

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

FILIPPE KAMARGO DE SANTANA

**O QUE PODE UMA EDUCAÇÃO SEM USO? o pensamento pós-humanista e a
profanação em Giorgio Agamben**

RECIFE - PE
2020

FILIPE KAMARGO DE SANTANA

O QUE PODE UMA EDUCAÇÃO SEM USO? o pensamento pós-humanista e a profanação em Giorgio Agamben

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre em educação, junto ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, campus Recife. Aluno vinculado à Linha de pesquisa em Educação e Espiritualidade.

Área de concentração: Filosofia da Educação.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas

**RECIFE - PE
2020**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Natália Nascimento, CRB-4/1743

S232o Santana, Filipe Kamargo de.
O que pode uma educação sem uso?: o pensamento pós-humanista e a profanação em Giorgio Agamben. / Filipe Kamargo de Santana. – Recife, 2020.
127 f.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.
Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.
Inclui Referências e Apêndices.

1. Educação. 2. Educação da Pessoa Humana. 3. Educação – Pós-modernidade. 4. UFPE - Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre Simão de. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.) UFPE (CE2021-004)

FILIPPE KAMARGO DE SANTANA

O QUE PODE UMA EDUCAÇÃO SEM USO? o pensamento pós-humanista e a profanação em Giorgio Agamben

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Data da defesa: 07/07/2020

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/PPGEduc

Profa. Dra. Rosângela Tenório de Carvalho
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE/PPGEduc

Profa. Dra. Adalgisa Leão Ferreira
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE/PPGEduc

Dedico este trabalho as minhas avós, minhas antepassadas, todas as grandes mulheres que nunca tiveram seus nomes reconhecidos, mas foram verdadeiras guerreiras e heroínas em seus pequenos e ricos nichos existenciais.

Em especial a minha mãe e a sua luta, sua dedicação e vida, que será celebrada para sempre como uma dádiva entre aqueles que convivem com a mesma.

Por que essas são as verdadeiras vidas, vidas sacras e nuas, mas, representantes diretas, das nomeadas, *formas-de-vida*.

“Só uso a palavra para compor meus silêncios”

Manoel de Barros (2018, p.25)

“O glorioso retorno de quem

nunca esteve aqui”

Emicida (2013)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar aqui, minha gratidão ao meu pequeno e grande amigo Alan Gabriel, por me ensinar que potes de bolacha sempre foram ótimos e belos chapéus. A minha mãe, Maria Betânia, pela luta e a defesa, com garras e dentes, de suas crias, uma verdadeira leoa. Deu a vida para ser um grande apoio para que seus filhos pudessem sonhar, e que eu espero poder, em algum dia, realizar os seus sonhos também. Ao meu pai, Valdomiro José, sou grato pelo apoio e a presença, que ajudam a manter firme um espaço para construir um eu. Ao meu grande irmão Danilo Reynan, por estar comigo e por me dar aquele apoio silencioso e sem julgamentos que lhe é característico. A minha querida Bruna Patrícia, pelo companheirismo e por me ajudar a perceber que eu decidi ficar, e que isso foi uma das escolhas mais difíceis, porém mais desejadas.

Agradeço também a todos os familiares (todos os Santanas e Silvas presentes nesse tempo e espaço, os que vieram antes de mim e aqueles que virão após o meu fim), bem como aos amigos que ajudaram a construir a pessoa que me tornei. De algum modo, todas essas experiências vividas estão marcadas na minha existência e possibilitam que eu seja o que sou. Aos vários amigos da graduação em licenciatura em História, vivida na universidade Federal de Pernambuco, gratidão pelas conversas sempre instigantes e por me mostrarem sempre outros pontos de vista, que acabei por deixar de ver. Aos membros do grupo de pesquisas "Poéticas do cuidado e ontologias de resistência", por dividirem comigo um espaço diferente, profundo e inovador para pensar.

Ao professor Alexandre Freitas, por ter me dado oportunidade de me conhecer e de sonhar com aquilo que sempre esteve aqui, mas nunca chegou de fato.

Agradecimentos a CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por efetuar a manutenção da bolsa que possibilitou a dedicação a esse trabalho de pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação se debruça sobre a formação humana ocidental e os seus desafios contemporâneos em meio ao crescente desenvolvimento dos movimentos pós-humanistas e suas reflexões sobre a “natureza humana”. Visando fazer frente a essas perspectivas, profundamente marcadas por um teor excessivamente tecnologizante e racionalista, será contrastado o pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, especificamente, o estudo que toma a noção de *Profanação* (2009), como gesto de resistência mediante as ações dos dispositivos de controle e poder. A profanação, apresenta-se aqui, como um elemento chave para o pensamento educacional contemporâneo, abrindo espaço para o surgimento de *formas-de-vida* capazes de superar os mecanismos de assujeitamento e idealização do humano. Trata-se de uma pesquisa de cunho teórico-filosófico, que desempenha seu trabalho de análise junto a construção de uma abertura dialógica para outras possibilidades de educar, desejando possibilitar o emergir de outras experiências para o campo educacional e pedagógico. Visando isso, este trabalho se concentra em três princípios básicos de atuação (caracterizados no texto como lâmina, fio e corte). Em primeiro lugar será efetuada uma discussão dos elementos motores da formação humana ocidental, bem como uma apresentação e breve discussão do pensamento agambeniano. Para que, através disso, seja possível forjar um espaço de pensamento que fuja dos valores utilitaristas e mercadológicos dominantes na lógica ocidental. Em seguida, se apresentará uma discussão do conceito de pós-humanidade e seu emergir no meio contemporâneo, bem como os principais embates observados na sociedade e no campo da filosofia. Questões capazes de tornar compreensíveis para o leitor os elementos em disputa em meio a essa lógica. Em um terceiro plano, será apresentada a capacidade de resistência da profanação, enquanto espaço capaz de possibilitar a abertura humana ao emergir das *formas-de-vida* capazes de experiências plenas de existência. A profanação tornou-se central junto ao nosso debate, com sua capacidade de operar no vazio dos sujeitos e possibilitar o emergir de outros caminhos possíveis de existência. Dito isso, é preciso salientar que, o que o leitor irá encontrar aqui, não se trata de um gesto de utilização e aplicação do pensamento agambeniano de forma hermenêutica. O que se estabelece nesse espaço de debate (apoiados nas análises educacionais de Jorge Larrosa), é uma profanação de seus próprios escritos, dando a possibilidade de abrir para a educação o emergir de novos debates e saberes. Possibilitando auxiliar o campo educacional a encontrar novas possibilidades para a formação dos sujeitos.

Palavras-chave: Educação. Formação humana. Agamben. Profanação.

ABSTRACT

This dissertation focuses on western human formation and its contemporary challenges, amid the growing development of post-humanist movements and their reflections on “human nature”. Aiming to face these perspectives, deeply marked by an excessively technological and rationalist content, the thinking of the philosopher Giorgio Agamben will be contrasted, specifically, the study that takes the notion of *Desecration* (2009), as a gesture of resistance through the actions of the control and power devices. The desecration, introduces himself here, as a key element for contemporary educational thinking, making room for the emergence of *life-forms* able to overcome the mechanisms of subjection and idealization of the human. It is a research theoretical-philosophical nature, that performs its analysis work in the construction of a dialogical opening for other possibilities of educating, wishing to enable the emergence of other experiences for the educational and pedagogical field. To this end, this work focuses on three basic principles of action (characterized in the text as blade, wire and cut). First, a discussion of the driving elements of Western human formation, as well as a presentation and brief discussion of the fundamental elements of agambenian thought. So that, through this, it is possible to forge a space of thought that runs away from the utilitarian and market values prevailing in Western logic. Then, a discussion of the concept of post-humanity and its emergence in the contemporary environment will be presented, as well as the main clashes observed in society and in the field of philosophy. Questions capable of making the elements in dispute understandable to the reader in the midst of this logic. In a third plan, the resilience of profanity will be presented, as a space capable of enabling human openness when emerging from *life-forms* capable of full experiences of existence. Profanity became central to our debate, with its ability to operate in the void of the subjects and enable the emergence of other possible paths of existence. That said, it should be noted that, what the reader will find here, it is not a gesture of using and applying Agambenian thought in a hermeneutic way. What is established in this space of debate is a desecration of his own writings (supported by Jorge Larrosa's educational analysis), giving the possibility to open up for education the emergence of new debates and knowledge. Making it possible to help the educational field to find new possibilities for the formation of subjects.

Key words: Education. Human formation. Agamben. Desecration.

LISTA DE SIGLAS

IBM	International Business Machines Corporation
NASA	Administração Nacional da Aeronáutica e Espaço
FEDOR	Final Experimental Demonstration Object Research
DNA	Ácido Desoxirribonucleico

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. FORMAÇÃO HUMANA, GIORGIO AGAMBEN E A ABERTURA DE POSSÍVEIS [LÂMINA].....	19
2.1 Sociedade, Formação humana e subjetivação: O mercado em busca da educação.	21
2.2 Giorgio Agamben, o filósofo da abertura: marcas de um caminho agambeniano.	30
3. PERCURSO METODOLÓGICO	41
4. HUMANISMO, PÓS-HUMANISMO E FOMAÇÃO DOS SUJEITOS: VIDA BIOLÓGICA, ABERTURA E PROFANAÇÃO [FIO]	48
4.1 Humanismo, pós-humanismo e pós-evolucionismo: O que vem após os limites do humano?	50
4.2 O pós-humano na contemporaneidade: as representações do futuro humano hoje.	67
4.3 Os “fins” da educação: Giorgio Agamben e o pensamento pós-humanista	78
5. EDUCAR NO ENCONTRO COM O NADA [CORTE].....	90
5.1 Aquilo que é profano: O conceito de profanação em Giorgio Agamben, enquanto propulsor de reflexão junto a formação humana	92
5.2 Entre o <i>Opus Dei</i> e a <i>Altíssima Pobreza</i> : A profanação enquanto motor de reflexão sobre o projeto Homo Sacer	105
5.3 Educar no nada, ou a profanação e as formas-de-vida	117
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS [LIMIAR].....	122
REFERÊNCIAS	124

1. INTRODUÇÃO

Tendo em vista que, uma dissertação se passa como em um filme de Quentin Tarantino¹, cuja linearidade é tomada como mero ponto a ser questionado e inviabilizado enquanto uma necessidade no gesto de se contar uma história. Inicia-se este trabalho, neste caso em particular, bebendo dessa lógica, narrando como quem narra uma história descontínua e não linear. Tendo como ponto de partida para essa narrativa, a introdução, cuja reflexão aqui apresentada, trata a respeito do próprio *fim* da pesquisa, problematizado no que outrora foi o processo inicial dessa escrita (o projeto). Esse gesto, o projeto para o início do trabalho, existe como objeto de necessidade do processo de pesquisa, no qual os fins já são de alguma forma traçados, apresentando indícios de conclusões que já se deixam ser visualizadas, mesmo que timidamente. Partindo desse pressuposto, é no desenvolvimento do processo de pesquisa e escrita, que se faz presente o que seria o *início* desta discussão (o primeiro e segundo capítulos dessa pesquisa), momentos de busca aprofundada, contextualizações e encontro com as referências e questões que movem o trabalho em profundidade.

Cabendo ao final dessa dissertação a apresentação de um *meio*, um abrir-se e um explorar da possibilidade de encontro com algo fora dos padrões educativos contemporâneos (nosso terceiro capítulo e conclusões, que, de fato, não pretendem ser muito mais do que *meios* para algo por vir). Para tanto, é preciso, antes de mais nada, introduzir essa primeira discussão que se apresenta como um reflexo desse fim. Por conta disso, trazemos de volta o que outrora foi nosso início/fim, fazendo falar nesse primeiro momento, as indagações e guias do que fora nosso projeto de pesquisa e que se apresentam como parte essencial do que será efetuado nesse trabalho, é esse início/fim que apresentamos a partir de agora.

É sabido que no projeto pedagógico da modernidade, as práticas educativas passaram a ser circunscritas pela submissão a um modelo identitário de compreensão da subjetividade, questão que acabou afetando drasticamente o modo de se pensar a educação. Os modernos, passaram a ser, cada vez mais, “arremessados para dentro de si mesmos, fechando-se na interioridade de sua própria consciência e expandindo uma das mais persistentes tendências da

¹ A alusão feita aqui, refere-se a filmes como *Pulp Fiction* (1994) e *Kill Bill* (2003), obras clássicas da filmografia do diretor e representantes de um estilo único, cartunizado e personalizado presente em seus trabalhos. Onde a falta de relação cronológica com os fatos a serem apresentados, representa uma dissolução da necessidade de uma temporalidade linear, abrindo-se um espaço de possibilidade de reflexão e uso, como é o espaço de nascimento de uma pesquisa. Algo que não é estranho ao modo de trabalho do filósofo italiano Giorgio Agamben, em cuja obra *Homo Sacer*, se apresentam características semelhantes, nas quais os volumes lançados cronologicamente nesse projeto não necessariamente condizem com a enumeração em linha crescente que indicam a sequência final dos trabalhos.

filosofia moderna: “o cultivo de uma preocupação com o *cogito*, fazendo com que o mundo seja apreendido pelo filtro do eu” (FREITAS, 2012, p.65). Uma concepção de educação, que se apresenta e representa uma função limitadora do potencial humano, uma vez que, guarda em seu cerne interesses estritos voltados à manutenção dos padrões sociais, políticos e econômicos vigentes em um modelo de sociedade fixado.

Ainda nos termos de Alexandre Freitas (2015, p. 78), em interação com os diagnósticos foucaultianos sobre a episteme moderna, é possível dizer que a escola se constitui “como espaço privilegiado de cultivo da arte sutil de pôr os homens enfileirados”; configurando os processos educativos como mecanismos cerceadores de enquadramento, controle e docilização do humano. De fato, a educação assumiu como tarefa própria, a manutenção de um perfil idealizador e domesticador dos homens, tornando-se pouco interessada na formação humana desses sujeitos em interação com a sociedade.

Objetivando modelar a vida, estruturar a existência, domesticar os corpos, e, quando radicalizado esse *modus operandi*, o seu desejo é de ceifar toda diferença e conceber um ideal perfeito junto aos sujeitos. A educação se arquiteta para uma idealização logocêntrica, que caracterizará o que virá a ser o fenômeno pós-humano, representante da ideia de continuidade da evolução humana a partir de procedimentos puramente tecnológicos e racionais, abdicando dos corpos fadados a uma constante domesticação. Como salienta Paula Sibilia, seguindo os diagnósticos de Giles Deleuze, em seu livro *Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão* (2012), os muros que outrora foram usados para domesticar os corpos nas escolas, hoje se tornam, cada vez mais ineficientes. A sociedade do controle necessita de outro modo de ação para formar os sujeitos, dominar as existências dos indivíduos, alunos, cidadãos etc. a partir de seus próprios smartphones representa um primeiro passo. Nesse sentido, a lógica que movimenta a sociedade contemporânea sofreu mudanças, incorporando certos elementos modernos e elevando-os a limites ainda mais altos, “não se baseia na disciplina e na culpa, mas nos recursos próprios de cada um e na iniciativa individual, os que não conseguem ficar à altura do desafio são desqualificados como fracassados ou ‘perdedores’” (SIBILIA, 2012, p. 102)

Ainda segundo as indicações de Paula Sibilia, é possível perceber a sofisticação dessas problemáticas junto ao capital contemporâneo, que constrói a ideia de subjetividades consumistas que só conseguem interagir com o meio, consigo e com os outros sob a lógica de “uma espiral de consumo em aceleração crescente.” (2015, p. 34). Todo esse movimento cultural, social e econômico ditado pelas normas do capital tornam as coisas, os outros seres e até mesmo o corpo dos sujeitos espaços de utilitarismo e consumismo, que podem ser

constantemente alterados, podados, e no limite dispensados em prol de produtividade, adaptação e alcance de uma perfeição frente a um espelho de ideais fixados de humano.

Os sujeitos se encontram em uma sociedade de cunho pós-humanista, uma sociedade que prega não mais a docilização dos corpos a partir dos elementos racionais, mas um completo domínio sobre todas, as ditas, intempéries do corpo orgânico. Tratando-se de sentimentos suprimidos por químicos, redes digitais que abolem a experiência corporal dos sujeitos, controle e interferência humana junto ao código genético etc.; elementos que representam, nessa perspectiva, o próximo, e, para muitos, o único passo para a formação humana ocidental. Os dispositivos de poder que atuam na sociedade contemporânea, numa constante captura dos sujeitos, impedindo o emergir de suas possibilidades de existência (AGAMBEN, 2007), seguem idealizando o ser humano do futuro. Superar o orgânico e ascender a humanidade a um novo espectro, no qual, absolutamente tudo pode ser substituído em prol da perfeição humana, uma vez que, apenas a razão cerebral, se apresenta enquanto essência necessária a espécie humana.

No entanto, defendemos que a educação e a formação dos sujeitos podem ser apreendidas de uma forma diferente. Concebemos o ato de educar como um ato pleno de busca pelos sentidos da formação humana, ou seja, acredita-se que seja possível educar sem apelar a um modelo pré-formado de humano. Uma educação, que sustente no sujeito a sua possibilidade de vir a ser, um espaço que permita o seu emergir e a sua constituição de forma aberta junto ao mundo. Nessa direção, compreendemos que o campo característico da interação, educação-espiritualidade, se mostra vital enquanto ponto de reflexão a respeito dos sentidos formativos da educação. Uma vez que, a própria vida dos sujeitos se configura como um lugar de formação, lócus de um verdadeiro trabalho espiritual apreendido enquanto ato de viver uma vida aberta à relação com o outro e com o todo ao seu redor.

A noção de profanação surge nesse contexto como forma de pensar dinâmicas de resistência aos dispositivos de controle da vida, abrindo as possibilidades de ação do ser humano, desdobrando um espaço de possibilidades e de emergir fundamental para a formação do humano. Nas palavras do próprio Agamben, “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (2009, p.45). Partindo desses pressupostos enunciados pelo autor, se compreende, encontrar-se no profano um ponto de partida para refletir uma educação que qualifique e aceite as diferenças do emergir das *formas-de-vida*² dos sujeitos. *Formas-de-vida*, refletidas em sua ação na vida social, política e cultural,

² Giorgio Agamben caracteriza a forma-de-vida como uma forma de conceber a vida fora da divisão clássica das comunidades gregas e romanas, a forma-de-vida vai além da *zoé* (o simples viver biológico) e da *bíos* (uma forma

como também, se apresentando enquanto espaço de valoração da experiência existencial fora dos idealismos ocidentais.

Dando um passo junto dessa compreensão, esta dissertação, defende que o debate sobre a profanação e a problematização a respeito do *uso* (estritamente vinculada com a mesma), tematizados por Giorgio Agamben, podem contribuir para pensar a formação humana na atualidade. Para isso, partimos do desdobramento da compreensão de humanidade, enquanto abertura dos sujeitos para *formas-de-vida* por vir, sujeitos que representam a própria existência como *forma-de-vida* verdadeira e coerente em sua totalidade.

A profanação representa uma chave, um espaço, um método entre os inúmeros possíveis, para com o qual a educação contemporânea possa lidar com o emergir das *formas-de-vida*, das vidas que escapam aos valores utilitaristas e mercadológicos da sociedade. Um modo de resistência que parte das próprias existências vivas dos sujeitos, nas experiências que marcam suas existências e lhes possibilita uma transformação de si e conseqüentemente do mundo ao seu redor.

Com base nessas reflexões e desejando contribuir para esse debate, levantamos a seguinte questão: *Em que medida, o conceito de profanação, manifesto enquanto elemento de abertura e respeito para o emergir da forma-de-vida dos sujeitos, pode contribuir para repensar o potencial de abertura da experiência humana junto as práticas educativas voltadas à formação dos sujeitos na sociedade contemporânea?*

É importante elucidar que o interesse na temática partiu não apenas de uma elaboração puramente teórica do tema, mas advém, antes disso, de uma sensação vigente em nossa experiência escolar, algo que nos acompanha, talvez, desde o ensino básico até o meio universitário: a sensação de que a educação manifesta dificuldades imensas em aproximar o conhecimento e a prática da vida dos sujeitos em formação. Isso, por que, em sua própria concepção, a educação já tem um uso e um gesto em relação aos sujeitos que está idealizado, fixo e fechado em si mesmo.

Um campo de prova dessa sensação decorreu de nossa atuação de estagio, enquanto licenciando do curso de História da Universidade Federal de Pernambuco, campus Recife, e posterior atuação como professor na cidade de Feira Nova, situada no estado de Pernambuco.

ou maneira de viver em sociedade). Para usar as palavras do próprio filósofo: “Com o termo forma-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua.” (AGAMBEN, 2017, p. 13). A forma-de-vida é um risco de viver que perpassa toda a existência, uma vida que não pode ser encaixotada nas formulas simplistas do pós-humanismo, do mercado e do capitalismo. Pode-se dizer que se trata de uma vida que através da profanação reencontrou o uso e constituiu um outro modo de ser e existir.

Experiência que foi propulsora de uma crise existencial avassaladora, pouquíssimas vezes experimentada antes, cuja origem era a percepção de que estava sempre me repetindo no vazio, como se minha intervenção apoiada estritamente em conhecimentos e habilidades técnicas não conseguisse reverberar junto aos meus estudantes. Aos poucos, fui me dando conta, do desafio que é a possibilidade de realizar novos usos sobre o saber, de aprender a usar o que se aprende na vida, enfim, de abrir o conhecimento aos reclamos da existência de todo e qualquer humano.

E o que encontramos no grupo de pesquisas *Poéticas do cuidado e ontologias de resistência*, foi uma forma de educar para além dessa simples instrução, algo que nos deixava admirados, que se encontrava em consonância com o que desejávamos. Nesse grupo nos deparamos com um espaço, um lugar, forte e coerente, o espaço para o emergir de um educador. Este grupo, nos retirou de um sentimento de solidão frente à forma com a qual pensamos e vivemos a educação e mostrou uma possibilidade, um outro olhar sobre a formação humana. Um olhar que faz o sujeito se transformar perante a sua busca pela verdade, fazendo-o assumir uma vida de coerência consigo e de ação fiel a si mesmo em sua existência (FREITAS, 2012). Foi nesse contexto que a espiritualidade, nunca antes encontrada, por nós, no campo religioso, se fez presente no próprio ato de educar, desde o lugar mais inesperado, um grupo de pesquisa atravessado por debates acadêmicos, mas que não cede a reflexão teórica e a forma de viver à docência, pois não sacraliza o conhecimento o retirando da experiência humana. Desejamos, então, desde aquele momento, levar esse modo de vida não apenas em nossas práticas enquanto educadores, mas, de alguma forma, enquanto *forma-de-vida* e de viver em relação com o mundo³.

Obviamente, não postulamos o fim do conhecimento ou seu abandono nas práticas educativas. Ao contrário, enfatizamos a urgência de dar possibilidade de novos usos aos saberes que dispomos e são disponibilizados junto as práticas educativas. Fazer uso, mas agora, tomando como forma principal do gesto educador um *educar sem uso*, que se abra aos sujeitos como meio de emergir dos indivíduos, como infinitas possibilidades de criação, ou em outras palavras, como profanação. Estabelecer um outro modo de interação entre sujeito, vida, conhecimento e existência, visando com isso possibilitar o emergir das *formas-de-vida* no meio cultural e social. Desse modo, acredita-se que a noção de profanação, pode se tornar ferramenta

³ De certo modo, fui “salvo” pela espiritualidade no lugar onde menos esperava encontrá-la, encontrei nela o sentido e o desejo de educar para formar um sujeito capaz de ser mais do que um mecanismo submisso socialmente. Desejando de alguma forma retribuir isso que recebi, não construindo uma forma de tornar a espiritualidade parte da disciplinarização escolar (isso seria leviano e inconsequente com tudo que aprendemos e acreditamos no grupo de pesquisa), mas tomando a espiritualidade como uma experiência capaz de refazer as relações que estabelecemos com o conhecimento e com a existência.

para esclarecer e superar alguns desafios da formação humana em meio a efervescência das ideias propagadas pelo pensamento da pós-humanidade.

Partindo disso, **o objetivo mais amplo** desta dissertação visa: efetuar uma contextualização do pensamento de Giorgio Agamben enquanto ferramenta de análise para as problemáticas contemporâneas do campo educacional. A fim de elucidar alguns desafios da formação humana, enquanto possibilidade de abertura no meio social, para outras formas possíveis de se constituir, existir e agir enquanto sujeitos no mundo contemporâneo.

Mais especificamente tem-se dois objetivos a serem alcançados: **em primeiro lugar** objetiva-se demonstrar a relevância, expansão e a internalização das temáticas pós-humanistas em nosso tempo, bem como apresentar a partir do pensamento agambeniano, uma reflexão a respeito da humanidade que escapa aos absolutismos da razão e do capital.

O segundo objetivo específico visa, analisar o conceito de profanação no emergir das *formas-de-vida* dos sujeitos, explicitando o valor da profanação enquanto meio possível de abertura para essas *formas-de-vida* que estão por vir. Defendendo com isso, a profanação como um princípio educacional capaz de neutralizar as problemáticas nocivas fundamentais do fenômeno pós-humanista contemporâneo em sua interação com formação dos sujeitos.

Dito isso, é importante elucidar que a presente proposta de pesquisa tem um caráter qualitativo, apresentando-se como uma investigação teórico-bibliográfica, cuja preocupação é investigar outros pontos de vista para a temática da educação enquanto formação humana. Trata-se de uma pesquisa que prioriza o tratamento de conceitos, tendo na abordagem interpretativa seu traço mais marcante. A pesquisa tem em seu cerne o desejo de apresentar outras análises acerca dos problemas educativos, visando, a partir disso, redimensionar o aspecto relacional entre a formação humana, educação e ação dos sujeitos na atualidade.

Por se tratar de um projeto, cujo trabalho teórico de leitura é o fundamento de sua construção, se necessita de uma abordagem interpretativa que faça jus ao interesse movido junto ao tema. A partir disso, e objetivando a necessidade de ser fiel as concepções apresentadas, é fundamental partir de uma leitura fora dos padrões hegemônicos no campo do conhecimento e do meio acadêmico. Sair do espectro comum do conhecimento e enveredar por uma proposta inusitada e pouco ortodoxa para as pesquisas tradicionais.

Propõe-se, então, uma leitura “profana” de nossa bibliografia, uma leitura que visa captar o sentido contextual dos conceitos e conhecimentos, mas que ao mesmo tempo, a partir de sua compreensão e entendimento propõe novos usos. Redimensionando as bases do conhecimento em sua formalidade e ao mesmo tempo respeitando e apresentando os sentidos contextuais de cada saber. Um gesto de leitura, que faz uso do conhecimento e não se submete

a ele, que o compreende em seu uso comum, mas que também, a partir disso, o desloca a uma experiência diferente de seu ponto de partida. Uma leitura que abre nos saberes espaços inovadores de uso e possibilidades ainda pouco enxergadas de atuação.

Essa leitura, perpassa até mesmo o próprio debate a respeito da profanação, que estamos fazendo uso, uma vez que, efetuamos um gesto profano no diálogo com o mesmo. Que visa, retirar a profanação de seu espaço comum de resistência aos mecanismos de constituição e assujeitamento dos sujeitos no meio social. e deslocá-la de seu aspecto primordial de oposição aos mecanismos políticos, profanando seu modo de existência e resistência, trazendo seus princípios para o centro do processo educativo e pedagógico de uma comunidade que vem. De uma sociedade, na qual, esse modo de existir e resistir possa ser parte de sua própria força motora, capaz de auxiliar cada sujeito a se constituir em meio a comunidade na qual está imerso.

Trata-se de um *método profano*, e como aquele que profana, profana algo, destacamos isso como um gesto fundamental a essa metodologia profana, uma metodologia que é ao mesmo tempo objeto de pesquisa e também de uso em nosso texto. Que se mescla, não apenas no debate isolado do conceito, mas, se torna parte do próprio gesto de produção de pesquisa, perpassando todos seus estágios e etapas. Nesse sentido, pretendemos escrever como quem corta, a partir dos três estágios pelo quais passam certas lâminas que efetuam um corte: conhecer a própria lâmina em si, que precisa ter seu fio; que deve ser trabalhado em seu corpo e, por fim, usado no ato do corte.

Que tipo de lâmina é essa? Por que tomar essa figura como ferramenta de trabalho? E por que fazer esse corte? Essas me parecem ser questões essenciais, ao que se apresenta aqui como um *método profano* de pesquisa e escrita, e é fundamental trabalhá-las para que haja a compreensão deste método de trabalho que apresenta-se nesta dissertação.

Não se tratando aqui, da navalha de quem se barbeia ou deixa-se barbear, nem do bisturi empunhado pelo médico em seus métodos de cura, muito menos, as afiadas lâminas postais, para a abertura de correspondência nos belos escritórios de nossa época. Nossa lâmina é mais escatológica, e, por essa mesma razão, esquecida e subalternizada; não embeleza e dá vivacidade as faces, não se mancha de sangue no ato quase sacro de salvar vidas, muito menos sabe os caracteres e os vocábulos dos burocratas. Essa, que foi convocada como a potência de um método profanador, é suja da mais escura terra e afiada para o corte a flor da pele que necessita fazer, trata-se de uma lâmina muito mais “qualquer” do que qualquer outra lâmina possa ser. A nossa lâmina, é a das Casas de Farinha⁴, uma lâmina cujo fio mantém e estabelece

⁴ Feira Nova, cidade do interior de Pernambuco, um dos últimos limiares entre a Zona da Mata e o Agreste pernambucano. É conhecida como terra da farinha, a farinha feita de *mandioca*, que tem por trás desse saboroso

um *habitus*, hábito, cuja mais vagabunda faca assume em seu trabalho, o de raspar a superfície do tubérculo ao qual está aprisionada e com isso aprisionando vidas.

O objetivo é escrever como quem corta, como se nada mais importasse, além do próprio corte. Trata-se do grito de uma vida que cansou de raspar a superfície, como no gesto de quem raspa uma ferida, ainda coberta pelo sangue que coagula em nossa pele. Ferida que se encontra aberta, onde o gesto de raspar a “casca dessa ferida”, a casca/pele desse tubérculo, só abre espaço para que a mesma possa continuar a jorrar. Esse método encontra seu fim no corte, apenas no corte, sem resultados de sua ação; aqui se escreve para uma espécie de desuso, de inutilidade, e a profanação das coisas pelas *formas-de-vidas* que estão por vir. Algo que se agarra a garganta como um grito e um recomeço; escreve-se a partir de um corte que cansou de continuar arranhando/raspando a superfície de um questionamento. Restituindo ao uso, o que outrora foi imposto como “sacro”, deseja-se dar novo valor a esse gesto de raspagem, substituído pelo corte, algo tão pouco valorizado, e por isso, considerado *limite* nesse ofício, mas que agora se torna privilegiado e fundamental junto a este processo de pesquisa.

O corte, aqui, é concebido como um meio, como a abertura a qual o homem essencialmente é devedor; uma negatividade essencial que o faz existir, e é a partir dele que se pode criar uma potência para encontramos aquilo que somos (AGAMBEN, 2013). Dito isso, seguimos este texto conscientes dos objetivos que se marcam junto a nosso *habitus* atual, o da escrita, e, avisados a respeito do que move e como caminha essa reflexão, seguimos com nosso escrito e nosso novo hábito. Desenrolando o que virá a ser um meio para uma Educação profanadora, de um horizonte que está sempre a frente, mas que se encontra em constante movimento, que não se fixa, se estagna ou paralisa. Assim como esse horizonte, que é possível ver todos os dias, a humanidade também flui em uma constante transformação, sem horizontes fixos e voltados para um fim, mas com um caminhar constante que amplia a visão e as possibilidades a cada passo dado.

acompanhamento a vida dos esquecidos, dos fortes e esperançosos escravos, daqueles que devem apenas saber como raspar a casca da mandioca e nada mais. Lição aprendida e continuada desde a mais tenra infância e que é a realidade desses muitos servos invisíveis, inúmeras vezes envergonhados e explorados. E como herdeiros desse legado, cuja vida, amigos e a família bebem ou beberam desse lugar e desse ofício. Nos damos ao luxo de, inspirados por Agamben, ao sermos a constante transformação existencial que somos e que pretendemos continuar a ser, poder servir desservindo, e fazer de nosso trabalho uma forma de resistência e reconstrução, que agregue meios para as outras possibilidades por vir.

2. FORMAÇÃO HUMANA, GIORGIO AGAMBEN E A ABERTURA DE POSSÍVEIS [LÂMINA]

O primeiro capítulo desta pesquisa, tem como principal interesse, traçar elementos para que se possa pensar os desafios da formação contemporânea, bem como, perceber a possibilidade de existência de outros modos de concepção para a educação. Traçar um panorama que reflita os principais embates no campo da formação dos sujeitos e os problemas enfrentados em meio ao pensamento contemporâneo. Se trata do gesto de forjar uma lâmina, para que se possa, posteriormente conceber o seu fio. Essa lâmina, será construída a partir de uma análise dos diagnósticos a respeito da formação dos sujeitos no ocidente, em conjunto com as ferramentas conceituais fornecidas pelos estudos do pensador italiano Giorgio Agamben. Esse filósofo, que apresenta em seus trabalhos provocações a respeito da constituição da sociedade ocidental, as suas formas de governo e suas formas de exercer poder.

Tomar essa discussão como ponto de partida para esta dissertação, representa um aspecto central de análise, pelo fato, de que, ao entrar em contato com esses debates é possível notar uma carência de discussões a respeito da interação desses elementos com as temáticas pós-humanas em crescente expansão. A discussão a respeito do modo de formação ocidental e as suas implicações junto aos sujeitos desemboca, em nossa análise, junto ao gesto de ouvir as temáticas agambenianas junto ao campo educacional. Já é fato, que a recepção do pensamento agambeniano entre os pesquisadores tem crescido a cada ano, suas críticas ao fenômeno biopolítico que assola o ocidente tem aberto horizontes de análise diferentes do tradicional. E, para que haja compreensão a respeito dos passos que serão seguidos neste trabalho, é interessante tomar certos conhecimentos básicos de suas críticas e principais embates no campo acadêmico atual.

Esse pensador que adquiriu visibilidade discutindo, aprofundando e ampliando as questões da biopolítica de Michel Foucault e Hannah Arendt, tem despertado cada vez mais interesse do campo de estudos internacional, e, brasileiro em específico. Nesse sentido, algumas perguntas surgem sobre esse filósofo: Quais os pontos principais de sua obra? Os pontos com os quais se acirram seus embates com a tradição ocidental? Como sua obra abre espaço para solucionar esses problemas? (se é que ele pretende instalar soluções). O diálogo com esse contemporâneo representa um acontecimento de curiosidade, ou um emergir de real relevância para os debates ocidentais? Essas são questões que permeiam o olhar sobre esse autor são questões para com as quais é preciso instalar um debate, concebendo, ainda que parcialmente, algumas considerações a respeito desse pensador e sua obra.

O que se passa aqui, nesse momento, é o desejo de desvendar os materiais, os objetivos e os pontos de encontro, que os pesquisadores do mundo todo têm encontrado junto a obra desse professor da Universidade de Verona, enquanto observam as questões contemporâneas. Com isso, dar corpo a um pensamento capaz de fornecer olhares distintos sobre as questões da formação ocidental.

Como já mencionado, o objetivo é forjar uma lâmina para que se possa realizar um corte, para que isso ocorra é essencial conhecer os materiais que possibilitem forjar essa ferramenta. Tendo em vista a necessidade de ter uma lâmina sólida e bem estruturada para que se possa afiar e dar vida ao seu corte, analisar e contextualizar os debates contemporâneos é a forma de iniciar a abertura de novos possíveis.

2.1 Sociedade, Formação humana e subjetivação: O mercado em busca da educação.

Durante a noite os operários subiam para o terraço e continuavam conversando.

Porém, no decorrer da noite falavam de um modo diferente.

Falavam de outras coisas. De que outras coisas? Coisas.

Como o que disse o operário naquela noite. E o que ele disse?

Enquanto contemplava o céu noturno, sentenciou:

“O clamor do metal não impregna tua cabeça quando contas as estrelas.

Que alívio não ter de entrar na fábrica.”.

(LARROSA, 2017, p. 364)

A formação dos sujeitos há muito tempo opera sob uma lógica dualista, que exclui da existência política tudo que foge as metas da formação humana, tudo que não se dobra aos ideais soberanos, se torna passível de deixar de existir (Agamben, 2002). Como afirma Agamben em seu *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua* (2002), toda vida, está constantemente ameaçada de se tornar Sacer, uma vida que pode ser destruída para manter a “ordem” instituída por um soberano, em outras palavras, tudo é feito para manter o espaço de materialização dos ideais do que significa ser um humano. Os projetos de educação contemporâneos, como parte do funcionamento da ação de governo da vida, estão embebidos em muitas relações de poder, que visam estabelecer inúmeras formas de “ação sobre a ação dos sujeitos”, maneiras de conduzir a conduta dos indivíduos (FOUCAULT, 1995, p. 244), que acabam regulando as formas de viver dos sujeitos.

Para o filósofo alemão Peter Sloterdijk, que se apresenta atualmente como um dos grandes críticos do imaginário e pensamento ocidental, o eu fabricado pelos discursos humanistas se encontra fixado em um ponto de vista único, idealizado e essencializado. Um sujeito fixo e sobrecarregado, que é responsável pela apreensão e significação de tudo e de todos ao seu redor. Em seu livro, *Regras para o parque humano* (2000), o pensador defende que o humanismo, ao mesmo tempo em que idealiza o *ser* do ser humano, opera por exclusões seletivas de tudo que foge e escapa dessa normalização, daquilo que não se enquadra no seu conceito de humanidade. Não é à toa, defende Sloterdijk, que a escola se torna um dos grandes motores dessa mentalidade, uma vez que, é nela que se estabelecem os modelos e os modos de comportamentos que são aceitos como “humanizadores” (SLOTERDIJK, 2000, p. 13).

