

SER HUMANO NA PÓS-MODERNIDADE

HUMAN BEING IN POST-MODERNITY

INES STAUB ARALDI. Doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Endereço para correspondência: Rua João Paulo. Parque Tecnológico Alfa. CEP 88030-000 - Florianópolis, SC – Brasil Telefone: (48) 36654842. E-mail: ines@fapesc.sc.gov.br

RESUMO

O trabalho tece considerações acerca dos modos de ser do homem pós-moderno o qual, segundo Michel Foucault, é constituído em um processo histórico, mediante o emprego de técnicas políticas através das quais o Estado assume e integra em sua esfera os cuidados com a vida e a saúde do indivíduo. Por outro lado, se constitui em processos de subjetivação mediante os quais o indivíduo é amalgamado às concepções de verdade que constituem sua identidade, vinculando-o a sua própria consciência e, conjuntamente, a um controle de poder externo. Assumindo a tarefa de alargar o trabalho de Foucault Agamben afirma que estas duas análises não podem ser separadas, uma vez que a progressiva dissociação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão demonstra como a vida nua vai coincidindo com a integralidade do espaço político, no sentido de ela ser posta como a figura da vida hegemônica que pode ainda figurar neste espaço. Mais do que uma sociedade de classes, a sociedade da pós-modernidade é uma sociedade manipulada pelos jogos do poder, cujos dispositivos são necessários aprender a reconhecer.

PALAVRAS-CHAVE: Ser humano. Pós-modernidade. Identidade. Subjetividade.

ABSTRACT

This paper discusses about the post modern human being way of life, according Michel Foucault, that is constituted in a historical process, facing the use of political technics through which the State assumes and integrates in its sphere the care with the life and health of the individual. On the other hand, it consists in processes of subjectivation through which the individual is amalgamated to the conceptions of truth that constitute his/her identity, linking it to his own consciousness and, together, to an external power control. Assuming the task of widening the Foucault's work, Agamben declares that these two analyzes can not be separated, since the progressive dissociation between the rights of the human being and the rights of the citizen, shows how the naked life coincides with the integrality of the political space, in the sense that it is exposed as the figure of the hegemonic life that can still figure in this space.

KEYWORDS: Human being. Post modernity. Identity. Subjectivity.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O debate modernidade/pós-modernidade, iniciado nos anos 80 em torno do “fracasso” dos ideais iluministas, coloca em questão os fundamentos do

universalismo e provoca turbulências em certas noções básicas da tradição ocidental, tais como as idéias de vida, natureza e ser humano. Estas transformações afetam não somente a maneira de se pensar tais conceitos, mas também a forma como se vive, ou poderíamos dizer melhor, a forma pela qual os homens se sabem vivos e humanos.

A era pós-moderna vive a crise dos pilares estruturais de uma sociedade que, embora se encontre alicerçada em modelos políticos representativos, já não oferece condições para que seus membros depositem suas esperanças nos grandes sujeitos coletivos (o povo, a classe, a revolução, etc.). Constatada a impossibilidade de os poderes constituídos oferecerem condições de existência que se pautem pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, o período caracteriza-se por uma visível instabilidade causada pela perda das grandes certezas, uma vez que verdades e valores antes unívocos, são desacreditados. A grande caminhada da humanidade rumo ao progresso e ao desenvolvimento perde o horizonte, uma vez que o descontínuo evidencia as rupturas que interrompem os acontecimentos em série, pulverizam a previsibilidade. A realidade dos fatos se impõe à revelia da causalidade. A incerteza acerca das condições de existência de uma vida humana propriamente dita, bem como a constatada fragilidade de toda biodiversidade, conduzem o homem a uma busca pela ressignificação da existência humana, em cuja tematização passa-se a considerar identidades e subjetividades amalgamadas ao modo de ser do homem contemporâneo.

O HOMEM NA HISTÓRIA DO CONHECIMENTO

Segundo John Searle (2000), da época das revoluções científicas de século XVII até as primeiras décadas do século XX, era possível uma pessoa instruída acreditar que poderia compreender as coisas importantes sobre o funcionamento do universo. Durante este longo período da história da civilização ocidental, se tomou por pressuposto que o universo era completamente inteligível e que éramos capazes de um entendimento sistemático de sua natureza. A partir das primeiras décadas do século XX, certo número de eventos, intelectuais, mas outros também, vieram a enfraquecer esse otimismo tradicional a respeito da natureza das coisas e da capacidade do homem de compreender essa natureza.

Com o declínio dos universais, acontece a valorização do singular e passa-se a investigar como este singular se relaciona com o social. Neste sentido, tornam-se particularmente interessantes as pesquisas teóricas que buscam compreender as implicações da existência do homem, sua relação consigo mesmo, com o outro e com a natureza da qual faz parte. Interessamos para este trabalho as relevantes pesquisas realizadas pelo estudioso francês Michel Foucault, muitas das quais constituem uma busca no sentido de mostrar que as idéias básicas consideradas como verdades permanentes acerca da natureza humana e da sociedade mudam ao longo da história.

