja, aquela que eles têm ao seu redor, em termos de prédios e instalações, constitutivos de seu meio ambiente imediato (Duarte Jr., 2006, p. 187).

Nesse sentido, Duarte Jr. (2006), convida-nos a realizarmos uma reflexão que evoca a questão da ecologia e da educação ambiental, a qual, sem dúvida, tem também seu lugar como componente da educação do sensível. Sustentado em Guattari, ele considera que devemos tomar o tema da ecologia através de três vertentes, quais sejam: a ecologia pessoal (a forma como o indivíduo se relaciona consigo mesmo), a ecologia social (compreendendo o âmbito das relações humanas, que se dá principalmente no interior do perímetro das cidades modernas) e, por fim, a ecologia natural (que coloca os homens e suas relações de cidadania e de produção em relação à natureza). Desde esse ponto de vista, pondera ele que, hoje em dia, as instâncias sociais e políticas, apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial, dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural, geralmente se limitam em abordar o campo dos danos industriais e econômicos. Isso não é suficiente, pois somente uma profunda articulação ético-política

- uma ecosofia - é que poderá esclarecer convenientemente as questões ecológicas:

Vale dizer: a descoberta do mundo natural e a consequência do quão ligados a ele estamos, por mais urbana que seja nossa vida, começa pelo aguçar de nossos sentidos, pelo seu desenvolvimento e sua apuração no dia-a-dia em que se vive, do qual faz parte, primordialmente, o espaço compreendido entre os muros da escola e os da nossa casa, bem como toda paisagem da cidade pela qual nos movimentamos. Do nada valem exortações abstratas à preservação ambiental, bem como teorias e estudos repassados entre quatro paredes acerca da cadeia vital ou da interdependência dos seres vivos, se não formos realmente tocados pela magnificante estimulação sensorial que nos vem da natureza. De novo é necessário ressaltar: toda abstração teórica só se mostra realmente eficaz, quando principia nesse fato concreto e irreduzível de nossa corporeidade e dos sentidos que a animam. O vivido, o experienciado, o sentido, é aquilo que se apresenta para ser pensado; e sempre com muito mais força durante a infância e a adolescência, quando ainda não se acha enraizado em nós esse compulsivo vício da abstração desencarnada (Duarte Jr., 2006, p. 190).

Agamben (2008), aponta que nem a vida nem a morte, mas a produção de uma vivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo: trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar o ponto limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias políticas e científicas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir um corpo humano a partir da separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bíos*, o não-homem e o homem: o que importa é a sobrevivência do poder, não da vida.

Agamben pode, portanto, de acordo com Giacóia Júnior (2018b), abandonar *Homo Sacer* da única forma digna pela qual um pai pode abandonar seu filho, um pensador e poeta de sua obra: *a-bando*, ou seja, liberação do bando, abolição do que fora banido, expulso, capturado sob a insígnia e sortilégio do poder soberano. Banida é a vida,

cuja morte não caracteriza homicídio nem sacrifício, essa figura do direito arcaico que nomeia, juntamente com o direito de vida e de morte, o programa filosófico de Agamben até agora, e sua arque-genealogia do dispositivo ontológico e biopolítico do Ocidente. Mais uma vez, e performativamente, o início se entretece com o fim; o originário é potência operante, uso habitual; a política contemporânea é aquela a vir, desativação do natural, do necessário, do útil, estilística da existência, a vida como obra de arte, um fazer uso do inapropriável – em suma, é uma relação ética, transformadora de si, feita no exercício do pensar, no elemento da linguagem e da liberdade, destituição da dialética circular entre poder constituinte e poder constituído:

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. 21).

Talvez, segundo Giacóia Júnior (2018b, p. 21), essa seriedade desse jogo, no qual brincamos com o direito “[...] como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico, e sim para libertá-los definitivamente dele”. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um valor de uso novo, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é tarefa do estudo ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado, ou submetido à ordem jurídica.

No entanto, talvez essa ideia não seja tão nova, talvez, segundo Giacóia Júnior (2018b, p. 21), seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desapplicados e desativados, se confundem inteiramente com a vida. Quem sabe se isso não seria o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, contaminada por seu enquadramento no dispositivo jurídico estatal da violência, organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como forma de vida qualificada produza também novos desdobramentos, que nos resgatem a motivação política da própria filosofia.

Ora, se a política é a inoperosidade, como entender uma política que foi determinada pela ontologia da operatividade e da efetividade, uma política qualificada pelas obras e resultados? Ainda pode ser chamada de política? Colocar em questão a centralidade do agir e do fazer na política é uma das intenções confessadas de *L'uso dei corpi* [O uso dos corpos]. Se no início da terceira parte do livro o conceito chave de forma-de-vida, que viria a se tornar tão relevante no projeto filosófico, designa antes de tudo uma potência, um ser de potência, ao final, acrescenta-se que se dá forma-de-vida somente onde há contemplação de uma potência, retorno à inoperosidade, restituição à possibilidade (Agamben, 2014). Nesse sentido, política denomina o se tornar humano do homem. A vida propriamente humana é a vida política. Isto implica afirmar que é na política que o homem encontra a sua humanidade, se torna efetivamente humano.

O problema, de acordo com Giacóia Júnior (2019), que deve afrontar a uma nova política é precisamente esse: como uma política que seria voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse, precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marcílio de Pádua, este não se define com a retomada com fins políticos do conceito averroísta de “vida suficiente” e de *bene vivere*? Benjamin, ele também, no *Fragmento teológico-político*, não deixa nenhuma dúvida quanto ao

fato de que “a ordem do profano deve ser orientada em direção à ideia de felicidade”. Para Giacóia Júnior (2019, p. 22), a definição de uma “vida feliz” (que, em verdade, não deve ser separada da ontologia, porque do “ser, nós não temos outra experiência senão daquela do viver”) permanece uma das tarefas essenciais.

Nesse sentido Barbosa (2006) esclarece que, sem uma educação para a diversidade e para a convivência, fundada nos direitos humanos, a educação não tem futuro nesta sociedade de vizinhanças culturais crescentes, onde o outro e as suas culturas nos surpreendem a cada momento, tanto mais quanto mais se faz notar a importância da cultura na definição e na exibição de nossas identidades. “[...] Atender ao papel do professor na educação para a cidadania não implica esquecer, nem por um instante, a responsabilidade da escola como ecossistema educador”. Não obstante, seria esquecer o que mais importa: lançar olhares à missão do professor a fim de reconceptualizar na perspectiva de uma educação para a cidadania democrática na escola, de tal modo que seja significativo para os alunos (Barbosa, 2006, p. 125).

De acordo com Strieder (2004), o compromisso pedagógico é nutrir as pretensões de futuros imagináveis e realizáveis, seduzindo os aprendizes, convencendo-os de que sabem o que podem querer. Construir o acreditar em si mesmo, o apostar alto, o persistir na lida é ir além das condutas acomodantes. Ousar o novo, tentar o não tentado, pensar o impensável...eis a fonte dinâmica do avanço individual e coletivo de viver melhor. Educar é desenvolver a habilidade e aceitar-se e respeitar-se a si mesmo e, a partir disso, aceitar e respeitar o outro. É cultivar a autoestima, é enredar-se lá onde a solidariedade é um núcleo articulador que implica na afirmação da vida. Afirmar a vida das vítimas de um sistema que não lhes concebe e não lhes permite viver.

Não apenas vida física, mas a vida enquanto totalidade humana. Vida que só se afirma se concebida e vivida a partir de sua base real:

os direitos concretos à vida de todos os seres humanos. Não se trata de uma mera aposta na salvação de vidas individuais, mas participar ativamente na produção social da vida de todos. Solidariedade e sensibilidade, como imprescindíveis elementos definidores da vida, é cultivar o gosto e a alegria de viver com o outro, numa verdadeira dimensão prazerosa e festiva. Este é o sentido genuíno da política que precisa ser desenvolvido pela humanidade.