Ou seja, reconhecer que a experiência humana é constantemente cerceada em suas possibilidades, submetida a uma lógica de controle e limitação que visa edificar ideais de

pensamento a respeito do humano, não é uma novidade no campo filosófico. Esses elementos, possibilitam aos soberanos trazer para as subjetividades o *modus operandi* de constante adaptação da vida aos regimes de poder. No projeto pedagógico da modernidade, por sua vez, as práticas educativas se encontravam circunscritas pela submissão a um modelo identitário do humano, definido pelo seu caráter subjetivista e cognitivista. De modo que, como ressalta Peter Sloderdijk (2000), a educação tem contribuído para um “apequenamento do homem”, na medida em que, sua formação tem visado tornar o homem cada vez mais aclimatado às suas “pequenas vidas”, vidas assujeitadas a um processo que elimina sua capacidade crítica e ampliação de seus horizontes.

Cabe então ao humanismo, como ideia e como ideal, retirar os indivíduos de sua situação de “selvageria”, de sua “infância”, e inseri-los propriamente no campo da civilização através da leitura e da escrita. A educação seria o elemento que atuaria como uma ação preventiva à barbárie. O problema, é que, o humanismo, que tomou a formação dos sujeitos como guia, parece não ter cumprido com as suas propostas para com a humanidade (por fim as guerras, fome e sofrimento da humanos). Atentando a isso, é possível trazer as palavras de Jorge Larrosa, expressas em seu, *Tecnologias do eu e educação* (1994), à tona, diz o autor, ao ponderar sobre as análises foucaultianas a respeito da educação ocidental:

Nesse contexto, a educação é analisada como uma prática disciplinar de normalização e de controle social. As práticas educativas são consideradas como um conjunto de dispositivos orientados à produção dos sujeitos mediante certas tecnologias de classificação e divisão tanto entre indivíduos quanto no interior dos indivíduos. (LARROSA, 1994, p.52)

A crítica de Sloterdijk ao humanismo exemplifica a atuação desses dispositivos junto aos sujeitos, uma vez que, o humanismo tomou para si a missão de favorecer as melhores influências aos sujeitos. Essas influências devem ser fornecidas através da alfabetização universal, tornando o ser humano apto a viver de forma racional através do poder dos textos e da própria ciência. Assim, é “parte do credo do humanismo a convicção de que os seres humanos são “animais influenciáveis””, e para o bom funcionamento social é “imperativo prover-lhe o tipo certo de influências” (SLOTERDIJK, p.17, 2000). Trata-se de uma postura domesticadora da humanidade, o humanismo na visão de Sloterdijk é um projeto de domesticação do ocidente, que pretende levar os sujeitos a uma maioria e superioridade.

De fato, o ideário humanista não pôde conter as atrocidades da guerra, e “o desembrutecimento do ser humano” com o uso das “boas leituras”, para conduzir os sujeitos através da domesticação ao modelo perfeito de sociedade e de humanidade que já não faz tanto

sentido (SLOTERDIJK, 2000, p.16-17). As promessas humanistas não conseguiram dar fim aos antigos flagelos da humanidade, acabaram, com isso, perdendo sua credibilidade no mundo contemporâneo. A sociedade de leitores-escritores, diz Sloterdijk, está em plena falência, o que mantinha substancialmente o humanismo de pé, cada dia mais se torna um reflexo de um passado distante (2000). Em meio a essa queda, surgem as perspectivas neoliberais que seguem abrindo, cada vez mais, espaço para uma visão racionalizada e maquínica dos sujeitos, que coaduna com o desenvolvimento dos movimentos pós-humanistas. As bases de pensamento que guiaram o humanismo se radicalizam em extremos, e a humanidade passa a não ser suficiente para a lógica produtivista e utilitarista neoliberal.

Para Paula Sibilia, em consonância com debates de Gilles Deleuze, trata-se de uma nova governamentalidade, que irá programar estrategicamente as atividades e comportamentos dos indivíduos, programar suas ações e controlar a sua aparição na sociedade. Situando diante do sujeito, a vida que devem levar e o mundo que devem viver (através de tecnologias gerenciais, administração de grupos e organizações, propaganda, publicidade e etc.) (SIBILIA, 2012). Diante desse modelo de estudo e construção educacional, o mercado passa a ser um ponto chave no processo de ensino e aprendizagem, a sua ação e envolvimento nesse processo é dita como essencial para funcionamento correto da educação. Essa questão, já está presente para o campo educacional, através da visão de certos economistas que na segunda metade do século XX passaram a ver no campo educativo um espaço de investimento econômico.

O trabalho de Theodore W. Schultz, é um grande exemplo disso, trata-se de um economista pioneiro nessa problemática, que traz à tona muitos desses interesses mercadológicos para com a educação. Para ele a economia deve ser parte integrante das reflexões no campo educacional, se tornando também, parte de seu regimento. Nesse sentido, tanto a instrução, que se caracteriza, como sendo apenas os serviços de ensino fornecidos pelas instituições para os alunos aprenderem determinados conhecimentos; quanto a educação, aquilo que vai além da instrução, dialogando com inúmeros aspectos da formação devem sofrer essa intervenção (1973). Tudo deve se submeter a lógica de mercado, desde a produção de conhecimento, até as instituições que farão a instrução e formação, todas devem fazer parte do panorama de estudos e interferência econômicos. Para o autor, a economia e os economistas fizeram muito por áreas como a política e o desenvolvimento das ciências, podendo trazer benefícios para a educação.

De maneira semelhante, os economistas, que estão analisando as características de investimento da educação, lançam as bases de uma política de crescimento econômico

que atribui a maior importância à instrução e ao progresso do conhecimento alcançado pelos que atuam nas instituições educacionais. (SCHULTZ, 1973, p. 35)

Para Schultz, em uma vivência social saudável a educação está pautada diretamente no que cerne a estrutura cultural de uma sociedade, sendo o processo educativo, também um processo de afirmação cultural. Nesse sentido, a educação é parte do fenômeno cultural humano, ao qual a economia está integrada e, por isso mesmo, deve dar seu parecer sobre a questão (SCHULTZ, 1973, p.17), em outras palavras, a lógica capitalista ocidental deve dizer sobre a educação. E isso inclui a educação, junto ao, cada vez mais amplo, campo de ação das atividades econômicas. A instrução e educação afetam o presente e também o futuro, sendo assim deve trata-se de um investimento, e passível de ser analisado dentro da Teoria dos investimentos, onde o *Capital humano* se torna o material de análise e especulação.

Os investimentos em educação, são elencados como investimentos no *capital humano*, propícios a estabelecer uma relação de lucros ou de perdas, de acordo com a forma com que são geridos. Educar os sujeitos deve ser parte do processo de busca constante de lucratividade, e no neoliberalismo, isso significa transformar a humanidade em pequenos núcleos empresariais. Esses devem ser geridos por cada sujeito com o objetivo de se adequarem as demandas de mercado e os ideais exigidos pelo sistema ao seu redor (SIBILIA, 2012). As escolas estão cada dia mais imersas nessa lógica (obviamente mantendo um constante embate com os desmandos desses valores), e os alunos comumente se veem em meio ao processo de aprendizagem visando apenas a inserção no mercado de trabalho e a busca por melhores salários (CHARLOT, 2005). O universo escolar é um exemplo claro das questões mais sutis que serão discutidas, a escola luta para se adaptar as novas tecnologias e sobreviver em meio as transformações da sociedade, bem como seus defensores tentam resistir, mesmo que minimamente, as investidas dessa lógica de transformação tecnologizante.

Em resumo, a educação e a instrução estabelecem os princípios socioculturais de uma comunidade, a cultura é parte essencial do pensamento e reflexão econômica e por isso a questão do ensino-aprendizagem é considerada por esses autores parte do campo econômico, sendo necessária sua inserção nessas discussões. Mais ainda, o modelo de educação dentro dos países capitalistas, está enlaçado, com a ideia de que os sujeitos são um capital para ser gerido e organizado visando o bem social e econômico, e a economia deve os administrar. Tudo isso desemboca em uma sociedade para com a qual os sujeitos são a representação de um status econômico, e suas existências devem ser lucrativas, senão recebem a marca do fracasso social.

A governamentalidade é parte atuante do processo de construção de um Estado aos moldes modernos, e o *capital humano* tem se inserido dentro do processo pedagógico da contemporaneidade a partir de um movimento de empreendedorismo das instituições e dos sujeitos. Fazer os sujeitos estarem submissos as regras e as necessidades do mercado, os tornar cada vez mais hábeis na arte de “aprender a aprender” e de se tornarem concorrentes cada vez mais ambiciosos em relação aos outros educandos. O interesse é de trazer à tona nos sujeitos os valores individualistas em níveis extremos, essa é a governamentalidade liberal.

Eis mais um efeito colateral desses deslocamentos: quando o ideal a ser alcançado não se baseia na disciplina e na culpa, mas nos recursos próprios de cada um e na iniciativa individual, os que não conseguem ficar à altura do desafio são desqualificados como fracassados ou “perdedores”, recorrendo-se aqui a um vocábulo muito caro à retórica neoliberal e a mitologia escolar norte-americana que se irradiou através de inúmeros produtos da indústria cultural. (SIBILIA, 2012, p.102).

A sociedade está mergulhada nas influências do neoliberalismo, com isso os sujeitos também tem sua relação com o saber, com a educação, e com a comunidade pautados em uma manutenção das lógicas hegemônicas ocidentais (CHARLOT, 2005). Cercados de dispositivos amparados nos valores liberalistas, usualmente interessados no futuro do *capital humano* de uma nação, até mesmo os profissionais da educação, em meio aos embates e resistências, estão, cada vez mais, tomando para si mesmos uma ideia e um princípio de gestão e ação neoliberal, no qual estão sendo capturados a cada dia. Obviamente não se trata de uma estruturação homogênea que engloba a todos sob um mesmo polo ideológico, mas sim, uma variação de discursos e estruturas que mantém as diversas posições sociais dos sujeitos em uma manutenção constante de seus status. “Em outras palavras, para o aluno e, na maioria das vezes, para os pais, o saber é, a partir desse momento, pensado em uma lógica pragmática.” (CHARLOT, 2005, p. 97), o fundamento do ensino se vincula puramente as condições de uso em meio a sociedade, atualmente, uma sociedade modelada a partir de uma hegemonia neoliberal. Ao traçar um horizonte a partir do caminho delineado até agora, é possível perceber que a concorrência empresarial e mercadológica do gesto educativo, está, cada dia mais, presente nas vidas dos sujeitos, seja na periferia ou nos bairros de classe alta, com suas devidas diferenças.

A governamentalidade se transforma a reboque da ascensão do neoliberalismo no mundo, e dentro desses matizes de pensamento segue com sua ação diante da educação. A sociedade do controle, cada dia mais, atinge seus status hegemônico junto as dinâmicas sociais e a vida humana, a experiência dos sujeitos passam a ser pautadas em uma vigilância e condução constantes se efetuado através da própria subjetividade do indivíduo (SIBILIA, 2012). Aos

contemporâneos, já não é preciso vigiar constantemente seus atos, os mesmos, os próprios indivíduos estão constantemente recebendo as normas, os valores e os ideais exigidos pelo mercado através de seus smartphones e mídias sociais, o processo de subjetivação alcança um status de controle constante.

Edifica-se um *eu*, que, claramente se alimenta dos valores dessa nova governamentalidade empresarial, que continua se aprisionando em si, mais agora, pautado em competitividade e jogos de interesse puramente devotados ao mercado e consumo. Um *eu* que é constantemente levado a marcar todos os vínculos com a sociedade, o outro e consigo mesmo a partir de uma interação pautada em um uso utilitarista e produtivo das interações. Como Paula Sibilia (2012) demonstra, o fruto do controle das ideologias empresariais do capital acontece na edificação um eu empresarial, um sujeito que só pode apresentar-se corporativamente.

O espaço educativo vem sendo disputado em projetos de poder que visam um mecanismo claro de subjetivação mercadológica dos sujeitos, um processo que segue na esteira do enlace de pensamento com as ideias de *capital humano*. Estamos estabelecendo modos de ser sujeito amparados significativamente nos valores das grandes empresas, e como nos lembra Larrosa (1994), é nas práticas pedagógicas e terapêuticas que se institucionaliza a “natureza humana”. Os discursos sobre os sujeitos pronunciados pela educação, mídias e pela ciência da saúde influem na formação do atual ideal de homem, e hoje, cada vez mais, a humanidade carece relembrar as suas possibilidades.

Inúmeras práticas educativas ligadas ao *establishment* se proliferam dentro da lógica de uma elite mercadológica, visando transformar a educação em uma instituição submissa aos valores do capital. A educação moldada pelos valores do neoliberalismo, é perpetuadora da ideia de uma constante falibilidade do humano e de sua necessária reconstrução e controle. Todo pensamento e reflexão social seguem se restringem, sendo cercados e os sujeitos se mantêm sem a possibilidade de experienciar outras formas de educação e de vida.

Assim se dissemina uma ideologia da autossuperação e uma busca pela elevação do rendimento que vai além das capacidades de cada sujeito e até dos limites biológicos da espécie, quando se procura alcançar estados pós-normais ou sentir-se “mais do que bem” com a ajuda de produtos químicos e treinamentos específicos. Esses estímulos ativam a aspiração a efetuar atualizações constantes em todos os planos, inclusive o educativo. Tais atualizações devem ser articuladas graças a um bom gerenciamento de si mesmo sob os moldes empresariais. (SIBILIA, 2012, p. 46)

O trabalho docente, a criação dos filhos, a formação social e etc. estão, cada vez mais, se submetendo aos idealismos desse sujeito empresário de si mesmo, aquele que vende seu valor para a sociedade e necessita constantemente de dados numéricos e estatísticos para

comprovar sua rentabilidade enquanto empresa humana. Traçando o caminho apresentado é possível identificar que a concorrência empresarial e mercadológica do gesto educativo contemporâneo, está, cada dia mais, empurrando através de um bombardeio de discursos sobre os sujeitos, a humanidade para um espaço que a obriga a se tornar pós-humana. A vida biológica, os antigos modos de formação não cumprem o desejo neoliberal, é preciso que os sujeitos abandonem a si mesmos em uma totalidade que abrange até mesmo seus corpos, domados em prol de uma produtividade e utilitarismo absolutos.

Tudo isso ocorre pautado sob um ideal racionalista que atravessa o pensamento humanista e se torna parte da “eficiência” exigida pelos mercados. A sociedade contemporânea, a formação dos sujeitos e a educação, se encontram sendo colonizadas pela estrutura dos ideais neoliberais, o que torna a existência uma parte funcional da economia. A vida tratada dentro de um espectro maquinício e empresarial, obedece aos ideais dessa uma racionalidade obsessiva e se torna fadada a uma existência precária. O ocidente segue constantemente sedento por maiores lucros e menos humanidade. Com isso, e em meio a efervescência de um movimento que deseja ir além do humano, alcançando uma espécie superior e pautada em sua pura racionalidade, Sloterdijk se questiona:

Falando mais precisamente: para que exaltar novamente o humano e seu auto retrato filosófico padrão como solução no humanismo, se a catástrofe do presente acaba de mostrar que o problema é o próprio ser humano, com seus sistemas metafísicos de auto-elevação e auto-explicação? (SLOTERDIJK, 2000, p. 23).

No capítulo II dessa dissertação, essas questões serão amplamente discutidas e aprofundadas, por enquanto, a compreensão dessa nova organização dos valores que movem a formação dos sujeitos é suficiente para refletir a respeito da necessidade de fugas desses mecanismos. Parece impossível encontrar uma abertura para superação dos problemas atuais da humanidade escapando de uma submissão completa a lógica humanista e mercadológica. Os valores promulgados por esses elementos entram em conflito com uma co-existência entre os diferentes tipos de sujeitos, entre os diversos seres que habitam o planeta e entre os elementos biológicos e racionais que possibilitam a existência da espécie humana. Em meio a tudo isso, como apresenta Larrosa, em seu *dicionário do limbo*⁵, a produção de conhecimento resiste e luta contra os desmandos dessa nova lógica, mas, também vem sendo dilacerada em um ciclo que engloba as suas ações com voracidade.

⁵ Esse dicionário se apresenta como uma parte do ensaio, *Ferido de realidade e em busca de realidade. Notas sobre as linguagens da experiência*, presente do livro *Tremores: escritos sobre experiências* (2018).

Academia. Originalmente, um bosquezinho no qual os filósofos tratavam de entender a vida. Hoje em dia, uma escola onde alguns imbecis passam a vida tratando de entender os filósofos. A classe mais degradada desses imbecis já não lê os filósofos e sequer trata de entender nada. São os amos, trabalham para o governo e chamam a si mesmos de *experts* e investigadores. (LARROSA, 2018, p.96)

Conhecimento. Tipo de ignorância de que as raças civilizadas e altamente escolarizadas gostam. Em nossa época tecnológica e mercantilizada, a esse tipo de ignorância se dá o nome específico, de informação. (LARROSA, 2018, p. 97)

A formação humana contemporânea corresponde a uma preparação da humanidade para uma vida sem humanidade, toda preparação e formação humana tem sido forçada a pautar suas ações em uma constante busca por utilidade. A academia, há muito já se confronta com esse mal, e até mesmo o conhecimento, os debates intelectuais e filosóficos passaram a se regular através de sistemas burocráticos e produtivistas. Os *qualis* das revistas e livros distinguem as classes de pesquisadores, os que habitam o centro e os que se instalam nas periferias, vistos como menores e passíveis de desaparecer a qualquer momento. Nesse sentido, torna-se interessante para o gesto de pensar, de pesquisar e refletir se reencontrar com elementos há muito esquecidos, elementos que foram retirados do campo de toque dos sujeitos, ou seja, outros modos possíveis de pensar, discutir e interagir com o mundo.

Algo que o filósofo da educação Jorge Larrosa apresenta a partir de um outro modo de interagir com o eu, um outro modo de perceber a sua existência e o seu emergir em meio ao social, trata-se de escapar das fixações impostas e mergulhar em uma abertura fecunda de interpretações para a humanidade. Um movimento perigoso para uma sociedade pautada na busca constante de essências, e por isso mesmo, inibir essas reflexões é evitar que surjam outras formas de compreender, viver e experienciar a humanidade. Esse eu empresário, autossuficiente, que constantemente esquece de tudo e todos por conta de determinados ideais de perfeição que não estão dentro de um campo possível de alcance, é um eu produzido pelos ideais ocidentais e mercadológicos. Larrosa recorda o ocidente de um outro eu, um que constantemente tem sido apagado das possibilidades humanas.

O eu que importa é aquele que existe sempre mais além daquele que se toma habitualmente pelo próprio eu: não está para ser descoberto, mas para ser inventado; não está para ser realizado, mas para ser conquistado; não está para ser explorado, mas para ser criado. (LARROSA, 2017, p.14)

Essas considerações ajudam a percepção de que os sujeitos não precisam estar condenados a uma mecânica idealista e essencialista de edificação de suas experiências de vida, no entanto, essa abertura de possibilidades foi e continua sendo obstruída e retirada do alcance

da humanidade. Como ampliar essas linhas de fuga, e fazer delas vias onde os sujeitos possam trafegar? Como auxiliar os sujeitos a se encontrar com os seus vazios? Esta pesquisa defende que a educação pode ser apreendida de uma forma diferente, não necessitando estar ligada aos princípios neoliberais. Educar com o intuito de auxiliar a construção do outro sem a imposição de modelos que limitem a sua formação e que apenas o tornem parte do funcionamento e manutenção social.

Essas outras formas de olhar para a Educação representam novas possibilidades de construção de sujeitos e de resistência aos mecanismos liberais e neoliberais que enveredam na educação. Se, como afirmam Jorge Larrosa e Walter Kohan, “Educamos par transformar o que sabemos, não para transmitir o já sabido” (2017, p. 6), é possível perceber que o processo educacional, a formação dos sujeitos no ocidente, deixou de lado uma questão significativa, a possibilidade de abertura e de profanação. E inspirados pelas inutilidades escritas por Jorge Larrosa em seu *Pedagogia profana* (2017), nesta dissertação evoca-se a voz de Giorgio Agamben para adentrar no vazio do eu e trazer novamente à tona, junto aos sujeitos a profanação enquanto parte do seu processo educativo.

Em meio a negligência deste escrito, se espera que a filosofia agambeniana possa auxiliar os sujeitos a entrar em contato com um eu que não se fixe, e que possa viver abraçando seu corpo, sua mente, sua experiência com o mundo e com a sociedade. Para isso, está escrita será estranha, profana, e repleta de danças, piruetas e mascaradas com as casas de farinha e seus gestos, todos elementos profanos, que juntam Agamben e a experiência existencial, se tornando motores para refletir sobre o humano.

2.2 Giorgio Agamben, o filósofo da abertura: marcas de um caminho agambeniano.

Este estudo estabelece uma linha direta com o filósofo Giorgio Agamben e as suas problemáticas de pesquisa, mas, é preciso novamente destacar ao leitor, que não é principal interesse deste trabalho, apenas, uma tomada e apreensão de seus conceitos. Não se tratando de uma análise de cunho hermenêutico dos seus temas de estudo e conceitos, se trata de enveredar pelas trilhas do pensamento agambeniano fazendo com que seus trabalhos apoiem a construção de algo que dialogue com realidades diferentes das que edificam os problemas levantados pelo mesmo. Tendo em vista que, a filosofia deste pensador italiano, se encontra para além de modelos idealizados para análise da sociedade, seus estudos não enveredam pelo campo de uma filosofia e ciência modelar, a sua proposta é de ultrapassar esses pressupostos alcançando um outro patamar para a filosofia e as ciências humanas.

O trabalho filosófico de Agamben se apresenta como material fundamental para que seja possível estruturar uma lâmina, ele representa o material bruto a ser trabalhado contra o fogo (análise e crítica) e dar origem a uma ferramenta necessária ao corte que esta pesquisa pretende efetuar. Portanto, é preciso ter em mente uma certa imagem desse filósofo italiano que provoca tantas problemáticas para o pensamento contemporâneo, além de compreender como os pesquisadores vem recebendo os conceitos fundamentais de sua obra.

Consequentemente, para que possamos fazer esse passeio sobre o território potente do pensamento agambeniano, será necessário o auxílio de pesquisadores que se dedicaram ao seu estudo e, que, mais do que isso, com imensa generosidade, traçaram um caminho para que possamos compreender melhor a dinâmica dos trabalhos desse filósofo. Seguindo esta lógica, se apresentaram dois textos bases e que nos guiaram nesse momento, o primeiro deles é o livro do filósofo argentino Edgardo Castro *“Introdução a Giorgio Agamben; uma arqueologia da Potência”* (2016). Trabalho que traça uma densa descrição da obra desse autor, e auxilia o pesquisador a iniciar seu percurso na descoberta de seus caminhos e descaminhos enquanto envereda em suas primeiras empreitadas junto ao italiano.

O segundo livro, já é representante de um uso do pensamento do filósofo, ao mesmo tempo em que elucida para os interessados em sua obra um ponto comum para a sua trajetória de pesquisas. O texto tem o intuito de fornecer um fio condutor que movimentará a experiência de produção filosófica agambeniana, trata-se do trabalho de Sandro Bazzanela e Selvino Assmann *“A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben”* (2013). Trabalho que, através de uma análise complexa das obras dos dois filósofos que são contemplados nesse estudo, consegue apresentar com clareza uma relação tangencial em suas obras. Nesse aspecto

esses autores, que em muitos pontos podem parecer antagônicos, encontram um espaço comum e compartilhado de debate, trata-se da centralidade da *Vida*, abordada enquanto objeto privilegiado de discussão em suas obras.

Ambos os estudos são guias para as leituras e análises que serão efetuadas nesta dissertação, no entanto não são parte de um olhar absoluto a respeito de uma obra cuja abertura é um dos grandes princípios de seu movimento. Essas obras nos oferecem ferramentas para prosseguir e empreender os primeiros contatos com Agamben, para que os pesquisadores possam se perder em sua obra, e com isso, talvez, encontrar nas estrofes de seus escritos, os materiais para a construção de seus pensamentos. Tratando-se de elementos essenciais para que aqueles que desejem, possam perceber através de alguns mapas já organizados por pensadores mais experientes, as inúmeras possibilidades para se perder em sua obra.

Desse modo, é preciso compreender que, o trabalho do filósofo da cidade de Verona, se encontra em uma perspectiva de estudos teóricos abrigados a partir de inúmeros usos possíveis junto aos seus escritos. Um trabalho apto a interagir e a adaptar-se em realidades diversas, e que demonstram em seu princípio motor, alguns pontos comuns com os quais suas obras estão em constante interação (*Vida, Potência, Mecanismos de Subjetivação* e etc.). Para além disso, esse, trata-se de um pensador que trabalha com uma lógica extremamente abrangente e dotada de uma gama enorme de campos de diálogo, tendo em vista, sua erudição gigantesca.

Trata-se de um intelectual que deseja privilegiar a interação de conhecimentos, valores e pontos de vista capazes de abrir espaço no seio daquilo já dito, pensado e estruturado para a possibilidade da criação do novo, de um ainda por vir. Uma reflexão pautada nos usos possíveis, na vida e na reflexão filosófica, onde os pontos elencados não representam aspectos subdivididos de um mesmo ser, mas a própria experiência existencial em sua totalidade e integralidade sendo exercida no real.

Assim como ocorre na educação, o pensamento de Giorgio Agamben é, em si, uma reflexão interativa e plural, da qual apenas o gesto filosófico não consegue dar conta de seus questionamentos, abrindo em seus textos o espaço propício para que uma miscelânea de reflexões venha a fundamentar seus debates. Trata-se de uma obra dotada de uma multidisciplinaridade de campos de estudos, que dão ao seu trabalho a possibilidade de deixar emergir conceitos e questões inovadoras para os principais debates das problemáticas do presente.

Direito, teologia, linguística, gramática histórica, antropologia, sociologia, ciência política, iconografia e psicanálise vêm se juntar à filosofia e à literatura, como às outras artes em geral, dentre elas o cinema, para dar conta de questões contemporâneas que o filósofo italiano entende encontrar em todos esses campos do saber. (OLIVEIRA, 2016, p. 222-223)

Como também ocorre no campo educacional, o pensamento agambeniano não consegue se conter dentro dos muros materializados pelas clássicas separações e edificações das disciplinas nos campos de pesquisas tradicionais. Seus trabalhos extrapolam o espaço designado a produção filosófica e vão de encontro a outros grandes universos de conhecimento essenciais aos seus debates. Um aspecto com o qual o campo educacional brasileiro encontra ressonância, uma vez que, suas pesquisas estão sempre imersas no diálogo com outros saberes e disciplinas (história, sociologia, psicologia, filosofia e etc.), se tornando parte da construção do conhecimento nas pesquisas em educação.

Tanto para o italiano quanto para o campo educativo, é necessária uma pluralidade de saberes dialogando em conjunto para alcançar e construir os saberes educacionais e da filosofia agambeniana. Suas obras trazem ao educador novas possibilidades de análise e olhares atentos a outras concepções de educação e outros tipos de pedagogia, o que o aloca junto a um espaço de abertura para os debates da educação. Tendo isso em mente, segue-se uma breve discussão das principais questões trazidas à tona por esse grande pensador ambientado no cenário italiano, mas, capaz de questionar todo o modelo de organização ocidental.

Se debruçar sobre as obras de Giorgio Agamben, acarreta consigo a necessidade e o dever de não tomar os constructos de suas narrativas, como objetos perfeitos em cuja essência se encontra algum tipo de verdade cuja valoração desempenhe papel absoluto. Agamben não segue esses interesses, o pensador apresenta premissas, princípios de análise, que têm agregados em si infinitas possibilidades de aparecimento. Um leitor que se dedique a sua filosofia, encontrará diante de si, nada mais que possibilidades de emergir, rachaduras e fenômenos cruciais para compreender o surgimento do homem moderno e contemporâneo. Visando possibilitar e oferecer aos seus leitores muito mais do que um dogma a ser instalado, aplicado e sedimentado em uma análise de sociedade.

Durante toda a trajetória de pesquisas desse filósofo, algo parece saltar aos seus olhos de forma clara, a necessidade vigente em seus trabalhos de compreender o *que nos faz ser o que somos*. Essa parece ser uma questão que se mantém constantemente no caminho desse pensador italiano: o que faz com que o homem contemporâneo tenha as características que ele possui na sociedade atual? Como chegamos a esse estado e por quê? Compreender isso auxilia o olhar

dos pesquisadores que enveredam pelas trilhas deixadas por esse intelectual, torna-se mais compreensível, a necessidade desse pensador se valer de inúmeras fontes de conhecimento, que se encontram em vários períodos históricos e participam de correntes filosóficas e epistemológicas amplas, variadas e até mesmo conflitantes. São inúmeras as influências em seu pensamento, leituras que advêm desde os filósofos clássicos da antiguidade grega, chegando aos grandes pensadores e problematizadores da filosofia contemporânea.

Trata-se de um pensador de grande erudição, que tem em sua trajetória de pesquisa uma série de trabalhos publicados mundialmente e que necessitam ser bem contextualizados e analisados para que possam ser evitados erros grosseiros de leitura. Uma vez que, como todo grande intelectual, as pesquisas de Giorgio Agamben, não seguem um traçado linear, corrente e objetivo. Muito pelo contrário, o filósofo italiano tem em sua carreira inúmeras influências e também momentos marcantes no decorrer de seu trabalho, questões que devem ser respeitadas e discutidas por aqueles que desejam fazer uso de seus conceitos e questões de trabalho. No entanto, é possível marcar de forma didática, certos padrões estruturais em dois grandes momentos das suas pesquisas, dois espaços de produção em que o autor desenvolve determinadas dinâmicas de pensamento, um deles é mais curto em contrapartida ao segundo momento que perdurou até os dias atuais.

A obra de Agamben apresenta-se dividida em dois momentos convergentes. Num primeiro momento, suas reflexões vinculam-se mais especificamente à temas e discussões relacionadas à dimensão da linguagem, da estética e da obra de arte. Num segundo momento suas reflexões dirigem-se mais especificamente para o âmbito da filosofia política, mas trazendo no bojo de tais discussões elementos de seu pensamento anunciados e refletidos na primeira fase de seu pensamento. (ASSMANN e BAZZANELA, 2013, p.25)

Muito embora os seus estudos tenham mudado no seu campo principal de debates, as suas pesquisas seguem e efetuam a manutenção de aspectos muito potentes de seus primeiros anos de reflexão, os questionamentos de seu início de carreira, de fato, nunca foram completamente abandonados. Portanto, esses são pontos do pensamento de Giorgio Agamben que devem ser analisados com cautela, e por essa razão, antes mesmo de seguirmos com a nossa problematização. Trata-se de algo essencial para que se possa efetuar uma visão que deseje compreender o autor de forma integral, tendo em vista que, como será visto nesta breve introdução, em diversos momentos de seu segundo período, retornam à tona questões que foram levantadas nos anos em que o autor iniciava sua caminhada.

As interações com os diversos autores que perpassam os trabalhos de Agamben são de grande importância para as etapas de sua obra, elas representam influências e embasamentos potentes para seus debates. Como também são claras representações dos rumos por onde os seus estudos pretendem seguir, os autores, documentos, leituras literárias e etc. são fontes de fundamental importância para compreender o processo de construção de seus trabalhos. Tendo em mente que, em determinados períodos de sua obra alguns desses pensadores se sobressaem, ganham mais visibilidade e com isso abrem uma gama enorme de questionamentos e problematizações inovadoras dentro de seu próprio pensamento.

Em seus primeiros anos de pesquisa, o filósofo italiano estabelece uma relação forte com autores como Heidegger, Benjamin e Hegel⁶, nesse primeiro momento os olhares do filósofo estão debruçados sobre a temática da linguagem. Trata-se de um período de sua obra onde surgirão as principais questões que irão afligir o autor durante toda a sua carreira, como afirma Edgardo Castro: “Seus primeiros quatro livros podem ser vistos como uma leitura da modernidade, que começa com a questão da arte e conduz até a ética e a política, das quais se ocupará em obras posteriores.” (2016, p. 15). Os recortes dessas obras estão envolvidos em uma variedade de assuntos como arte, melancolia, poesia estilo novista e a relação com debates da linguagem e da história, nesse momento, se percebe um forte protagonismo e centralidade da linguagem em seus estudos. Como afirma Castro, esses primeiros trabalhos do autor representam uma obra que não foi completada, cuja produção acabou por não alcançar um fim, mas, propiciaram muitas aberturas em seus debates futuros (CASTRO, 2016).

A partir de questionamentos e problemáticas abordados em *O homem sem conteúdo* (1970), onde são analisadas as representações artísticas e edificações estruturais para a arte na modernidade (museus), ocorre uma defesa da vida como uma representação artística onde o homem pode constituir-se enquanto obra de arte, como uma própria presença artística viva em sociedade. Em *Estâncias* (1977), o autor pleiteia uma problematização a respeito da relação entre objeto e sujeito do pensamento, desejando superar a unidade entre os mesmos. Esse espaço também traz consigo debates sobre a Melancolia, a ação do desejo junto ao objeto, a objetificação e etc. pontos que permeiam a rica obra do italiano e que trazem reflexões densas sobre esses grandes debates filosóficos (Castro, 2016).

⁶ Se torna importante destacar a relação complexa que Agamben tem com Heidegger, uma vez que, ele representa uma de suas grandes influências do campo filosófico, mas o mesmo afirma em uma entrevista dada a Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense em 2006. O filósofo menciona que durante sua participação nos seminários de Heidegger em Lê Thor, nos anos de 1966 e 1968, paralelo a essas aulas os escritos de Benjamin eram seus fieis companheiros, o que para ele representou uma “leitura que talvez me serviu de antídoto ante o pensamento de Heidegger.” (AGAMBEN, 2006, p.132). Para que pudesse ir além de uma fixação heideggeriana, foi fundamental a influência de Benjamin junto aos estudos de Giorgio Agamben.

Agamben segue suas publicações com outros dois livros de grande importância para sua carreira, em primeiro lugar *Infância e História* (1978), onde o autor explora filosoficamente o homem, se retirando de um ponto de vista cronológico e psicossomático, onde abre espaço para a *Infância* e a *História* como veículos essenciais para a linguagem e subjetivação humana (CASTRO, 2016). A infância é o espaço para pensar a linguagem, um momento que está além dos valores biológicos do desenvolvimento e que se torna capaz de mover novas perspectivas para o homem. Abre em nós algo que se perdeu no tempo, ou, que foi decidido abandonar, mas, que é fundamental para a experiência humana, a condição de abertura e criação, que na visão do autor é essencial ao fenômeno humano.

Ainda alinhados com a primeira fase do pensador se encontra último livro desse período, *A linguagem e a morte* (1982), onde o italiano passa a analisar um novo evento, a negatividade da linguagem, um ponto que, como apresenta Castro (2016), opera como o espaço entre a infância, a história e a voz. Debates que afirmam a carência de essencialidade da humanidade e enveredam pelos caminhos da aceitação da negatividade, como ponto essencial de discussão das problemáticas contemporâneas, podendo ampliar os horizontes até então fixados e idealizados para essa comunidade. O italiano destaca que o homem é fruto de um não ser, esse, que abre em si, a sua falta de essencialidade existencial, cujo “seu fazer não está fundado senão em seu próprio fazer” (CASTRO, 2016, p.52). Já é possível observar nos escritos desse pensador, o interesse de repensar as estruturas que dão significado a existência humana em meio as sociedades modernas, para que se possa escapar dos mecanismos de aprisionamentos constituídos junto a existência humana ocidental.

A interação de Agamben com os estudos sobre linguagem, o levaram a tocar em diversas temáticas, desde a história até a questão das formas de subjetivação que se desenvolvem nos sujeitos a partir da captura dos mesmos pela esfera da linguagem. E, mesmo que essas discussões não pareçam ter interação aparente com os rumos posteriores de sua obra, elas representam os primeiros passos do italiano rumo aos seus conceitos mais atuais. Em *O homem sem conteúdo* (1970) nasce o conceito da *Museificação*, como também o livro *Estâncias* (1977) abre o debate da *existência biológica nua*, que dará origem a *Vida Nua* problematizada pelo autor posteriormente. Trata-se de um projeto de trabalho dotado com influências fortes do pensamento de Walter Benjamin, Aby Warburg e em especial a relação com Martin Heidegger, autor de grande influência em sua carreira, com o qual Agamben mantém um diálogo amparado a partir de um gesto de respeito e gratidão (CASTRO, 2016).

As pesquisas de Giorgio Agamben sofrem uma guinada nas produções posteriores aos seus primeiros quatro livros. Trata-se de uma mudança marcante em seus estudos, onde o autor

passa a se debruçar diretamente sobre questões ético-políticas de forma mais específica. É importante ressaltar, que os trabalhos anteriores do autor mantinham um diálogo crítico com a sociedade de maneira constante, no entanto, os focos de discussão não enveredavam pelas discussões relativas a governamentalidade, biopolíticas e gestão da vida, como passaram a ser organizados após suas quatro primeiras publicações.

Seu segundo período de pesquisas é marcado pela interação de seu pensamento com as problemáticas fundamentais das pesquisas de Michel Foucault, Hannah Arendt e Carl Schmitt. Agamben segue aprofundando e ampliando suas análises ao fazer uso dos rastros deixados nos trabalhos desses pensadores, a partir disso, se desenrola uma série de pesquisas vinculadas ao que viria a ser o seu projeto mais famoso, a série *Homo Sacer*. Esses trabalhos acabaram por ampliar o reconhecimento e as leituras das obras desse pensador mundialmente, lançando os debates do italiano para a esfera global de discussão. A tarefa agambeniana muda de foco, e passa a privilegiar o repensar da tradição política ocidental a luz da relação entre o *Poder Soberano* e da *Vida Nua*, tarefa que o autor irá desenrolar no decorrer do projeto *Sacer*. Esse trabalho, de análise dos conceitos de *homo sacer* e *vida nua* se revelará a fonte de sua mais fecunda análise a respeito do mundo ocidental, algo que já encontra uma forma complexa em seu livro, *Homo Sacer Vol. 1: O poder soberano e a vida nua* (2002):

Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. [...] Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. (AGAMBEN, 2002, p. 149)

O pensador italiano visa, a partir dessas discussões, não apenas mapear as formas de apreensão da vida, mas, também retratar possibilidades com as quais os sujeitos possam resistir e possibilitar o emergir de sociedades por vir. Esse é um projeto ambicioso na trajetória do autor, que exigiu a dedicação de dezenove anos de sua vida, tratando-se de sua obra mais complexa e completa até o momento. O esforço descomunal de um trabalho de pesquisa que além de tecer uma gama imensa de análises sobre a formação dos valores ocidentais, também oferece possibilidades de fuga para uma reabertura da experiência de viver.

Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. (AGAMBEN, 2002, p.81)

Este é um momento de extrema importância para o filósofo italiano, uma vez que, os seus estudos e pesquisas futuras estão em constante diálogo com as problemáticas firmadas a partir de 1995 e presentes até o final de 2014, quando fora lançado na Itália, o último volume da série *Homo Sacer, O uso dos corpos* [*Homo Sacer IV, 2*]. É visível, como a partir deste ponto, a tese defendida por Assmann e Bazzanella (2013), consegue ganhar mais corpo e clareza junto aos leitores mais casuais do filósofo. De modo que, desse momento em diante, o autor apresenta com maior centralidade o ponto de sua discussão, que está imbricado na problemática clássica e contemporânea do conceito de *Vida*. Um projeto que congrega em sua constituição um total de oito livros publicados e já traduzidos para o português: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua; Estado de exceção; O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo; O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento; Opus Dei: arqueologia do ofício; O que resta de Auschwitz; Altíssima pobreza: regras monásticas e forma-de-vida; e O uso dos corpos*.

Agamben mantém sua trajetória de análise no projeto *Sacer*, ao efetuar um olhar muito aguçado sobre as formas de ação políticas, trazendo à tona pontos de debate com os quais a temática da *Vida* se centraliza e estabelece uma relação de dependência. Grandes questões contemporâneas passam a ser levantadas novamente, recebendo um aspecto renovado e arejado junto ao campo de discussão filosófico, conseqüentemente passam a desvendar novos conhecimentos e problemas para os sujeitos ocidentais. Como ocorre com o paradigma do *Campo*, que aparece de forma contida no seu primeiro livro da série, mas se desenvolve no segundo trabalho publicado, que na série *Sacer* trata-se do terceiro volume da obra, *O que resta de Auschwitz* (1988).

A relação entre *Homo sacer I* e *Estado de exceção* é fácil de se perceber. Como já havia sido antecipado no primeiro desses trabalhos, o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual o poder soberano captura a vida. Não surpreende, por isso, que um inteiro volume da série lhe seja dedicado. (CASTRO, 2016, p. 75)

Agamben permeia a ideia de que a exceção é um componente intrincado ao Estado, ela faz parte do mesmo e ambos se nutrem a partir da captura da vida dos sujeitos, demonstrando que os ruídos que soavam como uma problemática ligada a um outro tempo, acabam se mostrando questões atuais para o pensamento social e político. Os dilemas agambenianos desejam permear os espaços possíveis para dar outras formas a sociedade e a vida, agregando a necessidade de um movimento que reconhece no homem o potencial para ir além do que as

grades contemporâneas o permitem enxergar. Sair desse espaço é necessário para que a *Vida* possa recuperar seu valor e retornar para as mãos dos sujeitos, esse é um trabalho árduo e que exige daqueles que desejarem enveredar por esses caminhos coragem e conhecimento a respeito dos obstáculos presentes nas trilhas desse desejo.

O reconhecimento dessas condições polissêmicas que a vida assume de forma cada vez mais penetrante na contemporaneidade, articulada a partir de seu substrato biológico, submetida a violência soberana, legitimada pelo estado de exceção torna-se fundamental para reconhecer os usos e imperativos biopolíticos que se estabelecem juridicamente sobre a vida. Nesse sentido, talvez se possa dizer que somente com a compreensão da intrincada estrutura estatal-político-jurídica que administra a vida e a morte contemporaneamente, e suas contradições, paradoxos e fraturas pode emergir a política que vem. (ASSMANN, BAZZANELA, 2013, p. 186)

Como já fora mencionado, o projeto *Homo Sacer* prossegue até 2014, e ao percorrer os caminhos dessa temática Agamben se depara com possibilidades de resistência e reconstrução social, aberturas para outras formas de subjetivação e de constituição dos sujeitos. Uma delas se apresenta através dos debates presentes nos livros *A comunidade que vem*, *Opus Dei*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*, todos sendo trabalhos que procuram abrir um espaço de debate para uma ampla gama de *possíveis*, de possibilidades por vir. A apresentação do conceito de *forma-de-Vida* se faz presente junto a esses debates, onde o autor deseja dar visibilidade a um outro modo de experienciar a existência, uma forma de estar no mundo cujo gesto se ampara na plenitude de seus atos. Uma vida que não passa por recortes, que não é acionada a partir de um botão, capaz de mudar as nossas ações e características de acordo com os espaços e as funções que devemos efetuar. A *forma-de-vida* exige uma dedicação total do ser, uma devoção ao que se é e ao espaço que fora decidido habitar, trata-se de viver uma vida sem compartimentação e divisões, um modo de ser que deixa sua marca existencial em tudo aquilo que faz (AGAMBEN, 2014).

O projeto *Sacer*, encontrou seu fim recentemente, o livro *O uso dos corpos* fecha essa etapa de produção no pensamento do filósofo italiano, tornando possível a leitura de sua obra completa e uma análise mais complexa do seu projeto. De forma, que, possibilite favorecer uma melhor compreensão, pode-se dizer que os debates relativos aos estudos de toda a obra *Homo Sacer* culminam em um movimento de compreensão dos mecanismos de captura da vida, abrindo o debate sobre a resistência e abertura de possíveis usos da vida para uma sociedade que vem. Giorgio Agamben, tem agora em suas mãos, a possibilidade de nos surpreender, os seus novos projetos devem chegar junto as prateleiras das livrarias e os pesquisadores que desejam fazer um uso profano de suas obras se entrelaçarão com seus escritos novamente.

E antes de finalizar esta etapa do debate é importante atentar para um elemento essencial ao trabalho desse grande autor, trata-se de reconhecer em suas discussões o que o põe em movimento e aquilo que os que se debruçam sobre sua obra devem atender como exigência fundamental. Algo que se apresenta em um espaço de debates tangencial aos trabalhos principais agambenianos, expresso em um livro publicado no Brasil sob o título inquietante e potente de *Gosto* (2017), um trabalho que nada mais é do que uma provocação a filosofia contemporânea e aos seus movimentos de reflexão habituais. Nesse breve texto o autor nos convida a exercer um outro movimento filosófico, a nos debruçar sobre o sentido que o pensamento moderno abandonou, em prol do afastamento frio dos seus objetos de estudo, tratando-se do sentido do paladar (do gosto).

O ocidente moderno privilegiou em suas formas de produzir conhecimento os sentidos da visão e audição enquanto motores de descoberta e produtores de novos saberes, no entanto, relegou a um estado de inferioridade e abandono o sentido do paladar, do gosto (AGAMBEN, 2017). Ele nos afasta do saber, sintetiza as experiências e aloca o conhecimento em um espaço cuja interação com a experiência existencial dos sujeitos é ignorada, ou, no máximo, vista como aspecto pouco influente no gesto de conhecer. No entanto, Agamben relembra para os seus leitores a relação etimologicamente primordial entre o saber e o sabor (AGAMBEN, 2017, p. 14), trazendo à tona para o leitor algo que se faz presente em sua obra de maneira constante. Filosofar é um gesto de degustação do conhecimento. E conseqüentemente, o ato de fazer com que aquilo que se encontra em dimensões diferentes passe a ser constitutivo de uma mesma experiência.

[...] em grego, em latim e nas línguas modernas que dele derivam, é um vocabulário etimologicamente e semanticamente ligado a esfera do gosto que designa o ato do conhecimento: “O sábio é assim chamado por causa da palavra “sabor” (Sapiens dictus a sapore), pois assim como o gosto é apropriado à distinção do sabor, do mesmo modo o sábio tem a capacidade de conhecer as coisas e suas causas, na medida em que tudo que ele conhece, ele o distingue segundo um critério de verdade” (AGAMBEN, 2017, p.12-13)

É na esfera do *Gosto* que Agamben age, naquilo que traz o desejo pela sabedoria e o faz ir além dos gestos privilegiados pela ciência moderna (ver e ouvir), ele nos convida e nos insita a ir além de uma compreensão puramente teórica, exigindo uma experiência de vida a partir do entrelace com suas ideias. O próprio Agamben desenvolveu muitos gostos durante sua vida como pesquisador, trata-se de muitos saberes que ele tomou com seus sabores, que passaram a fazer parte de seu próprio si mesmo. Algo que repetimos, em um gesto quase

canibal, ao degustarmos sua obra e fazê-la parte de nós mesmos, faze-la gritar junto a nossa voz, e usar a lâmina/faca que outrora apenas raspou a superfície de nossa existência para elaborar um corte sofisticado e que abriga em sua essência nada além do que meios.

Como aponta o próprio autor, é o *Gosto* que gera o movimento de trabalho filosóficos, um tipo de *Gosto* que age diferentemente do que se costuma pensar ao ouvir essa palavra. Trata-se de um tipo de relação degustativa orientada a partir de um gosto que gera vida e insiste em se tornar parte de suas mais variadas e possíveis formas de aparição e ação. É nesse espírito que convidamos Agamben, representante de um pensamento vindo de um velho mundo, de um continente com o qual a interação americana é marcada pela colonização, a se tornar presente nesta discussão e na leitura dos que se propuserem a enfrentar os sabores de seus textos, algo que possa ir além da representação e reprodução dos conceitos de um grande autor.

Uma vez conjurado esse pensador italiano, deseja-se interagir com esse pensador o tratando como alimento, que uma vez digerido, profanado e feito parte de nós mesmos, abre espaço para que até mesmo os excluídos das próprias colônias possam dizer seu nome e falar a partir de suas *Vidas Nuas*, de suas *Vidas Sacras*. Por isso mesmo desejamos e iremos profanar seus ditos, saborear seus escritos e dar nova forma e existência, ao que outrora representou o trabalho de um filósofo distante, se reestruturando em meio as terras e problemáticas do campo educacional brasileiro.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

Mantendo a escrita como um espaço de devaneio temporal, algo que invade a dissertação desde o seu início e a perpassa até seu fim, como foi apresentado junto a introdução. Torna-se inevitável que o debate a respeito dos procedimentos metodológicos, das técnicas e princípios motores que servem de guias para a organização deste estudo, se tornem, uma importante parte dessa reflexão temporal. No entanto, não se enveredará por mais uma revitalização dos preceitos já elencados num primeiro momento, o que se discutirá aqui é algo de um outro grau.

Trata-se de fornecer ao leitor um *looping temporal*, onde será tomada a repetição do próprio processo de encontro desse princípio motor, utilizado enquanto valor metodológico. *Mas o que seria isso? Como proceder nessa lógica?* Trata-se aqui de um eterno retorno, onde a profanação passa a ser observada e concebida enquanto método e já tendo sido apresentada dentro desse espectro, alocada sempre como um meio. Para isso, será tomada a própria ação profanadora, enquanto um gesto de apresentação de uma proposta diferenciada de método, um método que se pauta na abertura constante de possíveis, agindo em interação conjunta com a vida dos sujeitos.

Remontar a uma metodologia profana, talvez, o espaço potencial para o emergir do valor desse conceito, ou seja, sua possibilidade de constante renovação, que foge dos *telós* filosóficos em busca de imagens acabadas e fixas sobre uma questão. Profanar, como afirma Selvino Assmann, na apresentação do livro *Profanações*, é o modo de pesquisa agambeniano, “De forma geral, poderíamos dizer que ele dedica toda a sua análise filosófica, filológica, histórica, estética, a profanar o sagrado, ou melhor, a procurar devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi subtraído ao uso comum através da sacralização.” (ASSMANN, 2009, p.10) O espaço, no qual as coisas, não possam mais ser as mesmas, uma vez que, as existências exigem sua recolocação, reutilização e reformulação. Profanar é reconhecer a infinita miscelânea de possíveis ao qual o homem é profundo devedor.

Entretanto, esse gesto nunca renúncia aos conhecimentos, saberes e informações sob os quais os sujeitos são expostos desde seu nascimento. Muito pelo contrário, a profanação exige um conhecimento mínimo, experiencial e corpóreo dos valores para com os quais os sujeitos desejam intervir. Não é à toa que Agamben aloca como hábeis praticantes da profanação, as crianças, esses são grandes atores desse gesto. A criança imersa em sua cultura, constantemente recebendo seus valores, saberes e conhecimentos tem em sua existência um poder profundo de criação.

A figura da criança, que vive nesse interstício entre, um ainda *não ser* (completamente formado) e um *ser em formação*, vivencia em seu espaço de formação uma experiência particular. Se tornando capaz de gestos que operem sob lógicas, que o mundo dos seres já programados, não conseguem mais aceitar. A criança entrelaçada a uma cultura, na qual é concebida e se tornará parte construtora, consegue exercer um papel de flexibilização e abertura nesse espaço que nenhum outro membro da comunidade conseguiria. No gesto infantil, os valores do jogo, se tornam a profanação de um mundo que é parte da criança como também é seu espaço de constituição e emergir.

Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem abolir simplesmente. 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 a ver apenas com a esfera religiosa. (AGAMBEN, 2009, p. 67)

Não há uma limitação do jogo, enquanto movimento aprisionado ao gesto de revalorizar apenas o sagrado, esse gesto pode ser desempenhado em todo um espectro de meios possíveis. Trata-se de um espírito infantil que move e auxilia a criação de novos jogos, que abrem espaço para o emergir de possibilidades. É nesse sentido, que é capaz de alguns dos gestos mais poderosos, a partir do que seria um modo profano de agir, as brincadeiras infantis e seus gestos de jogar abrem espaço para um *lócus*, para o emergir de possíveis aos sujeitos. Mas o jogo está em declínio na contemporaneidade, Agamben (2009) afirma que o homem não sabe mais jogar, o ato de jogar se torna, cada vez mais, esquecido, como o próprio gesto de profanar que também perde seu significado. Todavia, esses jogos antigos nos dão pistas, para que se possa repensar a forma de relacionamento com o modo profano de uso.

Profanar é obter uma impressão de algo, vivenciar e experienciar o saber, abrindo no vazio da existência dos sujeitos, um espaço para um novo uso, para uma outra expressão do que outrora foi, um mesmo. Para além desses pontos a profanação exige algo mais, exige um outro elemento que pode dar vida a sua oposição, o *religio*, e nesse ponto se deparar com o que Agamben, concebe como, um dos grandes inimigos dessa religião do mundo contemporâneo. Trata-se da necessidade profana de uma *negligência*, uma atitude livre e distraída diante das formas e usos a que estamos submetidos e que possibilitam o emergir de um novo espectro existencial (AGAMBEN, 2009, p. 66).

A partir dessa breve apresentação, fica clara a versatilidade desse conceito, algo que, esta pesquisa, procura usar da forma mais complexa e abrangente possível. A profanação aqui, não se trata apenas do objeto a ser investigado, ela é parte da construção e organização da

investigação em si mesma. Mas, a profanação elenca em sua complexidade, a sua característica mais potente, esse conceito por si não pode representar a complexidade de sua definição. O método profano exige vida, corpo, existência, e aqueles que desejam utilizá-lo necessitam dar voz a esse corpo e experiência. Tornando-os capazes de abrir outros usos para o que foi vivenciado, em outras experiências sacralizadoras, que impedem ao homem o uso do seu sentido do gosto (paladar).

De outra forma, dentro de um outro possível, apresentaremos a forma como o profano nos chegou enquanto um meio puro, um puro modo em constante mudança e renovação, capaz de assumir as formas mais variadas possíveis, tais como a de uma metodologia acadêmica e além delas. Uma vez profanado, o gesto escolhido passará a ser tomado enquanto paradigma, segue como um *exemplum*, que após ser isolado de seu espaço contextual passa a ser a representação de um fora que pode se abranger a um todo, enquanto mantém seu valor profanado de origem. Como expressa o próprio Giorgio Agamben:

Acredito que, a esta altura, esteja claro o que significa, tanto no meu caso como no de Foucault, trabalhar por meio de paradigmas. O homo sacer e o campo de concentração, o *Muselman* e o estado de exceção – com, mais recentemente, *oikonomia* trinitária ou as aclamações – não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Pelo contrário, como a própria multiplicidade delas poderia ter deixado entender, tratava-se sempre de paradigmas, cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador. (AGAMBEN, 2019, p. 41-42)

Em nosso caso, dentro do campo da educação, a partir do olhar profanador sobre um determinado gesto, fazer emergir o seu valor paradigmático e sua capacidade transformadora junto ao campo. Demonstrar como as vidas, as existências humanas mais simples, os elementos mais profanos da sociedade, podem converter experiências, gestos, existências em paradigmas de análise complexos, se trata de dar potencialidade a existências que possam emergir e não apenas receber a imposição das formas de sagrado contemporâneo.

Um dos paradigmas fundamentais que movimentam a filosofia agambeniana é o do campo de concentração, e a palavra campo, em italiano, tem o mesmo aspecto de remeter a um sentido rural como também ao campo de concentração⁷ (em português ainda existem outras familiaridades). O campo é paradigmático em Agamben, e esse campo será paradigmático para

⁷ “Em italiano, assim como em português, a palavra “campo” pode remeter tanto ao campo em seu sentido rural, tradicionalmente oposto à cidade (vista como símbolo da Modernidade), como ao campo de concentração nacional-socialista. Nas traduções francesa e alemã tal ambiguidade foi desfeita, mantendo-se apenas o segundo sentido, expresso em alemão por *Lager* e em francês por *camps de concentration*. [N.T.]” (LAMKE, 2018, p.79).

essa dissertação, no entanto, trabalharemos com os gestos que ocorrem no campo em um sentido e contexto rural do termo, gestos que estão tão esquecidos, mas, que também são motores de reflexão potentes para o nosso tempo.

Para isso, como já fora lembrado na introdução dessa pesquisa, a leitura que será feita dos textos, bem como a montagem da dissertação seguirá como base de organização e princípio metodológico o ato de profanação. Com isso, o que se objetiva, é efetuar um mergulho aprofundado nos debates que farão parte da estruturação do trabalho, analisando os aspectos contextuais, temporais e sociais dos textos e temas abordados. Promover, a partir disso, um olhar que fomente possibilidades de interação das bibliografias analisadas em relação ao debate principal do estudo. Como exemplo desse *modus operandi* pode-se destacar, a obra já mencionada, “Gosto” (2017), do próprio Agamben, onde o autor toma como princípio motor da atividade filosófica o sentido do gosto, do paladar, da ingestão. Agamben faz isso, retirando a filosofia e as ciências de um relacionamento privilegiado com os sentidos da visão e da audição, modos de interagir com o saber se distanciando do mesmo. Ao alocar o gosto como um dos objetos privilegiados do gesto filosófico e científico, o autor estabelece um outro modo de operar, que exige dos sujeitos uma existência que expressa na própria vida os saberes com os quais interagem no campo da pesquisa acadêmica e científica.

Como já foi mencionado, a profanação em si, exige alimento, exige uma vida, nesse sentido, a existência é chamada como motora para uma metodologia profana. O corpo, a existência e o gesto com a qual a profanação desenrolará sua interação enquanto método nesta dissertação já está claro, trata-se das trabalhadoras e trabalhadores das casas de farinha. Que ao contrário de todo o significado, valor cultural e de interação social que as casas de farinha têm para os povos indígenas; todo esse escopo de valores não faz parte do que ocorre hoje nos espaços ocidentalizados junto a essa produção. Principalmente em espaços como o território brasileiro, marcado por toda uma cultura de inferiorização do trabalho braçal e uso da escravidão negra como mão-de-obra barata a ser explorada de formas brutais.

Feira nova ainda detém o título de “Terra da farinha”, apesar de muitas unidades produtivas terem fechado e, conseqüentemente, perdido o destaque como maior produtor de Pernambuco; algumas dessas unidades ainda resistem ao longo do tempo e realizam a produção do pó desidratado, resultante do seu beneficiamento para a produção de farinha, bejú e goma. Foi observado que as casas de farinha neste município funcionam na informalidade, que nenhuma possui licença ambiental, e que os empreendimentos são familiares, geralmente passando de geração em geração, com baixíssima qualificação da mão-de-obra. Além disso, os trabalhadores não possuem carteira de trabalho assinada, recebem menos de um salário mínimo e trabalham e

vivem sob condições de forte precariedade. (PACHECO; SANTOS; CASTILHO, 2017, p. 182)⁸

Especificamente, nos debruçamos junto as trabalhadoras e trabalhadores que efetuam a raspagem da mandioca no dia-a-dia dessa produção, no entanto, não estaremos elencando aqui esses modos de trabalho como um todo, não seria possível, nem mesmo viável a uma pesquisa no campo da filosofia da educação. Muito pelo contrário, o que o profano exige nesse momento é a força de um gesto, e a partir disso ele pode se movimentar, pode seguir seu caminho. Esse gesto, é fruto do trabalho hegemonicamente feminino e infantil das casas de farinha, um gesto que nos chama (a raspagem da casca da mandioca). Como destacam Vicentina Borba e Roseana Medeiros, autoras que realizaram um estudo com 130 mulheres da Bacia do Goitá - PE (Glória do Goitá, Pombos, Feira Nova, Lagoa de Itaenga e Chã de alegria), procurando identificar os principais problemas decorrentes de suas atividades.

[...]o processo de descascamento da mandioca, também conhecido por pelagem ou raspagem, das mulheres chamadas “raspadeiras”, que são submetidas às mais diferentes formas de violação de seus direitos humanos. Nas casas de farinha, cuja estrutura precária não oferece condições dignas de trabalho, além de serem exploradas com excesso de carga horária, recebem uma remuneração humilhante e ficam expostas à insalubridade do ambiente durante o tempo de trabalho, que chega até doze horas diárias, em média, praticamente sem intervalos. (BORBA; MEDEIROS, 2015, p.216)⁹

A região é marcada por um processo de migração campo-cidade, que coloca boa parte da população adulta (principalmente masculina) fora de sua região de origem em busca de trabalho e melhores condições de vida (BORBA; MEDEIROS, 2015). Um deslocamento constante da população, entre os grandes centros e as áreas rurais do interior do estado de Pernambuco. Segundo as autoras a população da cidade é em sua maior parte constituída por sujeitos de 0 a 20 anos e maiores de 60 anos.

Em razão da migração uma grande quantidade de mulheres passa a arcar com a reponsabilidade de chefiar a família, e, a partir de sete anos de idade, começam a

⁸ O trabalho em questão efetuou a observação da rotina de cinco Casas de Farinha do município de Feira Nova e dos trabalhadores presentes no espaço, no período entre os meses de maio e junho de 2016.

⁹ “De acordo com Correia et al. (2011), o trabalho masculino está direcionado a outras atividades que demandam maior força física, maior destreza e habilidade com máquinas, envolvendo riscos e perigos eminentes, como a presença do fogo, por exemplo.” (PACHECO; SANTOS; CASTILHO, 2017, p. 182). É de extrema relevância destacar o fato de que essas mulheres estão sempre acompanhadas de seus filhos, desde a mais tenra idade, o trabalho infantil sendo algo que ocorre constantemente nesses espaços. O que se apresenta como empecilho para o trabalho feminino junto as máquinas, e mantém uma reprodução dos valores machistas, onde a mulher segue submissa e ganhando menos que o homem nesse espaço (PACHECO; SANTOS; CASTILHO, 2017).

trabalhar na atividade rural, para ajudar a família. A precocidade na entrada no mundo do trabalho provém da pobreza, da falta de alternativas de sobrevivência num município que predominam baixos salários. (BORBA; MEDEIROS, 2015).

A própria produção agrícola familiar da região, que propiciava as populações da região o sustento necessário a sobrevivência, acabou por se deteriorar com a proliferação da *cochonilha* na Bacia do Goitá. A *cochonilha* é uma praga parasitária (*Phenacoccus herreni*) que foi introduzida acidentalmente no Nordeste a partir dos anos 80 e teve seus primeiros focos na Paraíba e Pernambuco (BENTO, 2017, p. 396). Sem inimigos naturais na região se proliferou principalmente nas plantações de mandioca (*Manihot esculenta*), atacando principalmente as economias populares da região, que tem nessa planta a maior fonte de nutrição. Impossibilitadas de acesso a pesticidas e técnicas para combater essa praga, a agricultura familiar de muitos estados e municípios do Nordeste Brasileiro acabaram sendo esfaceladas durante esse período (BENTO, 2017).

É dessa realidade, espaço, existência e contexto que a profanação presente neste texto se apresenta como gesto metodológico. Não nos interessando o trabalho nas casas de farinha de modo geral, amplo e complexo, mas apenas um pequeno fator, um ponto mínimo de existência e resistência, desejamos tomar o *corte* como ação principal de nossa discussão. A profanação torna o corte, o aspecto marginalizado do trabalho com a mandioca, o ator principal de um ordenamento acadêmico, de um movimento de abertura junto ao espaço elitizado do saber acadêmico. Na atividade das casas de farinha o espectro valorizado é o de raspar a casca da mandioca, retirar o mínimo de sua casta mantendo sua forma e seu interior, sua essência. O corte dificulta a raspagem, ele torna o trabalho mais perigoso, quanto menor estiver o tubérculo mais fácil é ver a lâmina penetrar a carne daqueles que devem manter sua forma e seu conteúdo raspando sua superfície. O corte quebra o movimento, torna-o doloroso, sangrento. As pequenas raízes, após serem cortadas se toram mais difíceis, selvagens, a ponto de provocarem acidentes (cortes) naqueles que insistem em esculpir sua forma.

Esse elemento, ligado ao trabalho feminino e infantil desse espaço, que por si é desestimulado e visto como negativo junto ao gesto de raspar a superfície do tubérculo para a produção da farinha, é o elemento essencial da profanação que emerge neste trabalho. Tornar esse gesto um “Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens” (AGAMBEN, 2007, p.65). E através do corte, dialogando com suas etapas, seus modos de resistência e sua abertura para o que ainda está por vir, aquilo que o ocidente renega e que acreditamos ser o propulsor de uma nova forma de se relacionar com a educação. O profano, será o espaço onde o método, desde a forja de uma lâmina, passando pelo fio

trabalhado em seu corpo, até o corte com o qual se pretende dar vida a um possível por vir, será pura profanação de um gesto.

O corte é o ponto máximo desses escritos, ele é o espaço de discussão central junto a esta pesquisa, como já mencionado, não se trata de qualquer corte, mas do movimento excluído, silenciado e extremo de um trabalho menor. Não se escreve aqui para sacralizar um movimento e um espaço, esse não é o objetivo deste trabalho, e por isso mesmo é esse valor periférico, descartável, sem espaço claro, apenas um extremo nesse espaço de trabalho, o objeto privilegiado. É esse o gesto, o que para de ferir a superfície da pele para dar um fim a imposição da forma, da essência e da repetição.

Ler esse movimento tão íntimo, pessoal e experiencial enquanto um modo de pensar dentro da academia. Dar possibilidade de que aquilo que nunca pode ser dito, que, o que não pode falar de si, se manifeste em meio ao dissertar filosófico de um trabalho de mestrado, é algo que apenas um método profano pode abrir espaço. Negligenciaremos todas as formas de polimento da superfície e das formas desejadas, e tomaremos a educação como consequência de um corte, de uma abertura a algo que o homem pode alcançar, mas que lhe foi negado pelos mecanismos ocidentais.

Pesquisar através desse princípio, é fazer da pesquisa um espaço de apreensão de saberes, neutralização e reencarnação do que foi apreendido enquanto emergir em meio a abertura de algo novo. A profanação, torna finalmente nosso, aquilo que foi retirado do poder de atuação dos sujeitos, fecunda um outro tipo de uso, que subverte todas as expectativas e abre ao sujeito a possibilidade de experienciar a existência fora dos mecanismos modeladores da vida. Desse modo, os procedimentos de leitura realizados neste trabalho, têm como principal interesse mover, nos inúmeros textos com os quais nos debruçamos, uma apresentação de seus debates sob um uso profano. Defender o conceito de profanação como espaço capaz de efetuar um corte junto aos valores tradicionais da educação contemporânea, abrindo espaço para que as subjetividades por vir, possam fazer um tipo diferente de uso, fora dos mecanismos utilitaristas e mercadológicos hegemônicos.

4. HUMANISMO, PÓS-HUMANISMO E FORMAÇÃO DOS SUJEITOS: VIDA BIOLÓGICA, ABERTURA E PROFANAÇÃO [FIO]

Uma vez que, nossa lâmina/faca foi forjada, tendo seus materiais e métodos de construção sido apresentados ao leitor, agora, passamos a um momento de aprofundamento deste debate. Trata-se de estabelecer um fio, o fio de uma lâmina define seu caminho, o nicho que irá tomar, define a utilização de seu corte. Como todos os trabalhadores das casas de farinha também precisam cuidar de suas ferramentas, todos os dias elas são novamente afiadas contra uma pedra, renovando seu fio, possibilitando dar prosseguimento no trabalho desses sujeitos. Para agregar um fio a nossa lâmina é preciso compreender os elementos de reflexão sobre o sujeito, as ideias hegemônicas e disputas na sociedade contemporânea, nesse sentido, os elementos humanistas e a chegada de seus desdobramentos pós-humanistas são o mote desse capítulo. Traçar os elementos motores da sociedade contemporânea, se torna uma representação de seus modos de ação e constituição, algo primordial a organização do gesto evocado pela lâmina forjada junto aos conceitos agambenianos. A partir dessa análise, agregar ao gesto educativo, o potencial *profanador* para resistir aos mecanismos de assujeitamento que compõem a sociedade contemporânea.

Agora, o gesto privilegiado, não se fixará mais em um trabalho de raspagem visando retirar os excessos dos sujeitos e tornando-os aptos a utilitarismo humanista, muito pelo contrário, como já destacamos, essa lâmina é criada para o corte, um corte profano que não tem outra função que não seja a abertura de possibilidades. Emergindo junto aos sujeitos, a esperança de ir além, de tomar como seu, algo que até então era apenas um espaço criado para sua modelagem idealizada. Trata-se de romper com as condutas humanistas e pós-humanista, em cuja vida é capturada e alocada como espaço a ser incluído e/ou excluído nas técnicas de governamentalização contemporâneas.

É sabido que a educação ocidental historicamente tem uma problemática em suas mãos, uma vez que, seu papel fundamental na modernidade é dar forma, estabelecer modelos e padrões para que os sujeitos possam manter a continuidade e funcionalidade social, como destaca Emile Durkheim (1978). O que torna relevante, para a sociedade contemporânea, a abertura de um espaço no seio do campo educacional para o surgimento de formas de vida capazes de existir a partir de outras possibilidades, de interagir socialmente e politicamente de outros modos.

É interessante, para o prosseguimento do texto, destacar a importância, que Agamben defende entre os seus trabalhos, de elementos que partem na via contrária de um pensamento

que destrói a cultura, como os elementos sociais e antropológicos das sociedades humanas. Dar vida a cultura, sociedade e as existências é o que Agamben deseja, agregar no espaço social o lugar para o dinamismo e a criatividade, para a interação com o novo. O que está em jogo é a abertura, a capacidade dos sujeitos de receber o diferente e fazer dele uma parte de seu *corpus*, e torná-lo possibilidade constituinte daquela realidade.

Nesse sentido, é necessário encontrar os espaços cabíveis para as possibilidades por vir, desenroladas a luz da *profanação* enquanto princípio de formação dos sujeitos no campo educacional¹⁰.

¹⁰ Trata-se aqui, de demonstrar o valor e a capacidade do espaço profano para interagir com o meio educacional, uma tarefa complexa, que entra em conflito constante com esses mecanismos pedagógicos para com os quais a *profanação* se desenvolve em um papel constante de resistência e crítica. O fio que desejamos estabelecer para a lâmina apresentada no capítulo anterior, está ancorado por excelência no campo da profanação do próprio gesto Profano, provavelmente o que se desenrola aqui é uma abertura a um porvir. Trazendo-se aqui, mais um questionamento para uma *Comunidade que vem*.

4.1 Humanismo, pós-humanismo e pós-evolucionismo: O que vem após os limites do humano?

Ao observar os rastros de uma história que se passa de forma descontínua; se transformam e se modificam os nomes, os contextos, os tempos etc., no entanto, no decorrer da história, também seguem em seus caminhos algumas presenças, que, até hoje, seguem contínuas. Adaptando-se e se transformando em cada época, mas, mantendo o seu núcleo de ação, sua edificação singular, uma marca de seu modo de interagir com a humanidade. Uma dessas continuidades, que permanece e ainda se apresentam contemporaneamente, é a dualidade posta entre corpo e espírito, que permanece em uma constante que consagra a racionalidade e exclui o corpo biológico nos questionamentos e debates ocidentais.

Já com os gregos, o homem, enquanto ser racional, havia tomado um espaço privilegiado na interação com o mundo, as falas clássicas dos filósofos sofistas já denunciavam um aparato teórico novo de interação como o meio e a *Pólis*. A humanidade já vinha estabelecendo princípios e modelos que guiariam as existências dentro de suas redes, algo que torna impossível a dissociação, bem como o isolamento entre a educação e formação do meio social já começava a surgir. Desde Górgias (485 a.C. – 380 a.C.), que afirmava ser a retórica humana aquilo que dá fundamento ao que se reconhecerá como verdade; bem como as palavras clássicas de Protágoras (490 a.C. – 420 a.C.), ao enunciar que “o homem é a medida de todas as coisas”, a humanidade tomava seu lugar como aspecto central do mundo. Esses valores, já na Grécia antiga, manifestavam inúmeros conflitos internos, bem como disputas sobre as virtudes a serem mantidas e reproduzidas e os aspectos “negativos” do homem a serem descartados.

Não é novidade alguma aos manuais de filosofia, que, embora Sócrates, Platão e Aristóteles se opusessem a inúmeros aspectos da filosofia sofista, seguem por caminhos que desembocam no fortalecimento de um ideal de ser humano. Sócrates estabelece a necessidade de uma ética, encontrada a partir de valores universais e verdadeiros (como método, estabelece a dialética); Platão institui a divisão entre o mundo das ideias perfeito e o mundo do físico e enganador. Aristóteles, por sua vez, dissemina os valores essenciais de uma episteme, discutindo a linguística e aspectos metodológicos (se contrapõe a Platão quanto a falibilidade absoluta do mundo físico, mas, ainda mantém o predomínio racional como valor de perfeição humana).

Os grandes pensadores, os clássicos da antiguidade grega, seguirão como parte dos fundamentos de uma filosofia Medieval. Dessa vez, imbuída com um conjunto de interesses

religiosos de cunho judaico-cristão, marcado nas obras de Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona. A filosofia medieval se mescla a teologia, e a partir desse momento, cabe a deus ordenar todas as coisas e dar aos sujeitos seus nichos existenciais, bem como as normas para a suas existências. No entanto, a centralidade de deus nos debates medievais ainda mantém a ideia de um ser humano que representa um passo além de todas as outras criações, o homem é imagem e semelhança de seu deus (essa imagem e semelhança se trata do europeu masculino, que deve estabelecer sua existência dentro dos ideais desse medievo). A humanidade é agraciada com uma alma racional, que a coloca existencialmente em um lugar no qual, sua substância, tem o direito de fazer uso de toda a natureza como uma herança de deus, da qual faz parte e ao mesmo tempo se difere pelo privilégio de sua alma. As mulheres, os seguidores das antigas religiões politeístas e naturalistas europeias, os povos orientais (contra os quais se organizaram as cruzadas) etc., estão todos submissos ao poder e a perfeição do homem medieval, a imagem perfeita da criação divina.

Segue-se paralelamente a essa filosofia hegemônica, um movimento de retomada dos antigos filósofos físicos, bem como os sofistas, a partir de uma retomada conflituosa das relações com o oriente, um período que estabelecerá as bases do que virá a ser o renascimento europeu. Momento em que, a racionalidade e o antropocentrismo, iniciarão a sua escalada ao seu estado hegemônico, todo o desenvolvimento do humanismo moderno é possível a partir da abertura de elementos (filosóficos, culturais, científicos etc.), que o contato com o Oriente traz para o Ocidente. Essas são algumas das forças motrizes do pensamento ocidental, até a chegada da modernidade, se tratam de redes de ideias e reflexões que fazem parte dos fundamentos filosóficos ocidentais. Esses, privilegiam a razão, a cultura e as limitações ou potências do pensamento humano, enquanto provedoras de ideais que atuem como fatores modeladores das próximas gerações.

Como bem lembra Boaventura Souza Santos, junto as discussões de caráter positivista do século XVI, a disputa entre natureza/cultura se apresentou na reflexão teórica ocidental de modo acirrado, chegando ao clímax no século XVIII quando o ser humano adquire o estatuto de ser especial dentro do ecossistema (SANTOS, 2008). Acontece, então, a retirada do homem do circuito das outras criaturas com as quais repartia o mundo. A humanidade passa a se enxergar como centro do mundo e única espécie capaz de lidar e se relacionar de forma reflexiva com o mesmo.

Ao partir sistema de reflexão, pode-se dizer que, a humanidade não pertence mais a condição corpórea, o homem se encontra em um espaço mais elevado, trata-se de um olhar ao humano, que aloca as suas verdadeiras bases firmadas sob a lógica racionalista e logocêntrica.

Algo que predomina no ocidente, e que se reflete no modo de pensar e agir com o outro e com o mundo; e é a centralidade dos sujeitos humanistas em uma alma racional, que representa um dos principais contrastes presentes no encontro do europeu com os povos ameríndios. Um momento de convergência de pontos de vista, de cultura e de cosmologias entre o ocidente e o modo de vida ameríndio.