Em suas pesquisas, Foucault evita perguntas abstratas acerca da possibilidade de existência de algo assim como a natureza humana e em seu lugar se pergunta como funciona o conceito de natureza humana em nossa sociedade e ao longo da história. O autor busca suas respostas no exame das

funções sociais em que tais conceitos funcionam nos contextos de práticas como as econômicas, tecnológicas, religiosas, políticas, sociológicas, etc.

No trabalho de Foucault, a relação entre o sujeito e o conhecimento sofre um deslocamento importante. Sabemos que para a filosofia clássica a questão que se propõe é: a partir de que fundamentos um sujeito pode conhecer o mundo? Pode-se dizer que se trata, de Platão a Kant, de pensar uma espécie de entrelaçamento originário e anterior, algo como uma filiação de essência ou uma correlação irreduzível entre alma e verdade, entre o sujeito e o conhecimento. Em Foucault, esta relação entre sujeito e verdade já não é pensada a partir de uma ligação anterior do conhecimento, mas é construída através de uma relação exterior, na história do homem e nas condições de verdade dos conceitos que origina. A pergunta já não é mais: a partir de qual fundamento o sujeito pode conhecer as verdades sobre o mundo? Mas, segundo quais processos históricos eles são atrelados a discursos sobre a verdade e aceitos como tal? A questão a que se dedica o autor em grande parte de sua obra é a de descrever historicamente os processos pelos quais os discursos acerca da verdade transformam e condicionam os sujeitos e pelos quais subjetividades se constroem, se estabelecem a partir de um dizer considerado verdadeiro. Trata-se de um trabalho arqueológico em busca de respostas acerca da constituição de identidades e subjetividades ao longo da história da civilização ocidental, ou seja, já não se trata de conhecer o mundo, mas de conhecer as razões de ser assim do próprio homem.

Em *As Palavras e as coisas*, Foucault afirma que, embora o conhecimento do homem passe, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates, o homem, como objeto de conhecimento, entra pela primeira vez no campo do saber ocidental somente na medida em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação. Isto porque a representação não é, simplesmente, um objeto para as consciências humanas, mas, como sua pesquisa demonstra, o próprio campo das ciências humanas, e em toda a sua extensão. Ela é o fundamento geral dessa forma de saber, aquilo que a torna possível.

Por mais que se diga que as ciências humanas teriam se constituído desde o século XVIII, os resultados das análises feitas por Foucault acerca das condições de verdade da linguagem clássica procuram demonstrar que o homem não existe e não pode existir no espaço da representação. Pelo menos, não como realidade espessa e primeira, como objeto e sujeito soberano de todo conhecimento possível.

Ao realizar "*Uma arqueologia das ciências humanas*", o autor se propõe a investigar em quais condições as ciências do homem foram possíveis na forma do saber, ou poderíamos dizer, determinar a data de nascimento do homem na história do saber ocidental. A resposta que nos dá é bastante precisa: o homem entra pela primeira vez para a história do conhecimento como aquele que se deve conhecer quando a natureza e a natureza humana se imbricam através dos mecanismos do saber e de seu funcionamento. Ou seja, quando o mundo "clássico" da representação desaba sob o golpe das instâncias que não são representáveis ou representativas. É preciso que a história natural se torne biologia, a análise das riquezas se torne economia e a linguagem se faça

filologia, para que o homem apareça em sua posição ambígua de um objeto para o saber e de um sujeito que conhece.

Para Foucault, na era clássica, o homem é separado dele mesmo pelas palavras, pelo trabalho e por seus desejos. Só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo e das coisas que fabrica, como se eles detivessem a sua verdade e ele mesmo não fosse mais que um objeto da natureza ou um rosto a se desvanecer na história. Por si só, o homem não tem história, uma vez que ele fala, trabalha e vive, acha-se, no seu próprio ser, inteiramente misturado a histórias que não lhe são nem subordinadas nem homogêneas. Pela fragmentação do espaço por onde se estendia continuamente o saber clássico, pelo enrolamento de cada domínio, assim libertado, sobre o seu próprio devir, o homem que surge no início do século XIX é um ser “desistoricizado”. Por um lado, ele é parte das coisas empíricas, na medida em que vida, trabalho e linguagem, são objetos – objetos das ciências empíricas – que manifestam uma atividade humana; por outro lado, o homem – na filosofia – aparece como fundamento, como aquilo que torna possível aquele saber. O fato de o homem desempenhar duas funções no saber da modernidade, isto é, sua existência como coisa empírica e, como fundamento filosófico é chamado por Foucault de *a priori* histórico, e é ele que explica o aparecimento das ciências humanas, isto é, do homem, considerado não mais como objeto ou sujeito, mas como representação. Embora a tese do autor possa ser controversa, ela indica uma mudança na forma de conceber a relação entre o homem e o conhecimento, fato este que, nas suas próprias pesquisas e nas muitas outras que seus trabalhos originam, resignificam a existência humana.