Agamben (2018c, p. 64), em sua obra, “A Aventura”, nos desafia a nos aventurarmos no amor. O amor é mais forte que a aventura - e essa é, talvez, a certeza que tenha levado Dante a sair do círculo mágico dos poemas cavalleirescos; mas, precisamente por isso no amor nós fazemos, a cada vez, a experiência de nossa incapacidade de amar, de ir além da aventura e dos eventos - e - todavia, é precisamente essa incapacidade que é o impulso que nos impele ao amor, como se o amor fosse tanto mais ardente e impregnado de nostalgia quanto mais forte, revelando-se nele a incapacidade de amar:

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, 2018c, p. 64).

O amor, segundo Agamben (2018c), espera, porque imagina e imagina, porque espera. Espera o quê? Ser atendido? Na verdade, não, porque é próprio da esperança e da imaginação ligar-se a algo que não pode ser atendido. Não porque elas não desejem obter o próprio objeto,

mas porque, enquanto imaginado e esperado, o seu desejo já foi sempre atendido. Que, segundo as palavras do apóstolo Paulo *apud* Agamben (2018c, p. 64), “[...] na esperança nós fomos salvos [...]”. É por isso, ao mesmo tempo verdadeiro e não verdadeiro. Se o objeto da esperança é o que não pode ser atendido, é somente enquanto insalváveis - já salvos - que esperamos a salvação. Assim como supera o seu atendimento, a esperança ultrapassa também a salvação - e também o amor.

Por essa via, Pessoa (2018, p. 76), reforça que não apenas a experiência amorosa, mas, de modo geral, a vida do homem sobre a terra, nas vicissitudes que o conduzem através do pecado e do extravio até a salvação, não se apresenta para Dante como uma “aventura”. Assim, a ética de Dante é aquela que se dá da escuridão à luz, cujo percurso se encerra, por ser de fato uma *comédia*, com um final feliz. Aquela de Pasolini, ao contrário, não é regida por uma peregrinação atormentada que conduz à salvação: Tereza, a prostituta, terminará seus dias no cárcere de *Rebibbia*, na *Via Tiburtina*, em Roma. Tal radicalidade também se dá em “A morte de Virgílio”, de Hermann Broch, ou seja, no caminho sem guia, e “no meio do caminho desta vida”, o poeta:

[...] indagava, indagava, indagava! Prosseguia, indagando continuamente, ainda e, todavia, já...e já não indagava! Ainda ia a procura dessa voz, ainda assim e todavia, já...Mas ia à procura dessa voz, sim, todavia já...Mas sua busca cessara de ser busca! Pois, a revelação, na qual ele pensara não acreditar mais, estava presente em toda parte (Herman Broch *in* Pessoa, 2018, p. 76).

O aventureiro, na visão Agamben (2018c), é o ser humano que, ao encontrar a aventura, encontra amorosamente a si mesmo e o seu ser mais profundo torna-se, em e pela aventura, estilizado por todos os lados. A aventura nos coloca, enfim, uma tarefa: aventurar-se, e, preferencialmente, também, atrevemo-nos a complementar: que ela seja realizada de maneira solidária, amorosa, terna e sensível.





Considerações finais

A 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. 21).

A forma de o homem lidar com sua corporeidade, os regulamentos, as normativas e os controles do comportamento corporal não são universais e constantes, mas sim, uma construção social, resultante de um contexto histórico. O homem, ao viver em um determinado contexto social, interage de forma dinâmica, pois ao mesmo tempo em que atua sobre a realidade, modificando-a, esta atua sobre ele, influenciando-o e, até podemos dizer, direcionando suas formas de pensar, sentir, agir e ser. Assim, as concepções que o homem desenvolve a respeito de sua corporeidade e ao uso dos corpos estão ligadas a condicionamentos sociais e culturais.

Em toda a cultura, a corporeidade é mais do que uma mera aparência ou embalagem do homem; ele é a própria constituição e configuração material e simbólica do nosso *ser no mundo*. Identificamo-nos como corpo e por ele tomamos consciência de nossa individualidade e deixamo-nos, por vezes, confundir com o meio ou com o outro, percebendo, ou não, o limite entre o eu, o outro e o meio. Pelo corpo ocorre, também, o processo

de identificação com o outro, ao percebermos que somos, em muitos aspectos, iguais ou semelhantes aos outros. Assim, num processo, ao mesmo tempo de socialização ou de normatização biopolítica e de individualização, nos reconhecemos pelo corpo e nos percebemos simultaneamente semelhantes e diferentes em relação aos demais seres humanos.

Isso, não quer dizer que, no regime biopolítico, a diferença que separa os conceitos políticos modernos acabe. No entender de Esposito (2016), pode-se dizer, na verdade, que tal regime se intensifica. No momento em que o corpo se torna mais do que um metafórico da ordem política, seu próprio conteúdo, a fratura que, no regime soberano o separava da cabeça, penetra em seu interior. A exclusão que assim se determina, além dos direitos, pode concernir sua própria sobrevivência biológica, tal como aconteceu ao longo do século XX. Em particular, durante o nazismo, a cura médica da vida se transformou em uma espécie de cirurgia mortífera, orientada para a salvação do corpo político, mediante a retirada de sua parte considerada infeta. Mas, se a biopolítica corre sempre o risco de cair em sua forma de tanatopolítica, não significa que coincide necessariamente com ela. A uma política sobre a vida reage sempre uma política da vida.

Nisso, de acordo com Esposito (2016), o corpo humano fica no meio desse contraste. Se ele é objeto de controle e de exploração, também é sujeito de revolta, a partir do momento em que cada poder produz resistência: “E contra esse poder ainda novo no século XXI, as forças que resistem, apoiaram-se exatamente naquilo sobre o que ele investe - isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo”, de tal forma que “[...] a vida como objeto político foi, de algum modo, tomada ao pé da letra e volta-da contra o sistema que tentava controlá-la”. Se o corpo sempre constituiu a via de trânsito da pessoa à coisa, é também o ponto de contraste que se opõe a ele. Não no sentido de um retorno da coisa à pessoa, mas sim de uma recusa de ordem dicotômica que desde sempre organiza a relação entre elas (Esposito, 2016, p. 121).

O objetivo geral do estudo que nos propomos foi de identificar as contribuições e conexões do pensamento de Giorgio Agamben com a educação do corpo, da corporeidade e do uso dos corpos na perspectiva de uma inoperosidade e como possibilidade de vivenciá-lo de maneira mais terna, sensível, humana. Como objetivos específicos, descrevermos e analisamos, num momento inicial, os conceitos e as aproximações de Michel Foucault que foram fundamentais para a constituição do pensamento de Giorgio Agamben, nos quais se apresentou, de maneira mais enfática, o conceito de biopolítica, o elo, a ligação entre esses dois autores. Outro objetivo foi o de problematizar a noção de corporeidade como instrumento de produção no processo da globalização capitalista, esclarecendo, de modo especial, o conceito de dispositivo e de “uso dos corpos”, em Agamben.

Nossa análise centrou-se na ideia de substituição da concepção da educação como ação, pela concepção de educação como “uso dos corpos”, proposto por Agamben. De modo mais específico, buscou-se propor uma educação do sensível, sustentada na ideia de uma nova relação com o corpo que não seja de propriedade de produtividade, mas de uso e de cuidado consciente. Para tanto, reforçamos a tese de que o corpo precisa, na concepção de Agamben (2017a, p. 309), ser formado a partir da perspectiva da inoperosidade, ou seja, da vida que acontece não determinada pela natureza e nem pela ordem política instituída, mas como contemplação:

[...] 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.

Apesar de sua pretensão modesta de ser uma contribuição significativa para a Educação, especialmente para a área da Educação Física e para a Saúde, o estudo pode, de acordo com Strieder (2019), não ser visto com bons olhos 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, da disciplinarização, do controle e da opressão. Mas é preciso persistir na ideia da necessidade de produzir rupturas e promover profanações.