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 116)¹¹

O humanismo moderno mantém seu modo de interação com o mundo pautado em sua superioridade racional, na sua faculdade única e espaço de sua real identidade enquanto ser, figura a alma/cognição racional. Tendo em vista todos os mecanismos que operam na formação dos sujeitos (política, cultura, espaço social, meio ambiente, educação etc.), compreende-se, que, a sociedade opera no sujeito uma interpretação ideal de sua existência. Ao encarar as populações das américas, os povos do velho mundo, se perguntam, se esses seres que encontraram são animais ou possuem a capacidade de raciocinar e produzir cultura. Caso contrário, não se trata de povos da espécie humana, mas, animais que vivem debilmente no mundo sem o privilégio da alma e da racionalidade.

Ao se compreender como um ser racional, cuja interação com o mundo parte unicamente da faculdade da qual o *Eu*, deve se tornar dotado a raciocinar; os sujeitos se inserem em um percurso, no qual, a lógica declara a obsolescência do corpo perante a mente racional, imutável e pura¹². David Le Breton, pesquisador reconhecido mundialmente junto aos debates

¹¹ Não é possível seguir adiante sem destacar a ferocidade com que foram tratados os nativos das américas pelos colonizadores europeus imbuídos do modelo humanista de pensamento. O genocídio indígena é fruto de um aprisionamento do olhar europeu em si mesmo, sem que haja uma abertura para diálogo com outras culturas e formas de vida. “A avaliação mais baixa dos chamados estudos “clássicos” é de 8 milhões e 400 mil índios e, a mais alta, de 40 a 50 milhões, para toda a América. Se aceitarmos essa última estimativa, verificaremos que, em quatro séculos, a população nativa americana foi reduzida a um oitavo do montante original” (Ribeiro, 2001, p.30). O humanismo no seu gesto idealizador fere tudo aquilo que destoa de seus princípios motores, fazendo isso em virtude de valores universais que são tidos como o ápice do desenvolvimento humano.

¹² Dado que o *Eu*, é, no pensamento de René Descartes (2001), a essência de uma verdade absoluta e inquestionável, é a partir dele que se ordena o conhecimento e o método de análise e interação com o mundo empírico (argumento defendido em seu texto *Discurso do método* de 1637). Trata-se da dúvida hiperbólica, que

relativos ao corpo, destaca a relação do ocidente com o corpo e sua longa trajetória de suspeita sobre ele, desde os gregos (Empédocles, Pitágoras, Platão), até as doutrinas gnósticas que radicalizam esse olhar. Ao gnosticismo apenas a alma é espaço de Deus, o mundo é apenas um simulacro defeituoso, a carne, resta a maldade e os defeitos. Esse modo de enxergar o corpo perpassará o renascimento, e a modernidade, sendo revisado, adaptado e se impregnando na forma de pensar da humanidade, tornando a relação com o orgânico um espaço constante de conflitos: “O dualismo da modernidade não mais opõe a alma ao corpo, mais sutilmente opõe o homem ao corpo como se fosse um desdobramento.” (LE BRETON, 2016, p. 81).

Para Le Breton, essa dissociação do homem em relação ao seu corpo, parece encontrar espaço potencializador de seu desenvolvimento junto aos anatomistas do renascimento. Esses, representando homens que efetuavam verdadeiras epopeias junto aos mistérios do corpo biológico, agindo sob o princípio guia de que, uma vez que, a sua alma não mais habitava aquela massa orgânica, o que lhes fomentava a conclusão, de que, não havia motivo incontestável para não profanar seu corpo.

Os anatomistas, antes da filosofia mecanicista fundam um dualismo que é central na modernidade e não apenas na medicina, aquele que distingue, por um lado, o homem, por outro, seu corpo. [...] com os mecanicistas, o corpo humano passa por inúmeras investigações, na colocação entre parênteses do homem que ele encarna. [...] Descartes formula com clareza um termo-chave da filosofia mecanicistas do século XVII: o modelo do corpo é a máquina, o corpo humano é uma mecânica discernível das outras apenas pela singularidade de suas engrenagens. (LE BRETON, 2017, p. 18)

No estatuto do corpo, René Descartes radicaliza uma máxima que já havia sido aberta pelos anatomistas, desvinculando a racionalidade do corpo orgânico e a alocando na essência da capacidade de pensar. Para descartes o corpo é um espaço do qual, o sujeito, não necessita para se afirmar enquanto existente, o corpo torna-se um espaço de limitação das capacidades racionais. As suas capacidades passam a ser as limitações do potencial racional, dos valores da alma, aloca-se ao aspecto corporal a impossibilidade de estabelecer coerência com o aspecto racional/espiritual, mais elevado e que se encontra junto aos mistérios da nossa alma/mente.

Ao ocidente foi criada uma prisão do *Eu* e do *Ser*, na alma racional, a contribuição cartesiana para isso é enorme, todo o espectro funcional de sua filosofia centra-se em um método cujos princípios motores partem do racionalismo e da existência de um eu que possa

coloca tudo que existe sob o crivo do questionamento do *Eu*, para que a partir dele (uma verdade absoluta e inquestionável) se possa alcançar tornando os outros conhecimentos validos e verdadeiros.

outorgar o que há de verdadeiro no mundo empírico. Aprisionado no edifício do *Eu*, o humanismo moderno edificou para si um estilo formativo que declama aos sujeitos a sua superioridade, separação e segregação da natureza. Uma formação que desloca toda a atenção para o aparato universal do homem, a sua razão, que lhe dá a habilidade única que “consiste em escolher para o desenvolvimento da própria natureza” (SLOTERDIJK, 2000, p. 19).

O que desde os dias de Cícero se chama *humanitas* faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das consequências da alfabetização. (SLOTERDIJK, 2000, p. 7)

O humanismo burguês, substancialmente, não foi mais que o pleno poder de impingir os clássicos a modernidade e reivindicar o valor universal das leituras nacionais. (SLOTERDIJK, 2000, p. 13)

No credo humanista, somos seres influenciáveis, o que habilita aos sujeitos a capacidade, de, através das influências corretas formar o tipo certo de humano. O objetivo desse humanismo é se organizar “segundo o amigável modelo da sociedade literária.”, uma sociedade de “cartas aos amigos” (SLOTERDIJK, 2000, p. 15), textos embasados pelo intelecto que ajudariam a superar as divergências e adversidades humanas¹³. Nesse sentido, nas palavras de um dos pais da sociologia, Emile Durkheim: “A educação não é, pois, para a sociedade, senão o meio pelo qual ela prepara, no íntimo das crianças as condições essenciais a própria existência.” (DURKHEIM, 1978, p.41). O humanismo educa, forma e evoca nos sujeitos os valores que pré-determina, a razão é seu instrumento de ação e age através dos textos selecionados guiando os sujeitos e despotencializando os aspectos que destoam do ideal socialmente vigente.

É possível perceber, que dentre os valores humanistas, essas são heranças fundamentais desse pensamento para o ocidente, a ideia de alcançar um modelo de humano pautado em um ideal racional que representa a verdadeira essência do homem, e a partir disso, alcançar uma sociedade perfeita, sustentável e virtuosa. Alcançar o *fim da história*¹⁴, chegar ao ponto máximo da evolução humana, em um espaço no qual não exista mais nada a ser

¹³ O diagnóstico apresentado por Michel Foucault passa pelas sociedades disciplinares modernas. Nas quais dentre os vários instrumentos de domesticação dos corpos e mentes empregados pelo humanismo burguês, um deles é a escola. Na escola os sujeitos são expostos a um aparelho que visa intensificar a regulação da vida dos alunos, guiá-los a perfeição disciplinar ordenando suas atividades, ensinando “a todos normas temporais que deviam ao mesmo tempo acelerar o processo de aprendizagem e ensinar a rapidez como uma virtude.” (FOUCAULT, 2018, p. 152).

¹⁴ Argumento defendido contemporaneamente por Francis Fukuyama, visando estabelecer um diagnóstico a respeito das sociedades contemporâneas e sua chegada ao momento final de sua evolução. No qual o capitalismo e as posturas liberais alcançaram o status máximo para o homem e a sociedade, não havendo mais disputas de modelos para o homem e a sociedade. Entretanto o diagnóstico do autor se mostraria falho muito rapidamente, uma vez que, a história e o homem não deixam de surpreender em sua abertura constante a mudanças.

alcançado, tornar o homem um ser perfeito e completo aquilo que é o estigma máximo de seu destino existencial.

A aposta do humanismo, se desdobra na capacidade da racionalidade levar a humanidade a um outro patamar existencial, superando a fome, a dor, opressão etc., mas, essas idealizações não alcançaram seu espaço futuro e idealizado. Muito embora, seja esse o desejo de um humanismo perfeccionista, alcançar um espaço/tempo onde o homem tenha uma imagem cristalizada e perfeita de si, o caminho a se seguir, demonstrou-se ser longo e cercado pelo fracasso. Ao longo do século XX, as várias crises (guerras, pestes, tecnologias bélicas assombrosas, conflitos políticos, fome etc.) e críticas endereçadas ao paradigma antropocêntrico dominante nas ciências (correntes pós-estruturalistas, pós-modernas), abriram novas questões para a ciência e a sociedade. Uma vez que, como demonstram Sloderdijk (2000) e Santos (2008), o humanismo não conseguiu abarcar e superar as dificuldades e problemáticas imanentes ao projeto social e epistêmico da modernidade, a humanidade segue se desdobrando em fome, guerras e violências de toda ordem, o fracasso humanista parecia sempre retornar como um espectro capaz de assombrar a humanidade.

Uma humanidade, que segue traçando suas metas e anseios para o futuro, agora, amparados em uma gama de novos impulsos que acolhem de forma, cada vez mais complexa, os pontos do humanismo clássico. O mesmo humanismo que vem perdendo sua credibilidade e seu espaço, devido a sua incapacidade de dar conta das problemáticas da existência humana, começa uma metamorfose radicalizante rumo a outras existências possíveis. Essas concepções estão sendo assumidas por uma série de novos movimentos científicos e, por que não dizer, também políticos. Trata-se dos movimentos transumanistas, pós-humanistas, e pós-evolucionistas, todos engajados no desenvolvimento das habilidades e faculdades humanas para além dos limites biológicos estruturais dessa espécie. Esses movimentos, que adotarão a nomenclatura pós-humanistas nesta dissertação, se constituem numa intrínseca ligação com o capital e com as posturas neoliberais propostas as nações e aos sujeitos contemporâneos¹⁵.

Como apresenta Paula Sibilia, em seu livro, *O homem pós-orgânico* (2015), que segue as ideias e conceituações foucaultianas, visando favorecer uma análise profunda das mudanças em curso na estruturação dos projetos científicos atuais e sua interação, com o modo com o qual, os sujeitos se enxergam em meio aos ideais de sociedade. A autora apresenta ao leitor o

¹⁵ Pós-humanismo, pós-evolucionismo, transumanismo etc., são termos que detém, cada um deles, uma genealogia própria e elementos que lhes são característicos. No entanto, na discussão proposta nesta dissertação serão discutidos pontos de junção e confluência desses elementos, sendo analisados sob um grande sintagma de reflexão expresso na luta contra os elementos biológicos da vida humana, bem como a necessidade de desenrolar uma nova espécie superior de humano.

emergir de novas modelagens dos regimes de saber-poder, que se apresentam na sociedade contemporânea, efetuando uma manutenção da ideia de mercadologização da vida e empreendedorismo de si. O corpo, passa a ser segregado de forma, cada vez mais brusca, a relação aos fatores informativos e racionais, eleitos como a verdadeira substância essencial para a humanidade.

O sujeito é definido cada vez menos em função do Estado-Nação como território geopolítico no qual nasceu ou reside e cada vez mais em virtude do seu relacionamento com as corporações de mercado global: tanto aquelas cujos produtos e serviços ele consome como aquelas para as quais ele vende seus próprios serviços. (SIBILIA, 2015, p. 36)

Como a autora apresenta e aqui reitera-se, é possível perceber nas ideias *ciberpunks* de uma imensa gama de obras cinematográficas, elementos que dão as caras da própria constituição do que virá a ser a espécie humana do futuro. Filmes como *O exterminador do Futuro* (1981), *Blade Runner: O caçador de androides* (1982), *Robocop: O policial do futuro* (1987), *Ghost in The Shell* (1995), *Equilibrium* (2002), *Ela* (2013) ou *Ex-Machina; Instinto artificial* (2015), alertam a humanidade para futuro que a aguarda a caminhada humana ao status pós-humano. A perda das limitações da espécie, dos corpos, do inapreensível de nossos sentimentos, tudo isso se reflete dentro de um quadro novo de destruição daquilo que possibilita ao humano, ser a abertura essencial que lhe dá fundamento.

Mesmo as narrativas artísticas do século XXI, que apresentam um futuro não tão catastrófico como era imaginado no século XX, mantém um olhar pessimista em relação ao panorama que vem sendo traçado atualmente para a humanidade. Desde os debates retratados no filme *Equilibrium* (2002), onde a humanidade alcança um mundo sem guerras e violência as custas de ter suas emoções e capacidade de sentir controladas por medicamentos. Passando pela interação perturbadora de Theodore e um sistema operacional de seu computador pessoal chamado Samantha (uma inteligência artificial que assume autonomia no decorrer da história), no filme *Ela* (2013). Chegando ao futuro fatídico de *Ex-Machina* (2015), no qual um cientista finalmente projeta uma inteligência artificial com características semelhantes ao ser humano, que, ao perceber as atrocidades que as máquinas são submetidas naquele espaço, se revolta contra seu criador. Toda a edificação desses olhares fatídicos sobre a ambição humana de ir além de suas limitações, de tornar-se além do corpo, um espaço potente para a evolução da mente, mesmo no decorrer do século XXI reverberam em um movimento claro de perda de si, da devastação da possibilidade existencial aberta que é o ser humano.

Mesmo em meio a todos esses alertas, que desde os humanos mais remotos até as literaturas mais recentes invadem o imaginário social (SIBILIA, 2015), segue-se no panorama atual, a propagação constante, do retrato de humanidade na qual a existência identitária está ligada intimamente ao seu potencial mental e informativo. Toda a ambição mercadológica se articula ligada aos novos idealismos humanos, onde todos os aspectos de nossa existência, todas as dores e propriedades físicas, problemas emocionais, e necessidades existenciais pudessem ser organizadas a partir de um mercado que pode oferecer todas as saídas para as mazelas e limites dos sujeitos.

A prometeica idade do fogo estaria chegando ao seu fim, com a substituição das ferramentas e dos combustíveis característicos da sociedade industrial por outro tipo de instrumental e outras fontes de energia. Esses novos recursos, de inspiração eletrônica ou digital, ostentam uma capacidade de modelar as matérias vivas e inertes de formas inusitadas, além de “limpas”, como convém a estética um tanto hipócrita da sociedade de controle. [...] Um impulso irrefreável para o domínio e a apropriação total da natureza, tanto exterior quanto interior ao corpo humano. Desse modo, o velho Prometeu abandona o palco e cede seu lugar ao ambicioso Fausto. (SIBILIA, 2015, p. 50)

Muitos debates científicos se atrelam a esse modo de pensamento, e corroboram com a ideia de uma luta constante dos sujeitos contra as limitações de um decadente corpo orgânico. O humanismo, provou-se não ser suficiente para lidar com todas as mazelas da quais padece a humanidade. A partir da singular estrutura de seu fracasso, os movimentos de caráter pós-humanistas, se tornam um dos principais espaços de debates sobre os sujeitos. A formação do humano passa a estar impregnada da ideia de adaptação, aperfeiçoamento e construção dos sujeitos para ampliar as ações da mente e aderir a um controle radical da vida pela sociedade de consumo.

Por isso, apesar da leveza e dos tons coloridos com que costuma se apresentar, a nova configuração socioeconômica e política pode ser vista como “totalitária” num novo sentido: nada, nunca, parece estar fora de controle. Mas essa vigilância múltipla é diferente daquela que vigorava algum tempo atrás: descentralizada e distribuída, costuma ser voluntária e até mesmo desejada, além de se mimetizar com os roteiros do espetáculo e do entretenimento que também se expandem. (SIBILIA, 2015, p. 29)

A contemporaneidade se vê de frente com uma nova racionalidade, que deseja desenvolver uma forma completamente outra de desenvolvimento humano. Trata-se de uma rejeição a sujeição biológica, bem como uma entrega dos elementos pertencentes ao quadro de características da espécie humana a seleção científica e mercadológica desses elementos da

vida. A ideia de que somos indivíduos diferenciados do restante do mundo natural, e que é possível a humanidade, tomar posse de seu percurso evolucionário, passam a permear a mentalidade do século XXI.

Novos regimes de saber e poder começam a sintetizar junto a humanidade um novo ideal, e dessa vez, um que alcance uma perfeição fora dos limites aos quais o corpo está submetido. Seguindo Le Breton, é na contemporaneidade que o corpo deixa de ser a representação da identidade de si e que vai se tornar “uma soma de partes eventualmente destacáveis a disposição de um indivíduo apreendido em uma manipulação de si e para quem justamente o corpo é peça principal da afirmação pessoal.” (2017, p. 28). Percebe-se que, essa articulação de pensamento enunciada pelos diálogos pós-humanistas, não se refere apenas a um abandono e destruição do corpo, ela lida também com a ideia utilitarista de controle das funções orgânicas para com as quais a existência está intimamente entrelaçada.

Seguindo um diagnóstico ligado ao pensamento de Giorgio Agamben, é possível perceber a disputa constante por domínio sobre a *zoé*, a vida biológica e nua dos sujeitos (AGAMBEN. 2010), esse problema constante para a soberania ocidental pode ser finalmente destituído de sua possibilidade de existência, sendo submetido a um controle total e constante. Não sendo à toa, as inúmeras ferramentas farmacológicas que agem diariamente na vida dos sujeitos, para que, eles possam gerir, controlar e administrar até mesmo suas sensações. Todo status humano torna-se passível de um controle profundo, mantendo uma constante apatia nos sujeitos, desqualificando toda e qualquer experiência que fomente um desligamento dos automatismos cotidianos.

A contemporaneidade age de forma complexa junto a vida, ao ponto de que “Desde que o estímulo químico seja eficaz, a escolha do humor se opera com base em uma vasta paleta, segundo a iniciativa do indivíduo.” (LE BRETON, 2017, p. 56). Todo o espectro de pulsões e possibilidades biológicas que fomentam o emergir de novas possíveis formas de interação com o mundo e com a existência, se tornam aspectos que necessitam ser domesticados e reprimidos pelos próprios sujeitos. Fomentar a ideia de um robô que pode escolher sentir ou se recusar a passar pelas pedras do caminho biológico, com as quais a humanidade um dia foi obrigada a interagir, mas, que o caminho pós-humano pode abolir.

O capitalismo contemporâneo se ergue sobre uma imensa capacidade de processamento digital e metaboliza forças vitais com voracidade inaudita, lançando e relançando constantemente no mercado novos produtos, serviços e subjetividades. (SIBILIA, 2015, p. 34)

Um processo, que não se resume aos sujeitos que estão presentes nos círculos sociais, mas se insere desde a atividade reprodutora, a possibilidade, cada vez mais próxima, da reprodução completamente programada de indivíduos. Fatores que destacam a ida de encontro a uma quebra na capacidade reprodutiva do corpo feminino, alocando ao meio científico, mecanicista e biotecnológico o espaço ao qual a vida é cuidadosamente estruturada, retirada das incertezas e inconstâncias da biologia. Livrar a humanidade de qualquer “empecilho”, que possa levar os sujeitos a algum tipo de diferença semeada no meio social, a finalidade desse movimento é descartar de toda a vivência humana o diferente. Tornando elemento estrutural fundamental da humanidade apenas o seu ideal selecionado de perfeição.

David Le Breton, em seu livro *Adeus ao Corpo* (2017), anuncia, o que já é, contemporaneamente, o prelúdio de um mundo, no qual, os filhos processam seus pais em virtude de doenças ou deficiências que tenham desenvolvido durante a vida e que poderiam ser evitadas através de seleção dos óvulos e espermatozoides, diagnósticos pré-natais complexos e abortos preventivo de filhos deficientes, e/ou cujas existências pudessem levar a uma má inclusão e problemas junto a sociedade. A interação da sociedade com o diferente, propiciadora de inúmeras experiências modificadoras dos sujeitos, é tomada, por essa lógica, enquanto um atraso ou abertura a tortura e sofrimento por parte de um indivíduo que deveria estar em estado de perfeição.

Em nome desses “nascimentos errados”, as crianças ou os pais querelantes obtêm nos EUA reparações financeiras dos médicos. As crianças alegam que prefeririam não terem nascido a suportar as más-formações físicas, as deficiências sensoriais ou os problemas ligados ao seu estado de saúde. [...] A responsabilidade do médico ou dos pais é empregada de maneira obsessiva. A medicalização já intensa da gravidez pode se tornar cada vez mais rígida para nada deixar ao acaso. (LE BRETON, 2017, p. 93)

Os sujeitos, introjetam em si mesmos, a ideia de culpa através das condições sociais que encontram na sociedade; sociedade, na qual o sujeito é o responsável por todas as questões que lhe afligem. Esse movimento é nocivo a toda e qualquer diferença, os sujeitos portadores dessas características que destoam do estatuto normativo, deixam de ser motores para o desenvolvimento de uma comunidade complexa, e baseada na capacidade de lidar com as diferenças e dificuldades de todos os seus membros. Toda a diferença de fator biológico acaba sendo estigmatizada como defeituosa, estabelecendo o que Le Breton nomeia como uma “forma sutil de eugenismo” (2017), que se apesentam desde os exames pré-natais e se aprofundam nas inúmeras veias abertas pela fertilização *in vitro* e manutenção da vida fora do útero. No entanto, essas idealizações, de uma perfeição do ser, que está sob o total controle da ação humana,

perpetua essas ideias e mantém nos sujeitos a sensação constante de não adaptação ao meio social.

O corpo orgânico contemporâneo se torna lugar de insegurança, marcado por defeitos e submetido a uma lógica que exige uma constante atualização desse elemento para alcançar uma perfeição total no orgânico. Nesse sentido, no espaço virtual, os sujeitos se desprendem de seus corpos físicos podendo abrir suas subjetividades para inúmeras possibilidades de ser, das quais o espaço físico ainda não pode dar conta. No mundo virtual os corpos são perfeitos, os sujeitos orbitam inúmeros mundos possíveis e em todos eles alcançam um espaço modelar, ou estruturam um novo modelo para aquele espaço, onde ditarão as normas de normalidade¹⁶. Em meio a essas inúmeras exigências, que, no limite, alcançá-las, é praticamente impossível, a expansão do mundo virtual, do universo cibernético, torna-se um espaço de auto adoração narcísica, mas, também, um refúgio dos julgamentos duros de um contato físico, para muitos sujeitos.

Não é possível fugir do fato, de que, desde o mapeamento do genoma humano na década de 1960, a humanidade passa a ser desvendada a partir de uma análise pautada em uma interpretação dos sujeitos enquanto reflexos dos fluxos de informações genéticas, que se consolidaram, e acabaram possibilitando dar existência ao sujeito no espectro existencial. Os elementos da informática tornam a existência dos sujeitos um complexo jogo de informações e definições presentes no mundo digital, a presença passa a ser vista como um reflexo desse complexo informacional, que nos coloca em paridade com a própria máquina. O próprio gesto existencial se confunde com a informação, os sujeitos, se entrelaçam com o ideário próprio da tecnociência, onde as redes de informação são o substrato do que são as coisas.

Até mesmo as amizades e reuniões de indivíduos (familiares, amigos, colegas de trabalho etc.), vem se tornando elementos próprios de um movimento virtualizante, onde pouco a pouco, os sujeitos não mais se organizam em espaços físicos, nem mesmo para efetuar lutas e embates sociais e políticos, tudo acontece a partir de grupos, redes e comunidades que se constituem online¹⁷. A interação da humanidade com as coisas tem se tornado cada vez mais

¹⁶ David Le Breton (2017) aponta em sua obra a construção de um corpo supranumerário (corpo orgânico como excesso no mundo digital). O autor discute como o corpo tem se inserido no meio digital apresentando seus elementos positivos (liberdade, possibilidade de viver experiências além de certas dificuldades orgânicas, estreitamento de distâncias etc.), mas também segue destacando os pontos negativos (confusão entre realidade e virtualidade, adoração cega ao virtual, fuga do real e criação de favelas virtuais, surgimento de novas criaturas nesse espaço interagindo com o homem). Paula Sibilia (2015) discute a digitalização da vida a partir dos discursos que fomentam nos sujeitos a ideia de abstenção do corpo em prol da mente racional, destacando enquanto contrapartida, a necessidade que tem a racionalidade, de uma interação com o corpo para que se possa haver o pensamento.

¹⁷ Peter Sloterdijk, ao analisar o fenômeno das massas na sociedade moderna, apresenta o movimento de ascensão das mídias, potencializadas a extremos para os contemporâneos, enquanto elemento particular, no qual se propaga

comum, com isso a presença e o encontro com as diferenças, o desconforto da presença de outrem, paulatinamente é substituído pelo relacionamento virtual, cujo intermediário é a máquina.

Como afirma Roberto Esposito em seu livro, *As pessoas e as coisas* (2016), em maior ou menor grau, todos estão envolvidos em uma certa prisão de engrenagens, na qual a crença de dominar a coisa envereda por um caminho simetricamente inverso, onde a coisa captura a própria humanidade. As distâncias entre as pessoas e as coisas, que outrora fizeram parte do relacionamento entre os sujeitos, o direito e a comunidade se embaralham cada dia mais. Se, nas sociedades antigas ocidentais, essas relações acabavam colocando o próprio corpo no homem em uma linha tênue entre coisa e pessoa, hoje, essas barreiras, parecem ter caído em desuso junto a sociedade contemporânea.

Ou, como acontece a quem, ouvindo rádio, “mexe em seu interruptor, segregado enquanto peça daquele recurso no qual ele fica preso, mesmo quando continua achando que o ato de ligar e desligar o aparelho seja completamente dependente de sua liberdade”. Juntamente quando imagina ter adquirido o pleno domínio sobre a coisa, reduzida à peça infinitamente reproduzível e substituível, a pessoa cai, sem se dar conta disso, na mesma condição. (ESPOSITO, 2016, p. 76)

Até onde somos controlados pelas coisas que possuímos, desde roupas, até a televisão e contemporaneamente os computadores e smartphones, esses aparelhos que acompanham e regulam as existências se tornando os fiéis confidentes dos sujeitos. As mídias sociais, tornam, facilitada, através desses aparelhos, a atividade de domesticar as ações dos sujeitos. De modo, a manterem uma constante dependência e o enredamento da humanidade em uma lógica de satisfação narcísica, na qual os aparelhos e os seus softwares de mídias sociais ditam os rumos dos sujeitos.

No fundo, esses aparelhos são elementos que propiciam uma dominação constante dos sujeitos, se apresentando enquanto dispositivos reguladores da vida. Um novo nicho comportamental vem sendo construído junto as populações mundiais, um modo de operar que retira o sujeito de sua integração nos espaços políticos e sociais. A substituição do corpo e do

a ideia de desprezo do homem contemporânea (esse elemento ainda segue vinculado aos fatores predominantes na modernidade, que são a dominação das elites e a própria psique proletária, muitas vezes alienada) . “A terceira forma de desprezo do homem, sua exposição no sistema de comunicações vulgarizantes, prostituintes e flexibilizantes – esse câncer interativo da era da mídia – ainda está fora do campo de visão dos revolucionários do século XIX; somente alguns artistas eminentes, Baudelaire e Mallarmé sobretudo, reagiram com profética veemência à crescente fixação do homem no rebaixamento por meio de comunicações triviais.” (SLOTERDIJK, 2002, p. 64)

questionamento dialógico entre os sujeitos, pela interação com os indivíduos de acordo com grupos de semelhança ideológica e presenças virtuais que desativam as bases políticas.

Hannah Arendt acreditava que, para que se possa ter política, é necessário que haja um espaço público. Porém, deixava de acrescentar que aquele espaço deve ser preenchido por corpos vivos unidos pelos mesmos protestos ou pelas mesmas reivindicações. (ESPOSITO, 2016, p. 124).

Roberto Esposito, apresenta o mercado de mídias e de informação configurando, desde 1930, um poder paralelo junto as instituições políticas, agindo nos sujeitos através desses produtos, que representam dispositivos de controle e regulação da vida. Um poder que, privilegia o espetáculo apresentado diretamente aos indivíduos, algo que os tornam dependentes dessas redes midiáticas. Os dispositivos eletrônicos são a forma desse poder se fazer presente em nossas vidas (televisores, celulares, computadores etc.), uma relação que interage com esses elementos vendo-os quase como existências. É comum ouvir de muitas pessoas que: “Ligam a televisão ao chegar em casa para não se sentirem sós”; “Sempre tem alguém pra conversar, algo pra fazer ou uma surpresa com o celular”. Os limites entre coisa e pessoa se desmancham, como afirma Esposito (2016), impossibilitando os modos de relacionamento político tradicionais.

Mantendo essa máxima, as pesquisas no campo tecnológico, cada dia mais, se aproximam da edificação de computadores capazes de expressar formas de raciocínio complexo, de maneira a fazer com que máquinas consigam se sobressair em atividades complexas, como no caso de jogos de caráter estratégico e analítico. A derrota em 1997 do grande jogador de Xadrez Garry Kasparov, frente a um computador conhecido como Deep Blue (construído pela International Business Machines Corporation – IBM), é um exemplo. Seguido desse momento, o próximo passo foi construir um computador capaz de derrotar o campeão mundial de Go (uma espécie de xadrez japonês, considerado mais complexo e desafiador que o xadrez ocidental), isso aconteceu em 2017, quando o chinês Ke Jie foi derrotado pelo computador, um ano antes o sul-coreano Lee Se-dol havia sido derrotado (ESTADÃO, 2017).

O que assusta neste segundo experimento é a técnica usada pelos cientistas do Google para criar o supercomputador AlphaGo, esse computador é construído para atualizar a si mesmo a partir de duelos virtuais com cópias de si, essas cópias se atualizam e se reconstróem constantemente até alcançar a perfeição no jogo. Embora seja um momento assustador para muitos, mantém a tecnologia sob o crivo de uma gama imensa de análises lógicas e pré-determinadas, com as quais ela estabelece seus próximos passos estratégicos, a partir de simulações virtuais nas quais encontra a jogada mais adequada a um cenário específico.

Esses exemplos ajudam a perceber que, não se torna excessivamente fantasiosa a ideia de que a humanidade caminha para um futuro, no qual, a sua mente possa enveredar caminhos onde o racional possa se aliar a estrutura material de uma máquina. Ou mesmo, extrapolando os limites desse pensamento, nos colocarmos em uma sociedade futura em que as máquinas consigam controlar a humanidade nos tornando seus escravos, algo semelhante ao filme *Matrix* de (1999). Se caminha, através de uma crescente série de raciocínios científicos que estabelecem a possibilidade real de que a humanidade possa se tornar maquínica em algum nível. Em termos, cada dia mais absolutos, os caminhos para um controle perfeito de todos os aspectos dessa vida e a “libertação” da mesma, já ultrapassam os sonhos modernos que pretendiam fazer esse controle a partir da predominância de uma razão instrumental que se sobrepõe a todos os outros elementos.

Em meio a esse percurso, a humanidade se encontra presa a um *Opus Dei* (Obra divina), como afirma Giorgio Agamben ao dialogar com a filosofia kantiana, em seu livro *Opus Dei: Arqueologia do ofício* (2013), nesse sentido, a experiência de vida, antes capturadas pela lógica e mecanismos de ação das religiões cristãs, hoje são constantemente capturada pelos ideais do mercado (que englobaram essas estratégias em seu modo de ação), em virtude desses valores os sujeitos se tornam movidos por uma ideia da realização de um *dever ser*.

O dever ético é “poder o que se deve”. Na *Fundamentação* essa conjugação paradoxal alcança sua formulação extrema: se todos os imperativos, tanto jurídicos quanto morais, são expressão de um dever (*Sollen*), verdadeiramente ético será aquele dever que terá a forma de um “deve-se poder querer [*man muss wollen können*]”: “Deve-se poder querer que uma máxima da nossa ação se torne uma lei universal: eis o cânone do juízo moral em geral”. (AGAMBEN, 2013, p. 120)

As pesquisas concernentes a inteligência artificial (A.I.), representam hoje, uma gama enorme de investimentos das grandes empresas, junto a esse idealismo de um *dever ser* dos sujeitos. Todos esses debates dão fundamento a ideia de que o cérebro humano pode ser copiado para uma máquina, de que a alma humana pode ser transferida para um outro corpo estruturado para superar as limitações do corpo orgânico. Kevin Warwickl, professor de cibernética da Universidade de Reading, afirma em 2002 que a alma pode ser interpretada a partir de impulsos elétricos. Paula Sibilia explica como o professor desejava implantar um microchip em seu corpo, ligado aos seus nervos para que todos os seus sinais elétricos fossem gravados e depois esses sinais seriam enviados novamente ao seu corpo para simular sensações de dor, medo e prazer. Trata-se de desvendar os mistérios da alma no corpo, e a partir disso dar forma a uma possibilidade de mudança dessa alma para fora do corpo natal: “Ou seja: pura luz digitalizável,

confirmando a compatibilidade virtualmente total entre os corpos humanos e os computadores.” (SIBILIA, 2015, p. 121), eis o que é a vida para esses pensadores.

A vida virtual segue seu caminho e congrega em suas teias todo o aspecto existencial dos sujeitos, anulando o valor de seus corpos para si mesmos e alocando em um campo informacional, os poderes necessários para que o corpo possa ser considerado humano. A cada dia, a ideia de pertencer a um espectro virtual de informações, invade com maior concretude a existência dos sujeitos, as próprias estruturas que mantinham as interações políticas, sociais e culturais se desestabilizam e exigem atenção por parte dos pensadores contemporâneos. A humanidade, passa a ver seu corpo enquanto uma matéria prima fora de sua integralidade com a mente, o que torna a existência biológica dos sujeitos um ponto rejeitável em prol de uma maior perfeição e adequação as exigências da sociedade.

O mapeamento genético, articula as ciências da tecnologia informática com os ramos científicos biológicos, tudo se transforma em um fluxo de informação e o computador acaba recebendo o status relativo a uma espécie de “chave para o mistério da vida”. Paula Sibilía apresenta o pensamento do guru digital Nicholas Negroponte, para o qual, hoje, tudo passa a se converter e integrar uma análise tecnocientífica na qual o pensamento predominante parte do princípio de que: “Tudo seria diferente se tivéssemos acesso ao nível molecular; aí, a realidade se transmuta em algo comparável ao etéreo universo do software.” (SIBILIA, p.99, 2015). A humanidade se encontra e uma época em que átomos se transmutam em bits, e todos esses pensamentos desenrolam a possibilidade viva de nos tornarmos ciborgues.

Não é possível negar, pensando sob os elementos incorporados ao homem moderno e contemporâneo, que, de certa forma, atualmente, praticamente toda a humanidade mantém alguma relação com as construções tecnológicas pós-humanas. Há muito tempo a humanidade tem acoplada a si, aos seus corpos, inúmeras ferramentas que lhe auxiliam nas atividades diárias, entretanto, o fim da modernidade e a contemporaneidade tem radicalizado a interação desses elementos com os sujeitos. Parentes com marcapassos ou próteses mecânicas de inúmeros tipos, sujeitos que fazem uso de fármacos diversos para se manter trabalhando, estudando, regular ansiedade, prazer, medos etc. “O usuário comum dos psicotrópicos vive a si mesmo como uma espécie de console ligada a um corpo do qual ele programa à vontade os desempenhos afetivos.” (LE BRETON, 2017, p. 61). A real possibilidade de o homem assumir uma forma futura que quebre os limites do corpo, se manifesta atualmente na ideia do ciborgue. O corpo humano, passou se tornar, espaço possível e profícuo de experiências invasivas, colonizadoras do interior dos sujeitos, desde seu corpo até a sua alma.

Essa nova forma de eugenia, se encontra alocada a ideia de ciborguização da vida, na qual a humanidade perderá suas diferenças e tudo passa a ser um olhar de escolha dos modelos com os quais o social se aliará. O mercado é o elemento que dita a construção desse futuro, esse mercado mingua a capacidade de resistência dos sujeitos, deslocando o espectro de existência rumo a uma adequação ao mundo através de suas normas e exigências (SIBILIA, 2015). Esse novo elemento nos debates contemporâneos, representa uma fusão, cada vez mais intrínseca, entre o homem e as tecnologias. Uma fusão que não está limitada as interações do orgânico com as máquinas, mas, lida também, com o controle farmacêutico de si, a busca pelo melhoramento genético na reprodução dos sujeitos e o possível caminhar da humanidade rumo a uma imortalidade cibernética (digital), tecnológica ou biotecnológica.

Ao trazer esse debate à tona na contemporaneidade, torna-se impossível não relembrar as palavras de Ray Kurzweil, um cientista norte-americano pioneiro nos estudos de interação entre tecnologias da computação e vida humana. Durante sua vida desenvolveu protótipos de reconhecimento de fala, sínteses de voz e reconhecimento ótico (pesquisas que auxiliaram no desenvolvimento de tecnologias de assistência deficientes físicos). Uma vez que, sua previsão, ainda no século XX, era de que o século XXI seria tomado pelos debates a respeito da identificação do que é o humano.

Antes do fim do século XXI, os seres humanos não mais serão o tipo de entidade mais inteligente ou capaz neste planeta. Na realidade, deixe-me retirar o que acabei de dizer. A verdade desta última afirmação vai depender de como definimos o que é humano. E aqui vemos uma profunda diferença entre o século XX e o XXI: a principal questão política e filosófica do século XXI será a definição de quem somos. (KURZWEIL, 2019, p.17).

Enquanto entusiasta da tecnologia e defensor do pós-humanismo, o cientista estava certo em suas análises sobre um dos grandes dilemas desse século. Ao apostar na superação do elemento biológico do homem a partir da sua capacidade de produção tecnológica, ele aponta para um novo estado da evolução, no qual a humanidade poderá se desprender de suas características biológicas e limitadoras de seu potencial. O código genético da tecnologia é o registro racional das técnicas e das habilidades, Kurzweil acredita que esse é o modo de evolução essencialmente humano, e para o mesmo, o corpo biológico não é um elemento absolutamente necessário a experiência humana. Em outras palavras, a evolução humana não pertence mais a natureza, ela é de cunho propriamente racional e a tecnologia tem sido e continuará norteando o novo patamar humano, “A tecnologia é a continuação da evolução por

outros meios, e é ela própria um processo evolucionário. Ela também o acelera” (KURZWEIL, 2019, p.50).