COMO SE CONSTITUEM IDENTIDADES E SUBJETIVIDADES

A proliferação das diferentes áreas das ciências humanas e as diversas pesquisas que são desenvolvidas neste campo evidenciam a complexidade de seu objeto. Conhecer o homem é tarefa que se procura realizar mediante a investigação de seus modos de vida, seus feitos ao longo da história, sua relação com o outro e com o meio, através da reconstituição de suas origens até as mais remotas, ou mesmo pelo mapeamento genético de seu corpo. No entanto, ainda há muito mais a ser dito. O ser humano é um organismo vivo, capaz de ações diferenciadas que o levam a pensar a si mesmo como especial em relação os demais seres.

Remonta aos gregos, como nos lembra Agamben, a distinção entre a simples vida biológica e uma vida humana, propriamente dita. Segundo o autor:

Os gregos se serviam de dois termos semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoe*, que exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou grupo. (AGAMBEN 2002, p. 10)

Significa dizer que se reconhecem, desde a Grécia Antiga, diferentes implicações acerca de uma simples vida biológica e uma existência humana propriamente dita. Viver como ser humano é acreditar-se enredado,

transpassado, até mesmo constituído por características singulares aos humanos, tais como as emoções, os sentimentos de amor ou ódio, a consciência, os instintos, os desejos, a capacidade de raciocínio, etc. Tais características costumam ser consideradas prerrogativas humanas que nascem com o indivíduo, que dele fazem parte, ou até que constituem a sua humanidade em si.

O que as pesquisas de Foucault revelam, no entanto, é que certas “humanidades”, tais quais as compreendemos atualmente, nem sempre foram consideradas da mesma forma. Contrariando definições metafísicas, o autor as considera como eventos e marcas de uma corporeidade. Ao rastreá-las através de um estudo minucioso, revela-as como apropriações que ocorrem mediante uma complexa série de articulações, estratégicas de saberes e poderes, os quais utilizam o corpo como seu alvo e, mais do que isso, como seu começo.

Em seu trabalho, Foucault (2002) procura demonstrar que certas práticas, tais como os suplícios, as diferentes formas de disciplina impostas ao corpo e à conduta, as disposições do corpo no espaço e no tempo, os mecanismos de vigilância, os atos e as práticas confessionais (sejam de cunho religioso ou científico), a confecção de laudos periciais corpóreo-anímicas, os exames médicos que esquadrinham tanto os corpos quanto a alma dos pacientes, dos loucos, dos excluídos, os conceitos de saúde e de higiene, entre tantas outras práticas, intervém materialmente e atingem não apenas a realidade mais concreta do ser humano, o seu corpo, mas também agem de forma coercitiva, modificando modos de vida e concepções de verdade.

Para Giorgio Agamben (2002), os trabalhos de Foucault orientam-se por dois aspectos distintos. Por um lado, Foucault investiga as técnicas políticas através das quais o estado assume e integra em sua esfera os cuidados com a vida e a saúde do indivíduo, as quais modificaram consideravelmente as formas de governo, que passaram de um governo de território para uma geração de formas e modos de vida, mudança esta à qual o autor denomina biopolítica. Por outro, trata dos processos de subjetivação através das quais os indivíduos se constituem enquanto sujeitos vinculados a concepções de verdade que constituem sua identidade, vinculando-os a sua própria consciência e, conjuntamente, a um controle de poder externo. Trata-se de investigar um conjunto de técnicas e estratégias que combinam ações políticas e procedimentos de subjetivação, cujo objetivo é o controle da vida humana como um todo, constituindo mecanismos capazes de moldar tanto condutas quanto desejos e necessidades.

Segundo Foucault (2001), o ser humano é uma realidade fabricada por uma tecnologia específica de poder a que chamamos disciplina, a qual não pode ser compreendida como uma espécie de imposição, no sentido de subjugar ou impor algo a alguém por meio de uma força exterior a sua vontade. Ao contrário:

A disciplina não quer produzir corpos sobre os quais seja preciso fazer incidir constantemente uma parcela de coerção e intimidação. Este procedimento seria alheio a seus mecanismos por ser inclusive dispendioso na economia de forças empregadas. Para esta economia, é muito mais interessante fabricar corpos “submissos, e exercitados, corpos dóceis” cuja submissão não represente uma inércia de obediência conseguida por controle ininterrupto, mas esteja associada a uma impressão de autonomia na vinculação a engrenagens postas

em funcionamento por diversas instituições. O que só se torna possível por meio de um entrelaçamento de diversos procedimentos, arranjos e dispositivos sutis e detalhados. (FONSECA, 1995, p. 51).