Considera-se que a abordagem reconstrutiva crítico-hermenêutica se mostrou produtiva e pode ser muito eficaz para a humanização e o desenvolvimento de uma maior sensibilidade relativamente ao corpo e à vida humana de modo geral. Acreditamos ter sido uma trajetória singular o fato de adentrar o pensamento agambeniano, de profanar a Filosofia, e de ter tido a oportunidade de aprender a olhar o mundo e a educação sob esse prisma filosófico-antropológico. A forma como o autor nos provoca a refletir sobre os acontecimentos presentes, a maneira crítica e criativa como ele evoca o passado, é um convite para quebrar os paradigmas impostos ao corpo e a profanar o improfanável.

Agamben nos propõe a tomar um posicionamento sobre as pessoas e as coisas, que segundo ele, jamais deverá ser o da neutralidade. Também nos convida a nos aventurar, para uma vida mais plena onde a *zoé* e a *bios* encontram-se conectadas e não separadas e destituídas de sua forma. As categorias analíticas de Agamben podem contribuir na ressignificação da educação do corpo, tornando-a uma experiência crítica e transformadora e apontando para um novo olhar sobre o próprio sentido geral da formação humana. Também nos desafia através de seus conceitos e reflexões, a desativarmos os dispositivos que nos prendem e que estão presentes através das imposições biopolíticas, utilizando como ferramenta a profanação do uso dos corpos, o cuidado de si e a utilização mais consciente dos nossos sentidos humanos, fazendo-nos despertar e desanestesiando da instrumentalidade e do controle do corpo e de sua utilização somente para o trabalho e/ou para a produção intelectual.

Para isso, podemos ter a oportunidade de propormos e de usarmos três ferramentas: a humanização, a sensibilidade e a ética, essenciais nesse mundo grotesco, conturbado, violento, insensível, produtivo e estético. Ao serem utilizadas, essas ferramentas poderão servir de dispositivos de resistência ou de fuga a esses mecanismos de imposição e de controle corporal, educacional e cultural.

Acredita-se que uma vida mais sensível, ética, mais consciente e provida de ternura por si e pelo outro possa ter mais qualidade para um melhor viver e, quem sabe, nos traga equilíbrio, plenitude e a tão buscada “felicidade”, a que Agamben se refere. Nossos valores humanos e os sentimentos ternos podem fazer com que nossa caminhada seja mais leve, apesar de toda barbárie que estamos vivenciando, nesses tempos difíceis.

Agamben, também, convida-nos a ativar a inoperosidade e a experimentar a contemplação da vida que acontece fora das cercanias de controle político, social e educacional. Convida-nos, assim, a tirar de cena a indelicadeza, e a insensibilidade e propomos, juntamente com os demais autores que utilizamos, a perceber e cuidar do corpo, conviver com as pessoas e a contemplar o mundo e o nosso entorno de maneira mais amorosa.

Ser sensível, ser solidário e ser empático, não é ser fraco, são sentimentos humanos, e estamos urgentemente precisando disso; é preciso resistir e se imunizar à insensibilidade, à desumanização, à acidez das palavras e dos gestos alheios, que ferem e magoam o próximo e até a nós mesmos e que se fazem tão presentes em nosso cotidiano.

O uso, quando perde a sua potência, transforma-se em uma prisão, e constitui em processos de subjetivação e dessubjetivação dos sujeitos, exercendo uma espécie de controle sobre a vida, fazendo os indivíduos 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; ou seja, em benefício de uma estratégia que inscreve a vida humana nos cálculos do poder. Daí a necessidade de desativar e de profanar o dispositivo e de restituí-lo ao *uso comum*.

Somente quando o dispositivo for desativado, é possível uma forma de vida humanizada e humanizadora. É preciso que todas as operações do biopoder sejam desativadas, bem como a separação da vida enquanto *zoé* e *bíos*. Para Agamben (2017a), a vida nunca pode ser separada de sua forma, pois ao contrário da proposição aristotélica, forma e existência constituem uma unidade, sendo impossível isolar, ou manter algo apartado uma da outra. A desativação do dispositivo é difícil e muito complexa.

Agamben (2017a), reforça que o que desativa a operosidade é certamente 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. Poeta não é quem tem uma potência de fazer e, em certo momento, decide colocá-la em ato. Ter uma potência significa, na realidade, estar à mercê da própria impotência. No momento em que o dispositivo é desativado, a potência se torna uma forma de vida e uma forma de vida é constitutivamente, de acordo com Agamben, destituente.

Todos os seres vivos para Agamben estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma de vida autêntica. No momento em que a forma de vida se constitui, ela estabelece limites e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma de vida, como a inoperosidade, imane em cada vida. Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las, ou torná-las inoperosas. Pois “[...] 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, 2017a, p. 309).

Agamben, de acordo com Gomes; Costa (2018), nos oferece demonstrações suficientes de que é possível, sim, pensar o ser, em todas as suas complexidades, sem restringi-lo às categorias. Reconstruindo o conceito de modo, ele mostra que, na relação entre ser/modos, o que está em jogo não é o conhecimento de uma origem primeira ou de uma teleologia: o que importa é compreender o como, os modos não fixos do ser em seu contínuo movimento. Se isso será uma ontologia ou uma ética - ou ainda, uma *hodologia* - não é possível neste momento afirmar. É preciso conectar os preciosos desenvolvimentos sobre a ontologia modal, com as noções de forma-de-vida e de potência destituente.

Strieder (2019), nos aponta, ainda, que podemos nos conceber como atores sensíveis às anomalias que nos rodeiam, para, então, envolver-se com o desejo prudente de conceber melhor as potências e im-potências de um ser humano sujeito, que pode constituir-se a si mesmo, através das técnicas de si, em substituição ao sujeito constituído por meio das variadas técnicas de dominação e sujeição. E é imprescindível entender que o cuidado de si e o uso dos corpos e uma educação mais sensível, permeada de maneira ética e consciente, tem como princípio uma inquietude permanente, um necessário desprendimento do eu, para perceber o quão engajado esse cuidado de si e o uso dos corpos de maneira ética se apresentam como atitudes ativas e de resistência a qualquer forma de poder empenhado na fabricação de sujeitos sujeitados.

Duarte Jr. (2006), também nos propõe a refletirmos sobre o quanto uma educação voltada para o sensível pode contribuir para a busca do saber viver: o saber mais fundamental de que precisamos agora - o qual, sem dúvida, precisa ter sua origem na sensibilidade, esteio de todos os conhecimentos construídos por nós - é materializado pela atenção aos sentidos e pelo auxílio ao seu refinamento, seja com base na miríade de estímulos e maravilhas dispostas pelo mundo e ao nosso redor.

Uma educação do corpo, então, materializa-se, por meio de pedagogias que expressam considerações e prescrições lógicas e políticas

algumas vezes precisas, outras, difusas, forjando novas sensibilidades e incidindo diretamente nas tolerâncias e intolerâncias em relação a si mesmo, ao outro e à vida pública. Expressão de apurada atenção e sofisticada intervenção social em uma longa duração, os corpos guardam traços que podem ser apreendidos em diferentes registros, por vezes bem evidentes, por vezes quase invisíveis. São traços, porém, que revelam a opressão e a violência sobre o corpo.

Acredita-se que uma educação do corpo com um viés mais amoroso e sensível pode defrontar-se com tais práticas e nos despertar, para que não percamos o sentido verdadeiramente humano da vida, que não vivamos o tempo todo como seres robotizados, estressados, anestesiados que acabarão nos levando a um ciclo intenso de insatisfação, de depressão e o desenvolvimento de múltiplas doenças relacionadas ao trabalho e ao estresse, cujas repercussões acabarão trazendo patologias de saúde física e mental, de cunho psicossomáticas.

Nossas ferramentas principais são: a sensibilidade, a solidariedade e o amor. Com o desenvolvimento dessas condições, é possível iniciarmos nossas mudanças internas, tornando inoperosos os dispositivos que nos normatizam, nos aprisionam, nos adoecem e nos desumanizam.