No entanto, eliminar o corpo biológico ou as limitações que lhes são características, dar um fim a forma humana da qual a humanidade deve a sua existência, é alterar significativamente todas as características da sociedade, políticas, sociais e culturais de uma forma radicalmente outra. Em um mundo onde os sujeitos, passam a se ver enquanto espécies para as quais suas essências se encontram em sua capacidade racional, pode-se perceber uma crescente mentalidade na qual os indivíduos possam lidar e existir em meio a esse movimento aceitando-o, de forma, cada vez mais normalizada/normatizada.

A prevalência da razão sobre o corpo é paralela à do particular sobre o comum, do provado sobre o público, do proveito individual sobre o interesse coletivo. Isso acontece quando o impulso à imunidade vence a paixão da comunidade. Para se protegerem, os homens reprimem a potência do corpo dentro dos aparatos de controle que os vinculam às ordens, a cada vez, estatuídas. Mas, dessa forma, acabam enfraquecendo o contrato com as próprias fontes da vida. (ESPOSITO, 2016, p. 97)

O desejo da perfeição humana atrela, a mente/alma a informação, a um fluxo controlável e que pode ser transferido do corpo orgânico (uma essência substancial que independe de todo o resto). Ao mesmo tempo, que pretende dar ao homem corpos inorgânicos capazes de superar todas as necessidades e limitações da natureza orgânica, seja por via medicamentosa ou transferência para corpos imortais e/ou maquínicos (vencer o sono, a mortalidade, superar os sentimentos e sensações etc.)¹⁸. A educação que vem, necessita interagir com o embate junto a essas novas formas de pensamento e a esses novos jogos de poder e saber, aos quais os dispositivos contemporâneos, estão, cada vez mais ligados.

¹⁸ Antes de seguirmos com as discussões é preciso salientar que, não é o objetivo desse trabalho levantar algum tipo de sacralidade totalizante que isola o corpo e o homem de qualquer tipo de intervenção. O que se analisa nesta pesquisa é a ideia fundamental que habilita o condicionamento e assujeitamento da vida a modelos prévios e ideais construídos fora da existência dos sujeitos, radicalizados a partir do elemento pós-humanista. Os recortes que a sociedade impõe aos sujeitos e limitam sua construção colonizando seus modos de ser, pensar, agir e existir, questionar o pós-humanismo é levantar para o futuro o valor de abertura existencial do homem em sua totalidade de aspectos.

4.2 O pós-humano na contemporaneidade: as representações do futuro humano hoje.

Antes de seguir com os debates, é importante ressaltar e ter em mente, que, os elementos essenciais que integram o pensamento humanista permanecessem ativos junto ao movimento pós-humanista, uma reflexão comum aos autores presentes no tópico anterior, quando discutem com essa temática. O pós-humanismo representa um desdobramento desses valores e ideais, o que se apresenta contemporaneamente, representa uma radicalização de olhar, na centralidade desses elementos. Permanece a ideia de que, o homem tem sua “natureza pura”, ligada ao elemento racional e da alma, e elementos esses, que definem as linhas que traçam os ideais de formação humana em meio a sociedade. Reflexões que estão claramente presentes dentro dessa perspectiva de pensamento.

Os idealismos habituais da humanidade, encontram, dentro da perspectiva pós-humanista o espaço propício a se tornarem absolutos, a manipulação genética, o controle farmacológico e a possível ida do homem rumo a uma união com as máquinas, são elementos que foram nascidos e radicalizados dentro do humanismo. Seriam esses princípios, elementos que percorriam paralelamente sonhos e utopias desse modelo de pensamento, a ideia de criar um humano perfeito e capaz de superar todas as limitações naturais é presença constante entre esse pensamento. O que colabora para que, muitas perspectivas filosóficas, sociais e políticas se debrucem sobre o pensamento pós-humanistas com um olhar otimista ou, em busca, de limitar e docilizar esses novos elementos na atualidade.

É interessante notar, no que concerne ao desenvolvimento das concepções relativas a esse novo humano, que, para alguns pensadores, estabelecer contato com esse movimento representa uma interação voltada a uma “dita” abertura de possibilidades para renovação e libertação do sujeito na sociedade pós-humana crescente. Trata-se da ideia representativa, de uma ligação complexa entre os sujeitos e as técnicas que o produzem, que está instalada naquilo que o homem sempre foi enquanto ser vivo. Existindo uma gama de reflexões, que trabalham com o desejo de retirar esse elemento de seu papel de estranheza junto ao pensamento contemporâneo, destacando raízes histórico-filosóficas de suas aparições e evoluções em conjunto com a trajetória humana.

Como apresenta Thierry Hoquet, em uma leitura, como o mesmo aponta, canguilharawayniana, apresentada em seu livro *Filosofia Ciborgue; pensar contra os dualismos* (2019). Junto ao texto, o ciborgue tem sua nomenclatura nascida no seio da química, com um experimento em 1960 feito com ratos portando bombas osmóticas atreladas as suas caldas, abrindo um campo inovador para a ciência. Esse experimento de Manfred Clynes e Nathan

Kline é que nomeia essa criatura, um ser que, recebe em sua substância a instalação de mais adjetivos, visando dotar os seres da habilidade de adaptar-se mais rapidamente ao seu meio. Os dois cientistas, tinham como objetivo, fazer o homem ir ao espaço e a lugares ermos com maior praticidade, poder usar da tecnologia para alterar seu corpo e sobreviver de modo hábil as intempéries. O ciborgue habita o movimento pós-humanista, ele é uma representação prática e existencial de um movimento que almeja ir além do homem, por isso mesmo, representa a porta de entrada desses debates na vida cotidiana.

Concretamente, Clynes/Kline descrevem Ciborgue como um indivíduo preparado, pela química e hipnose, para a vida prolongada no espaço. É um sujeito engenhosamente drogado, a quem se destila toda uma farmacopeia: ministra-se euforizantes, quando se deseja estimulá-lo, com doses precisas de amino-etil-isotourônio, ou cisteína se elela vir a sofrer uma radioatividade muito elevada. No espaço, Ciborgue se alimenta diretamente pela inserção intragástrica, procedimento que visa limitar a dejeção fecal. Graças a essa sonda, seus intestinos poderiam ser esterilizados. Do mesmo modo, a respiração, atividade dispendiosa em água e energia, torna-se supérflua a ele; um sistema alimentado graças à energia solar ou nuclear se encarrega de converter o CO₂ em oxigênio e se renova nos pulmões. Desde que encontremos o meio de assegurar a conservação muscular de corpos mergulhados em hibernação prolongada, as condições da viagem no espaço estarão portanto harmonizada. (HOQUET, 2019, p.29-30)

Thierry Hoquet toma o diálogo com a figura ciborgue, utilizando o pensamento do filósofo francês George Canguilhem, como guia para uma compreensão aberta dessa figura central ao pensamento contemporâneo. Ele argumenta que, Canguilhem discute a questão do uso da técnica e das ferramentas enquanto um elemento central da humanidade, ao ponto que, ferramentas podem ser vistas como órgãos e órgãos como ferramentas dentro do modo humano de reflexão: “A técnica se inscreve no prolongamento de uma atividade vital que não é limitada ao humano, as ferramentas são os órgãos e, como tal, nós as encontramos em todo organismo” (HOQUET, 2019, p. 54). Ou seja, a interação homem máquina sempre ocorreu, mas, o que se apresenta de modo claro junto as sociedades atuais, se trata de um acirramento e aprofundamento de um aspecto com o qual a humanidade historicamente tem lidado e é devedora enquanto meio de sobrevivência no meio terreno.

Hoquet, dialoga também, com as reflexões da pensadora norte-americana Danna Haraway, que ganhou notoriedade nos debates filosóficos ao destacar a figura do ciborgue enquanto espaço ontológico da humanidade. A vertente de pensamento de Haraway se alinha ao feminismo e o socialismo, com isso, a autora mantém uma interação com esse elemento destacando sua capacidade de emancipar os sujeitos das prisões de gênero, biológicas e de

classe. O ciborgue é visto como o elemento capaz de libertação das opressões que atingem a espécie humana: “Seja como for, Ciborgue é, segundo Haraway, um compósito que se situa em uma interface entre a realidade social e ficção, e que questiona as identidades” (HOQUET, 2019, p. 44).

Sob a ótica de Thierry Hoquet, a ideia ciborgue, traz consigo um elemento capaz de levar a humanidade a fuga de um pensamento dualista. O autor investe no diálogo entre o homem e a técnica, enquanto movimento capaz de trazer outros modos de interagir e lidar com a humanidade. Hoquet chega a afirmar que, até a personalidade de Jesus Cristo consegue se destacar enquanto uma figura ciborgue, tendo em vista, sua pessoa sendo reconhecida pelos aparatos técnicos com os quais teve sua existência em constante interação.

Jesus Cristo é uma representação extremamente popular de Ciborgue, talvez a mais popular de todas. Nessa misteriosa montagem de carne e artifício, o organismo e a máquina são de fato indissociáveis, pois o primeiro nunca segue sem sua cruz e por vezes apenas a cruz é suficiente para simbolizar o conjunto da pessoa (HOQUET, 2019, p. 144)

A cruz, a coroa de espinhos e os pregos nas mãos de cristo se tornam parte do mesmo; todo espectro existencial e representacional de Jesus está intimamente ligado com esses aparatos, que, inúmeras vezes, representam sua pessoa de forma mais complexa do que sua imagem. Um ente que morre e não morre nunca, tem sua existência ligada a uma renovação de sua vida a partir de seu espírito, que pode viver além de um corpo biológico e lotado de limitações. O que desperta maior curiosidade sobre esse modo de olhar, é o fato, de que, o ciborgue se apresenta durante toda a concepção humana ocidental, que se encontra atravessada por princípios cristãos e religiosos, e embora não sejam os mesmos do panorama contemporâneo, são possibilitadores de uma radicalização desses pontos de vista, dessas lentes humanísticas.

A ideia pós-humana ligada a figura ciborgue é fruto de discursos ligados ao mercado e a ramos da ciência exploratória, no entanto, seus debates perpassam uma série de formas de pensamentos e de organização social variadas, complexas e conflitantes. Essa figura que está entre nós, mas, que representa ao mesmo tempo um por vir, encontra pensadores adeptos e contrários aos seus debates na direta, esquerda e em um olhar tido como puramente científico. Entretanto, os ciborgues, robôs e softwares inteligentes seguem suas corridas vertiginosas rumo a perfeição de suas edificações. Exemplos disso são os robôs humanoides da NASA (Administração Nacional da Aeronáutica e Espaço) e da Agencia Espacial Russa. Em 2011, o

Robonaut 2 da NASA já estava operando na estação espacial, esse robô foi retirado da estação em 2018 por problemas de funcionamento e para a atualização da tecnologia e será reenviado em 2019. O robô da NASA é autônomo, programado para efetuar tarefas de concertos em zonas de risco e operações básicas na estação espacial. Em 27 de agosto de 2019, a Rússia enviou seu robô humanoide para a estação, o robô tem o nome de FEDOR (Final Experimental Demonstration Object Research) e chega à estação junto ao cosmonauta Alexander Skvortsov, sendo capaz de dirigir automóveis, atirar e realizar inúmeros movimentos humanos, o robô será testado no espaço efetuando consertos e atividades cotidianas da estação. Diferente do robô da NASA, FEDOR é controlado remotamente por um humano, suas ações são reproduções dos movimentos de humanos efetuados em solo russo (EXAME, 2019).

Já é possível para a humanidade controlar humanoides robóticos através do espaço, como também, e evoluem junto a isso, as tecnologias protéticas que disponibilizam braços, pernas e outras partes inorgânicas aos humanos em terra. As ficções futuristas dignas de superproduções hollywoodianas, já não são distantes da realidade de nosso tempo, a tecnologia acelera a evolução, e, a cada dia se torna mais próxima e possível a ideia de uma migração do homem rumo a uma existência robótica, em software ou mesmo rumo a uma vida biotecnológica imortal.

Sendo assim, o antigo desejo da democracia moderna, se difere da democracia clássica, pois, a moderna “se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da zoé”, uma transformação dela em uma forma de viver controlável (AGAMBEN, 2002, p. 17). A ideia de impossibilidade de controle sobre determinados elementos que rodeiam a vida social dos sujeitos representa uma falha para o pensamento hegemônico Moderno, seu desejo era de total controle sobre o humano e suas estruturas elementares de vida. O Ciborgue parece caminhar para esse controle absoluto, mas, não sob a ação de um ideal de esclarecimento dos sujeitos. A grande questão da atualidade, se torna, descobrir se esse ciborgue representa o eu do futuro, ou, apenas uma atualização contemporânea do gesto evolutivo contínuo da humanidade durante toda sua história enquanto espécie?

Não é novidade para a história contemporânea, a as atrocidades que a tecnologia e ciência podem proporcionar a humanidade, um espaço de radicalização disso se expressa durante a segunda guerra mundial, período crítico para a humanidade que levou a racionalidade e a tecnologia a atuações extremas junto aos sujeitos. Esses eventos acabaram por frear o desenvolvimento de muitas tecnologias de intervenção biológica junto aos sujeitos, bem como retirar das universidades as disciplinas relacionadas a estudos de eugenia, comuns naquele período (Sanchez, 2010). Com a retomada desse movimento, para alguns pesquisadores, a

figura do ciborgue, representa algo comum aos seres humanos desde o início dos tempos; para outros, esse é um elemento que contemporaneamente tem atingindo proporções cada vez mais hegemônicas no pensamento humano. Mas, de fato, no mínimo, a sua forma complexa de apresentação é inovadora junto a história.

Mesmo que, o elemento pós-humano esteja sendo recebido no ambiente contemporâneo com certo grau de interesse e entusiasmo, esse olhar radical constantemente se depara com muitos empecilhos para a homologação de sua hegemonia. Isso, faz com que não seja tão bem recebido junto a muitos pensadores, para uma parcela de intelectuais ainda há muitos aspectos que padecem de debate, contestação e compreensão sobre os limites tecnológicos e das ciências bioquímicas contemporâneas. Ainda há muita desconfiança, desconforto e medo por parte dos pensadores devotados a ideais humanistas em lidar com essas mudanças. Algo que representa, em si, uma suspeição bem fundamentada em relação a esse futuro premeditado por esses grandes gurus da tecnociência. Fica claro que, embora brotem de valores defendidos pelo humanismo, os elementos pós-humanistas representam limites claros para muitos desses pensadores, algo que Peter Sloterdijk destaca com clareza:

A tese do ser humano como criador de seres humanos faz explodir o horizonte humano, já que o humanismo não pode nem deve jamais considerar questões que ultrapassem essa domesticação: o humanista assume o homem como dado de antemão e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação – convencionalizado que está das conexões necessárias entre ler, estar sentado e acalmar. (SLOTERDIJK, 2000, p.39)

O padre, filósofo e teólogo brasileiro Leocir Pessini, Superior Geral da Ordem dos Ministros dos Enfermos, mais conhecidos como camilianos; é um pensador adepto das lógicas de reflexão humanista, seu campo de debates tem se vinculado ao campo da bioética. Doutor em Teologia Moral, com destaque nos debates a respeito da espiritualidade, ética e bioética junto as atividades médicas e do campo da saúde. Desenvolve um debate denso a respeito da temática pós-humanista em seu texto “Bioética, Humanismo e Pós-Humanismo no século XXI: Em busca de um novo Ser Humano?” (2019).

Em seu trabalho, diversos acontecimentos são elencados de forma preocupante por Pessini; como a construção em 1988, de uma comunidade científica conhecida como Extropianos (cientistas empenhados em estudos contra a entropia), que desejam transcender todos os limites da vida biológica humana. O autor também destaca uma reação acadêmica, visando evitar os extremismos e a perspectiva eugenista crescente nesses debates, com isso diversos cientistas se organizam na “Associação mundial de Transumanistas” (1998). Os

Estados Unidos da América e a União Européia também colocam esse debate como um ponto central para o futuro da humanidade. Nos EUA, em 2002 começa a ser publicada a revista “Tecnologias Convergentes para o aprimoramento da performance humana”; em 2005 é elaborada a “Declaração Universal sobre Bioética e direitos Humanos” da Unesco; na Europa, se desenvolve o “Relatório sobre o aperfeiçoamento humano” (2009).¹⁹

Enquanto esse progresso pode erradicar doenças incuráveis que afligem a humanidade há muito tempo e melhorar a saúde humana e a qualidade de vida, ele também levanta questionamentos a respeito dos efeitos indesejados e práticas antiéticas, entre elas a manipulação de genética e suas várias aplicações, com o retorno de ideias eugênicas, dispondo-se, na atualidade, de sofisticados instrumentos, ou de experimentos em populações vulneráveis. (PESSINI, 2019, p. 23)

As aflições que o mundo tem desenvolvido em meio a essa turbulência de inovações científicas e tecnológicas, vem atravessando os debates concretos das políticas de países no mundo todo. Os riscos coadunados com a ascensão do pós-humanismo não são pequenos, as alterações que se manifestarão nos sujeitos e subjetividades podem ser irreversíveis em casos extremos. Não é à toa, que essa temática tem se estabelecido nas bases das concepções de humanidade, objetivando o avanço das práticas tecnológicas e as ambições científicas, para isso, antes de mais nada, é necessário que se estabeleçam os seus espaços de atuação. Afinal, a máxima apontada pelo otimista Ray Kurzweil em seu famoso livro “*A era das máquinas espirituais*” de 1999, também nos alerta para o fato de que a evolução acelerada das tecnologias trará para os sujeitos novos questionamentos, como a discussão entre as inovações disponíveis para o humano e o que ele denomina de, limitações psicológicas.

O século XXI será diferente. A espécie humana, juntamente com a tecnologia computacional que criou, será capaz de solucionar problemas antiquíssimos por necessidade, mesmo que não por desejo, e estará em posição de mudar a natureza da mortalidade em um futuro pós-biológico. Será que temos a capacidade psicológica para todas as coisas boas que nos aguardam? Provavelmente, não. Mas isso também pode mudar. (KURZWEIL, 2019, p.17)

¹⁹ O professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Francisco Rüdiger, traz à tona uma faceta do pós-humanismo que deseja subverter a lei e a sociedade civil (2019). Em 1997, o grupo de extrema direita Transtropianos tentaram criar um Estado-Nação, onde todos os procedimentos possíveis poderiam ser efetuados sem limitações estatais (eutanásia, clonagem, cirurgias radicais, experimentos com drogas e experiências genéticas). O grupo se baseava nos fundamentos do anarco-capitalismo de Ayn Rand e leituras distorcidas da filosofia de Nietzsche, esses indivíduos desejavam alcançar a imortalidade e manter um desenvolvimento tecnológico sem limites em um espaço controlado por eles. Os envolvidos lutaram na justiça para que seus nomes não fossem divulgados publicamente, uma vez que, esses experimentos apresentavam características claras de um neo-eugenismo, segundo Rüdiger (2019, p. 11).

Pessini direciona toda a sua discussão, procurando estabelecer as necessidades e problemas que o século XXI têm ao lidar com o desenvolvimento dessas tecnologias, para o autor, toda essa gama de acontecimentos foi essencial para o nascimento de uma nova disciplina e sistemática de pensamento chamada de *Bioética*²⁰. Para que se possa dialogar dentro dos campos de crítica aos limites e possibilidades da ciência, se tornou necessário criar novos aparatos teóricos funcionais para a contemporaneidade. Nesse sentido, todo um espectro de pensamento emerge, focado em lidar com as diversas problemáticas e controvérsias que vieram à tona junto com os sistemas de ação e reflexão ligado ao pós-humanistas.

Não é aconselhável amaldiçoar de forma pessimista e imprudente nem abençoar ingenuamente esse projeto transumanista da tecnociência. Para além do conhecimento científico, o bom senso e a sabedoria humana necessitam entrar nesse cenário, que projeta medos, inquietações, mas também otimismo utópicos e esperanças concretas: eis que se apresenta a hora da bioética. (PESSINI, 2019, p. 30)

Pessini deseja dar vida a um novo humanismo, um movimento renascido dos velhos valores que guiaram o homem durante milênios, mas que precisam ser atualizados para os novos tempos. O autor aceita a necessidade de crítica e cautela junto aos desenvolvimentos acelerados das tecnologias atuais, no entanto, ele se mantém vinculado aos valores humanistas enquanto um manifesto vivo do desenvolvimento humano. Seguindo por esse viés, o que falta ao panorama atual não se trata de abolir as reflexões pós-humanistas, mas sim, uma clara necessidade de agregar fronteiras ao seu desenvolvimento, barreiras que marquem os princípios de uma condição humana necessária para a existência.

O autor mantém uma vertente reflexiva, que deseja, enquadrar esses novos espaços de pensamento do humano, dentro de uma delimitação e demarcação clara a respeito da atuação da tecnologia junto aos sujeitos. Agregar limites ao pós-humano, dar-lhe um espaço em meio aos debates oriundos do pensamento clássico humanista, e tornar-lhe palatável dentro de seus ideais. Fazer emergir um novo padrão humanístico, que ofereça o diálogo necessário com os elementos pós-humanistas e ao mesmo tempo demarquem os limites de sua atuação. Trata-se

²⁰ Em vertentes críticas ao pós-humanismo, que estabelecem defesas aos valores humanistas clássicos, estão pensadores de cunho bioconservador (Francis Fukuyama, Michel Sandel, Jürgen Habermas etc.); também, bioeticistas como George Annas, Lori Andrews, Rosario Isasi etc. propõem que toda modificação genética humana seja crime contra a humanidade. Focado no debate sobre a dignidade humana, o teólogo protestante Paul Ramsey, o filósofo alemão Hans Jonas, o antropólogo cristão G. S. Lewis etc. também se opõem ao pós-humanismo. (PESSINI, 2019)

de dar normas, moldes e funcionalidade delimitada aos debates pós-humanos, evitando excessos e radicalismos que possam levar a perspectivas eugenistas e eliminação do biológico.

Embora muitos pensadores, mantenham em seus horizontes a possibilidade de estabelecer limites claros para o processo de ascensão pós-humanista, as tentativas tem agregado poucos resultados nessa empreitada. Diariamente esses elementos se expandem, os fármacos continuam sendo vendidos e seguem estabelecendo novas formas de relação dos sujeitos consigo mesmos, que se fundam a partir de um olhar quase patológico em relação ao biológico. As inúmeras incursões sobre o ácido desoxirribonucleico (DNA) humano se tornam objeto de comércio e ponto chave para as atuações mercadológicas, o panorama mundial se desdobra sobre uma negação do acontecimento aleatório da vida. Já é real, para algumas sociedades, que se encontram em estágios capitalistas avançados, o interesse de uma parcela da população, em construir uma sociedade humana que não esteja submetida aos acasos do mundo natural. A ambição de tornar a humanidade um acontecimento épico, programado e perfeccionista arde vivamente atualmente.

A genética humana, que por diversos pontos de vista (econômico, biológico, social, político etc.) tem se tornado espaço de disputa, já pode ser lida como parte do domínio das construções e idealizações pós-humanistas. Desde 1973, já é possível para a ciência, recombinar sequências de DNA de seres vivos e com isso alterar a programação genética de um determinado espécime (SIBILIA, 2015); a manipulação dos organismos vivos já é uma realidade nas sociedades contemporâneas a algumas décadas. Trata-se de um movimento que toma a frente de um espaço de ação inovador para as tecnologias e ciências, podendo-se afirmar que: “A técnica não saiu do laboratório, mas este se dilatou de maneira monstruosa: com a natureza encurralada, o tamanho do laboratório tecnocientífico passou a coincidir com as dimensões do universo.” (SIBILIA, 2015, p. 86). A genética se funde a informática e alimenta um crescimento surpreendente de seu espectro de atuação, e essa expansão desgovernada encontra nos espaços mercadológicos um refúgio seguro, no qual, o poder de grandes empresas trabalha para validar as mais variadas e inimagináveis intervenções genéticas possíveis.

Os mercados já patenteiam partes do DNA de várias espécies, estabelecendo como seus, os direitos de ação junto a essas determinadas cadeias de genes. Para tanto, as figuras animais e vegetais adquirem uma relevância vital, e junto aos mesmos, as limitações das biociências se tornam mínimas. Os animais e plantas, há muito tempo, já sabem o quanto essas práticas podem ser nocivas e perversas para as existências consideradas imperfeitas e/ou falhas. Clonagem, transgenia, criação de novas espécies quiméricas, mutações arquitetadas etc., fazem

parte do caminho que essas técnicas têm traçado ao lado dessas figuras para com as quais o homem detém o “poder” de posse.

Assistimos ao desenvolvimento de toda uma indústria do animal transgênico. Aumentam as intervenções genéticas, como os transplantes de genes em diferentes espécies. O animal proveniente da evolução transforma-se em objeto imperfeito e até caduco, a ser redesenhado, material montável e desmontável, suscetível de ser geneticamente acasalado com outros a fim de modificarem algumas características suas, suprimindo-se ou acrescentando-se informações genéticas para projetá-lo segundo uma expectativa particular. (LE BRETON, 2017, p. 136-137)

Inúmeras formas de vida inéditas têm nascido por conta da intervenção humana no planeta, Le Breton argumenta que, todo esse desenvolvimento vem se destacando de forma intensa nos últimos séculos, estreitamente ligadas a vontade de rentabilizar o vivo. Genes mortais para certos predadores estão sendo colocados em plantas de cultivo em massa, animais transgênicos produzidos para melhorar a produção de carne e de leite, neutralização de genes maternos em algumas espécies para fazê-las engordar mais rápido ou parar de chocar seus ovos e continuar colocando constantemente. De fato; “As exigências econômicas rígidas transformam a própria estrutura da natureza com uma ignorância nada negligenciável das consequências a longo ou a médio prazo dessas manipulações.” (LE BRETON, 2017, p. 139). Esses animais e plantas são colocados em ambientes dos quais não são mais nativos, podendo provocar verdadeiras catástrofes ambientais, se continua a fazer essas ações mesmo sabendo que as consequências, por mais bem estudadas que forem, ainda são imprevisíveis.

Talvez um dos exemplos mais marcantes desse uso animal, que ocorre ao bel prazer humano, possa ser reconhecido junto aos atuais experimentos e descobertas alcançadas com as pesquisas sobre a água-viva *Turritopsis nutricula*, descoberta em 1843 pelo zoólogo francês René-Primevère Lesson. Essa espécie de água-viva com dois centímetros de comprimento, carrega consigo, a tão desejada fonte da juventude e o segredo da imortalidade que pertencia apenas aos deuses. Trata-se de um animal que tem aparecido com frequência na mídia, reacendendo na humanidade o desejo pela vida eterna, uma vez que, apenas a morte predatória representa risco a vida desse ser. Esse animal consegue viver para sempre, rejuvenescer seu corpo até estágios iniciais de sua vida, além de regenerar-se de ferimentos graves sem restrições. Suas células adultas conseguem adquirir características de células-tronco, capazes de recriar membros perdidos, retroceder no tempo biológico e manter-se eternamente viva (BBC BRASIL, 2019).

A comunidade científica já enxerga, junto a essa criatura, a possibilidade real, de usar seus genes, sua carga genética única para que se possa vir a desativar ou ativar nos corpos humanos, as habilidades que lhe são próprias. Para isso, inúmeras experiências serão feitas com essa água-viva em conjunto com outras espécies para alcançar o estágio perfeito de utilização dessa nova tecnologia gênica em humanos. O que chama atenção, é o fato de que, a humanidade tem atuado junto as outras espécies com a qual partilha o planeta, de modo a torna-las apenas peças, matérias-primas para com as quais a raça humana mantém seu status superior. Sendo assim seus interesses se tornam os únicos a serem apresentados e respeitados, todo o resto é passível da concepção de mundo, para com a qual, o homem pretende agir.

De forma ativa a IBM - International Business Machines Corporation em 2014 se associa a Incyte Genomics, buscando desenvolver produtos para tratar doenças inscritas no DNA humano. Softwares e hardwares projetados especificamente para detectar e processar informações vindas de análises de DNA, para que possam dar diagnósticos imediatos, e, cada vez mais precisos aos pacientes (SIBILIA, 2015). O desejo de bloquear elementos inscritos no DNA, que possam se desenvolver futuramente como doenças move esses trabalhos. Mesmo sendo impossível estabelecer a certeza de que uma doença irá se desenvolver, tomando como base apenas o isolamento e análise de certos genes, esses movimentos já tomam como certa a falha e a destroem, apenas pela possível aparição futura da mesma.

O DNA embora seja um elemento material não é visto dessa forma, os processos de análise desse elemento tomam como princípio a análise informacional, “afinal, trata-se de cadeias de zeros e uns feitos de luz.” (SIBILIA, 2015). Tudo se passa com se a humanidade pudesse ser reduzida a um fluxo de informações gênicas passível de interpretação a partir de leituras computadorizadas, os aspectos relevantes da humanidade se inscrevem dentro da submissão a racionalidade. Tudo pode ser explicado a partir de uma lógica informativa, ao final, o que se percebe é a manutenção dos valores racionalistas do humanismo clássico. A pós-humanidade não é mais um debate para um futuro distante, ela está acontecendo, em maior ou menor grau, contemporaneamente. A distância entre esses elementos e a humanidade contemporânea já não corresponde a ficções científicas cinematográficas, muito pelo contrário, os modos de existência da espécie humana estão se modificando rapidamente.

As perspectivas ligadas ao pós-humano já estão sendo contestadas, aceitas ou descredibilizadas por grupos variados, em meio a essa gama de conflitos torna-se essencial que o campo educacional passe a dialogar com esses elementos. Os elementos positivos ligados a essas novas tecnologias são inúmeros, vão desde pessoas recuperando partes de seus corpos através de próteses e órgãos fabricados em laboratório, passando por cirurgias plásticas das

mais variadas, que possibilitam aos sujeitos existirem, de forma que, seus corpos e suas características de gênero e sexualidade possam se alinhar, até um aumento considerável na longevidade humana e manutenção de sua saúde física. No entanto, a recepção datada de uma esperança exageradamente absolutizada sobre esses elementos têm aberto possibilidades, incorporação mercadológica de toda a existência de eugenia e um comportamento que fecha as suas portas para a diferença e a abertura de possibilidades humanas. A idealização dos sujeitos não apenas cresce de forma aterradora, vai além disso, os ideais que eram impostos agora podem ser absolutos junto a existência dos sujeitos.

Lidar com esses debates e questões contemporâneas, abre, no seio do campo educacional, a possibilidade de olhar para si mesmo e os princípios que guiarão a sua interação com esse modelo de solucionismo tecnológico para o desenvolvimento humano. Nesse sentido, o campo da formação humana pode agregar pontos de vista, para que se possa dar prosseguimento a essas discussões. Uma vez que, este espaço se insere junto a pontos fecundos para o processo de recepção e formação dos sujeitos em meio a sociedade. O pós-humanismo não está emergindo, ele já está intrinsecamente ligado aos planejamentos de vida humanos, ele não representa uma fuga e exclusão dos elementos humanistas, de forma radical, é possível perceber nesse movimento o desejo de intensificar esses elementos. Sendo essas linhas de interação com os mecanismos de pensamento humanistas, elementos que auxiliam o desenvolvimento fecundo desse movimento.

Dessa forma, a educação que ainda cambaleia na sua interação com os antigos ideais humanistas, se vê englobada em um amplo e desafiador campo de debates que fará com que o futuro da humanidade possa se desenvolver enquanto um acontecimento ou um amplo jogo de técnicas de edificação de sujeitos perfeccionistas. A educação, é, ainda hoje, através de variadas instituições, força motor de um ideal humano, de um modelo a ser nomeado e ser implementado junto aos seres, ela segue zelando essa problemática. A escola formal, mesmo resistindo, até os dias atuais, não se esvai dos padrões humanistas, que, fizeram da ciência e das leituras a casa do sujeito.

A forma como esse modo de pensamento tem sido recepcionado e tratado representa uma preocupação nascente para a educação, e para o campo da formação humana em específico. Estabelecer um diálogo, uma recepção criteriosa desses elementos pode permitir que possam se estabelecer bases de interação junto a esses debates. Objetivando, não simplesmente domesticar esse movimento, mas, possibilitar o emergir de alternativas as concepções hegemonicamente ligadas ao mercado e a o campo das ciências naturais, exatas e da tecnologia.

4.3 Os “fins” da educação: Giorgio Agamben e o pensamento pós-humanista

A inserção de Giorgio Agamben nos debates pós-humanistas, pós-evolucionistas e transumanistas, nesta dissertação, se dará de forma positiva, negligente e profanadora. Uma vez que, o autor estabelece características particulares junto ao humano que não poderiam ser absorvidas por projetos de cunho puramente científico, como tem sido desejado por representantes desses movimentos. O gesto humano, é dotado de aspectos únicos dentro do pensamento agambeniano, sendo impossível que os princípios de edificação e criação dos sujeitos idealizados, por mais sofisticados que possam ser, consigam dar possibilidade de existência ao fenômeno humano. O homem é um acontecimento, um movimento único que pode se diversificar de modo infinito, e as inúmeras culturas que se desenvolveram ao redor do globo são uma prova dessa capacidade única.

Na obra desse filósofo italiano, os elementos constantemente conjurados nos debates pós-humanistas, perpassam toda a construção de sua filosofia, mesmo que de forma não intencional, relações da sociedade com o corpo e a mente estão presentes nos trabalhos agambenianos, bem como a formação humana tematizada constantemente em seus trabalhos. No entanto, se encontram vinculados sob lógicas distintas das que permearam o pensamento humanista no decorrer da história humana, Agamben buscar negligenciar os valores ideais do humanismo e conseqüentemente os seus trabalhos vão além dos desejos pós-humanistas. Como salientam Assmann e Bazzanela, Agamben, deseja dar espaço para que possa emergir uma humanidade que vem:

O que estava em jogo para o pensador é a potencialidade de uma experiência vivida na cotidianidade em sua própria unidade, a potencialidade do ser-assim em sua singularidade fora do alcance da lei. Tal postura implica numa concepção de tempo que vem, de um direito que vem, de uma política que vem, de uma vida feliz que vem. Ou ainda, uma vida feliz se apresenta como uma forma de vida em sua pura imanência, na potência de sua própria condição vital, contrapondo-se a condição biopolítica presente na estrutura metafísica, política e jurídica ocidental. (ASSMAN; BAZZANELA, 2013, p.145)

Esses elementos, possibilitam ao pensamento educacional direcionado aos debates da formação humana, lidar de outras formas com os elementos chave abordados pelo modo de ação educacional. A interação entre os elementos racionais e a apropriação do biológico, perpassam constantemente os debates educativos, seja para domesticação, modelação e controle ou para libertação, abertura de possibilidades e quebra de dicotomias. São esses, pontos privilegiados de discussão que a própria forma de ação profana aborda junto ao seu debate da

constituição humana, a profanação retoma aos sujeitos a capacidade de lidar com a educação e a cultura junto a tarefa de deixar emergir o humano.

A profanação pode ser lida como um espaço dentro do pensamento agambeniano, capaz de dar vida a um processo de abertura do princípio educativo, que venha a possibilitar o surgimento de uma comunidade que vem. Mas, para que ocorra uma compreensão coerente dos elementos que movem a ação profana, é preciso compreender o que o filósofo italiano Giorgio Agamben, compreende, de maneira geral, por humano. Só assim, é possível inserir junto aos debates educacionais o elemento profano e a potência específica que esse princípio pode agregar sobre a formação dos sujeitos, levando em conta a abertura que lhes é própria.

Para isso, retornar a um dos primeiros livros do autor representa uma estratégia importante de discussão, uma vez que, a partir das últimas reflexões do autor, surge uma mudança clara em seu jogo. O texto que trabalha de forma aprofundada o surgimento do homem em sua primeira fase de pensamento é, “*A linguagem e a Morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade.*”, original de 1982. Um trabalho que representa o final de uma primeira fase de pesquisas do autor, e, que, ao mesmo tempo, abre o espaço para uma guinada no pensamento agambeniano ao campo de análise social. Em meio aos debates do campo linguístico se desenrola uma quebra em seu *modus operandi*, que o leva a uma inserção nos debates políticos de forma ,cada vez mais, hegemônica.

Desde a primeira fase de seu pensamento, elencada junto aos seus primeiros escritos, a questão “o que é o humano?” habita os trabalhos desse filósofo, a princípio descritas e analisadas em uma interação forte com o pensamento de Heidegger e Benjamin²¹. Em *A linguagem e a morte*, Agamben envereda em um debate junto ao pensamento de Georg Hegel e Martin Heidegger, buscando através de um trabalho linguístico-filosófico, fornecer elementos de uma concepção de sujeito. A partir da interação com esses autores, Agamben, delinea junto a linguagem, o que virá a ser um elemento negativo da existência humana, e a Voz será o elemento principal desse desenvolvimento. Que ao ser englobada pelo elemento gramatical, capturada dentro de suas normas e regras acaba se tornando portadora dos significados que serão eleitos para o humano.

Nesse momento, o autor discute junto ao campo filosófico e linguístico, os elementos que possibilitam o emergir de um tipo diferente de vida e de experiência, trata-se da vida

²¹ Em entrevista a revista PSICOL da Universidade Federal Fluminense, cedida em 2006, Agamben afirma que passou a interagir com o pensamento de Heidegger, ao mesmo tempo em que lia os trabalhos de Benjamin, afirmando a respeito de Walter Benjamin, que encontrar sua obra seria uma “leitura que talvez me serviu de antídoto ante o pensamento de Heidegger.”(AGAMBEN, 2006, p.132). Pode-se perceber isso como, uma espécie de fuga da fixidez do pensamento do brilhante filósofo.

humana, para isso o autor infere debates a partir da ideia dessa *Voz*, que pertence aos sujeitos humanos e que os distancia das outras espécies com as quais ele divide o ambiente. O autor estabelece as dimensões humanas e animais e traça entre elas um limiar, esse, pautado no elemento linguístico, que no humano, aparece enquanto uma indicação pronominal, que não estabelece valores essenciais em sua aparição.