Assim, a constituição do sujeito é resultado de um processo histórico, ao longo do qual a disciplina constitui-se em um mecanismo a serviço do poder, cuja valia se pauta em conduzir a conduta do outro.

Diferente da visão tradicional que costuma considerar o poder como instituição ou como estrutura a serviço de poucos, Foucault¹ o identifica como uma multiplicidade de correlações de força que se manifestam nas suas formas locais articuladas de maneiras variadas e que são imprescindíveis, inclusive, à sustentação das estruturas e das instituições em sua dimensão macro política ou macroeconômica. Para o autor, as formas de poder também são decorrentes de um processo histórico e, como tal, transformam-se à medida que os demais constituintes da vida do homem também o fazem. Assim, o antigo poder soberano passa pelo poder disciplinar e chega ao biopoder.

Em sua forma atual, o poder não é algo que esteja localizado aqui ou ali, ou que se concentre na mão de alguns, mas está em toda parte, não porque se trate de uma força poderosa, mas porque provém de todos os lugares. Deste modo, o poder não é prerrogativa exclusivamente governamental, uma vez que é exercido independentemente da soberania.

Para Foucault, até o século XVI, a soberania reflete de fato a estrutura das relações sociais, baseadas na relação soberano-súdito. As novas técnicas de produção surgidas nos séculos XVII e XVIII passaram, no entanto, a depender mais dos corpos, da população, do que da terra. Tal fato provoca mudanças na relação de poder. Ao inserir-se no modelo disciplinar, abandonando o modelo da soberania, o poder toma a forma de biopoder, pois a vida humana se torna seu objeto. Esta transição se dá quando a força de trabalho, necessária aos novos modelos de produção, passa a predominar sobre a posse das terras, na geração das riquezas. O novo modelo necessita exercer dominação contínua e, para tanto, multiplicar-se, de modo que a soberania de um, passa a ser a soberania de muitos. Uns vigiam e disciplinam os outros, o que faz com que o poder assumira a forma de uma relação de forças sem ponto central, que se estabelece da mesma forma que pode deixar de existir.

Deste modo, embora o Estado tenha capturado numerosas relações de poder, este não constitui sua fonte. Qualquer interação humana implica em uma relação de poder e, para Foucault, a soberania passa a ser uma forma obsoleta de relações de poder, cuja função atual limita-se a mascarar os mecanismos de governabilidade, os quais constituem o conjunto de técnicas de disciplina, que permitem o controle da população.

O ser humano atual, assim como o era o de outras épocas, é, para Foucault, este duplo empírico transcendental que se constitui mediante um conjunto de processos de subjetivação as quais levam o indivíduo a vincular-se a um conjunto de crenças e concepções de verdade que o vinculam a sua própria identidade e a uma espécie de consciência coletiva; ao mesmo tempo em que é

¹ Em: Microfísica do poder.

constituído por esta relação de forças aos quais é submetido através das técnicas políticas.

GIORGIO AGAMBEN E O PONTO EM QUE AS TÉCNICAS INDIVIDUALIZANTES E OS PROCEDIMENTOS TOTALIZANTES PODEM SE TOCAR.

Conforme aponta Agamben, Foucault abandona a abordagem tradicional do problema do poder, baseado em modelos jurídico-institucionais, na direção de uma análise dos modos concretos com que o poder penetra nos corpos de seus sujeitos e de suas formas de vida. Para tanto:

Esta análise parece orientar-se segundo duas diretrizes de investigação: por um lado, o estudo das técnicas políticas (como a ciência do policiamento) com as quais o estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das tecnologias do eu, através dos quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e a própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo (AGAMBEN, 2002. p. 13).

Para Agamben, estas duas tendências estão presentes desde o início do trabalho de Foucault, se entrelaçam em vários pontos e convergem a um ponto comum. Isto porque, se o controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pelo ideológico ou pela consciência, através dos processos de subjetivação, mas também através de sofisticadas técnicas políticas que passam do antigo poder soberano de vida e morte sobre seus súditos para um novo modelo de poder que controla e governa a vida, então deve haver um ponto em que técnicas individualizantes e procedimentos totalizantes se toquem. Na tentativa de alargar o trabalho de Foucault, o que Agamben procura evidenciar é que:

As duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Para Agamben, o biopoder é algo mais antigo do que propõe Foucault. Não se trata de um fruto da modernidade, mas sim de uma relação há muito tempo presente nas relações humanas. Sua origem está no início da política e intimamente ligado a soberania.