A sensibilidade, a humanização, o cuidado de si, do outro e da natureza são dispositivos poderosíssimos para quem escolher o posicionamento de fazer a diferença em seu entorno. É uma capacidade que pode ser mobilizada em todos os contextos, através de atos e práticas de cuidado, de gentileza e de delicadeza, nesses tempos de barbárie, de egoísmo, de egocentrismo, de desrespeito à natureza e de exclusão social. Nesse sentido, o corpo não deixa de ser uma força de luta da liberdade contra a dominação. A liberdade do uso dos corpos nos torna, em última instância, seres livres e autônomos.

Esta ideia de Agamben não é nova. Segundo Giacóia Júnior (2019), ela representa um convite para revisitar o direito e a lei que, desapli-

cados e desativados, se confundem inteiramente com a própria vida. Direito e lei assumem, nesta nova visão, o sentido profundo do direito ao uso do corpo, o direito à sua profanação. Tal atitude confronta-se com o direito, com a Educação e com a própria política, contaminados por seu enquadramento no dispositivo da violência organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como forma de vida qualificada produza também novos desdobramentos, que nos resgatem a motivação política da própria filosofia.

Para tanto, uma concepção que podemos extrair das obras de Giorgio Agamben para o campo da educação é a de inoperosidade, que 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, a amorosidade, a sensibilidade e a contemplação.

Compreende-se, então, a partir de Agamben (2017a), a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribui à vida contemplativa e à inoperosidade: a forma de vida, a vida propriamente humana, aquela que, ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz, por assim dizer, girar no vazio e, desse modo, as abre em possibilidades.

Nesse sentido, a contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de todo o destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada, o tornam disponível para a ausência particular de obra, que estamos habituados de chamar de “política” e a “arte”. Trata-se de considerar a vida como potência, como um acontecer que não se limita a reproduzir formas ou modelos de ser.

Viver e educar para a humanização, com sensibilidade, com amor e com ternura, e não simplesmente viver para o mercado de trabalho

e para as demandas mercadológicas capitalistas, esse é o nosso desejo: que a nossa aventura pela vida seja plena de ternura, de cuidado consigo mesmo, com o outro e com o planeta. Que essa nossa aventura pela vida, seja plena de paz e de sensibilidade e que aqueles que passarem por nós, sintam nossa empatia, nosso respeito e o nosso amor e que isso faça a diferença em suas vidas.

Que, aos que virão depois de nós, seja permitida a prática da profanação e a “usarem seus corpos” e sua sexualidade de maneira consciente, terna, sensível, utilizando plenamente os sentidos humanos e resistindo à captura da vida e promovendo a sua profanação. Profanar, segundo Agamben (2018b), não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas a sociedade que soube 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.

Que ao profanar o corpo, possamos desatar as amarras que nos prendem e que, ao libertarmo-nos, possamos resistir aos dispositivos de captura da biopolítica, da educação do corpo e de controle da vida e da saúde. Que sejamos mais sensíveis, mais ternos e mais humanos, tornando esses dispositivos inoperosos e que a sensibilidade e a ternura possam ser uma forma de vida e um novo dispositivo para um melhor viver.

Que possamos ter a capacidade de valorizar mais as pessoas e não as coisas, e que possamos exercitar mais a cooperação do que a competição. A partir dessa escolha e de uma mudança interna, nossos comportamentos determinarão nosso posicionamento frente aos acontecimentos e, principalmente, frente às pessoas e a tudo que nos cerca.

Tendo em vista que a ação de profanar configura 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) total-

mente incongruente do sagrado [...]” (Agamben, 2018b, 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. A profanação é política, nesse sentido, pois causa fissuras 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.

Giorgio Agamben, por ser um autor contemporâneo, mundialmente reconhecido e respeitado e as suas ideias, seus conceitos, suas terminologias e suas reflexões serem extremamente potentes, aqui, no Brasil, ainda não estão sendo devidamente exploradas na área da educação. Aos poucos, no entanto, suas contribuições começam a ser analisadas nos programas de pós-graduação, especialmente nas áreas do Direito e da Filosofia.

É uma condição que pode nos desafiar para produzirmos mais trabalhos acadêmicos sobre suas obras nos campos da Educação, das áreas da Saúde, da Educação Física, da Estética, das Artes, da Arteterapia e da Pedagogia, pois além de serem muito amplas e ricas, suas ideias oferecem-nos múltiplas possibilidades para explorar os diversos temas contemporâneos, tão urgentes de demandas e reflexões no contexto biopsicossocial, político e educacional. Um grande sonho e um imenso desafio.

Esse nosso sonho-desafio compactua-se com os apontamentos realizados por Strieder (2019), de que a educação do corpo seja uma efetiva educação do cuidado de si de maneira mais ética, consciente e humanizada. Que nos sirva para ilustrar a dinâmica da inovação da necessária resistência à captura da vida e de toda a maquinaria biopolítica, e contribua, para que o presente/amanhã da educação brasileira seja responsável por cultivar suas sensibilidades próprias e não um eco de tendências de outras latitudes.

O resgate da sensibilidade implica na coragem de romper com a racionalidade dominadora e voltar a falar sobre as questões que real-

mente importam uma relação ecológica com a natureza e uma consideração de nossa condição de seres existentes na condição de seres de corporeidade. É preciso reconhecer que nós conhecemos por influência de nossos sentimentos, pois o sentido não pode ser conhecido sem juízos de valor: o conhecimento do sentido é, antes de tudo, conhecimento que envolve o sentido e a afecção. Só conhecemos efetivamente aquilo que nos afeta, aquilo com que nos envolvemos empaticamente.

Sustentada em Giorgio Agamben, especialmente nos conceitos de uso dos corpos, de vida nua, de inoperosidade e de profanação, a tese apresenta uma concepção de educação humanizadora, consciente e sensível, apontando que a relação humana com a corporeidade não se determina nem pela instrumentalidade natural e nem e pela ordem política instituída, mas por uma atitude de contemplação e de inoperosidade como nova forma de vida.

Agamben (2019), nos adverte que, as ciências humanas alcançarão, entretanto, seu decisivo limiar epistemológico, somente quando repensarem, desde o início, a própria ideia de uma ancoragem ontológica, para olhar o ser como um campo de tensões essencialmente históricas. Ele defende a indeterminação e a abertura em nossa aventura pela vida. Que essa capacidade que Agamben (2019), nos apresenta de atrever-nos a se aventurar e de profanar o corpo possa ser realizada, especialmente por nós educadores de maneira terna, sensível, respeitosa.

Considera-se, de acordo com Marcelino; Mühl (2024) que as categorias analíticas de Agamben podem contribuir na ressignificação da educação do corpo, utilizando-se dos dispositivos da profanação e da inoperosidade como forma de vida, tornando-a uma experiência crítica e transformadora, perspectivando um outro olhar sobre a educação da corporeidade, tornando o uso do corpo, uma prática mais humanizada, amorosa, terna e sensível.