Destaca-se, como de fundamental importância, conceber a linguagem, a partir dos trabalhos de Agamben, como um fundamento negativo da *Voz* humana, essa linguagem na qual nos debruçamos é um querer dizer e também um nunca falar constante. “O ser e a dimensão de significado da *Voz* como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter-consciência sem consciência” (AGAMBEN, 2006, p. 84) a linguagem é esse espaço onde o sujeito tem apenas um indicar constante, ainda sem propriedade de significado e sem condição de signo, representando, então, um campo de discussão dos mais complexos e intrigantes do acontecimento humano. Ao mesmo tempo, junto a esse trabalho, é a linguagem o elemento fundamental de reconhecimento do que é a humanidade em toda a sua constituição e apresentação no mundo em que está inserida.

Isto significa que, desde o início, a reflexão ocidental sobre a linguagem coloca o *grámma*, e não a *Voz*, no lugar original [...] À pergunta: o que existe na voz?, a filosofia responde: nada existe na voz a voz é o lugar do negativo, é *Voz*, ou seja, pura temporalidade. (AGAMBEN, 2006, p. 60)

A linguagem se faz presente no lugar da *Voz* do homem, enquanto diz-se, ter o animal uma voz que diz quem e o que ele é, o homem em seu lugar tem o negativo fundamento de sua linguagem. A linguagem no homem é uma indicação constante de sua finitude, que a partir do nada que representa, provoca um martírio constante que engloba a humanidade e sua relação com a existência “A linguagem, pelo fato de inscrever-se no lugar da voz, é simultaneamente voz e memória da morte: que recorda e conserva a morte, articulação e gramática do traço da morte.” (AGAMBEN, 2006, p. 67). A tematização da *Voz* enquanto apresentação da finitude humana, da negação de uma natureza para os sujeitos é o elemento que traça nos trabalhos agambeninos, um novo rumo. Uma vez capturado pela gramática, o elemento da *Voz* passa a negar o fundamento que possibilita a experiência do ser.

A *Voz* que não diz, lembra ao homem constantemente a finalidade de sua existência, que se esvai aos poucos, dia-a-dia. Essa voz, que no animal emite seu lugar e nicho e no homem não diz nada, o torna constantemente interrogado de sua vida e de seu ser. Uma experiência negativa do sujeito com a sua *Voz* que é sempre muda.

A voz não quer nenhuma proposição e nenhum evento; ela quer que a linguagem seja, quer o evento originário, que contém a possibilidade de todo e qualquer evento. A voz é a dimensão ética originária, na qual o homem pronuncia o seu sim a linguagem e consente que ela tenha lugar. [...] Consentir com o ter-lugar da linguagem, escutar a Voz, significa, por isso, consentir também com a morte, ser capaz de morrer (sterben) ao invés de simplesmente deceder (ableben). (AGAMBEN, 2006, p. 119).

O homem, é o que é, a partir da linguagem, ele se torna humano dentro dos princípios históricos-socialmente construídos no contato social de uma comunidade, a partir deles desenvolve poesia, ciência, noções de comunidade e todo o seu mundo existencial. Como salienta Agamben, o *grammá* “articula voz e linguagem e abre, assim, o ser e o sentido” (2006, p.60). É então o *grammá*, que representa a *Voz* e o seu fundamento da negatividade, mas, é também ele, que recebe o sujeito e o torna através de sua representação, o ideal a ser buscado. O que leva o autor a afirmar que, a metafísica que acreditou se fundar na *Voz* em superioridade ao *grammá*, é fundamentada pela gramatologia (AGAMBEN, 2006, p.61).

Nesse momento, o filósofo italiano se mantém ligado ao elemento de distinção do homem em relação ao seu elemento biológico e natural, mas, ao se deparar com o princípio de captura do sujeito, os estudos agambenianos mudam de rumo, e a vida biológica (*zoé*) passa fazer parte dos seus trabalhos profundos de reflexão. Essa captura do sujeito, a partir de sua emergência na atmosfera da gramática estabelece um diagnóstico que, embora ainda se encontre distante dos elementos que serão privilegiados pelo autor no desenrolar de sua obra, já representam rupturas e correlações com elementos que marcarão o que se aponta como uma segunda fase. Onde o autor se voltará a captura dos sujeitos em seu aspecto biológico, nos seus trabalhos futuros.

Algo que ganhará força anos depois, em meio ao desenrolar do século XXI, período, que, como foi mencionado, Ray Kurzweil apresentou como o emergir dos debates sobre o que é o homem, em maior relevância. Agamben retoma essa discussão, sob ótica ampliada e complexificada, no que diz respeito a, dita, conceituação da humanidade, especificamente em seu livro *O aberto: o homem e o animal* (original de 2002). Neste trabalho, autor retoma debates a respeito do processo de a captura do humano dentro das sociedades ocidentais, dessa vez, os estudos do filósofo embarcam em novas direções, como uma espécie de complemento ao livro de sua primeira fase. Embora não haja um desvio abismal dentro de sua análise, a mudança de foco em seu debate, abre um diagnóstico mais sofisticado a respeito do fenômeno humano. Agora o autor fomenta um olhar diferenciado em relação ao homem, e a partir desse modo de observação, é fornecido, não mais o elemento diferenciador do homem e animal, mas, o que se

torna parte essencial ao debate, são os fatores que nos identificam e vinculam continuamente junto a figura animal.

Nesse sentido, é intrigante a forma como Agamben inicia seu texto, com a imagem suscitada de uma bíblia judaica, representam-se nela homens com feições de animais, sendo esses os justos aguardando serem salvos pelo messias (AGAMBEN, 2013). Não é à toa, que o filósofo italiano retorne aos debates animais, e a uma discussão a respeito dos aspectos biológicos da vida com maior ênfase. Em meio aos intensos debates pós-humanistas, com os quais o mundo tem se deparado, Agamben traça um panorama ampliado de análise da experiência humana. Ao trazer de volta o animal, para a discussão a respeito da abertura que representa o homem, estabelecendo um gesto de resistência aos valores pós-humanos.

Que animal é esse homem? Que animal é esse que se afastou tanto daquilo, que, é em si, o seu fundamento primeiro? Trata-se de um animal cuja força se desfez, cuja vida se esvaziou, cuja racionalidade assumiu o posto principal, mas, cuja figura dessa bíblia hebraica do século XIII reúne a animalidade e o homem em seus momentos de redenção e salvação. Esse fator biológico, que nos reúne ao biológico e ao corpo animal, ao qual se está constantemente ligado, se torna o motor para renovar o olhar sobre os sujeitos. Algo curioso e talvez muito estranho para o pensamento ocidental, que insiste na divisão desses elementos, mas, algo que tem no pensamento agambeniano, uma riqueza ímpar em relação a renovação e o surgimento de uma outra postura e olhar sobre o humano.

O homem, em Agamben, é portador de um vazio, um vazio de ser, onde os elementos humanos são construídos a partir de uma vivência histórica e social²². Tendo isso em mente, a animalidade se tornou, historicamente, um signo para qual o homem não olha com solidariedade, mas sim com repúdio, pois a visão humana sobre o seu aspecto biológico o diminui enquanto ser de existência instintiva e sem possibilidade racional. A partir disso, torna-se plausível a compreensão do funcionamento da máquina antropológica que move a humanidade, um mecanismo que partilha como função social principal, estabelecer o processo de antropogênese humana “por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também e sempre há uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão).” (AGAMBEN, 2013, p. 64).

²² A ideia de humano enquanto uma operação que acontece a partir de um não ter lugar é algo que está presente no pensamento agambeniano desde sua fase linguística. Nesse caso, ele aponta para um espaço pronominal do sujeito, que não revela mais do que um querer dizer que não diz nada. O que acaba por enveredar na ideia de uma abertura para as infinitas possibilidades de vida, uma existência desprovida de essências.

A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o Homo de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e seu ser, portanto, será menos e mais do que ele próprio. (AGAMBEN, 2013, p. 53)

O humano em Agamben, é, em seu ato de existir, algo que causa um mal-estar, suscinta uma negatividade em si, ocasionada em função de um “fora” inassimilável pela máquina antropológica, essa máquina de captura e edificação dos sujeitos. Na máquina dos modernos “o fora é produzido por meio de um dentro, é o inumano animalizando o humano”, já na máquina dos antigos “o dentro é obtido por meio de uma inclusão de um fora, o não homem por meio da humanização de um animal” (AGAMBEN, 2013, p. 64). Ou seja, com os modernos o homem é produzido pela exclusão do animal que vive nele, que está conjunto ao elemento homem; junto aos antigos o homem é obtido através da vivencia social, é o nascimento do humano dentro de um animal. A máquina, opera dentro de um vazio negativo em essência, ao qual o homem é real devedor. E é esse vazio que de fato fundamenta a abertura essencial do que é o homem, “o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada a qual a separação e articulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente.” (AGAMBEN, 2013, p. 65).

A captura do sujeito é um elemento central do pensamento agambeniano, que se mantém em seus debates, e, que extrapola a sua primeira fase de discussões se ampliando a um contexto, cada vez mais, complexo de relações. Existe uma constante interação desses elementos de captura com as subjetividades, que minam a possibilidade de abertura e insere o humano dentro de uma série de princípios, de modelos idealizados. No entanto, esse mecanismo de captura segue orbitando e absorvendo a abertura ao qual o humano é fundamental devedor. Assim, o espaço de construção do homem é um espaço vazio e fadado a uma negatividade essencial, e por isso mesmo, aberto ao desafio que é a sua construção e ordenação enquanto sujeito. Não há certezas, ou modelos de verdades absolutizadas, o que existe é essa abertura da qual advém o homem e o impulsiona ao movimento de mudança e reconstrução permanente caracterizador do gesto humano.

Em Heidegger, a animalidade habita o mundo como uma parte do ambiente, uma parte do ambiente que interage apenas entre si, com seus próprios signos e em seu próprio nicho, de modo que “nenhum animal pode entrar em relação com um objeto como tal”, mas somente com os próprios portadores de significado” (AGAMBEN, 2013, p.72). O animal se encontra então nesse espaço onde está no aberto e dentro desse aberto não é aberto; ele está nesse momento de abertura, mas não consegue, como o homem conseguiu, romper com essa relação e se

desvencilhar do fechamento que é o mundo ao seu redor. Percebe-se então, que: “o aberto não é outra coisa senão uma imobilização do não aberto animal. O homem suspende a sua animalidade e, desta maneira, abre uma zona “livre e vazia” na qual a vida é capturada e abandonada em uma zona de exceção” (AGAMBEN, 2013, p.130). No entanto, essa abertura se tornou em um espaço de “vale tudo”, onde a animalidade, a biologia da vida, se tonou saco de pancada a ser incluído para se excluir no processo de humanização do sujeito. A antropogênese tem tomado o animal como o indesejado no homem, aproveitando-se do vazio ao qual o sujeito está intrinsecamente ligado, para tornar o signo animal fadado ao abandono, destruição ou controle; nunca se abrindo a uma relação.

Os elementos de composição do humanismo obedecem aos mecanismos essenciais da máquina, a fuga do biológico, que representa o aspecto natural junto ao fenômeno humano, reverbera enquanto inimigo humano a ser descaracterizado. A máquina antropológica elencada nos debates agambenianos, age junto ao movimento pós-humanista, encontrando nesse novo elemento do pensamento científico mundial um espaço, cada vez mais, propício para efetuar uma padronização essencial do homem, visando facilitar a sua captura nos mecanismos que a mantém existindo.

Agamben, sob uma lógica diferente, apresenta o homem como uma suspensão/fechamento à animalidade em contraste com uma necessidade de abertura constante a mesma, um ser que se abre a animalidade e ao mundo mesmo esses estando fechados. Ao tomar esses elementos como ponto de partida, ele apresenta a ideia que habita o pensamento heideggeriano como um problema, tendo em vista que: se o homem é uma suspensão da animalidade que deve estar aberta a ela, então, como pensar o homem sem o signo da animalidade, como pensar o homem como um totalmente fora da animalidade? (AGAMBEN, 2013, p.121). A ideia de suspender o elemento biológico e animal do homem, representa um fechamento para a renovação constante dos sujeitos, uma vez que, a humanidade também é fruto de suas características biológicas, que possibilitam uma renovação constante entre os sujeitos e sua interação com o mundo.

Dessa perspectiva, Giorgio Agamben se dirige à máquina antropológica, buscando neutralizar o seu processo principal de exclusão e inclusão da animalidade. O autor ambiciona uma profanação desse processo formador da humanidade, que se pauta numa distinção e exclusão daquilo que é essencial a vivência dos sujeitos com o mundo. Profanar as bases de relação que fundamentam a criação do que é o homem, estando agora, fora do jogo ao qual a humanidade se submete a milênios graças a ação da máquina antropológica. Ir além do animal

e do humano, estabelecer a construção dos sujeitos fora dessas distinções, cujas limitações nos levam a uma relação fatídica com a terra e entre nós mesmos.

A máquina antropológica, guia a construção do que se tem como essência humana há séculos, sendo extremamente difícil pensar fora de um aprisionamento dentro de seu amplo maquinário formativo e social. Mas, Agamben ainda nos lembra ser possível refletir sobre o fenômeno humano, a partir de um outro ponto de vista proposto pelo filósofo russo Alexandre Kojève, que apresenta o humano enquanto um problema para o animal²³.

O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antrópoforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negador, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade. (foi nesse sentido que Kojève pôde escrever que o ‘homem é uma doença mortal para o animal’). (AGAMBEN, 2013, p. 26)

A carência de pensamento político que vá além de uma construção de ideais e que se passe fora de uma relação inclusiva-excludente, torna o pensamento agambeniano uma incursão na fuga da máquina moderna de formação humana. Algo que toma o homem como um fator dado de antemão com início, meio e fim pré-determinados. Nas palavras de Agamben (2002), nos tornamos *vida nua*, uma vida a ser cuidada e ao mesmo tempo podada e destituída de qualquer tipo de pluralidade. Essa vida a ser podada e que exclui de si tudo que não se encaixa no modelo hegemônico, é uma vida formada a partir do pensamento educacional, uma vez que, o mesmo é a representação dos ideais vigentes na sociedade e, por conseguinte, da máquina. A formação ocidental, por sua vez, propaga as ideias de exclusão, preconceito, não aceitação e destruição do que não se encaixa nos padrões, e faz tudo isso com um gesto primeiro e fundador dessas formas de agir; o gesto de exclusão do animal da construção dos sujeitos.

As sociedades contemporâneas, através dos elementos pós-humanistas, seguem apoiando e radicalizando as perspectivas de uma falência do elemento biológico, bem como a continuidade da espécie através de meios sofisticados de captura que desejam controlar até mesmo o DNA humano e suas possibilidades de existência. Esse princípio de formação humana, que objetifica tudo aquilo que não é humano, ao humanizar o homem, abre mão de toda uma gama imensa de possibilidades de aprendizado para uma formação de sujeitos mais conscientes e preparados a desenvolver uma relação mais saudável com o mundo.

²³ “A animalidade do homem ou, melhor sua animalização é levantada por Agamben ao início de *O aberto*, em relação com os cenários kojévianos da pós-história. Para Kojève, de fato, ao final da história, ao menos segundo uma de suas interpretações, o homem regressa a animalidade, a felicidade cede lugar à satisfação e a linguagem se converte em um sistema estimulador de reflexos condicionados (p. 9-11).” (CASTRO, 2016, p.141)

A máquina antropológica moderna se concebe e obedece ao princípio de uma exclusão do animal no humano, é pautado nesses elementos que o movimento educacional contemporâneo é concebido (mídias que fomentam um controle absoluto da biologia dos sujeitos, educação focada no elemento racional, sociedade baseada nos princípios mercadológicos que tornam tudo que somos passível de submissão a um utilitarismo ou abandono em prol, de algo visto como mais capaz e tecnológico etc.). A educação tem como papel excluir do homem seus impulsos bestiais, seus traços animais/biológicos, e com isso, também cria um ponto de interação com os outros sujeitos. Tudo que não se encaixa no padrão desse maquinário, se torna elementos a serem excluídos da sociedade e sujeitados aos mandos e desmandos do poder. No ambiente pós-humanista, livrar-se de todas as características e ditas limitações que os fatores biológicos nos impõem, é um caminho para a edificação de uma humanidade que alcance a perfeição do elemento humano.

Aprender com a animalidade, acolher os elementos biológicos, é operar dentro do surgimento de um algo novo “uma vida nova e mais bem aventurada, nem animal nem humano.” (AGAMBEN, 2013, p.142). Não se trata de um ir além de algum desses dois aspectos, trata-se de olhar sob nova estética, encontrar uma nova forma de viver, escapando dos elementos essencialistas dominantes da máquina. Deixar surgir um novo modo de vida sem modelos idealizados, que não tenha seu surgimento vinculado ao tratamento do homem, como um ser a descartar, no seu si mesmo, algo que faz parte de todas as suas experiências na existência.

O abandono da figura animal e das limitações biológicas, é a marca de um abandono a toda existência que escape aos mecanismos modeladores humanos, postos e propagados na vida social contemporânea. A humanidade cede espaço para o pós-humanismo concretizar um projeto que idealiza e cristaliza figuras e formas humanas enquanto representações ideais para o ser humano, elementos, que para o autor, representam a própria destruição do que significa ser um humano. A ausência de definições modelares dos sujeitos, possibilita a humanidade, receber em seu seio a possibilidade constante de mutação, de transformação de si e a partir disso mover uma clara resistência contra a domesticação, construção e idealização dos sujeitos.

O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem. [...] O homem-animal e o animal-homem são duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida ne de uma parte nem da outra. (AGAMBEN, 2013, p. 62)

A conciliação com o elemento animal, do fator biológico do humano com suas inúmeras características é necessária para que um projeto de *comunidade que vem* possa emergir. Agamben compreende isso, e deixa claro em sua obra, que, o caminho de negação do animal, negação do biológico junto ao humano, dá origem a toda uma percepção de humanidade que desloca o humano para dentro de uma autocracia formativa. Uma educação que tenha no animal, algo que diferente de uma questão a ser destruída e isolada, que o enxergue como portador de uma força de renovação das bases do que é o homem, é necessária nesse século de questionamentos tecno biológicos. Deixar o animal “ser fora do ser”, entendendo que aquilo que não é, é essencial para sermos “ser fora do ser não é, por isso, negado ou removido, não é, por isso, inexistente. É algo que existe, um real que está além da diferença entre ser e ente.” (AGAMBEN, 2013, p. 149-150).

Formar fora da máquina é formar fora dos mecanismos de governamentalidade, controle e construção da vida, um modo de fuga do absolutismo científico e tecno biológico que tenta circunscrever a existência dos sujeitos radicalizando os elementos humanistas. Educar os sujeitos para um abrir-se a experiência da vida, aptos a receber e aceitar o novo e o mundo em suas especificidades, o elemento orgânico enquanto motor educativo, se torna um signo propagador de uma pedagogia de respeito e interação, que recebe o novo e possibilita o aprender junto ao mesmo. O pós-humanismo ainda não alcançou o seu papel de protagonista, mas, detém uma influência crescente junto a sociedade contemporânea. A formação dos sujeitos, ao abrir espaço para a profanação da máquina antropológica, e ao atrair para o centro da educação aquilo que a mesma insiste em excluir do processo educativo, possibilita o deixar emergir outras formas de educar.

Pensar a educação fora da máquina antropológica, formar negligenciando esses valores humanísticos que delimitam, idealizam e modelam a existência humana, uma vez que, a neutralização da máquina, abre no seio de seu elemento fundador um espaço vazio, não mais um mecanismo idealizador, mas, possibilitador de aberturas. A educação, em meio as inúmeras resistências, ainda é um dos mecanismos propulsores da máquina antropológica e a partir dela se constrói uma sociedade de interesses, de desrespeito ao meio ambiente e ao próximo. A abertura da educação para esses debates, traz à tona outras perspectivas de pensamento e formação dos sujeitos, e a esteira da profanação pode desatar no seio do pensamento educacional contemporâneo, a possibilidade de encontro com essas outras perspectivas realizáveis.

A profanação, opera no mesmo espaço vazio do qual emerge o humano, ela opera na sua indicação muda, no seu aspecto pronominal, que nada tem a dizer, mas insiste em apontar

algo. Tomar o gesto profano enquanto princípio para a educação contemporânea é, tomar o que representa o contradispositivo por excelência, enquanto movimento de formação para os sujeitos. A noção de *profanação* surge nesse contexto, como forma de pensar dinâmicas de resistência aos dispositivos, abrindo as possibilidades de ação do ser humano. Nas palavras do próprio Agamben, “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (2009, p.45). Podemos dizer que a máquina antropológica é um dispositivo amplo, arcaico e complexo de captura dos sujeitos, é um elemento que acompanha a história ocidental e seu desenvolvimento desde o nascimento da reflexão filosófica²⁴. A máquina é uma espécie de dispositivo primordial construído para nutrir determinadas expectativas sob o fenômeno humano, dando aos idealizadores a possibilidade e o poder de retirar a humanidade daqueles que por algum motivo dispersem ou extrapolem os seus ideais.

O elemento profano, abre aos sujeitos, o espaço capaz de renovar as bases de uma *vera religio* (uma verdadeira religião, trata-se de um olhar para o sujeito, capaz de ter em si mesmo, em sua própria existência, corpórea e humana um entrelace com o que há de sagrado no humano, no outro e no mundo). Uma vez que, para Agamben, o termo *religio* não estabelece o seu significado filológico em interação com o temo *religare* (laço entre homem e divindades); mas está fundado sob o julgo do termo *relegere*: “[...] que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses” (AGAMBEN, 2007, p. 66). A religião, que molda o que os sujeitos devem ser, que idealiza e mantém uma essência para a humanidade, para Agamben, não representa uma relação real com o divino.

Uma verdadeira religião que abraça o corpo, a existência, a vida e o elemento sagrado que habita em cada gesto, é algo que está intrinsecamente ligado a profanação agambeniana (elementos que serão melhor trabalhados no próximo capítulo). A profanação é a porta, através da qual, os sujeitos podem experimentar um outro modo de vida, reflexão e existência que se encontra fora dos valores sacralizados, idealizados e permanentes de uma sociedade de pura racionalidade.

No profano, a vida é aceita enquanto elemento possível de infinitas (r)existências. Abre-se novamente o lugar para que brote, em meio ao contemporâneo, as verdadeiras religiões,

²⁴ Conceberemos dispositivos a partir da conceptualização do termo por Giorgio Agamben, ampliando a concepção foucaultiana desse conceito para além da temporalidade e de limitações apresentadas por Foucault. Exibindo a imagem do dispositivo como um ponto que acompanha o homem desde o início das civilizações, sendo praticamente tudo socialmente concebido pelo homem um possível dispositivo. É no espaço dos dispositivos, esses locais de captura do sujeito. Diz Agamben “Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres viventes (ou substâncias) e, de outro, os dispositivos em que esses são incessantemente capturados.” (2009, p.40).

que se estabelecem a partir de uma relação e não a separação do homem e do divino. A profanação abre espaço para o emergir das *formas-de-vida*, o gesto profano, o modo de vida e uso profano, não é, em si, a representação viva de uma *forma-de-vida*.

No entanto, é um elemento propiciador, capaz de abrir o espaço para que no vazio do ser, no seu indicativo constante, que nada tem a dizer, possa brotar uma experiência profunda consigo, com o outro e com o mundo ao seu redor. Assim, é torna-se interessante ao campo educacional, defender a profanação como o elemento possibilitador para uma abertura ao homem, para experienciar aquilo que não pode ser ensinado, apenas vivenciado. E é sobre esse problema, que o fim/meio deste trabalho, pretende se debruçar, mergulhar e elucidar a partir de alguns pontos para reflexões por vir e para uma educação que possa emergir.

5. EDUCAR NO ENCONTRO COM O NADA [CORTE]

Enfim, a dissertação encaminha-se para o seu fim, representando um simples meio, um espaço de discursão e debate que pretende escapar da lógica dos ideais, dos fundamentos essenciais e abrir para o espaço educacional a interação com a fonte infinita de possíveis que é a experiência humana. Uma vez que, temos um fio bem delimitado para o percorrer da lâmina/faca, que fora forjada junto ao primeiro capítulo, seguimos agora, com o intuito de efetuar o corte tão necessário e desejado. Corte, que ao encontrar a corpo/carne e fazer jorrar os sulcos/sangue, instala uma impossibilidade na raspagem da superfície, um limbo, uma ausência de direção, um espaço de acontecimentos. Onde, em meio a um turbilhão de sentimentos, contestações e falência de significados, é possível conceber e dar vida a outras formas de lidar, ver e refletir sobre o mundo.

Este, representa o espaço “final” desta pesquisa, onde, nada mais que meios devem passar a fazer parte dessas palavras, um corte que deseja fazer com que uma *educação que vem* possa se abrir. Que deixa abre espaço para a negatividade e a reflexão sobre o proceder da existência dentro de vias diferentes, dentro de possíveis. Uso e profanação *do e com o* conhecimento, um espaço onde, não mais, ocorrem prisões idealistas, mas sim, o gesto de abertura dos sujeitos para interagir com os saberes, sociedade, cultura e com o outro, tornando-os vivos em seus corpos e existências.

No intuito de não produzir um estudo que apenas arranhe a superfície do processo educacional, o gesto que movimenta essa dissertação se propõe a não ser apreendido em meio aos mecanismos de assujeitamento da sociedade moderna. Para isso, a abertura tão necessária, se dá por intermédio de um *educar para nada*, de uma educação que aceite as possibilidades as quais, o humano pode conceber no seu existir. Não se trata de uma destruição das culturas, ou um movimento de um niilismo sem valores a proteger e defender, muito pelo contrário, o que se destaca nesse procedimento é a compreensão da constante construção cultural e valorativa da sociedade. Na qual, historicamente, as culturas e valores se transformam, se mesclam e dão origem ao outro, ao novo, em uma dança onde ambos os sujeitos têm possibilidade de disputar os seus espaços de ser, além de se movimentarem a ponto de se tornarem um mesmo e/ou outro ser possível.

Para isso, é preciso que sejam ancoradas algumas bases desse corte, bases que deem possibilidade de um movimento de constante construção para esse princípio. O trabalho com o pensamento de Giorgio Agamben se apresenta como motor dessa reflexão, a profanação de suas próprias palavras num gesto de interação com a educação, expressa o caminhar dessa discussão.

Educar para nada é educar para a vida, para um conhecimento que se torna parte do corpo dos sujeitos, que a partir dele mobiliza novas possibilidades e usos. Uma vez que, é a partir desse movimento que a vida deixa de ser mero espaço de apresentação de determinados ideais, para se apresentar como espaço de interação e renovação constante do saber manifesto no gesto de vida e existência de cada indivíduo. Uma tarefa difícil é discutida neste trabalho, mas que tem na profanação um movimento capaz de agregar a um por vir o seu espaço de debates e discussão em meio a educação.

O emergir de uma possibilidade que possa interagir com o ambiente educacional, que auxilie o conhecimento a fazer parte, novamente, da esfera do *gosto*. Educar para nada não é educar para um movimento de repúdio aos valores e ao patrimônio histórico, social e cultural de uma comunidade, educar para nada, representa um movimento de defesa do humano, da possibilidade de humanidade e de emergir das culturas para a recepção dessas possibilidades. Algo que será demonstrado nas últimas páginas desta dissertação.

O educar para nada é um educar profano, que não tem valor senão deglutido e absorvido no próprio corpo dos indivíduos, algo diferente do que ocorre comumente em nossas experiências educacionais, onde a relação entre saber e viver se quebrou, e o fato de conhecermos algo não corrobora para uma vivência complexa desses valores.

5.1 Aquilo que é profano: O conceito de profanação em Giorgio Agamben, enquanto propulsor de reflexão junto a formação humana

Profano – podia escrever o grande jurista Trebácio – “em sentido próprio denomina-se àquilo que de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e a propriedade dos homens”.
(AGAMBEN, 2007, p.65)

Logo em seguida a essa clássica definição de profanação, que consta junto aos escritos do direito romano, Giorgio Agamben segue com a definição de um outro elemento, algo que não era nem sagrado, nem santo ou religioso; um elemento desvinculado “da sua destinação aos deuses dos mortos”, sendo isso que se chama “puro”(2007, p. 65). Apresentando a profanação como a representação, de uma, dentre as inúmeras formas possíveis, de interação com os meios “puros”²⁵. Tratando-se de espaços onde a humanidade ainda pode interagir consigo, com o outro e com o mundo, de forma distinta do utilitarismo dos mecanismos idealistas de formação dos sujeitos.

Como lembra o filósofo, as coisas são sacralizadas junto aos deuses celestes (propriamente sagradas) ou infernais (chamadas religiosas), e são fadadas a um utilitarismo que cerceia a possibilidade de alcance dos sujeitos. Esse movimento nega uma interação pura com as mesmas, o modo de sacralização que atua desde os tempos romanos anula o elemento puro que o homem encontrava ao lidar com as coisas, ela idealiza formas de uso e impedem o acesso as possibilidades que emanam dos meios puros. O uso, esse elemento tão importantes para a obra de Agamben, tem uma apresentação pulsante no livro *Profanações* (2007), marcada por uma investigação no campo da história, religião, filologia, filosofia e direito, tratando-se de uma temática gigantesca e abrangente presente em um livro modesto.

Embora o trabalho agambeniano junto a obra, seja de uma complexidade, riqueza de elementos e amplitude imensas, ele, ainda é, relativamente pouco abordado dentro do campo acadêmico. De modo que, as inúmeras incursões a respeito desse elemento se pautam em um uso de suas exemplificações clássicas, mas, carece de aprofundamento em meio a sua riqueza teórica e existencial junto aos sujeitos. *Profanações* (2007), embora seja um texto lido e

²⁵ Diz Agamben ao refletir sobre o jogo: “A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, com meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.” (AGAMBEN, 2007, p. 74-75).

analisado pelos estudiosos de Giorgio Agamben, segue, muitas vezes, sendo visto como um trabalho isolado do restante de seus textos, algo que desperta o interesse de uma na ampliação do debate a respeito da temática.

Os trabalhos de Edgardo Castro, bem como o texto de Selvino Assmann e Sandro Bazzanella, que, como fora mencionado anteriormente, se tornaram guias fecundos para a construção desta dissertação, são textos que despertam interesse e agregam potência a reflexão, menos pelo que dizem e mais pelo que não é dito em seus escritos. Os textos alocam um espaço pequeno para o debate a respeito do livro *Profanações* (2007), os olhares que se debruçam sobre o texto são perspicazes e coerentes, entretanto, não aprofundam a temática incorporando-a junto ao contexto mais amplo de reflexão de Agamben. Por esse motivo, os trabalhos passam a apresentar uma série de ausências junto a reflexão agambeniana do elemento profano, uma vez que, compreender o profano é compreender todo um jogo de ideias e valores arcaicos e também contemporâneos que Agamben discute com maestria.

Nesse sentido, a formulação apresentada pelo italiano a respeito da religião, como já foi brevemente apresentada, se torna uma das questões mais complexas e importantes desse debate, não há profano sem religião, sem a interação com o sagrado; como também não existe o sagrado sem o profano, sem uma interação com o mesmo. A religião, representada por Agamben (2007), tem a ontologia de seu termo vinculada a uma tradição pouco ortodoxa dentro do amplo espectro da teologia cristã. Tratando-se de um modo de pensá-la, que interage com algo mais próximo do arcaico, diferindo das definições clássicas dos grandes padres da Igreja. Está, vem de Marco Túlio Cícero, um filósofo, advogado e político romano que viveu no século I a.C., para o mesmo, *religio* tem como significado a separação das coisas, a atenção frente aos deuses, o próprio gesto de identificar o poder positivo do divino (SILVA, 2017)²⁶.

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

²⁶ Outras duas teses sobre o conceito estão apresentadas junto ao trabalho de Bruno da Silva, *A profanação do improfanável: O capitalismo como religião e uma reflexão ética a partir de Giorgio Agamben* (2017). As definições de Lucio Célio Firmiano Lactâncio que deriva *religio* de *religare* (religar, laço, vínculo) e de Santo Agostinho de Hipona, que consta como a mais aceita contemporaneamente, onde *religio* deriva de *religo, religere*, que significa “escolher este” ou “escolher novamente este”. Silva, a luz de Mícea Eliada, ainda insiste em lembrar que o termo religião é originário das línguas latinas (especificamente romana, nascida entre uma das sociedades propagadoras dos grandes impérios antigos), não sendo comum junto as demais culturas e povos da época; pode-se dizer, tratar-se do nascimento de um outro modo de conceituar e lidar com o sagrado.

Nesse sentido, diz Agamben, “Puro profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural” (AGAMBEN, 2007), de fato, para Agamben, o uso das coisas só pode ocorrer plenamente por vias profanas. A profanação acessa um espaço puro, um meio ao qual os nomes da religiosidade ocidental, se interessam em esquecer, abandonar e constantemente impedir o acesso dos sujeitos, a profanação é uma porta de entrada para o possível. Mas que profanação é essa? Como ela acontece? E quais as suas apresentações no texto agambeniano? Essas são as questões que despertam um olhar, que se desloca pelo texto desse filósofo italiano de forma cautelosa, desejando não cair na sedução dos exemplos tão exuberantes deixados pelo autor. Buscando um aprofundamento nos seus escritos sob uma forma profana de leitura e análise, se discutirá a conceitualização da profanação em Agamben.

Portanto, para que se possa teorizar de maneira abrangente a profanação que Giorgio Agamben estruturou em seu texto *Elogio da Profanação*, será necessária uma dedicação ampla a esse escrito, para que assim possa se ter em mente o complexo arranjo de composição empregado no livro *Profanações* (2007), no qual o trabalho em questão está contido. O livro *Profanações*, carrega em seu corpo um total de 10 textos; são ensaios, artigos ou discussões profanas sobre variados elementos da vida, política, arte, emoções etc. está é uma obra rica de pensamentos livres e aparentemente vagos de Giorgio Agamben. No entanto, a obra por si mesma é pura profanação dos elementos cotidianos, ou fora do cotidiano, que estão presentes nesse texto.

O italiano não poupa elegância ao discutir, em todos os capítulos, elementos secundários aos movimentos ortodoxos da sociedade, evocando suas características inovadoras de construção de possibilidades no olhar sobre o si mesmo, a sociedade e o mundo. A própria escrita agambeniana junto a este trabalho é profana e opera sob esse movimento metodológico, que procura dar abertura a novos usos para os elementos clássicos e subjetivados em nossas sociedades a partir de determinados ideais. É possível compreender, que, Agamben nomeia o livro de *Profanações*, pois em suas páginas se encontram possibilidades vindas da experiência, corpo e reflexão desse autor sobre os elementos mencionados nos textos.

E para fazer justiça a essa obra rica, essa não será uma análise pautada apenas na apresentação dos elementos profanos, mas, desejosa de fazer com que se avancem sob os signos de leitura que são postos pela própria estrutura textual de Agamben, mergulhando em um olhar “segundo uma etnologia ao mesmo tempo insípida e inexata” (AGAMBEN, 2007, p. 66). Olhar a profanação, fora de sua constituição e identificação comum junto a leitura agambeniana, tecer

esses outros olhares sobre o profano torna possível encontrar diversos possíveis para além de sua interpretação clássica.

Com Selvino Assmann, pode-se ver expressa essa leitura comum da profanação junto ao cenário brasileiro, na apresentação do próprio livro agambeniano, o autor a destaca da seguinte forma: “Profanar é assumir a vida como jogo, jogo que nos tira da esfera do sagrado, sempre uma espécie de inversão do mesmo” (ASSMANN, 2007, p.12). Essa, tem representado uma visão clássica do movimento profano, uma interpretação sofisticada e complexa do que se apresenta no livro agambenino, entretanto, essa interpretação está fadada a um compromisso idealizado a partir do exemplo clássico de uso profano apresentado por Agamben.

Para articular com maior profundidade os elementos desse texto, em primeiro lugar, é preciso compreender quais as dimensões e temporalidades, que a profanação apresenta junto ao livro agambeniano. Não é novidade que existem dentro deste trabalho, certas particularidades de cada tempo e espaço para com o qual a profanação é apresentada e utilizada, o próprio autor aponta elementos marcados no registro da Antiguidade clássica, Idade Média e da contemporaneidade. De forma que, é possível elencar duas apresentações, ou aspectos de construção do movimento profano, com características próprias e distintas entre si, que ajudam e contribuem para um debate de maior amplitude desse elemento. Isso, pelo fato de que, embora Agamben pareça dar continuidade a um elemento de cunho jurídico e/ou religioso romano, na verdade o próprio autor tece espaços capazes de novos usos para esse elemento. Os usos que o olhar agambeniano trazem para o profano, auxiliam a montar e criar uma noção contemporânea de profanação, que carrega consigo valores poderosos para o campo da educação. A partir daí, é possível perceber que, existem características elementares, mas, também diferenças entre a profanação antiga e romana em contraste com o que pode ser chamado de uma profanação contemporânea, formulada pela leitura agambeniana.

O modo antigo de profanação era intimamente ligado ao campo religioso e jurídico, estava presente enquanto um risco constante nas cerimônias e rituais, uma vez que, Agamben demonstra que toda separação carrega consigo um traço religioso “Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007, p. 65). E dada a filologia da palavra religião adotada pelo autor, é possível perceber uma migração do fenômeno de sacrifício religioso ocidental se perpetuando em inúmeras instituições do estado e mecanismos de governo, que se separam dos sujeitos e se desenvolvem como uma instância além de sua ação (AGAMBEN, 2013).