É no Império Romano que Agamben busca a figura do *homo sacer*, termo que designava a pessoa que era banida da sociedade por ter sido julgada criminosa. Como banido, encontra-se excluído da lei humana e pode ser morto impunemente; como condenado, está à margem da lei divina, não podendo ser sacrificado ritualmente. A vida deste indivíduo deixa de existir como tal e sua existência passa a ser o que Agamben denomina *vida nua*, uma vida fora da jurisdição humana e também da divina. É o poder soberano que produz essa

personagem limítrofe, que tinha sua própria condição de ser humano suprimida. Deste modo, o autor explicita a antinomia que funda a comunidade política: a capacidade de incluir e excluir o indivíduo da vida em sociedade.

Lembrando Schmitt, é o soberano que faz a ligação entre norma e realidade, institui a situação normal e cria a exceção para restaurar a normalidade. Assim, o poder soberano já não se limitaria ao poder de vida e morte, que é uma relação de violência a qual se pode resistir. Ele decide sobre a vida, sobre a inclusão ou exclusão do indivíduo na jurisdição humana.

Na vida moderna, a decisão é a forma política do exercício do governo capitalista, no momento em que o poder necessita se desfazer do direito. Cabe ao poder político decidir acerca da suspensão da ordem jurídica, o que é feito mediante decreto que institui o que Agamben denomina “estado de exceção”.

Criado em 1791, pela tradição democrático-revolucionária da Assembléia Constituinte francesa sob o nome “estado de sítio”, a figura de um quadro legal para a suspensão da ordem jurídica, que se aplicaria em casos extremos, aplicava-se inicialmente apenas às praças-fortes e portos militares. Tal definição necessita, no entanto, de qualificativos como “político” ou “fictício” o que também seria inadequado, uma vez que a situação que Agamben tem em mente não se refere a um direito especial (como o direito de guerra, por exemplo) mas que, “enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (Agamben, 2004,p 15).

Com o decreto napoleônico de 24 de dezembro de 1811, a criação de um estado de sítio poderia ser declarada pelo imperador, a despeito da situação efetiva de uma cidade estar sitiada militarmente ou não. Desde então, dispositivos jurídicos semelhantes desenvolvem-se progressivamente e são aplicados em países como a Alemanha, Suíça, Itália, Estados Unidos, entre outros, durante os séculos XIX e XX, em situações variadas de emergências políticas ou econômicas.

Para Agamben, as políticas de vitimização, baseadas na dissociação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, demonstram como a vida nua vai progressivamente coincidindo com a integralidade do espaço político, no sentido de ela ser posta como a figura da vida hegemônica que pode ainda aparecer no espaço político.

Seguindo o pensamento de Foucault, Agamben defende a tese de que a transformação da vida humana em objeto do poder soberano implica em sua redução à condição de pura vida biológica, uma vida pronta para ser administrada pelos dispositivos ordenadores do poder, ou ainda, no que o autor denomina “vida nua”.

PROFANAR, RESTITUIR AO USO.

Aceitar a concepção de poder defendida por Foucault é compreender que não se trata de algo que possa ser localizado aqui e ali, que esteja nas mãos de alguns, ou que possa ser apropriado como bem ou riqueza. Trata-se de uma teia que atravessa e constitui um sujeito esvaziado de si mesmo, preenchido de necessidades e vontades cuja origem desconhece e cujo valor não pode determinar. Torna-o incapaz de resistir ao fascínio desta força à qual sabe que está submetido, mas ao mesmo tempo sente que também pode submeter. É

assim que o homem se sente preso por vontade a um sistema de dominação capaz de fazê-lo crer que a satisfação de todos os seus desejos e necessidades está em sua própria capacidade de superar a si mesmo e aos demais. Alvo de suas próprias insatisfações torna-se o único responsável por seu sucesso ou seu fracasso, e, quando acuado, não sabe bem como e contra o que lutar.

O quadro teórico anterior reforça a tese de que caímos definitivamente no nihilismo e que nada resta a fazer. No entanto, o trabalho de Agamben aponta para “a comunidade que vem”, “o homem que vem”, “a tarefa política da geração futura”.

Neste sentido, *Profanações* pode ser considerado um livro de ação política. Em um mundo em que a autenticidade parece ter perdido a forma, é preciso recuperar a capacidade da magia e da felicidade.

É dos juristas romanos que o filósofo italiano resgata a noção de profanação. Para estes juristas, sagradas ou religiosas eram as coisas que pertenciam de algum modo aos deuses. Como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem dadas por empréstimo, cedidas em uso-fruto ou gravadas de servidão. A saída das coisas da esfera do humano, e sua conseqüente passagem para o sagrado era designada pelo termo consagrar. Por sua vez, a restituição das coisas sagradas ao livre uso dos homens se torna possível mediante a profanação.

Mas, o uso de algo que já pertenceu à esfera do sagrado não é, no entanto, um uso comum, natural. Para Agamben, parece haver uma relação especial entre “usar” e “profanar”, e é nesta relação que o autor se detém.