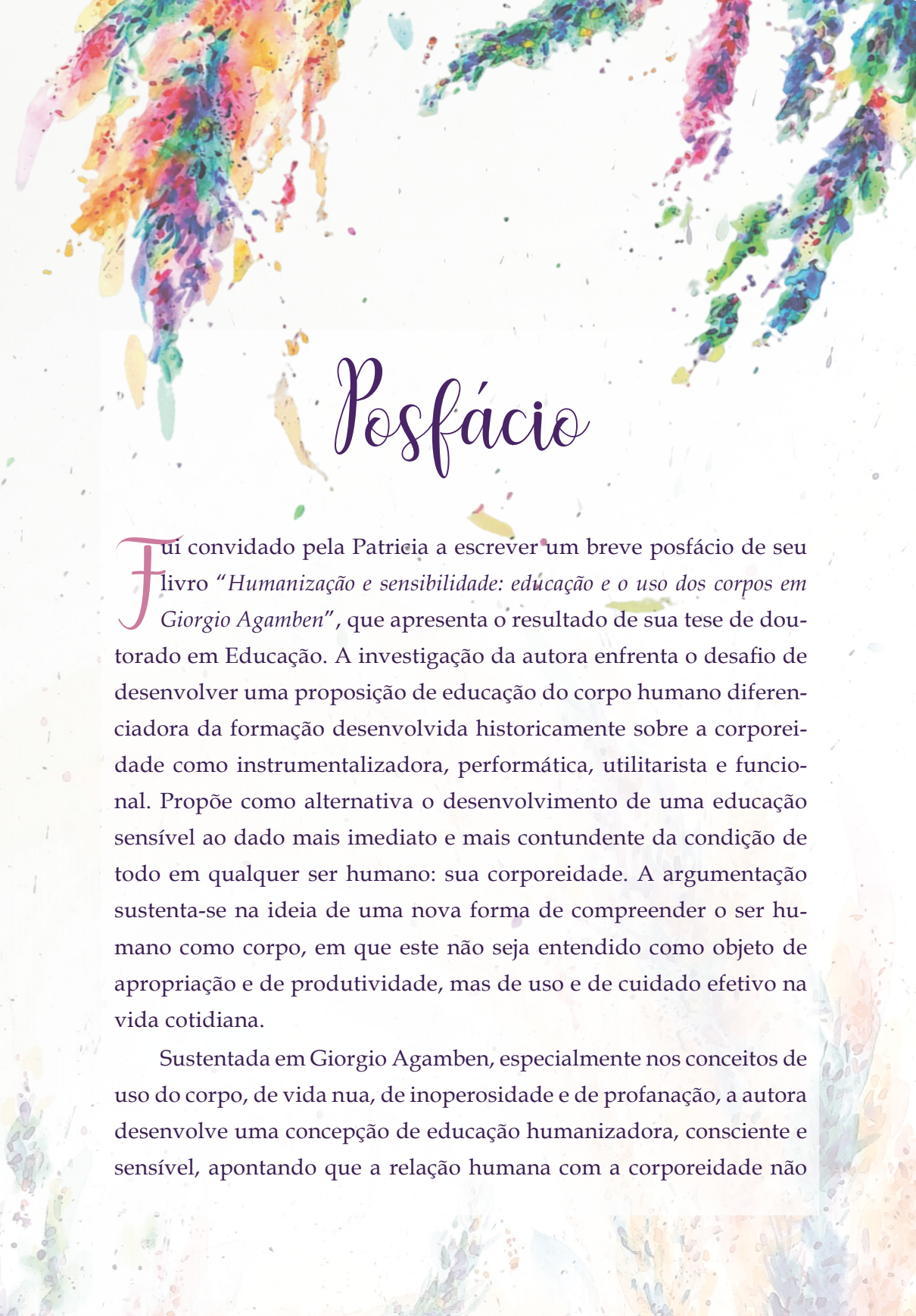
Strieder (2002), também nos dá um importante pista: a inclusão do ingrediente da esperança no cenário de renovação das linguagens pedagógicas é dar-se conta do fracasso dos esforços de cristalizar a história humana. Educar para a esperança é também educar para a vivência criativa o que implica reconhecer que o futuro não é teleguiado. As linguagens pedagógicas que apostam na reconstrução da esperança de incluir na dinâmica da vida, a não resignação, é também uma aposta no desenvolvimento da sensibilidade solidária. É nesse sentido que o tema da sensibilidade e da solidariedade emerge como desafio de uma Educação para a humanização (Strieder, 2002, p. 13).

Uma educação que, juntamente como o pressuposto de “salvar vidas”, como bem diz Strieder, requer-se o imperativo de contribuir para “salvar a humanidade”, respeitando a diversidade.

Trata-se, segundo Marcelino; Mühl (2024) de compreender a corporeidade como forma de vida e como dispositivo de resistência, de profanação e de fuga às normativas corporais e biopolíticas que nos aprisionam e nos moldam. Daí, vê-se a necessidade de desativar e de profanar o dispositivo e de restituí-lo ao uso comum.

Que o momento didático-pedagógico possa ter um significado humano e que não seja um momento meramente moldável e instrumentalizador. Que o corpo possa ser sentido, percebido e vivido de maneira consciente, e não simplesmente seja um objeto de uso para o trabalho e para o consumo e que essas experiências possam ser significativas e provedoras de sentidos, somando-se à necessidade de fazer da formação humana um processo de ativação de novos dispositivos capazes de promover novas formas de vida, tornando o uso do corpo uma prática mais humanizada, amorosa e sensível. Eis o nosso desejo e o desafio para todos nós, educadores.





Posfácio

Fui convidado pela Patrícia a escrever um breve posfácio de seu livro *“Humanização e sensibilidade: educação e o uso dos corpos em Giorgio Agamben”*, que apresenta o resultado de sua tese de doutorado em Educação. A investigação da autora enfrenta o desafio de desenvolver uma proposição de educação do corpo humano diferenciadora da formação desenvolvida historicamente sobre a corporeidade como instrumentalizadora, performática, utilitarista e funcional. Propõe como alternativa o desenvolvimento de uma educação sensível ao dado mais imediato e mais contundente da condição de todo em qualquer ser humano: sua corporeidade. A argumentação sustenta-se na ideia de uma nova forma de compreender o ser humano como corpo, em que este não seja entendido como objeto de apropriação e de produtividade, mas de uso e de cuidado efetivo na vida cotidiana.

Sustentada em Giorgio Agamben, especialmente nos conceitos de uso do corpo, de vida nua, de inoperosidade e de profanação, a autora desenvolve uma concepção de educação humanizadora, consciente e sensível, apontando que a relação humana com a corporeidade não

pode ser determinada nem pela instrumentalidade natural e nem pela ordem política instituída, mas antes por uma atitude de contemplação e de inoporosidade como nova forma de vida.

Sua tese ancorada nas contribuições de Agamben sobre o corpo, apresenta uma proposição educativa do uso do corpo na perspectiva da inoperosidade, apontando a necessidade de uma vivência terna, sensível e humana com o próprio corpo. A autora fundamenta sua reflexão explorando com propriedade o conceito de biopolítica de Agamben, pelo qual o autor italiano identifica o papel do corpo como manancial de resistência e de oposição ao poder instituído. Propõe profanar o próprio corpo para superar a dominação. Problematicando a noção de sacralização do corpo como instrumento de produção no processo da globalização capitalista, aponta a profanação e o uso do corpo como mecanismos fundamentais para a emancipação e humanização do corpo.

A proposição educativa da autora centra-se na ideia de substituição da concepção da educação como “ação”, pela concepção de educação como “uso dos corpos”, apontando ser esta uma abordagem desafiadora e eficaz para a humanização e o desenvolvimento de uma maior sensibilidade relativamente ao corpo e à vida humana de modo geral. As categorias analíticas de Agamben são os operadores metafísicos de uma outra antropogênese, que libertam o ser humano de todo o destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada. É uma visão que leva a considerar a vida como potência, como um acontecer que não se limita a reproduzir formas ou modelos de ser existentes. A vida e a corporeidade são inapropriáveis. Daí a necessidade de desativar e de profanar os dispositivos opressores do uso do corpo e de restituí-lo ao uso comum.

A proposta da autora é um convite para repensar o papel da educação e da Educação Física na forma como concebemos e como trata-

mos o corpo. Trata-se de superar a instrumentalização e a exploração do corpo pelos dispositivos criados pela humanidade para promover uma educação livre de qualquer destinação política ou transcendental. Que o corpo possa ser sentido, percebido e vivido de maneira consciente, e não simplesmente, como um objeto de uso para o trabalho e para o consumo. Para tanto, é preciso fazer da formação humana um processo de ativação de novos dispositivos capazes de promover novas formas de vida, tornando o uso do corpo uma prática mais humanizada, amorosa e sensível.

A formação humana não pode ser desatrelada da influência do biopoder, mas também não pode ser entendida como determinada de forma absoluta por ele. O ser humano continua sendo potência, em qualquer circunstância em que se encontre. Essa condição é que faz dele um ser ético, que se constitui diante do poder e no confronto com ele. Cabe-lhe determinar o sentido e a finalidade de sua existência. Não tendo uma essência ou um valor supremo, o ser humano realiza-se, não o fazendo na busca de algo que lhe é próprio, mas, ao contrário, na sua impropriedade.