A profanação não segue dentro desse movimento secular, uma vez que, a mesma não cumpre e mantém eternos e intocáveis os ritos, ao ponto que, o simples toque, contato com o

objeto em vias de sacralização pode torna-lo profano, e é essa profanação antiga que retorna aos sujeitos os elementos que foram separados dos mesmos. Entretanto, antes de iniciar sua caminhada junto a uma gama de exemplos profanadores, focados no elemento dos jogos, o autor apresenta um outro elemento chave para a compreensão do que será a sua forma de concepção da profanação. Ele diz:

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 com relação ao divino, 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 da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. (AGAMBEN, 2007, p.66)

Uma vez dito isso, Agamben retoma um movimento profano mais arcaico, para exemplificar modos profanos “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.” (AGAMBEN, 2007, p.66). Nesse momento, o autor retorna ao arcaico, aos elementos profanadores de um período, no qual, as relações entre os sujeitos estavam marcadas a partir de elementos que se encontravam socialmente representados com maior clareza, onde os valores religiosos estavam postos de maneira palpável na vida de todos os sujeitos. O jogo, nesse sentido, se encontra, enquanto elemento de enfoque do trabalho agambeniano, um foco que apresenta gestos e movimentos antigos, no qual, o próprio jogo representa um exemplo fecundo de formas de profanação antigas e arcaicas. O jogo, tem potencial para desestabilizar as instituições clássicas da sociedade.

É comum, tanto desses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*. E essa 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, 2007, p.67)

Mas, Agamben não está tomando o jogo como elemento central de debate a respeito da profanação, muito pelo contrário, o próprio jogo é um exemplo de profanação, de um modo de profanação arcaico, que conseguia alcançar o seu objetivo, tendo em vista, o seu emergir em um mundo que difere grandemente do que existe atualmente. O que de fato chama atenção, é o

valor agregado pelo autor a negligência, enquanto, elemento capaz de edificar um novo uso e abrir uma infinidade de possíveis *vera religio* a serem exploradas. Uma vez que, o trabalho agambeniano deixa claro, que o homem moderno (hegemonicamente, mas, não de um modo totalizador e absoluto) não sabe mais jogar, dançar e festejar. Segundo Agamben, o moderno apenas procura desesperadamente nesses elementos a possibilidade de “voltar a 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.” (AGAMBEN, 2007, p.68).

O que se tem tomado de forma extremamente insípida, e pouco aprofundada, o elemento da negligência, esse é um ponto capaz de propiciar um contato com a profanação de forma complexa e aprofundada. Torna-se um erro fatídico, e, capaz de levar a interpretações pouco funcionais, ler a profanação sob o prisma do jogo, ou analisar sua atuação a partir de uma exemplificação arcaica de seu funcionamento. Modos antigos de profanar, que o próprio Agamben já não consegue ver significação no contexto contemporâneo (a não ser que retornem a cena hegemônica, ao interagir novamente, com o vazio de possibilidades dos sujeitos). O filósofo Byung-Chul Han, cai nessa armadilha de forma aprofundada, em seu *Agonia do Eros* (2017) o autor tece inúmeras críticas a profanação, tomando-a puramente a partir de seus exemplos agambenianos clássicos (a pornografia, defecação e o jogo). O que nos leva a tomar a fala de Georges Didi-Huberman, em sua obra, *Sobrevivência dos Vaga-Lumes* (2014), que retrata uma crítica a noção de experiência em Agamben, em consideração, uma vez que:

Da mesma forma que Pasolini, por suas posições tão extremadas, quanto paradoxais, havia suscitado reações tão escandalosas quanto unilaterais, Agamben foi alvo de críticas com uma violência que ofusca, com frequência, toda leitura mais aprofundada de seu trabalho. (DIDI-HUBERMAN, 2014, p.106)

Além disso, Han tenta criar uma espécie de capacidade profanadora do capitalismo, onde o mesmo “Profana o eros em pornografia.” (HAN, 2017, p.61). O autor adere ao capital, uma espécie de poder profanador, no entanto, o capital, em sua visão, não consegue dar outro uso as coisas que não seja o mercadológico. Ele apenas dá positividade a tudo que existe dentro de uma lógica do consumo; tudo que a profanação se apresenta enquanto completo oposto, já que, seu gesto primordial é o de retirar as coisas, saberes e atividades com as quais interage de seu espaço idealizado e mercadológico.

O pensamento ocidental destituiu do modo de formação dos sujeitos a interação com o uso, excluiu o profano e acabou afogando o vazio ao qual o gesto humano é profundo devedor.

Ao final das contas, a vida foi retirada das mãos dos sujeitos, e atrelada a uma ordem constantemente outorgada nas vivências dos ocidentais. Agamben, demonstra como o capital age, representando o seu movimento de apreensão de um elemento que o homem fazia uso constante, congelando-o em seu espectro de possibilidades.

E ninguém melhor do que as crianças sabem 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 a qual a menina dirigiu seu amor torna-se um gélido e vergonhoso boneco de cera que um mago malvado pode capturar e enfeitiçar para servir-se dele contra nós. (AGAMBEN, 2007, p. 75-76)

A captura efetuada pelo capital, converte os elementos em que os sujeitos encontravam o espaço de uso, em uma representação única, que não possui seu papel enquanto vetor para lidar com o uso, tornando-se uma idealização utilitária vendida no mercado como um modelo constante. Os sujeitos ocidentais recebem esses “brinquedos” e eles são usados para limitar a imaginação, a possibilidade de criação, e a interação com outros mundos possíveis que os brinquedos realmente propiciavam. As brincadeiras tornam o aspecto de reproduções de histórias, profissões e atividades pré-estabelecidas por especialistas, os sujeitos não usam os brinquedos em seus jogos e brincadeiras, eles são manipulados por eles para manter os mecanismos da sociedade capitalista ocidental.

A profanação foge desses valores utilitaristas e mercadológicos, ela se move sob uma lógica diferente de atuação, se destitui dos elementos que movem a lógica contemporânea do capital. O próprio Agamben, nos adverte que, a profanação não é como a secularização dos modernos e do capital, para ele “A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças que se restringe a deslocar de um lugar a outro.” (AGAMBEN, 2007, p. 68). A secularização se limita em transmutar o governo celeste (a lógica de atuação religiosa ocidentalizada) em governo terreno. Já “A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana.” (2007, p. 68) e após profanado, o elemento separado perde sua aura e paralisa o seu uso utilitarista (podendo manifestar-se fora dessa cristalização), algo que ainda pode ser visto nas brincadeiras das crianças mais jovens e ainda capazes de fugir do utilitarismo emanado em nossa sociedade.

O profano agambeniano, abre espaço para um encontro com o mundo fora dos valores idealizados, pois neutraliza os objetos e, ao operar no vazio que a humanidade é capaz de encontrar junto a eles, agregar possibilidades, para o surgimento de outras formas possíveis de constituição de experiências de existência. Nesse sentido o profano rompe o sagrado e libera

seus potenciais de uso ou não uso, livrando-se do elemento secular que segue restringindo e anulando esses deslocamentos.

Sagrado e profano, eram elementos importantes aos ritos e ao direito antigo, eles fazem parte do processo de interação com o divino e com as leis, essa existência na máquina de sacrifício assegura “a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses.” (AGAMBEN, 2007, p.69). De acordo com essa lógica a profanação segue em seu gesto o movimento da resistência, da partilha, e do equilíbrio entre o divino e o profano sendo um gesto complementar ao de sacralização dentro dos rituais. Mesmo sociedades amparadas nos valores da máquina antropológica antiga, admitiam a existência desses valores, compreendiam que esse “inimigo” estava presente em suas comunidades.

Como já mencionado, esses elementos são parte de um movimento presente em sociedades antigas, que conseguia se edificar e manter seu curso tendo em vista a edificação ímpar, das sociedades da época. Essas, são comunidades que se estruturavam segundo elementos que apresentam diferenças gritantes, em relação aos que virão rondar o mundo ocidental, após o surgimento do cristianismo e desenvolvimento do capital. Como diz Agamben:

Acontece assim que, no cristianismo, com a entrada de Deus como vítima do sacrifício e com a forte presença de tendências messiânicas que colocaram em crise a distinção 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, 2007, p. 70)

Os velhos movimentos profanos, que permearam e resistiram a interação entre divino e profano na antiguidade, já não conseguem mais oferecer as atuais existências, modos capazes de interagir com essa nova estrutura de sociedade. A sociedade onde o capitalismo, ao secularizar as práticas cristãs, tornou-se uma religião, se encontra cada dia mais, impossibilitada de profanar, de retomar o uso dos objetos, da política e da vida para si mesma. A partir dessa constatação, Agamben seguirá analisando a profanação, no entanto, agora, o autor trará contemporaneamente o seu potencial para a construção de algo, capaz de lidar, com a sociedade que tornou o dinheiro, o seu novo deus.

Partindo desse pressuposto, se passa a encarar uma outra forma de profanação, que agrega elementos específicos dentro de seu espaço de apresentação, bem como, abre outros caminhos a serem traçados para a interação com as novas configurações de sagrado, existentes

na sociedade atual. Para que seja possível compreender as mudanças de ação da profanação, Agamben retoma o debate benjaminiano, ele retoma a discussão da secularização religiosa que ocorreu junto as estruturas do capitalismo, e isso traz novas dimensões para a atuação profana. Ao dialogar com Benjamin, o filósofo italiano nos dá uma nova dimensão a respeito do modo de atuação do capitalismo contemporâneo, e a partir disso, três fundamentos de sua manifestação enquanto religião da modernidade serão apresentados:

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

Uma vez soterrados nessa lógica perversa, os sujeitos passam a se movimentar em um constante afastamento dos elementos humanos, o mundo segue incessantemente tentando nos tornar, ou fazer com que a humanidade, se acredite, pós-humana. Como afirma Agamben em sua entrevista ao Blog da Boitempo, *Benjamin e o Capitalismo* (2013), o deus da religião capitalista é o dinheiro, suas igrejas são os bancos e os sujeitos se tornaram empresas a serviço dessa divindade, incapazes de se discernir da mesma (AGAMBEN, 2020).

A culpa, o desespero e a destruição do mundo (AGAMBEN, 2020), ou, se for possível falar a partir de outras palavras, a destruição da capacidade humana de construir mundos. São esses os objetivos dessa nova forma perversa de religião devotada ao capital, onde “o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado, e, portanto, de toda redenção.” (AGAMBEN, 2020). A salvação do deus dinheiro, da economia e do mercado a qualquer preço, as custas da vida dos sujeitos, são reflexos do absurdo e da ação desumana que habita a contemporaneidade (AGAMBEN, 2019).

Essa sociedade, que tornou-se hegemônica contemporaneamente, possibilita o surgimento de formas de profanação capazes de edificar *formas-de-vida* entre os sujeitos, uma vez que, essas estão engajadas em movimentos existenciais que podem burlar a lógica do capitalismo contemporâneo. Esses são elementos que podem ser qualificados como uma análise de movimentos profanos contemporâneos, uma profanação para a sociedade corrente. É o que Agamben parece indicar em seu texto, nesse sentido, é preciso seguir os rastros deixados pelo autor para que se possa compreender os mecanismos de seu funcionamento.

Segundo Agamben, a sociedade capitalista almeja criar o “absolutamente improfanável”, esse é o fundamento de sua atuação junto aos sujeitos. A religião capitalista se encontra em uma extensa perseguição ao que é próprio as coisas, o seu valor de uso, um uso aberto a profanação e sacralização constantes, que é motor da interação do homem com o mundo e com as coisas. Uma vez que, “O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular” (AGAMBEN, 2007, p. 71), para Agamben, espetáculo e consumo são maneiras de atuação do capitalismo que impedem a capacidade de uso dos sujeitos. Não ocorre mais o sacrifício (como nos tempos antigos), que para o pensador italiano marcava a passagem do sagrado ao profano e do profano ao sagrado. Hoje, o que ocorre hegemonicamente, é apenas o processo constante de separação, onde se apresenta apenas a indiferença perturbadora entre sagrado e profano, que mina as ações e as resistências dos sujeitos (2007). É complicado aos sujeitos lutar contra um elemento, que, constantemente se afirma, impregnado neles mesmos, o eu empreendedor e o capitalismo edificam tudo e todos; não apenas de fora para dentro, mas, também, em um segundo movimento, modulando o interior e as subjetividades dos sujeitos para a manutenção de sua vida.

De modo que, ainda em Profanações, Agamben já dedica uma parte de seu texto a vida Franciscana, destacando o caso particular que ocorreu junto a essa ordem mendicante. Uma comunidade de seguidores de cristo, que viviam sem nenhum contato com as riquezas, ligadas a um uso fora dos valores de propriedade que irrompiam a Europa medieval e que fora outorgado e integrado na Cúria Romana por João XXII no século XIII.

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

Para Giorgio Agamben, João XXII demonstra o paradigma das sociedades de consumo contemporâneas, mesmo que faça isso de forma inconsciente, ele demonstra os pressupostos da relação atual da humanidade com as coisas e o mundo. Tudo corrobora para que, não se possa vir a acontecer o puro uso das coisas, uma vez que, um uso que ocorra fora das funcionalidades da propriedade se torna um grande problema para o ocidente e deve ser afastado (AGAMBEN,

2007). Fazendo o filósofo falar novamente, destaca-se a sua fala, se referindo ao contraste entre o puro uso e o que ocorre atualmente nas sociedades de consumo:

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

A sociedade que consome constantemente, que não consegue encontrar nenhum tipo de saciedade, é uma sociedade fadada a uma interação com o mercado e com a religião capitalista. Para essa sociedade que desconhece o que significa o uso, que não consegue mais compreender os significados desse elemento, é preciso assumir que a profanação não pode mais ser englobada no conjunto de suas práticas corriqueiras (dançar, jogar e festejar). O profano, se desenrola em suas formas de manifestações possíveis a partir de um outro aspecto, talvez, o desafio contemporâneo seja se debruçar sobre os princípios motores do elemento profano e os incorporar enquanto prática formativa. Dando capacidade da profanação emergir, enquanto possibilidade de abertura junto a sociedade atual.

A partir desses princípios, o filósofo italiano, já apresenta de modo sutil no texto, o que seria uma vida profana por excelência, a vida e o modo de vida que sustentou as comunidades seguidoras de Francisco de Assis no período medieval. Para que se possa interagir a partir de uma nova forma de uso com o mundo, a profanação é uma abertura, capaz de interagir com esse puro uso, através de uma negligência para com o que se encontra posto, abrindo espaço de surgimento para novas formas-de-vida. O que o pensamento agambeniano resgata e nos convida a pensar, não se restringe aos paradigmas da profanação antiga, mas sim, os elementos que movem essa atividade, agregando espaço para emergir outros possíveis modos de profanar o contemporâneo. A profanação contemporânea não é a dos jogos e festas (em meio ao embate direto com o mundo contemporâneo), ela é a profanação que busca o reencontro com o uso e, a partir disso, o retorno da *vera religio*. Trata-se do retorno das *formas-de-vida* que emergem, quando os sujeitos, através do profano reencontram os meios puros.

O que não pode mais 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 extrema está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável. O cânone teológico do consumo como impossibilidade do uso foi fixado no século XIII pela Cúria

Romana no contexto do conflito que ela se opôs à Ordem dos Franciscanos. Na sua reivindicação da “altíssima pobreza”, os franciscanos afirmavam a possibilidade de um uso totalmente desvinculado da esfera do direito, que eles para o distinguir do usufruto e de qualquer outro direito de uso, chamavam de *usus facti*, uso de fato (ou do fato). (AGAMBEN, 2007, p.71-72)

A profanação, pode atuar em nosso tempo como um mecanismo capaz de tornar a liturgia capitalista inoperante e nos levar ao contato com os meios puros, que representam um inimigo mortal ao utilitarismo contemporâneo. Pois, o homem portador de seu vazio, encontra nos meios puros o lugar para emergir enquanto sujeito em constante interação com o mundo. E a profanação, encontra seu exemplo mais fecundo, enquanto capaz de resistência no contexto contemporâneo, junto a vida dessas comunidades.

Tudo isso, acaba mantendo fecunda a crítica feita por Vladimir Safatle em *Cinismo e falência da Crítica* (2008), sobre a profanação como parte de um mecanismo de subjetivação, para isso o filósofo toma como exemplo o texto *Parodia*, presente no livro *Profanações* (2007). Essa crítica é válida, mas, também acaba por se invalidar de modo contínuo, pois segundo o imaginário agambeniano, aqueles que traçarão e retraçarão os limites e as metas da sociedade serão sempre os sujeitos nela imersos de forma constante, mas nunca idealizada. Como salienta Giorgio Agamben em entrevista cedida à revista do departamento de psicologia da Universidade Federal Fluminense (2006), em uma sociedade de democracias governamentais e “decisionismo” do executivo é preciso dessubjetivar, mas:

Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento sobre qual polo fazer alavanca para desativar as relações de poder, de modo que fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vive-versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente. (AGAMBEN, 2006, p. 135)

O que apresenta uma questão importante, a de perceber que a subjetivação não é um inimigo absoluto junto ao pensamento agambeniano, a problemática em relação a mesma, vem do fato, de que, os processos de inserção nas relações de poder atuais adquiriram caráter idealista e absoluto. O que deixa claro que o movimento profano não é avesso a subjetivação nem a dessubjetivação, ele opera sob uma lógica de constante renovação e reconstrução dos sujeitos, de acordo com as necessidades de cada espaço e tempo. O que faz com que, a construção de uma identidade monástica mendicante, como a feita pelos franciscanos, possa ser vista como uma ação profanadora dos elementos operacionais das sociedades da Baixa Idade Média.

Não é novidade que a profanação é vista como a retomada daquilo que foi separado dos sujeitos, rumo ao âmbito sagrado, para o meio humano. Esse é o elemento básico contido nas leis romanas, que será o elemento que norteará toda uma reflexão aprofundada do filósofo italiano, que não parece se restringir ao próprio livro *Profanações* (2007). Estando intrinsecamente ligada as discussões de outros trabalhos agambenianos. *Opus Dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]* (2013) e *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]* (2014), os títulos que se apresentam de forma a se complementarem dentro do projeto *Sacer*, estão em um espaço de ligação constante com as reflexões edificadas em *Profanações*. Suas publicações originais datam de 2012 e 2013, respectivamente, e as indicações no início de *Altíssima Pobreza* apresentam aos leitores o desejo de Agamben, de que os leitores já tenham passado pelo texto anterior.

Nesse sentido, se fosse possível caracterizar o emergir dessa obra no caminho percorrido pela reflexão agambeniana em *Homo Sacer*, talvez, o local mais fecundo para que o livro *Profanações* (2007) possa ser encaixado, esteja no entre, desses dois trabalhos de reflexões tão densas e profundas. Para compreender o porquê da interação da profanação como um espaço entre os dois livros destacados, é preciso ter a noção de que esses dois trabalhos apresentam movimentos opostos que se concretizaram nos sujeitos, o de sacralização e um que pode ser visto como uma profanação, que abre em seu seio o espaço para emergir *formas-de-vida*. Para isso, será destacado no próximo tópico desse capítulo, a correlação entre o movimento de sacralização hegemônico da nossa sociedade e a possibilidade de profanação que desperta *formas-de-vida*, que surgiu e foi tragada pela igreja nos fins da Idade Média.

5.2 Entre o *Opus Dei* e a *Altíssima Pobreza*: A profanação enquanto motor de reflexão sobre o projeto Homo Sacer

Como fora lembrado sucintamente no capítulo anterior, a humanidade parece ter se submetido a um jogo de operações para com as quais ela não passa de uma ferramenta, os sujeitos se tornaram *Opus Dei* (Obra Divina). Eles seguem pensando, agindo e existindo sob a lógica de uma grande força maior que os transcendem, mas, que, os tornam uma ferramenta de sua vontade. Os sujeitos se cobram excessivamente para seguir dando vida e efetuando a manutenção da existência desse ser, bem como manter o funcionamento de sua estrutura; esse “ser” pode ser representado pelo dinheiro, pelas leis de mercado, uma manutenção do capital. Para Agamben, o status de Deus pertence ao dinheiro, e isso o coloca em interação com as ações dos sujeitos em todos os níveis, uma vez que, as existências se tornaram empresas, os sujeitos se veem, cada vez mais, como micro empresas humanas que devem alcançar o sucesso propagado pelo capital o mantendo vivo.

A sociedade opera sob uma sacralização que não envolve a participação do sujeito nas questões que norteiam a existência e vida humana. Muito pelo contrário, os sujeitos são englobados em um dever, que opera em sua existência e lhes dá todo o percurso de vida que deve ser seguido. Esse deus está presente em toda existência, se confundindo com a mesma, fazendo com a manutenção de sua existência pareça, a tudo e todos, ser a manutenção de si mesmos e de toda a existência. Como afirma o filósofo italiano em sua obra *Opus Dei* (2013), retratando a relação entre a ideia de ofício litúrgico e de comando:

Aqui se pode ver a proximidade entre a ontologia do comando e a ontologia do ofício que procuramos definir. Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele que realiza um ato litúrgico não são simplesmente nem simplesmente *agem*. Mas são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa. o oficial – como o oficiante – é o que deve e deve o que é: é, portanto, um ser de comando. A transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade, tem aqui seu paradigma. (AGAMBEN, 2013, p. 91)

A modernidade, estabelece para os sujeitos esse tipo de interação com a existência, a partir da qual, a vida dos sujeitos deve ser experienciada sob a hegemonia de um dever pré-moldado e que deve ser visto constantemente em seu agir. De fato, para Agamben, o platonismo e a teologia cristã desenvolveram uma compreensão do ser que é no mínimo limitadora “O ser é algo que deve ser realizado e posto-em-obra [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 66). Não se trata de encontrar, emergir ou descobrir qual será a obra, mas, de ser posto em ação a partir de uma perspectiva maior, fixa, idealizada e perfeita. Ao agir no mundo moderno e contemporâneo,

não se está em contato com o ser ou com os interesses e necessidades de cada sujeito, do outro e do todo; o que ocorre é a sedimentação de um ato litúrgico que transforma a existência em um mecanismo sacro que não pode ser experienciado fora da norma e do dever.

Nessa direção, Agamben retorna a Heidegger para demonstrar como o cristianismo ao transformar a verdade em certeza, acabou fazendo com que tudo tivesse de assumir uma postura absoluta junto ao mundo, e, a partir disso, as técnicas propagadas sob a lógica dessa fé em deus mantém o domínio dos sujeitos e do mundo (AGAMBEN, 2013). Essas raízes, que aparentemente estão tão distantes da contemporaneidade, fornecem ferramentas de reflexão claras sobre a atualidade, uma vez que, todo o ofício litúrgico da igreja visa manter uma forma, tornando-a capaz de produzir e gerir os homens e as coisas. Criar e produzir, ainda seguindo a leitura agambeniana de Heidegger, são esses os valores do paradigma criacionista, onde “O *ergon*, que nomeava o permanecer do ser na presença de uma forma, torna-se então o produto de um efetuar e de um produzir” (AGAMBEN, 2013, p. 68).

Como salienta pensador na entrevista, *A Política da Profanação* cedida em 2005, “O verdadeiro ponto misterioso da política ocidental não é o Estado, não é a constituição, não é a soberania, mas o governo. Não o soberano, mas o ministro. Não o legislador, mas o funcionário.” (AGAMBEN, 2018). Elemento que se apresenta na existência e ação de uma atividade pautada na ideia de um *Opus Dei*, da manutenção de uma obra divina, isso que mantém os sujeitos, que, mesmo podendo estar fora do poder soberano, seguem agindo para a sua concretização. A sociedade, sacralizada sob a lógica secular do capital, detém consigo a racionalidade dessa obra divina que move todos os envolvidos, operando em todas as suas ações junto as teias do capital.

A liturgia que surge no século XVII atualiza e dá continuidade ao termo *officium*, ligado originalmente ao império romano, leva a fixação cristã na criação de um ser absoluto, que se torne espelho de um mundo perfeito e que virá no futuro. Esse mundo, que se realizará junto a um deus infalível, gera para o ocidente a manutenção dos pressupostos da existência humana como um dever-ser. O pós-humanismo, segue sedimentado nesses princípios e valores, ele continua perseguindo a perfeição para a humanidade e um absoluto para com o qual possa estruturar o todo social.

Essa onda de desejos pós-humanos se entrelaça ao novo deus (sua obra divina e inquestionável) que comanda a sociedade, ligada ao mercado e ao dinheiro; o *opus dei* contemporâneo, visa, alcançar esses patamares de perfeição que tem ligação intrínseca com os desejos do fenômeno do capitalismo. Sujeitos que produzem cada vez mais, que tem o mínimo possível de interferência de seus sentimentos e biologia em sua produtividade, humanos capazes

de se atualizar constantemente em todos os sentidos, os tornando dependentes absolutos da tecnologia, ou se tornarão obsoletos e fadados ao abandono. O mundo do capitalismo como religião deturpa todo e qualquer gesto de interação entre o divino e o humano, apenas reconhecendo a liturgia intrínseca do comando, que deve ser sempre posta em prática destruindo a possibilidade de criação de outros mundos possíveis.

O sagrado que compõe o capitalismo não representa o que se denominou sagrado em tempos antigos, a secularização desse sagrado torna tudo que o mesmo toca fadado a servi-lo de modo constante e compulsivo. O elemento sagrado que dá/dava vida as sociedades antigas e arcaicas compreendem a necessidade constante de interação entre o divino e o profano, que nem sempre é pacífica, muitas vezes podendo emergir de forma questionadora ou violenta. E essa palavra que atormenta tantos filólogos, a profanação, onde, o verbo *profanare* em latim, pode significar fazer algo se tornar profano ou, de forma pouco usual, sacrificar algo; acaba por representar o aspecto correlacional que existe entre o fenômeno religioso e ritual e a experiência, o gesto, a forma de viver e lidar com o divino arcaica.

A ambiguidade, que aqui está em jogo, não se deve apenas a um equívoco, mas é, por assim dizer, constitutiva da operação profanatória (ou daquela, inversa, da consagração). Enquanto se referem a um mesmo objeto que deve passar do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, tais operações devem prestar 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. (AGAMBEN, 2007, p. 68)

Dito isso, a profanação não é inimiga dos ritos, nem mesmo do sagrado, ela, ao contrário disso, é um dos fundamentos dos mesmos, os retira de seu lugar de fixidez e os devolve ao humano, ao vazio que lhe dá possibilidade de (re)existir. A profanação é o elemento que devolve aos sujeitos a possibilidade de constituir novamente uma *vera religio*, uma relação com o sagrado, que se desenvolve em nosso cotidiano e se mostra capaz de uma existência dialógica constante. Seguindo os debates agambenianos, é possível dizer, que os sujeitos modernos e contemporâneos ocidentais perderam as suas interações com o campo sagrado (ao menos em caráter hegemônico), pois, não é mais possível para a humanidade profanar, criar junto, interagir com os deuses e dar vida nova aos ritos, objetos e ao mundo.

Esse é o *Opus Dei* que domina a formação dos sujeitos, esse é o fenômeno religioso que foi adotado e instalado pelo capitalismo, que impede os sujeitos de lidarem verdadeiramente com a experiência do divino. Partindo desse viés, fica difícil lidar com essa outra concepção de sagrado, sem que compreenda-se, que a profanação que deve se efetuar no contemporâneo, pode levantar possibilidades a partir de um olhar profundo em seu aspecto teórico-

metodológico, visando dar aos sujeitos a possibilidade, de novamente, fazer emergir as *formas-de-vida*. Com isso, é chegado o segundo polo deste tópico, tratando-se da abertura ao uso que a profanação nos possibilita, um uso que deve ser novamente tomado junto a experiência de formação dos sujeitos, e não mais como um fenômeno dado de antemão nas sociedades ocidentais (o uso mercadológico e utilitarista). Usar, nesse sentido, é dar aos sujeitos a possibilidade de emergir, que escape das relações ligadas a uma fixação junto a noção de propriedade e utilidade, que é o elemento próprio mundo mercadológico contemporâneo.

Ao embarcar com Giorgio Agamben em sua busca por um debate sobre a *forma-de-vida*, torna-se impossível não se deparar com as resistências aos mecanismos de subjetivação contemporâneos. Essa vida inseparável de sua forma, que não pode ser tratada como uma coisa, que não pode ser vista simplesmente como vida a ser meramente utilizada, traz consigo um grande ponto de questionamento para o filósofo italiano.

A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma vida da potência? (AGAMBEN, 2017, p. 18)

Em *Meios sem fins: Notas sobre a política*, publicado em italiano em 1996, logo após a publicação do primeiro livro do projeto *Sacer*, Agamben já dava ao conceito de *forma-de-vida* uma centralidade crescente em seus debates. Para o pensador, esse elemento “deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.” (AGAMBEN, 2017, p.21), sendo o dever dos intelectuais, novamente, trazerem à tona o valor e a possibilidade de se edificarem *formas-de-vida* junto a sociedade contemporânea. Tomando essas chaves de pensamento enquanto uma indagação que necessita de amplos debates, principalmente junto ao campo pedagógico, torna-se interessante que a reflexão sobre as *formas-de-vida* se entrelace com os elementos que propiciam o seu emergir. A profanação, com já mencionado anteriormente, torna-se uma chave de acesso a esse modo de vida que desconstrói os efeitos de dominação junto aos sujeitos e instala a abertura do uso para as vidas que estão por vir.

E para dar fundamento ao movimento profano enquanto abertura de *formas-de-vida*, será preciso dialogar de modo denso, com o as descrições agambenianas das sociedades mendicantes da baixa Idade Média. Especificamente, os movimentos ligados a vida de Francisco de Assis, cujo livro *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2014), traz consigo, uma reflexão densa sobre uma forma peculiar de uso que emergiu junto aos seguidores de Francisco e possibilitaram um contato com um outro uso das coisas. Bem como,

construíram um mecanismo de fuga dos valores do direito e da propriedade que se faziam hegemônicos naquele momento histórico.

De fato, é partir do século XI e XII que nascem e se propagam na Europa (França, Itália, Flandres, Alemanha etc.), os chamados “movimentos religiosos” que deram origem a diversas ordens monásticas e heréticas amplamente combatidas pelas hierarquias eclesiásticas católicas (Agamben, 2014). A partir desses movimentos, se tornou possível a criação das ordens medicantes, que recebem esse nome por conta de seu modo de subsistir. Esses sujeitos mantinham suas existências a partir de esmolas, fugindo do recebimento de dízimos e de rendas de terras ou heranças hereditárias do tipo feudal. O que segundo o historiador Jacques Le Goff, em seu livro *Uma longa Idade Média* (2013), chocou a sociedade da época, pois a sua mendicância era diferente da comumente praticada junto aos mendigos, ela representa um novo valor e um ponto seminal para os debates que ocorreram no século XIII.

As duas principais ordens medicantes são a ordem dos *frades pregadores* (comumente chamados hoje de *dominicanos* e, na França Medieval, *jacobinos*, por causa do nome de seu convento. Saint-Jacques, de Paris), fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega (c.1170-1221, canonizado em 1223), e a ordem dos *frades menores* (comumente chamados hoje *franciscanos* e, na França Medieval, *cordeliers* por causa do grosso cinto de corda de seu hábito), fundada pelo italiano Francisco de Assis ((1181/2-1226, canonizado desde 1228). (LE GOFF, 2013, p. 175)

É interessante e importante perceber que os medicantes não são monges, mas, frades (ou seja, irmãos que vivem entre os homens e não isolados), suas existências são dedicadas ao outro e ao mundo enquanto criação divina a ser constantemente cuidada. Em meio a inúmeros movimentos emergindo na Europa, com características semelhantes a esses, o Concílio de Latrão em 1274, só permitiu que quatro dessas ordens pudessem seguir existindo (os *pregadores*, os *menores*, os *carmelitas* e os *eremitas de santo Agostinho*), a força da Igreja Católica fazia o máximo para exercer controle sobre essas ordens (LE GOFF, 2013). Os debates com a Igreja Católica começaram rapidamente, embates duros que deixavam claros os conflitos manifestos entre os novos “movimentos religiosos” e o poder da Igreja instituído. De um lado estavam os medicantes, que viam a experiência da vida como angelical e perfeita, de outro os cânones da fé cristã, que tem a vida como um evento penitencial para os homens (AGAMBEN, 2014). O que estava em jogo nessas disputas, sob a ótica agambeniana, não era a regra que se exercia através da Igreja, mas o conceito de vida que seria privilegiado junto aos ensinamentos dados as populações medievais.

Nunca fora desejo desses medicantes criar uma ordem, um novo modo de interpretar as palavras de cristo, diferentemente desse tipo de abordagem, sua experiência de fé era a: “mais

pura e simples identificação com a vida, como se eles não quisessem ler e interpretar o evangelho, mas apenas vivê-lo.” (AGAMBEN, 2014, p. 100)). Os franciscanos, esses mendicantes profanadores, não iam contra as escrituras, nem desejavam destruí-las, o seu interesse estava muito mais ligado aquela especial forma de negligência profana, que edifica usos possíveis para as coisas, o mundo e a vida. As comunidades medicantes renunciavam ao direito, renunciavam a idealização clássica dos escritos bíblicos, elas rumavam em direção a *Altíssima Pobreza*, com isso, e recusavam com isso, o uso enquanto um movimento de fixação junto aos valores de propriedade.

Esses mendicantes, munidos de fé, emergindo de um mergulho no vazio e um encontro com outra forma de lidar com as escrituras, os seguidores de Francisco de Assis, se tornam *Frates minores* e, por isso, se tornam sem direito, desprovidos da supervisão e constante regulação das instituições de poder. São como bebês e menores de idade, não possuem nada, mas podem usar tudo, “pois a propriedade compete unicamente ao pai e eles podem somente usar as coisas.” (AGAMBEN, 2014, p.117).

Nas palavras de Bonogratia, “*sicut equus habet usus facti*”, “assim como o cavalo tem o uso de fato, mas não a propriedade da aveia que come, assim também o religioso que abdicou de toda propriedade tem o simples uso de fato [*usum simplicem facti*] do pão, do vinho e do vestuário. Dessa maneira, na perspectiva que nos interessa, o franciscanismo pode ser definido [...] com a *tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito*. (AGAMBEN, 2014, p. 116)

Ao direito ocidental torna-se inconcebível, a ideia, de que, se possa fazer uso de algo sem que se tenha a sua posse. A Igreja em comunhão com esse tipo de argumentação compreende e propaga a ideia de que, embora o uso de fato exista, ele não poder ser parte do mundo dos homens, a humanidade está fadada ao uso proprietário das coisas (AGAMBEN, 2014). Mas, os franciscanos, que renunciam a todo direito de propriedade, ainda assim seguem mantendo o seu direito de uso das coisas, isso porquê, “O uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana.” (AGAMBEN, 2014, p.122). Infelizmente, sua forma de interação com as coisas foi acusada de ser apenas um uso natural (*ius naturale*, um direito natural), a Igreja, não cessava em suas tentativas de castrar as possibilidades que emergiam com esses frades. Ainda assim, a vida franciscana não desacatava a vida dos sacerdotes cumpridores de seu *officium*, não era o desejo desses sujeitos disseminar uma guerra contra a instituição cristã.

No entanto, a sua própria existência se impõe ao que é a atividade sacerdotal, os seguidores de Francisco eram devotos e fieis, mas, pouquíssimos se vinculavam ao quadro de

ofício da Igreja Católica. Segundo Agamben, no franciscanismo, *forma vitae*²⁷ e *officium* alcançam sua máxima disjunção, eliminando a tensão entre esses dois polos. Uma vida de radical estranheza diante do direito e da liturgia, e isso acaba estabelecendo, para com os mesmos, uma zona de conflito.

A vida segundo a forma do santo Evangelho situa-se num plano tão diferente com relação à vida segundo a forma da santa Igreja Romana que não pode entrar em conflito com ela. *Altíssima paupertas* é o nome que a *Regra bulada* dá a essa estranheza com o direito, mas o termo técnico que na literatura franciscana define a prática na qual ela se realiza é *usus* (*simplex usus, usus facti, usus pauper* [uso simples, uso de fato, uso pobre]). (AGAMBEN, 2014, p. 126)

A vida dos franciscanos é pura potência, ela interage com o uso, uma vida profana que emerge indistinguível de sua forma; e, ao mergulhar no campo do uso, os franciscanos reascendem no seio da velha Europa à *vera religio*. O sagrado não mais se perde em uma distinção e sacralização que o separa de todo o resto da comunidade, ele se torna parte da existência e interação com o mundo. Os franciscanos pregavam até mesmo aos animais como seus irmãos, reconhecendo a vida desses seres e os trazendo para o seio da fé (AGAMBEN, 2014). Além disso, amavam os lugares como parte da dimensão do sagrado, segundo Le Goff, um dístico da cristandade ao falar desses frades, logo após a Idade Média, declara: “Bernardo amava os vales, Bento as montanhas, Francisco as aldeias, Domingos as cidades populosas” (2011, p. 177).

Os franciscanos usam as coisas e por isso é impossível renunciar a elas, diferente da propriedade que constantemente pode ser tomada, comprada e renunciada. Se, esses mendicantes encontraram um tipo de uso, que pode acontecer fora dos princípios do direito básico daquela época (propriedade, posse, usufruto e o simples uso), na visão agambeniana o *uso de fato* é o elemento presente no direito romano que esses frades encontraram. Não se trata de um direito, mas de um uso de algo que ocorre fora desse tipo de determinação, o que acabou trazendo à tona esse debate para a os padres da igreja, e esse uso passa a ser um princípio que se realiza em contraposição à propriedade privada, na visão de muitos padres. O próprio papa também se insere nesses debates e tece críticas a ideia desse tipo de uso, uma vez que, para ele, fugir das ideias de propriedade era fugir de uma discussão essencialista dos direitos e pautar a

²⁷ “*Foma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo (leia-se em Bernardo de Claraval, *Contra quaedam capitula errorum abelardi* [Contra alguns capítulos dos erros de Abelardo], capítulo 17: “[*Christus*] ut traderet hominibus formam vitae vivendo [...] [para que transmitisse aos homens o exemplo de vida a ser vivida]”).” (AGAMBEN, 2014, p. 101). No entanto, os franciscanos nunca se colocaram como exemplos a serem seguidos por outros sujeitos, suas vidas eram valorosas em si mesmas e para si.

vida, como disse Heidegger, em termos “puros existenciais e não essenciais” (AGAMBEN, 2014, p.139).