Definindo como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum, Agamben afirma que não só não há religião sem separação, como também toda separação conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo de que se vale a religião para realizar a passagem de algo que pertence ao profano mundo dos homens para o sagrado mundo dos deuses é o sacrifício. Já o que foi separado ritualmente pode ser restituído ao uso de duas maneiras: pelo contato, ou pelo jogo. A passagem pode se dar tanto num sentido quanto no outro. O que é essencial, neste caso, é o limiar que a vítima deve atravessar, o que estabelece a separação.

Ao resgatar a etimologia do termo *religio*, Agamben destaca:

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 deve caracterizar a relação 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, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e de seu uso, diante das formas de separação e de seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Temos assim, as coisas que são de livre uso dos homens, e aquelas que são transferidas para uma esfera separada, estando, portanto, fora do alcance. Quais seriam, no entanto, as coisas que passaram para a esfera do sagrado e que devem nos ser restituídas?

Em um mundo no qual tudo parece ter se tornado tanto inevitável quanto imprescindível, termos como permitir o acesso, facilitar (o acesso), possibilitar (o acesso), e outros tantos, quando utilizados no sentido de viabilizar e referindo-se a uma espécie de “autorização” para que o sujeito circule em um ambiente que não lhe é, pelo menos em princípio, destinado, evidenciam separações de toda ordem. Entre outras coisas, o direito à propriedade, moeda fundamental do capitalismo, estabelece e garante a guarda e/ou posse das coisas que vão desde os mais simples objetos destinados ao uso e/ou consumo, à outras não tão concretas, como a também apreensível propriedade intelectual.

O pertencimento é, sem dúvida, uma forma de separação bastante concreta, uma vez que limita o acesso e/ou uso ao proprietário ou àqueles que recebem sua permissão. No entanto, o uso das técnicas de subjetivação e o emprego das práticas totalizantes estendem os tentáculos do poder para além do que possa ser transformado em lei, em materialidade, ainda que proveniente do imaterial. O que tais práticas visam é separar o homem dele mesmo, do que lhe é próprio, induzir hábitos e condutas que atendam a interesses outros, de modo a provocar uma reação em cadeia na qual dificilmente seja possível localizar o que a tenha desencadeado, nem mesmo prever como se dará por finalizada, uma vez que cada ação implica em reações outras, de desdobramentos múltiplos.

Desta forma, a grande batalha do homem pós-moderno pode ser considerada como uma luta consigo mesmo, de modo a consistir uma busca do que lhe seja tanto próprio quanto propício. Não se trata de um retorno às origens, mas de tornar possível o estabelecimento de uma nova relação com o mundo, o que prescinde de uma redefinição de si mesmo.

Não sem propósito, o texto que abre a seqüência de ensaios que, em conjunto, Agamben apresenta como *Profanações* seja *Genius*. Em um texto sinuoso e instigante, o autor fala de um outro que vive em nós e do qual dependemos para as coisas mais simples, como realizar funções fisiológicas, mas que também representa uma força irresistível, capaz de nos tomar por inteiro, de superar-nos.

O termo é resgatado dos latinos, que chamavam *Genius* ao deus a que todo homem é confiado na hora do nascimento. Na cadeia etimológica do termo, tal qual se apresenta na língua italiana, temos *Genuis* (gênio), *generare* (gerar) e *genialis lectus* (a cama, porque nela se realiza o ato da geração). No entanto, *genius* não era apenas a personificação da energia sexual.

Mas, como é evidente no termo *ingenium*, que designava a soma das qualidades físicas e morais inatas de quem está para nascer, *Genius* era, de algum modo, a divinização da pessoa, o princípio que rege e exprime sua existência inteira. (AGAMBEN, 2007, p. 15).

De algum modo, *Genius* nos antecede e nos determina, tal qual uma espécie de condição, de pré-disposição para nascer um e não outro. É o deus mais íntimo e próprio, aquele do qual somos indissociáveis e com o qual

estabelecemos uma relação intransferível. Mais que viver conosco, vive em nós. Suas necessidades são nossas necessidades, suas vontades, nossas vontades, o que faz sua felicidade, é também a nossa. É por isso que *genium suum defraudar* (do latim, fraudar o próprio gênio) e é ludibriar a si mesmo. Assim “É preciso ser condescendente com genius e abandonar-se a ele”.

Para Agamben:

Compreender a concepção de homem implícita em Genius equivale a compreender que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que, desde o nascimento até à morte, ele convive com um elemento impessoal e pré-individual. O homem é, pois, um único ser com duas fases, que deriva da complicada dialética entre uma parte (ainda) não identificada e vivida, e uma parte já marcada pela sorte e pela experiência individual. Mas a parte impessoal e não identificada não é um passado cronológico que uma vez por todas deixamos para trás, e que podemos, eventualmente, chamar de volta à memória; ela está presente até agora, em nós e conosco e junto de nós, no bem e no mal, inseparável. (AGAMBEN, 2007, p. 16-17).