Portanto, o grande desafio é pensar para além daquela ontologia que marcou a filosofia moderna: ontologia do dever. Agamben afirma que a ética só é possível num âmbito fora da necessidade ou da realização de uma tarefa ou vocação. Trata-se, pois, de uma ética da potência em que o sujeito deixa de ser apreendido como uma substância proprietária de atributos e faculdades, passando a ser percebido como um ser privado de atributos transcendentais ou ônticos. Os atributos humanos são existenciais e históricos. O ser humano é, portanto, um ser totalmente aberto a possibilidades e, nisso, constitui-se em um ser ético.

Podemos inferir, diante dessa concepção da condição humana, a importância que assume a educação na formação desse ser, identifica-

do como de potência. Para tanto, três dimensões podem e devem ser mobilizadas na educação, especialmente na escola: a humanização, a sensibilidade e a ética. São referenciais e recursos pedagógicos que podem contribuir para transformar o mundo grotesco, conturbado, violento, insensível, produtivista que aí está, em um mundo que acolha e promova o cuidado do corpo e o cuidado da vida cotidiana. Ao serem vivenciados pedagogicamente, esses princípios podem servir para o desenvolvimento de dispositivos de resistência contra os mecanismos de imposição e de controle corporal, educacional e cultural hoje vigentes.

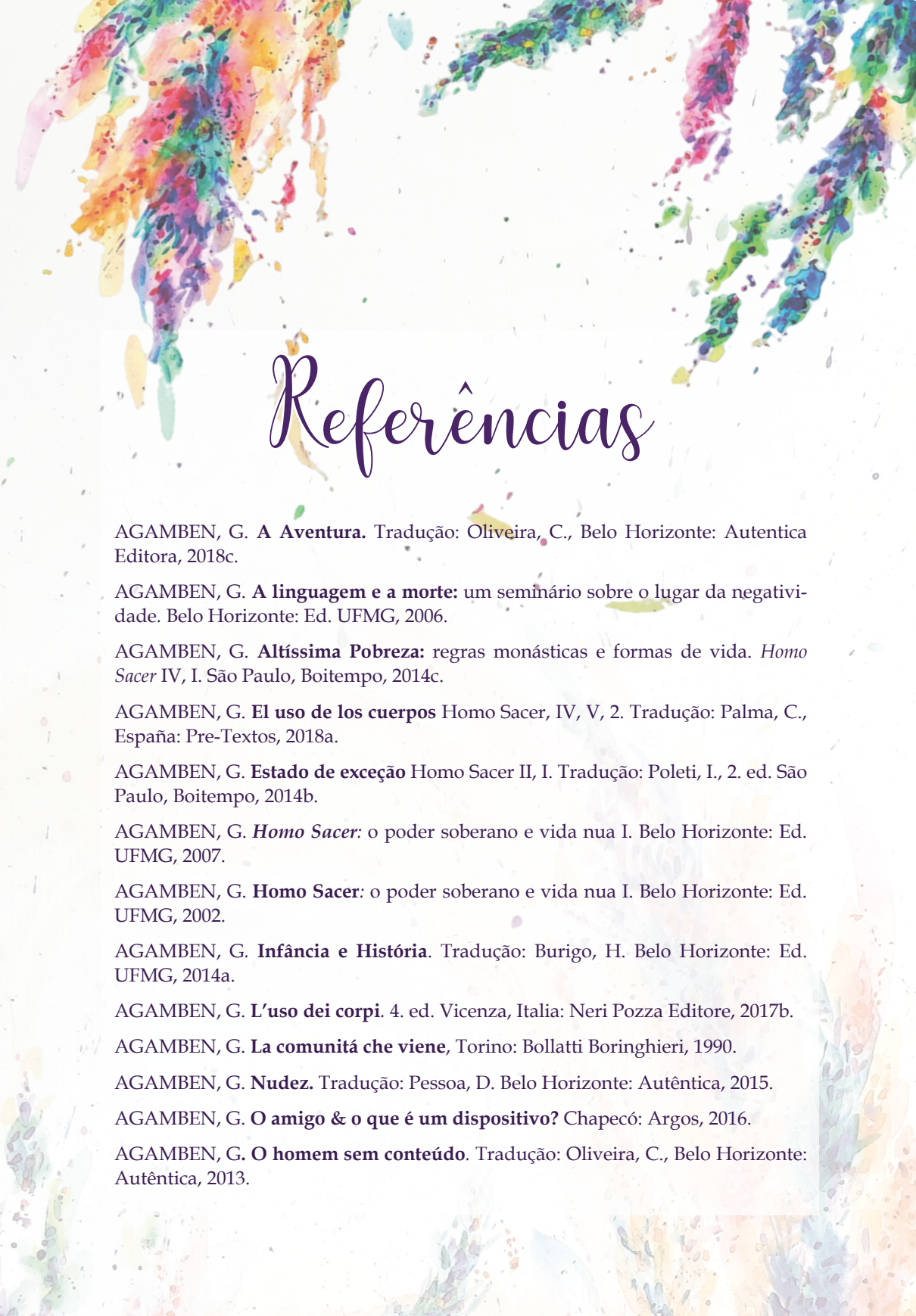
Para Patricia, o momento didático-pedagógico pode ser uma aventura pela vida, um acontecer da existência, de criação do ser, do corpo, que é sempre original e inesgotável. Sua proposição de Educação Física é a de que o corpo possa ser sentido, percebido e vivido de maneira consciente, criativo, inovador e não simplesmente moldado como instrumento de uso para o trabalho e para o consumo. Sustentando-se em Agamben, a autora concebe que a formação humana é, em si mesma, interminável, pois apresenta um estado de permanente “potência”, caracterizada por uma dupla condição: de um lado, a passividade determinada pela paixão pura e virtualmente infinita; por outro, a potência ativa que a torna irreduzível em direção ao seu fim.

Em consequência, o educando deve ser alguém atingido por um sinal mobilizador que o deixa estupefato, absorto em um processo de sofrimento e paixão que, devido à herança messiânica da vida humana, incita-o a prosseguir, a viver a intensidade da própria existência. A Educação implica ser a realização desta existência em que cada aluno vive um ritmo de alternância entre estupefação e lucidez, descoberta e perda, paixão e ação. A Educação como prática de profanação, faz com que cada ser humano seja devolvido à sua condição de poder viver como humano.

A obra apresenta importantes provocações que podem auxiliar os educadores a reverem suas práticas pedagógicas, tornando a educação um importante dispositivo de enfrentamento dos mecanismos que transformam a formação humana em uma prática opressora e destruidora da dignidade dos indivíduos e dos seus corpos. O desafio é tornar especificamente a Educação Física em uma prática de profanação que leva ao uso comum do corpo.

Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl





Referências

AGAMBEN, G. **A Aventura**. Tradução: Oliveira, C., Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018c.

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AGAMBEN, G. **Altíssima Pobreza**: regras monásticas e formas de vida. *Homo Sacer* IV, I. São Paulo, Boitempo, 2014c.

AGAMBEN, G. **El uso de los cuerpos** *Homo Sacer*, IV, V, 2. Tradução: Palma, C., España: Pre-Textos, 2018a.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção** *Homo Sacer* II, I. Tradução: Poletti, I., 2. ed. São Paulo, Boitempo, 2014b.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. **Infância e História**. Tradução: Burigo, H. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014a.

AGAMBEN, G. **L'uso dei corpi**. 4. ed. Vicenza, Italia: Neri Pozza Editore, 2017b.

AGAMBEN, G. **La comunità che viene**, Torino: Bollatti Boringhieri, 1990.

AGAMBEN, G. **Nudez**. Tradução: Pessoa, D. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. **O amigo & o que é um dispositivo?** Chapecó: Argos, 2016.