Embora marcados pela experiência, o outro vive em nós. Resiste às marcas do processo histórico que nos constitui, permanecendo jovem, impetuoso, desconhecendo o tempo como marca de finitude. A dialética entre a parte (ainda) não identificada e vivida, e a outra marcada pela sorte e pela experiência pessoal parecem estabelecer um certo campo de relações entre o Mesmo e o Outro, cuja harmonia depende do estabelecimento de uma espécie de acordo tácito entre o pessoal e o impessoal.

O que é genial em nós, não é pessoal, de modo que a tensão entre Genius e Eu é, por um lado, poesia que afasta a monotonia de uma existência meramente racional, mas “por outro, é pânico o sentimento de que Genius venha a exceder e superar-nos sob todos os aspectos, que nos aconteça algo infinitamente maior do que nos pareça suportável” (AGAMBEN, 2007, p.18)

Abandonar-se a Genius, ser genial, pressupõe, em alguma medida, superar o lugar comum, o racionalmente previsível, não no sentido competitivo que a vida moderna tem dado ao termo, mas no sentido de reencontrar-se. É por isso que a emoção, o sentimento íntimo e pessoal que possibilita o encontro com Genius tem a ver com a celebração, com a trepidação exultante dos momentos extremos.

É lamentável que hoje em dia quase ninguém celebre nada. São cada vez mais raras as celebrações íntimas, pessoais e exclusivas. Por sua vez, as celebrações impessoais e coletivas – que se tornam cada vez mais semelhantes a grandes representações teatrais – proliferam a cada dia. Parece haver uma necessidade coletiva de demonstrar o quanto somos felizes, nos divertimos e sabemos aproveitar a vida ao máximo.

Transformar em espetáculo público a manifestação de emoções e sensações faz com que estas sejam deslocadas em seu sentido, uma vez que o homem moderno procura, segundo Agamben, nos jogos e nas festas, o contrário do que ele poderia encontrar: “a possibilidade de voltar à festa perdida, um retorno ao sagrado e aos ritos”.

Diferentemente dos adultos, as crianças se permitem vivenciar experiências com mais autenticidade. Por isso se consideram capazes de ser

mágicos e de fazer milagres. A relação que estabelecem com pessoas, objetos, situações, sentimentos e desejos, parece fundamentar-se bem mais em uma condição de satisfação pessoal do que aos valores que a estes foram agregados. Assim:

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 que costumamos considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico, transformam-se improvisadamente em brinquedos. É comum, tanto nestes 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 não significa descuido (nenhuma atenção resiste ao confronto com a criança que brinca), mas uma nova dimensão do uso que as crianças e os filósofos conferem à humanidade. (AGAMBEN, 2007, p.67).

Lembrar que crianças costumam transformar em brinquedos quaisquer que sejam as atividades ou objetos, por mais que estes nos pareçam sérios, convida a uma reflexão acerca do que sejam as coisas em si mesmas, e também acerca das condições que fazem/fizeram com que as consideremos tais quais nos parecem agora. Assim, a nova dimensão de uso pressupõe uma reflexão acerca das coisas tais quais nos possam ser próprias ou propícias. Trata-se de um processo íntimo e pessoal, também capaz de provocar reação em cadeia.

JOGOS DE PALAVRAS

Para Agamben, profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso, a brincar com elas. É deste modo que o jogo é profanatório. Sua funcionalidade está no próprio rito de separação, cujos mecanismos objetiva neutralizar. Segundo o autor, as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas, uma vez que a maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera do religioso. É através da pesquisa de Benveniste que Agamben exemplifica:

Ao analisar a relação entre jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa sua inversão. A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjugação do mito que narra a história com o rito que a produz e põe em cena. O jogo quebra esta 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, poderíamos dizer que há jogo quando apenas a metade da operação é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações’. (AGAMBEN, 2007, p. 67).

Depreende-se das considerações de Benveniste que, se a sacralização se dá mediante a combinação do rito com o mito, ou seja, da junção de um ritual com a palavra que o evidencia, o jogo, por sua vez, acontece quando apenas a

metade da operação sagrada se realiza. Temos um jogo de palavras quando o mito se traduz em palavras, e um jogo de ação quando o rito se sobrepõe, fazendo desaparecer o mito.

Pouco há de profanatório nos jogos atuais, segundo Agamben. Transformados em espetáculos televisivos de massa, fazem parte de uma nova liturgia que seculariza uma intuição inconscientemente religiosa. E, uma vez que tal secularização mantém intactas as forças que desloca de um local a outro, “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 seu poder (AGAMBEN, 2007, p. 68)”.