AGAMBEN, G. **O homem sem conteúdo**. Tradução: Oliveira, C., Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, G. **O que é contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução: Honesko, V. N., Chapecó: Argos. 2009.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha. Tradução: Assmann, S. J., São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. **O Reino e a Glória.** Tradução: Assmann, S.J., São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos - Homo Sacer IV, V. 2.** Tradução: Assmann, S. J., São Paulo: Boitempo, 2017a.

AGAMBEN, G. **Profanações.** Tradução: Assmann, S. J., São Paulo: Boitempo, 2018b.

AGAMBEN, G. **Signatura Rerum - Sobre o Método.** Tradução: Santurbano, A.; Peterle, P., São Paulo: Boitempo, 2019.

AVELINO, N. Foucault, governamentalidade e neoliberalismo. In: RESENDE, H. (org.). **Michel Foucault:** política, pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 163-178.

BAPTISTA, M. R. A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. **Estação Literária**, [S. l.], v. 13, p. 10-23, 2014. DOI: 10.5433/el.2014v13.e26000. Disponível em: <https://www.ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/26000>. Acesso em: 11 maio. 2018.

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

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 123-128.

BENJAMIN, W. Sobre a crítica do poder como violência. In: BENJAMIN, W. **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 57-82.

BETTI, M. Conceito de Educação Física. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P. E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física.** 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 234-240.

BOUFLEUER, J. P. Conceito de Educação. In: GONZÁLEZ, Jaime; FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física.** 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014, p. 215-218.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Boitempo, 2016b.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

DALBOSCO, C.A. **Pedagogia Filosófica:** cercanias de um diálogo. São Paulo: Paulinas, 2007.

DALBOSCO, C.A. Natureza da pesquisa em educação: abrindo o leque de alguns problemas. In: HENNING, L. M. P. **Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-educacional**: possibilidades presentes no contexto universitário. Londrina: EDUEL, 2010.

DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

DUARTE Jr., J. F. **O sentido dos sentidos a educação (do) sensível**. 4. ed. Curitiba: Criar Edições, 2006.

ESPOSITO, R. **As pessoas e as coisas**. Tradução: Santurbano, A.; Peterle, P., São Paulo: Rafael Copetti Ed., 2016.

ESPOSITO, R. **Bios**: Biopolítica e filosofia. Tradução: Miranda, V. M., Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2017.

FOUCAULT, M. **Conversa com Michel Foucault**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso no *Collège de France* (1981-1982). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no *Collège de France*. Tradução: Galvão, M.; São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução: Albuquerque, M.T.; Albuquerque, J. A. G. de. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

FOUCAULT, M. **La inquietud por la verdad**: escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Ed., 2015.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2010a.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREITAS, A. S. de. Os perigos de uma ontologia política ainda sem cabimento ou o legado ético-espiritual de Michel Foucault. In: RESENDE, H. (org.). **Michel Foucault**: política, pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 9-34.

GADELHA, S. **Biopolítica, governabilidade e educação**: introdução e conexões a partir de Michel Foucault. São Paulo: Autêntica, 2009.

GIACÓIA JÚNIOR, O. Direito, Estado e sujeito de direito. **Revista Reflexões**. Fortaleza, v. 7, n. 12. jan./jun., p. 54-74, 2018a. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2018/01/4.1-Giacoia.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **Agamben**: por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: N1 Edições, 2018b.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Tradução: Dentzien, P., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GOERGEN, P. Prefácio da Obra. In: FLICKINGER, H. **A caminho de uma Pedagogia Hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010. p. 7-14.

GOMES, A.S.T.; COSTA, A.S.M. Da Unidade/Diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. **Revista Kriterion**., Belo Horizonte, n. 141, dez., p. 651-670, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2018n14101astg>. Acesso em: 10 mar. 2019.

GONÇALVES, M.A.S. **Sentir, pensar, agir**: corporeidade e Educação. 3. ed. Campinas: Papirus, 1999.

JHONSON, D. **Corpo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

KUJAWSKI, G. M. **A crise do século XX**. São Paulo: Ática, 1988.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo**. Tradução: Lopes, F., 4. ed. Petropolis: Papirus, 2016.

MAÇÃES, B. Introdução da obra. In: FOUCAULT, Michael. **Nascimento da biopolítica**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2010, p. 7-15.

MAGALHÃES, B. R.; SABATINE, T. T. A saúde como estilo e corpo como objeto de intervenção. In: SOUZA, L. A. F de.; SABATINE, T.T.; MAGALHÃES, B. R. de (org.). **Michel Foucault sexualidade, corpo e direito**. Marília: Cultura Acadêmica, 2011. p. 133-154.

MARCELINO, P. C.; MÜHL, E. H. Docência e Corporeidade: por um uso ético do corpo. In: **Profanações**. Volume 11, p. 500-521, 2024. ISSN: 2358-6125. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof>. Acesso em: 17 maio 2025.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MÜHL, E. H. Educação e identidade: individuação e individualização na sociedade contemporânea. In: DÍAZ, A.; SGRÓ, M. (coord.). **Teoría crítica de educación y teoría crítica de la sociedad**: perspectivas em diálogo. Tandil: Editorial UNICEN, 2018. p. 103-114.

MÜHL, E. H. Formação pedagógica: educação, barbárie e experiência formativa. In: TREVISAN, A.; TOMAZETTI, E. M.; ROSSATTO, N. D. **Filosofia e Educação**: ética, política e barbárie. Curitiba: Appris, 2017. p. 115-134.

NASCIMENTO, D. A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

NEGRI, A. A inoperosidade é soberana. **Blog da Boi Tempo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/25>. Acesso em: 20 jun. 2019.

PAVIANI, J. As relações entre ética e educação. In: RAJOBAC, R.; BOMBASSARO, L. C.; GOERGEN, P. (org.). **Experiência formativa e reflexão homenagem a Nadja Hermann**. Caxias do Sul: Educs, 2016. p. 79-90.

PEIXOTO, E. A noção de uso e de inoperosidade: um diálogo com a obra *Uso dos Corpos* de Giorgio Agamben. **Revista Reflexões**. Fortaleza, v. 7, n. 12. jan./jun., p. 158-174, 2018. Disponível em : <https://revistareflexoes.com.br/artigos/a-no-cao-de-uso-e-de-inoperosidade-um-dialogo-com-a-obra-uso-dos-corpos-de-giorgio-agamben/> Acesso em: 20 mar 2019.

PEREIRA, G. O. de L. Bagaços da História: a vida exposta à morte, o maquinário da violência e a reinscrição da biopolítica em épocas de império. In: SALVETTI, E. F.; CARBONARI, P.C.; SIVIERO, I. **Giorgio Agamben: Filosofia, Ética e Política**. Passo Fundo: IFIBE, 2015. p. 155-182.

PERES, W. S. Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos. In: SOUZA, L. A. F. de.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. de (org.). **Michel Foucault sexualidade, corpo e direito**. Marília: Cultura Acadêmica, 2011, p. 69-104.

PESSOA, D. Posfácio da obra. In: AGAMBEN, G. **A Aventura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 69-76.

PICH, S. Conceito de cultura corporal de movimento. In: GONZÁLEZ, J.; FENS-TERSEIFER, P.E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 163-164.

RAMOS, A. G. Tiempo de la formación y tiempo de la racionalización. In: CENCI, A.V.; DALBOSCO, C.A.; MÜHL, E.H. (org.). **Sobre Filosofía e Educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica**. Passo Fundo: UPF, 2009. p. 161-175.

ROSA, A. Agamben do conceito de inoperosidade para a potência de agir em Agamben. **Seara Filosófica**. Pelotas, n. 11, p. 21-44, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/6134>. Acesso em: 30 abr. 2019.

ROSA, S. O. Entre a biopolítica e a sexopolítica. In: RESENDE, Haroldo (org.). **Michel Foucault: Política, pensamento e ação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 213-222.

RUIZ, C. B. Os paradoxos da Regula Vitae: a potência da vida que desativa o direito. **Revista Reflexões**. Fortaleza, v. 7, n. 12, jan./jun., p. 23-46, 2018. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/os-paradoxos-da-regula-vitae-a-potencia-da-vida-que-desativa-o-direito/> Acesso em: 20 mar. 2019.

RUIZ, C. B. Prefácio. In: TEIXEIRA, E.T. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben**. São Paulo: Liberars, 2015. p. 15-18.

SALVETTI, E. F. **A condição humana: perspectiva ética em Giorgio Agamben**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de Santa Maria, Santa Maria, 2017.

SANTIN, S. Conceito de Corporeidade. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P.E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014, p. 157-158.

SANTIN, S. **Educação Física: ética, estética e saúde**. Porto Alegre: Edições Est, 1995.

SCHWENGBER, S.M. Conceito de corpo-sujeito. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P.E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 158-161.

SEVERINO, A. J. A busca do sentido da formação humana: tarefa da filosofia da Educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 3, set./dez., 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022006000300013> Acesso em: 20 mar. 2019.

SILVA, A. S. da. O ético, o estético e a educação: uma relação inevitável. In: RAJOBAC, R.; BOMBASSARO, L. C.; GOERGEN, P. (org.). **Experiência Formativa e Reflexão: homenagem a Nadja Hermann**. Caxias do Sul: EducS, 2016. p. 39-46.

SILVA, A. S. da. **Parecer sobre a qualificação**. Tese em Educação PPGEdu-UPF, doutoranda Patricia Carlesso Marcelino. Criciúma: UNESC, 2019.

SILVA, A. M. A natureza da physis humana: indicadores para o estudo da corporeidade. In: SOARES, C.L. (org.). **Corpo e História**. Campinas: Autores Associados, 2001. p. 25-42.

SILVA, A. M. Conceito de Corpo. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P.E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 149-150.

SIQUEIRA, D.C.O. **Corpo, comunicação e cultura: a dança contemporânea em cena**. Campinas: Autores Associados, 2006.

SOARES, C. L. Conceito de Educação do corpo. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P.E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 219-224.

SOUZA, L. A. F. de; SABATINE, T.T.; MAGALHÃES, B. R. de (org.). Apresentação da Obra. In: **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Cultura Acadêmica, 2011. p. 1-4.

STIMILLI, E. O uso do possível. In: SALVETTI, E. F.; CARBONARI, P. C.; SIVIERO, I. **Giorgio Agamben: Filosofia, Ética e Política**. Passo Fundo: IFIBE Editora, 2015. p. 57-76.

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

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

STRIEDER, R. **Parecer sobre a qualificação**. Tese em Educação PPGEdu-UPF, doutoranda Patricia Carlesso Marcelino. Joaçaba: UNOESC, 2019.

STRIEDER, R.; GIRARDI, A. Biologia do amar: pistas para recriar sensibilidade humana e ambiental. **Revista Espaço Pedagógico**, Passo Fundo, v. 26, n. 1, p. 282-300, 2019. Disponível em: www.upf.br/seer/index.php/rep. Acesso em: 10 mar. 2019.

TABORDA, M. A. de O. Conceito de Educação dos Sentidos. In: GONZÁLEZ, J.; FENSTERSEIFER, P. E. (org.). **Dicionário Crítico de Educação Física**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 225-228.

TEIXEIRA, E.T. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben**. São Paulo: Liberars, 2015.

TREVISAN, A.L. Provocações em torno das novas experiências de formação cultural (Bildung). In: RAJOBAC, R.; BOMBASSARO, L. C.; GOERGEN, P.(org.). **Experiência formativa e reflexão: homenagem a Nadja Hermann**. Caxias do Sul: Educus, 2016. p. 259-272.

VIGARELLO, G. **Le corps redressé: histoire d'un puvoir pédagogique**. Paris: Jean Pierre Delarge, 1978.





Sobre a autora

Doutora e mestra em Educação pelo PPGEdu da Universidade de Passo Fundo (UPF). Pós-doutora em Educação pelo PPGEdu/UPF e em Educação – Internacionalização da Educação Superior pelo PPGED-UNOESC, *campus* Joaçaba-SC. Pedagoga, profissional de Educação Física e arteterapeuta. Especialista em Atividade Física e Qualidade de Vida e em Arteterapia pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Especialista em Docência na Saúde pela UFRGS. É membro do Conselho Técnico da AATERGS desde 2023. Atuou como docente nos cursos de Educação Física e áreas da Saúde de 2007 a 2019 e como coordenadora dos cursos de graduação em Educação Física – Licenciatura e Bacharelado, de 2010 a 2019, na ULBRA, *campus* Carazinho-RS. Atua como docente convidada no Curso de Especialização em Arteterapia: Processos Simbólicos, na Universidade de Caxias do Sul (UCS) e no Curso de Especialização em Arteterapia, na Universidade de Passo Fundo (UPF). Pesquisadora no Grupo de Estudos em Ética, Democracia e Educação (GEEDE), no Grupo de Estudos e Pesquisas Teoria e Prática Pedagógica na Formação de Educadores e no Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (Gepes) da Universidade de Passo Fundo (UPF).

Quando Agamben a autora chama atenção para o fato de que desde a origem da cultura ocidental a fratura entre “vida nua” e “vida política” é um fator de impedimento do desenvolvimento de uma vida a ser exercitada de forma mais plena e humana. Todavia, se assim o foi ou o é, também é verdade que a educação ainda é um espaço singular para fazer frente à produção de corpos e condutas modelares, formatadoras de “usos comuns do corpo” e de “comportamentos adequados” a “interesses padronizados” pelo “sistema social, político e econômico.” Nesse sentido, o estudo vale-se da tese do “uso dos corpos” e dos conceitos de “uso do corpo” e “inoperosidade” para perseguir fundamentalmente uma concepção humanizadora da educação do corpo. São dois os caminhos apontados pela autora nessa direção: a desativação dos dispositivos que capturam a vida mediante a biopolítica e a ativação de dispositivos novos e capazes de promover o uso profano do corpo. A educação ajudaria então a vermos o corpo como o “lócus que sustenta a relação do homem no mundo vivido”, em razão de que é ele que possibilita aos indivíduos tomarem “consciência do mundo”. Esse modo de compreender a questão é estruturado em três capítulos que cumprem exitosa e coerentemente seu objetivo. Sua estratégia argumentativa é consistente e está articulada de modo a iniciar por um diagnóstico sobre os mecanismos biopolíticos do domínio do corpo e a apresentação dos principais conceitos da filosofia agambeniana, bem como dos conceitos foucaultianos vinculados a ela. Segue, em um segundo passo, com reflexões sobre o uso do corpo mediante as categorias de *práxis*, *poiésis*, conhecimento e experiência para, por fim, aprofundar os conceitos de corporeidade, educação do corpo, sensibilidade e humanização. Em última instância, a potência do estudo de Patricia consiste em tecer contribuições e perspectivas para uma educação mais sensível e humanizadora. Trata-se, pois, em termos educacionais, da urgente tarefa de fazer frente à “vida exposta como tal a uma violência sem precedentes”. Por essa razão, o título é elucidativo e convidativo à leitura: *humanização e sensibilidade*.

Dr. Angelo Vitório Cenci

Humanização e sensibilidade são duas potentes dimensões que não podem ser esquecidas ou negligenciadas nas experiências formativas das novas gerações. Num tempo em que a barbárie voltou, materializada nos discursos de ódio, nos radicalismos religiosos e políticos, nas violências físicas e simbólicas da vida, na instrumentalização e mercantilização das relações, na banalização e exploração do corpo, a obra da Dra. Patricia Carlesso Marcelino, em torno do pensamento de Giorgio Agamben, constitui uma importante contribuição para refletirmos o tempo presente e projetarmos outros mundos possíveis para o campo de educação e da vida coletiva. Tive o privilégio de ler em primeira mão uma versão anterior desta obra por ser banca de qualificação e defesa da sua tese. Certamente, o leitor encontrará na obra agora publicada uma rica e oportuna reflexão sobre o consagrado pensador italiano Agamben, bem como uma potente e qualificada provocação sobre humanização e sensibilidade para compreender e enfrentar os desafios educacionais contemporâneos.

Dr. Altair Alberto Fávero