Assim, a secularização a que se refere Agamben tem a ver com o exercício do poder, remete a um modelo sagrado. Podemos pensar, neste caso, que se os jogos modernos pouco têm de profanatório, é porque já não quebram a potência do ato sagrado a que se refere Benveniste, já não separam rito e mito, ao contrário, na realização do primeiro produzem o segundo. Vale lembrar que os jogos referidos anteriormente correspondem às competições oficiais, verdadeiros espetáculos públicos onde o que está em jogo é vencer para derrotar/superar o adversário, ascender ou ser rebaixado em competições que nada têm de lúdicas. Estão eles, deste modo, perfeitamente integrados ao modo de ser do sujeito pós-moderno, portanto, absorvidos e contaminados em todos os aspectos que lhe são inerentes.

Entender a profanação como a tarefa política da geração futura, como quer Agamben, pressupõe o empreendimento de uma tarefa que possa, de algum modo, restituir ao sujeito o que lhe é próprio, ou então suscitar reflexões acerca de sua existência e acerca de seu posicionamento em relação a ela. Para tanto, considere-se que:

O sujeito – assim como o autor, como a vida dos homens infames – não é algo que possa ser alcançado diretamente como uma realidade substancial presente em algum lugar; pelo contrário, ele é o que resulta do encontro do corpo-a-corpo com os dispositivos em que foi posto – se pôs – em jogo. Isto porque também a escritura – toda escritura – e não só a dos chanceleres e dos arquivos de infâmia – é um dispositivo, e a história dos homens talvez não seja nada mais que um incessante corpo-a-corpo com os dispositivos que eles mesmos produziram – antes de qualquer outro, a linguagem. E assim como o autor deve continuar inexpresso na obra e, no entanto, precisamente desse modo testemunha a própria presença irreduzível, também a subjetividade se mostra e resiste com mais força no ponto em que os dispositivos a capturam e põe em jogo. Uma subjetividade produz-se onde o ser vivo, ao encontrar a linguagem e pondo-se nela em jogo sem reservas, exhibe em um gesto a própria irreduzibilidade a ela. (AGAMBEN, 2007, p. 63).

Neste sentido, a constituição dos modos de ser do homem pós-moderno, suas necessidades, anseios, angústias e desejos, são marcas de sua historicidade e, se de fato a história dos homens não é mais do que o resultado do corpo-a-corpo com os dispositivos que eles mesmos produziram, então podemos dizer que somos o produto de gerações passadas, e que estamos escrevendo a história das gerações futuras.

A relevância da linguagem como dispositivo que se põe em jogo na constituição de identidades e subjetividades se evidencia, não somente porque ela constitui um dispositivo em si mesma, mas também e principalmente pela potencialidade que lhe é inerente e que possibilita dar forma (discurso) a todos os demais dispositivos.

Neste sentido, as obras de linguagem, em especial a literatura, tornam-se particularmente interessantes. Não porque seus autores sejam pessoas dotadas de sentimentos especiais, visão de mundo privilegiada, capazes de pensamentos incomparáveis ou ainda portadores de uma genialidade única. Tampouco porque estes textos, mais que outros, possam conter pensamentos ou sentimentos. Mas porque, “no gesto pelo qual autor e leitor se põe em jogo no texto e infinitamente fogem disso”, o jogo de palavras pode produzir a sua alquimia e originar assim um novo pensamento.

Deste modo, os estudos literários pós-modernos encontram-se necessária e significativamente relacionados aos modos de ser do homem, seja na observação do contexto em que se dá sua elaboração, seja na valorização ou repercussão de determinada obra, ou até mesmo naquilo que a faz, ou fez, ser preterida em relação a outras tantas transformadas em cânones de valor cada vez mais relativizado.

Isto porque a obra de linguagem, em especial a literatura, é também um dispositivo em jogo, cuja implicação no modo de ser do homem seria difícil precisar, da mesma forma que é difícil de ser negado ser negado.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Profanações** / Giorgio Agamben; tradução e apresentação de Silvino José Assmann. – São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti, São Paulo, Boitempo, 2004.

ARFUCH, Leonor. El espacio biográfico. **Dilemas de la subjetividad contemporánea**. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2002.

FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo; EDUC. 1995.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**, ed Martins Fontes, São Paulo, 2004

_____. **As palavras e as coisas**, ed Martins Fontes, São Paulo, 1992.

_____. **“Omenes et singulatim” para uma crítica da razão política**. Tradução de Selvino José Assmann. Florianópolis, 2001.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel ramalhete. Editora Vozes. Petrópolis, RJ. 2001.

O comum e a experiência da linguagem. Sabrina Sedlmayer, César Guimarães, Georg Otte, organizadores. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2007.

SCRAMIN, Susana. **Literatura do presente: história e anacronismo dos textos.** Chapecó, Argos, 2007.

SEARLE, John R. **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real,** ed. Rocco, 2000.