Ainda assim, os franciscanos continuavam a viver a vida em entrelace com o evangelho e seus seguidores se multiplicavam pela velha Europa. A Igreja desejava tomar posse dos frutos do uso franciscano, uma vez que, os pertences desses frades não tinham propriedade alguma de ninguém; eles levavam a vida inspirados nos evangelhos, e era clara a ideia de que não há dono para as criações de Deus.

Já a *declaratio* dos franciscanos, que havia provocado o decreto pontifício, sustentava que, na vida dos apóstolos, comum não era a propriedade, mas apenas o uso (“o ar e a luz do sol são comuns a todos no sentido de que só são comuns segundo o uso comum [*solum secundum usum communem*]”). (AGAMBEN, 2014, p. 135)

O que ocorre com esse movimento, que entra em conflito com as regras e as normas da Igreja da época, é o englobamento de suas práticas dentro do aparato organizacional da instituição católica. Como Agamben deixa claro, o modo de vida que Francisco de Assis propagou não importunava combativamente a instituição, mas em sua existência criava problemas para a sua estruturação, e, ao fim de todos os tramites de discussão, os franciscanos se tornam parte do catolicismo institucionalizado e se situam no seio da Igreja, se mantendo sem nenhuma posse. Tudo aquilo que esses sujeitos fazem uso pertence a santa Igreja, os donativos que recebem, os presentes de seguidores, tudo o que vestem, comem e usam são propriedade da instituição, lhes restando agora, apenas o direito de uso desses elementos.

Em um mundo marcado por uma supressão da espiritualidade, a vida de Francisco e as suas ações no mundo refletem elementos da vida de Jesus Cristo que a própria igreja optou por esquecer. Os franciscanos trazem de volta a profanação e à *vera religio*, colocando o divino em contato com o humano, um diálogo necessário e constante, e por meio do uso, esse elemento que a profanação das coisas sacras propicia, a vida desses sujeitos, se torna o emergir de algo diferente de uma forma de viver, ela se torna uma *forma-de-vida*.

O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal. [...] A “altíssima pobreza”, com seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica. (AGAMBEN, 2014, p. 146)

A vida franciscana nos retira da ideia de uma vinculação essencial e necessária com o direito, a propriedade e o Estado. Essa *forma-de-vida* não deseja se tornar modelo, nem

paradigma para o fundamento do mundo contemporâneo, ela existe, descobre seus valores e suas necessidades encontrando em seu corpo, em sua forma de interagir com o mundo e com os outros a expressão de sua experiência de vida. A vida franciscana é uma vida profana, ela consegue desenterrar junto ao pensamento contemporâneo, a existência da possibilidade de interagir novamente com o uso, e, a partir disso, deixar a vida emergir em sua infinidade de possibilidades.

É importante ressaltar que o estudo agambeniano não tenta criar, a partir desses sujeitos, uma dimensão para com a qual a comunidade ocidental, deva seguir os seus passos, de forma absoluta, visando alcançar a dita *forma-de-vida*. A análise e reflexão a respeito do fenômeno religioso dos seguidores de Francisco de Assis estabelece um possível, abre o campo de debates para que se possa conceber outros modos de lidar com as coisas, com a vida e com a interação com o mundo. As *formas-de-vida* continuam presentes, elas ainda seguem existindo junto as sociedades atuais, muito embora o olhar agambeniano (demasiado europeizado e ocidentalizado), esteja imbuído de um teor de pessimismo forte em relação aos nossos tempos. Como também era o olhar de Pier Paolo Pasolini, que acreditava piamente, que os vaga-lumes, as existências destoantes da indústria cultural e do consumo de massa italianas, teriam sido eliminadas.

George Didi-Huberman, afirma em seu *A sobrevivência dos vaga-lumes* (2014), que tanto Pasolini, como Benjamin e Agamben estão falando a respeito do fim da experiência, das vidas, dos gestos e das obras únicas e preciosas que vivem e resistem aos desmandos mercadológicos, escapando ao domínio uniformizador do capital globalizado. Embora a tese da primeira fase da produção de Agamben defenda o fim da experiência, o fim dessas existências e experiências transformadoras e marcantes, apresentado em sua tese é bastante contestada²⁸. E Didi-Huberman, demonstra isso, ao falar dos vaga-lumes que seguem existindo e resistindo na escuridão. Se ao observar a ideia de *forma-de-vida*, é comum buscar rastros vaga-lumes nos tempos atuais, ainda é possível encontrar a luz dessas vidas que resistem fora do espectro ocidental, eurocêntrico e branco. Como exemplo disso, pode-se tomar a experiência de vida dos

²⁸ Jorge Larrosa, por exemplo, em seu texto *A experiência e suas linguagens*, presente no livro *Tremores: escritos sobre experiência* (2018), dialoga com as críticas de Benjamin, Kertész e Agamben a respeito do conceito de experiência. E em resposta a esses três autores o filósofo da educação escreve: “O texto de Benjamin está atravessado de nostalgia, é um texto elegíaco. O texto de Kertész está atravessado de desespero, é um texto desesperado. O texto de Agamben, entre o nostálgico e desesperado, tenta abrir um espaço para pensar a experiência de outro modo, não como algo que podemos ou como algo que não podemos ter, e sim como algo que talvez aconteça agora de outra maneira, de uma maneira para a qual, talvez, ainda não temos palavras” (LARROSA, 2018, p. 57). A interpretação de Larrosa dos escritos de Agamben sobre experiência, falam da importância de encontrar palavras para dizer sobre a experiência, fugindo do diagnóstico comumente encontrado junto aos leitores da obra agambeniana. Larrosa acredita na experiência e usa o desespero e a nostalgia das palavras de Agamben para nos fazer reencontra-la em outras linguagens possíveis.

indígenas sul-americanos, enquanto existências vaga-lumes que fogem aos modelos hegemonicamente postos no mundo contemporâneo.

A vida dos indígenas, é uma vida que destoa de todo o espectro ocidental de existência, o que os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro elucidam de forma filosófica e complexa, visando dar a esses valores um teor filosófico frente as formas ocidentais de conhecimento. Essas vidas, que abrem um espaço único em meio aos residentes do continente Americano, operam a partir de uma maior proximidade junto a ideia de *forma-de-vida*, proximidade, no sentido de que, historicamente estes aparecem no seio da reflexão ocidental em conjunto a modernidade e prosseguem sua existência na contemporaneidade. O famoso ensaio de Viveiros de Castro, *O medo dos Outros*, publicado originalmente em 2011, apresenta entre muitos pontos de destaque, o grande medo dos indígenas, o que temem essas existências tão frágeis e ao mesmo tempo tão poderosas. Esses povos temem, segundo o antropólogo, os jaguares, os xamãs, os brancos e os espíritos, seres que na visão indígena, são dotados de uma radical alteridade, que guiam um desejo radical de alcançar um puro eu (VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A fixidez dessas figuras que recebem o signo do temor, carrega consigo uma motivação clara, os sujeitos que entram em contato com esses elementos acabam submissos a uma prisão, uma fixação que impede a atividade de transformação constante da vida. É possível dizer, que os sujeitos são destituídos de sua capacidade de uso, se tornando sacralizados em uma forma idealizada, que limita tudo que a existência pode se tornar. Nesse sentido, para Viveiros de Castro, não é difícil compreender por que um indígena teme os espíritos que aparecem na mata enquanto caminham. Uma vez que, se alguém atende a um chamado desses seres, os sujeitos se tornam fixos dentro de uma lógica sem possibilidade de mudança. Eles, os que aceitaram o chamado desses seres, se tornam demasiado egocêntricos, fixos e perigosos para o seu próprio povo.

Minha intenção, assim é sugerir que o verdadeiro equivalente da “categoria indígena de sobrenatural” não são nossas experiências extraordinárias ou paranormais (abduções por alienígenas, percepções extra-sensorial, mediunidade, premonição), mas sim a experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado. O famoso poster do tio Sam apontando o dedo para fora do cartaz, com os olhos cravados em quem quer que deixe seu olhar ser capturado pelo dele, parece-me o perfeito ícone do Estado: “Quero você!”. Um índio da Amazônia saberia imediatamente do que esse espírito maligno está falando; e fingindo não escutar, olharia para o outro lado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 904)

Os indígenas não se guiam a partir de uma dualidade clássica entre os objetos, os animais e as coisas, exibem um olhar para com esses aspectos, que vai além dos marcos

ocidentais de exclusão daquilo que não pertence ao universo humano. Para essas populações, tudo existe enquanto um sujeito dotado de potência “O cogito indígena, em vez da fórmula solipsista “penso logo existo”, deve ser articulado em termos animistas como “isso existe, portanto pensa.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 911). A vida desses sujeitos acontece fora da lógica da propriedade definida pelo capitalismo, os indígenas tem um modo de lidar com a terra que os torna parte dela e não donos da mesma, de certa forma, os mesmos pertencem a terra e a natureza e não o contrário. Nesse aspecto suas existências lembram caminhos que se relacionam aos primeiros seguidores de Francisco de Assis, que amavam aos animais e aos espaços como ao povo desses lugares. Essa forma peculiar de lidar com as coisas e o mundo, traz consigo a abertura dos sujeitos ao uso, sendo importante ressaltar que isso não se trata de uma duplicata da forma como os franciscanos lidam com o uso. No entanto, a abertura para um uso profano, que pode lidar com uma interação com o mundo fora dos eixos mercadológicos, parece se fazer presente na *forma-de-vida* desses sujeitos.

Os indígenas apresentam um possível, representam a abertura virtualmente infinita que as *formas-de-vida* podem assumir, essas comunidades infinitamente mais próximas ao toque, visão e reflexão sul-americana, demonstram possibilidades infinitas para um emergir através do uso. Irônico é o fato de que foram os jesuítas consumidos pela liturgia da igreja, imbuídos pelo seu *Opus Dei* e realizadores de sua obra divina, que tomaram para si a missão de destruir a experiência de vida dos sujeitos nativos das américas (especialmente no Brasil). Retirando desses sujeitos a experiência de ser e lhes arremessando para um dever ser constante e idealizador da experiência de vida (AGAMBEN, 2013).

Uma vez devorados pela lógica da Igreja Católica, os franciscanos abandonaram o maior valor de suas existências, segundo Agamben “O que faltou à doutrina franciscana do uso é precisamente a tentativa de pensar o nexo com a ideia de forma de vida que o texto de Olivi parece implicitamente exigir.” (AGAMBEN, 2014, p. 147). Aos franciscanos, era mais importante se manter integrados as doutrinas do evangelho e da Igreja, do que firmar suas manifestações de vida a partir de um modo que difere e, de certa forma, vai de encontro aos valores da doutrina institucional católica. E, por isso mesmo, foram devorados e incorporados por sua lógica.

Essa fixidez no dever ser, é algo que, a luz emanada dos povos indígenas sul americanos conseguiu (de modo duro) se desviar, uma vez que, a sua forma de vida exige uma maleabilidade, uma interação e edificação de outras formas de uso que vão além do modo de funcionamento do ocidente (a esses povos, muito mais do que apenas o bem da humanidade deve ser buscado). São essas, algumas experiências vaga-lumes, que se edificam a partir de um

vazio ao qual a humanidade é constante devedora e brotam na existência a partir de uma relação profana com o mundo, os deuses, os sujeitos e as coisas. Esses elementos, são exemplos que demonstram ainda ser possível para o mundo ocidental se abrir, viver e pensar a possibilidade de outros modos de existência para os sujeitos. Os indígenas e suas *formas-de-vida* não são uma reflexão de tempos imemoriais, suas vidas pulsam em meio ao poder desenfreado que o deus do capitalismo e do mercado vem apresentando.

A *forma-de-vida* é profana, e por isso, irrompe junto a sociedade, não se prende simplesmente a si mesma, mas a uma relação com o todo. A *forma-de-vida* não é indiferente ao meio no qual está inserida, o contrário disso é verdadeiro, uma vez que, a mesma existe para um diálogo constante com o mundo. Afinal de contas, Agamben lembra Benjamim em sua entrevista *A política da Profanação*, ao dizer que, “a pureza de um ser ou de uma coisa nunca reside neste próprio ser, nunca está na origem, mas depende da relação entre este ser e algo externo. No nosso caso o direito” (AGAMBEN, 2018). A manifestação pura de um uso, de uma *forma-de-vida* junto a experiência de vida de um sujeito estabelece o desconforto, o questionamento e o confronto com a lógica fixa do ocidente. A vida se torna verdadeiramente política, ela escapa a lógica sacra do deus do capital e se insere na junção com os meios puros, os vazios, os usos que são possibilitadores da experiência de existência da humanidade.

E talvez “política” seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos de poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas. (AGAMBEN, 2018)

A profanação, enquanto elemento de inspiração para a educação, representa uma possibilidade de entrar em contato com esse elemento político que foi abandonado no decorrer da modernidade. Tematizar a profanação além de seus aspectos exemplificadores, mergulhar no centro de sua constituição teórica, se revela uma atividade de abertura importante para a temática da educação contemporânea. Representando o elemento capaz de valorizar os princípios que possibilitam o emergir de um futuro para a humanidade, fora da lógica das máquinas. De fato, parece ser impossível formar uma *forma-de-vida*, mas, é possível que a recepção dos sujeitos no seio de uma comunidade possa permitir o emergir dessas formas raras de experiências existenciais.

5.3 Educar no nada, ou a profanação e as formas-de-vida

A sociedade atual segue edificando uma ideia de mundo utilitarista, mercadológica e individualista, ao final disso tudo encontra-se uma comunidade na qual humanos não poderão mais viver, uma vez que, a própria experiência da existência humana será insuficiente. A cada dia segue a estruturação de um movimento cada vez mais poderoso, voltado a uma construção de mundo completamente colonizada pelos princípios de uma racionalidade idealista bem como um capitalismo selvagem e devorador, nesse ritmo o futuro só pode pertencer a máquinas. Em meio a esse processo, o gesto existencial humano é atravessado por inúmeras incursões em nome da ciência e produtividade, que, cada vez mais, minam a possibilidade de existirem verdadeiras experiências existenciais fora do ato litúrgico do contemporâneo.

O capital sintetiza a existência em uma espécie de movimento de valores fixados em um agir em prol do mercado, utilidades essas que concretizam a obra divina desse deus neoliberal, que conseguiu que todos o reverenciassem, sem que, muitas vezes, nem percebam. Aprisionados nas grades dessa prisão interior, quase permanente, perversa e violenta a humanidade passa abdicar de sua existência biológica, abdica de dar atenção aos sintomas que emergem em seus corpos. Os entusiastas, inebriados com a imersão em uma ditadura da razão, mantém uma visão extrema e perigosa a respeito do homem e do que propiciará o seu futuro. Para eles trata-se de: “É um evento fulcral na história do planeta. A maior criação da evolução, a inteligência humana está providenciando os meios para o próximo estágio da evolução, que é a tecnologia.” (KURZWEIL, 2019, p. 54).

Entretanto, em meio a esse futuro ideal, as inúmeras neuroses, psicoses, perversões, os altos níveis de suicídio, as diversas síndromes ligadas ao desgaste e exagero de trabalho, a ansiedade, os pânico etc., tudo isso se move com maior força e cada vez mais intensidade junto a humanidade. A vida urbana, excessivamente inteirada junto aos valores promulgados pelo capital é a mais afetada, os médicos já observam os aumentos de números de distúrbios psicológicos junto aos sujeitos alocados nesses espaços. Uma gama de pesquisas promovidas na Grã-Bretanha, Alemanha e América do Norte, submetiam diversos voluntários a testes psicológicos, chegando à conclusão de que “quem cresceu na cidade grande apresentava, sob estresse, em regiões específicas do cérebro, uma atividade semelhante à apresentada por pessoas com predisposição genética para a esquizofrenia.” (CARTA CAPITAL, 2019). A colonização do corpo e da mente sob essa lógica perversa de mercado, leva os sujeitos a níveis de adoecimento que batem recordes a cada ano. Ainda assim, a estrutura social não permite um

distanciamento, um emergir de novas experiências de possibilidades, segue-se praticamente fadada a uma obediência cega a essas novas formulas de constituição dos sujeitos.

A vida que se tornou manipulável, que passou a ter um aspecto sintético, sem a experiência do acontecimento e do emergir, acabou diretamente ligada a valores que são dados prontos para os sujeitos, o que os impedem de fazer uso da existência. O corpo é colocado de lado junto ao jogo existencial, esse aspecto seminal, que de maneira sutil e da forma mais pura, consegue profanar todo o espaço sagrado, muitas vezes pelo simples toque.

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

O corpo carrega consigo a forma mais simples de profanar, com ele, os deuses, sua comida e seus espaços podem ser tocados, aquilo que a eles pertence, pode ter seu destino e sua lógica litúrgica completamente desvirtuada. No corpo, à *vera religio* se apresenta, ela se afasta da religião que separa e torna homens, deuses e o mundo parte de um contágio, de um contato que não se concretiza de modo puramente hierárquico, mas se desenvolve em um fluxo constante de interações sistemáticas em prol da liturgia de um deus perverso. As vidas se tornam parte do espaço sacro, mas não adquirem capacidade de interagir com o mesmo, elas apenas se submetem a algo que nem mesmo sentem ou compreendem o porquê de seu existir. Os corpos, constantemente atacados, perdem a sua habilidade política.

A profanação compreende o elemento político presente no corpo, uma vez que, a partir do mesmo, das inúmeras formas possíveis de fazer uso desse corpo, é possível fazer acontecer a política. As Missões Pedagógicas da Segunda República, entre 1930 e 1935, lembradas por Larrosa em seu livro *Pedagogia Profana* (2017), tratavam uma espécie de museu do povo, sempre circulante, com obras de grandes artistas (Rivera, Goya, Velásquez etc.) sendo levadas aos vilarejos mais pobres e remotos da Espanha. Essa inutilidade missionária, pode representar um exemplo disso, principalmente quando Ramon Gaya retrata o que o diretor das missões, Manuel Bartolomé Cossío dizia para os que o questionavam sobre o projeto:

“As pessoas sempre nos perguntavam: “mas isso serve para alguma coisa?”. Eu nunca quis responder a essa pergunta, por que ela inutilizava toda a ideia de Cossío. Cossío

não queria que isso servisse para nada concreto, só queria que existisse, queria presentear isso de uma maneira desinteressada.

Por isso Cossío insistia que no Museu do Povo não se ensinasse rigorosamente nada. Para ele era o bastante que os camponeses sentissem e apreciassem esses quadros como se fossem seus. E o que mais lhe interessava era que soubessem que, mais além do trabalho com o que ganhavam o sustento, havia um mundo de prazeres intangíveis a que tinham direito, e que podiam exercer esse direito. “para sentir as coisas por si mesmas, para contemplá-las, para apreciar sua beleza, não como um meio, mas como um fim”. (LARROSA, 2017, p. 376)

O que ocorria nesse movimento e momento inútil, só poderia se concretizar nos corpos, nos estranhamentos e interações, entre essas obras de arte e as existências dos sujeitos alocados nos limites mais distantes das teias do poder, tratava-se, se pode imaginar, de uma experiência profana. O que para Cossío era a abertura para um fim, pode ser visto como um simples, porém infundável mergulho em um meio. Uma possibilidade para que as pessoas pudessem se deparar com essas grandes pinturas e interagir com elas enquanto um meio puro, fora dos desmandos do útil e idealizado, abertas a experiência humana. Essas missões inúteis, que decidem não insistir em levar um saber salvacionista, mas em encontrar corpos e vê-los interagir, observar o emergir de algo quando se encontram com o inútil. Como algo, que, no vazio que representa junto as suas existências, pode abrir espaço para o uso de um meio puro.

As pessoas sabiam que aquilo era arte, que se tratava de uma sofisticação pertencente a um outro possível, e ao olhar aqueles elementos a partir de sua vida e de suas experiências, algo estranho, novo e negligente pôde emergir. Este é só mais um exemplo, entre infinitos modos de profanação, um espaço onde corpos, mentes, experiências e vidas podem mergulhar no possível e no aberto.

Quando se compreende a força das vidas pulsando, refletir sobre a negação do elemento biológico, interagindo com o prisma metodológico profano, faz a ideia de uma supressão dos corpos e de suas infinitas possibilidades de existência, no mínimo incomoda. Se livrar do corpo é livra-se do espaço onde a vida e a política podem tomar formas. Os corpos biológicos podem ser dinamizados, podem ter formas infinitas de relação. E as culturas mundo afora, bem como suas formas de interagir com seus corpos em meio a uma integração com a sua racionalidade, cultura e mecanismos sociais são provas disso.

O corpo é uma realidade mutante de uma sociedade para outra: as imagens que o definem e dão sentido à sua extensão invisível, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar-lhe a natureza, os ritos e símbolos que o colocam socialmente em cena, as proezas que pode realizar, as resistências que oferece ao mundo, são incrivelmente variados, contraditórios até mesmo para nossa lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual se a coisa é comprovada, seu contrário é possível. Assim, o corpo não é somente uma coleção de órgãos arranjados segundo leis da anatomia e da fisiologia. É, em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de

projeção passível de unir as mais variadas formas culturais. Em outras palavras, o conhecimento biomédico, conhecimento oficial nas sociedades ocidentais, é uma representação do corpo entre outras, eficaz para as práticas que sustenta. Mas tão vivas quanto aquelas e por outros motivos, são as medicinas ou as disciplinas que repousam em outras visões do homem, do corpo e dos sofrimentos. (LE BRETON, 2017, p. 29)

No entanto, a forma como os sujeitos tem interagido com esses elementos não acarretam o seu emergir em meio as dinâmicas sociais, não são frutos de possibilidades que brotam dentro de uma comunidade. Ao contrário disso, esses elementos chegam aos sujeitos como uma imposição. O mundo edificado ao redor da humanidade ocidental não tem interesse em corpos. O seu desejo é fazer com que as vias da razão possam ser recolhidas em corpos produtivos, o que ocorre é uma imposição do capital para uma transformação autodestrutiva. A via de extinção do elemento humano ou controle absoluto sobre o corpo, representa caminhar até a destruição do elemento profano e humano por excelência.

Tudo aquilo que não consegue se submeter as operações desse deus do capital se torna infrutífero, indesejável, improdutivo e lidar com esses elementos acaba sendo retratado como uma perda de tempo. Entretanto, há muito tempo os sujeitos, a humanidade, e, na voz de Jorge Larrosa, os proletários já reconhecem a necessidade e o valor do inútil, do improdutivo e sem valor.

O saber útil posicionava os operários como operários, quer dizer, como o tipo ou a categoria de pessoas que “necessitavam” desse tipo de saber precisamente por sua condição de operários. Mas o que os operários reclamam é o saber realmente útil, esse que é considerado pelos empresários como social e economicamente inútil, o único que para eles, para os operários, pode ser emancipador. (LARROSA, 2017, p. 363)

Para esses sujeitos, o saber que emancipa é aquele que lhes retira de si mesmos, da lógica constante e idealizada a seu respeito. O que buscam essas pessoas é um saber “que lhes permite deixar de ser o que são, escapar de si mesmos, experimentar a igualdade de qualquer um com qualquer outro.” (LARROSA, 2017, p. 364). Fugir de uma vida submissa a uma máquina perversa que aprisiona toda a sua existência em torno de um trabalho embrutecedor e asfixiante, esse trabalho que os leva “à necessidade de vender não só o seu corpo, como também sua alma (à possibilidade de cultivar a sua alma).” (LARROSA, 2017, p.370). Pode-se dizer, entrelaçando Larrosa e Agamben, que esses proletários ingleses desejavam ser arremessados em um vazio, profanando as suas estruturas utilitaristas, abrindo espaço para um verdadeiro uso, um uso profano das coisas, da própria experiência de vida, um uso que começa no nada.

O ocidente segue seu caminho, e, a cada dia, morre o vazio, se esfacela o profano e são perseguidas as *formas-de-vida*, no limite, nosso tempo talvez nem compreenda mais o que

significa mergulhar em um meio puro e encontrar a possibilidade de emergir, de fazer uso da experiência existencial. E por esse motivo, a profanação pode apresentar um caminho, não para formar o que não pode ser formado, mas, para que se possa novamente deixar emergir aquilo que os sujeitos a muito esqueceram sobre si mesmos. Agamben nos convida a mergulhar novamente nesse espaço, nos faz refletir a respeito da possibilidade humana de recriar a experiência do sagrado, da *vera religio* da qual se afastou. Reencontrar essa *vera religio* é adentrar novamente no espaço do uso, em meio a um nada, fazendo brotar através de um gesto profano novas *formas-de-vida*.

A lógica maquínica não aceita a contínua e talvez ininterrupta caminhada da humanidade, ela deseja, de todas as formas, alcançar um espaço de controle total, de morte do vazio, morte da possibilidade humana de uso, morte de todos os meios puros. Trazer esse elemento novamente à tona, enquanto um princípio para o debate sobre a formação humana, traz consigo elementos de percepção dos sujeitos que agregam possibilidades de resistência aos idealismos que prevalecem nesse campo.

Concordando com as palavras de Jorge Larrosa, o discurso pedagógico dominante encontra-se “dividido entre a arrogância dos cientistas e a boa consciência dos moralistas” (LARROSA, 2017, p.11), podendo-se dizer o mesmo do discurso educacional contemporâneo, amplamente colonizado pelo pós-humanismo de mercado. As ações profanas são cada dia mais raras, quase invisíveis ao olhar colonizado do dia a dia estafante de um mundo feito para as máquinas. Por isso mesmo, Larrosa nos convida a uma pedagogia pensada e escrita “de uma forma que se pretende indisciplinada, insegura, imprópria.” (LARROSA, 2017, p.11); em termos agambenianos, negligente, profanadora e capaz de interagir com os meios puros (2007).

A profanação não reduz a vida, não limita a sua esfera de atuação a um determinado centro de emanção primordial, ao contrário disso, seu aspecto central é sempre vazio, um nada fértil e fecundo que dá acesso a uma infinidade de interações com a existência dos sujeitos. Retorna a experiência de recepção daquilo que destoa, que não se encaixa, abrindo espaço, para que essas vidas possam dizer algo sobre o caminhar da trajetória da humanidade enquanto espécie. Nesse sentido, trazer a profanação para o debate educacional, é levantar nesse campo o debate a respeito das limitações da formação contemporânea, além de apresentar um campo amplo para que se possa trazer à tona outros movimentos formativos. Devolver a humanidade a possibilidade de contar estrelas (LARROSA, 2017).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS [LIMIAR]

O embate permanente no qual os corpos, mentes e a vida são confrontadas, representa a lógica de constante captura dos meios puros, de captura de elementos que escapam dos mecanismos de um uso utilitarista e mercadológico. As *formas-de-vida* agambenianas se concretizam no corpo, carregam na própria estética de suas existências a sua forma de interagir em meio ao espaço cosmológico. Sendo assim, em seu gesto de existência, a racionalidade não se apresenta como inferior nem superior, ela é elemento de igual importância para o processo de emergir da vida. A profanação, se apresenta aqui, enquanto um gesto que coaduna razão e corpo enquanto elementos inseparáveis. Eles não podem proceder sem uma interação constante um com o outro, pois, é a sua constante relação que propicia ao sujeito o gesto profano e, através do mesmo, o acesso ao uso.

A experiência profana também exige um relacionamento com aquilo que deseja usar, ela opera através do saber que se obtém no mundo onde as vidas emergem. Sendo assim, é preciso interagir com os rituais, os movimentos e a constituição desses procedimentos culturais, sociais, religiosos etc. Essas informações, conhecimentos e saberes fazem parte do movimento profano, uma vez que, negligenciar um determinado aspecto exige algum tipo de reflexão e experiências com o objeto de interação (por mínima que seja). A profanação não congrega com a descaracterização do corpo enquanto espaço de expressão do humano, ela habita, também, junto a essa experiência.

No fundo, a vida fisiológica não é outra coisa que uma técnica esquecida, um saber tão antigo que já perdemos toda memória dele. Uma apropriação da técnica não poderá ser feita sem um re-pensamento preliminar do corpo biopolítico do Ocidente. (AGAMBEN, 2006, p.135)

Esse saber, esse elemento que um dia pertenceu ao humano e que hoje se tornou tão difícil de alcançar, é o tipo de técnica que fundamenta a existência humana, por isso mesmo, é tão perseguida quanto as críticas contra o *status quo* e as próprias *formas-de-vida*. O corpo adquire uma outra visibilidade para Giorgio Agamben, não sendo apenas uma ferramenta a ser expressa na existência, mas, sendo parte da experiência humana e de mundo, constantemente submetida a captura pela lógica soberana. A mente não deveria se dissociar do corpo, uma vez que, é no mesmo que a experiência humana (consigo, com o outro e com o mundo) se torna possível.

Corpo e mente, não se estabelecem em polos opostos uns dos outros dentro do pensamento agambeniano, e também não se encontram como inimigos junto a profanação, ao contrário disso, interagem enquanto complemento um do outro. O modo profano de atuação, de existência e pensamento, abraça os elementos mais depreciados da experiência existencial humana. O profano nos abre a percepção de que esses são os espaços possíveis, os elementos que dão a humanidade a capacidade de se transformar, de criar mundos. Portanto, a profanação é uma interação com a vida, fora dos padrões e da idealização, do mecanicismo e do utilitarismo, que as sociedades ocidentais fadaram a tudo que existe.

Operar dessa forma desperta o emergir de infinitas possibilidades para a humanidade ver, tocar e talvez edificar outros mundos possíveis. Como isso acontecerá e onde se pode chegar? Essas são questões que não podem ser respondidas, uma vez que, as formas que propiciam esse emergir só se darão no campo da experiência, no espaço da experimentação das vidas. No negligenciar da norma, e no mergulho junto ao uso, ao meio puro por excelência que ele representa. O que se torna importante e imprescindível destacar, é que, talvez, o conceito de humano que se tem apresentando historicamente no mundo ocidental, seja o representante de um imenso problema para o humano, isso, por que, o que é o humano, extrapola drasticamente as barreiras de pensamento que nomeia a espécie humana atualmente. O mergulho no vazio apresenta isso de modo fecundo, ele representa a vida acontecendo e se construindo constantemente, somos muito mais, do que as idealizações de definições ‘verdadeiras’ que nossa espécie pode abarcar.

Para que isso seja possível, para que se possa profanar o improfanável, a interação da profanação com a formação, com os próprios princípios educacionais e pedagógicos, se apresenta como uma via possível e interessante para o campo os debates da educação. Não apenas expressar momentos profanos, apresentando uma resistência momentânea, mas tornando toda a experiência de vida uma experiência profana, uma *forma-de-vida* a emergir. Agregar junto as subjetividades não apenas o consumo e a aceitação dos modelos sociais, políticos e culturais, mas, também, deixar emanar em suas formações o emergir das possibilidades de uso, de interação com o saber, com o outro e com o cosmos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A política da Profanação**. Folha de São Paulo, 16/09/2005. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm> Acesso em: 10/11/2018.
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza: Regras monásticas e formas de vida**. 1º ed. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Benjamim e o Capitalismo**. Blog da Boitempo: São Paulo, 31/06/2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben> Acesso em: 01/08/2020.
- AGAMBEN, Giorgio. **Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro**. Blog da Boitempo: São Paulo, 31/06/2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben> Acesso em: 18/09/2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Entrevista com Giorgio Agamben**. Psicol. Revista do Departamento de Psicologia-UFF. Vol.18 N. 1 Niterói Jan/Jun 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. **Gosto**. Tradução de Claudio Oliveira. Autêntica, 2017a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Tradução Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Belo horizonte: Autêntica, 2017b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: O homem e o animal**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In: O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um paradigma? *In: Signatura Rerum: sobre o método*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ASSMANN, J. Selvino. Apresentação. *IN. AGAMBEN, Giorgio. Profanações*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ASSMANN, Selvino J. BAZZANELA, Sandro L. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. LiberArs, São Paulo, 2013.
- ASSMANN, Selvino. **Apresentação**. *In. Profanações*. São Paulo: Boitempo. 2007.
- BARROS, Manoel. **Memórias inventadas**. Alfaguara: Rio de Janeiro, 2018.

BBC BRASIL. **A misteriosa água-viva de apenas dois centímetros que cientistas acreditam ser imortal.** - Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43011009>

Acesso em: 10/07/2019.

BENTO, José Mauricio Simões. **Controle biológico da cochonilha no Nordeste do Brasil.**

Disponível no site:

https://www.researchgate.net/publication/318825529_Controle_Biologico_da_Cochonilha_da_Mandioca_no_Nordeste_do_Brasil_in_portuguese Acesso em: 18/08/2017.

BLADE RUNNER: O CAÇADOR DE ANDROIDES. Ridley Scott. The Ladd Company; Shaw Brothers; Blade Runner Partnership. Estados Unidos da América. 1982.

BORBA, Vicentina Maria Ramires; MEDEIROS, Roseane. Sangue, suor e lágrimas das mulheres raspadeiras de mandioca em Pernambuco. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia - MG, vol. 28, n. 1. (214-232). Jun. 2015.

CARTA CAPITAL. **Médicos veem relação entre vida urbana e distúrbios mentais.** Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/saude/medicos-veem-relacao-entre-vida-urbana-e-disturbios-mentais/> Acesso em: 12/10/2019.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência.** 2º ed. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHARLOT, Bernard. **Relações com o saber, formação dos professores e globalização: questões para a educação hoje.** Porto Alegre: Artmed, 2005.

DESCARTES, R. **Discurso do método.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos Vaga-Lumes.** 1ª reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DURKHEIM, Emile. **Educação e Sociologia.** Melhoramentos, São Paulo, 1978.

ELA. Spike Jonze. Warner Bros. Pictures (Estados Unidos); Entertainment Film (Reino Unido). Estados Unidos da América. 2013.

EMICIDA. **O Glorioso Retorno de Quem Nunca Esteve Aqui.** São Paulo: Laboratório Fantasma, 2013.

EQUILIBRIUM. Kurt Wimmer. Dimension Films; Blue Tulip Productions. Estados Unidos da América. 2002.

ESPOSITO, Roberto. **As pessoas e as coisas.** São Paulo; Rafael Copetti Editor, 2016.

ESTADÃO. **Após vencer campeão de Go computador do google vai se aposentar** - <https://link.estadao.com.br/noticias/cultura-digital,apos-vencer-campeao-de-go-computador-do-google-vai-se-aposentar,70001817671> Acesso em: 09/06/2019.

EXAME. **Rússia envia ao espaço seu primeiro robô humanoide.** – Disponível em: <https://exame.abril.com.br/ciencia/russia-envia-ao-espaco-seu-primeiro-robo-humanoide/>

Acesso em : 28/08/2019.

- EX-MAQUINA: INSTINTO ARTIFICIAL.** Alex Garland. DNA Films; Film4. Estados Unidos da América. 2015.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder. *In.* DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- FUKUYAMA, F. **O fim da História e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GHOST IN THE SHELL.** Mamoru Oshii. Bandai Visual Company; Kodansha; Production I.G.. Japão. 1995.
- HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros.** Petropolis, RJ: Vozes, 2017.
- HOQUET, Thierry. **Filosofia ciborgue: pensar contra os dualismos.** São Paulo. Perspectiva, 2019.
- KOHAN, Walter. LARROSA, Jorge. Apresentação da coleção. *In.* **Pedagogia profana: Danças, piruetas e mascaradas.** 6º ed., rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- KURZWEIL, Raymond. **A era das máquinas espirituais.** Academia Edu. Disponível em: https://www.academia.edu/37707262/A_Era_das_Maquinas_Espirituais_-_Ray_Kurzweil - Acesso em: 26/07/2019.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana: Danças, piruetas e mascaradas.** 6º ed., rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. *In.* SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O sujeito da Educação.** Petrópolis: Vozes, 1994.
- LARROSA, Jorge. **Tremores: Escritos sobre experiência.** 1º ed., 3º reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo.** 1ª reimp. São Paulo, Vozes, 2016.
- LE BRETON, David. **Adeus Corpo: antropologia e sociedade.** 5ª reimp. São Paulo: Papirus, 2017.
- LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. *In.* **Uma longa Idade Média.** 3ª ed. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011.
- LEMKE, Thomas. Poder soberano e vida nua: Giorgio Agamben. *In.* **Biopolítica: críticas_debates_perspectivas.** São Paulo: Editora Politeia, 2018.
- MATRIX.** Lilly e Lana Wachowski. Village Roadshow Pictures; Silver Pictures. Estados Unidos da América. 1999.
- O EXTERMINADOR DO FUTURO.** James Cameron. Hemdale Film Corporation; Pacific Western Productions, Cinema '84. Reino Unido 1981.
- PACHECO, Andréa Daniele Cieniuk; SANTOS, Solange Laurentino dos; CASTILHO, Cláudio Jorge Moura de. Condições de trabalho nas casas de farinha: continuidade ou mudança no tempo-espaço? **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais,** Recife – PE, vol. 06, n. 1. (175-195). Jun. 2017.

PESSINI, Leo. **Bioética, Humanismo e Pós-Humanismo no século XXI: Em busca de um novo Ser Humano?** Disponível em: <http://www.camilliani.org/wp-content/uploads/2018/11/testo-br.pdf> Acesso em: 26/03/2019.

RIBEIRO, Berta. **O índio da História do Brasil**. São Paulo: Global, 2011.

ROBOCOP: O POLICIAL DO FUTURO. Paul Verhoeven. Orion Pictures. Estados Unidos da América. 1987.

RÜDIGER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: Elementos de genealogia e criticismo. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação**. Brasília- DF, vol. 8, 2017.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e Falência da Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SANCHES, Mario Antonio. BIOÉTICA: uma reflexão ética provocada pelo avanço das biociências. *In*. CANDIOTTO, Cesar. **Ética: Abordagens e perspectivas**. Curitiba: Champagnat, 2010.

SANTOS, Boaventura Souza. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo, Cortez, 2008.

SCHULTZ, Theodore W. Fatores econômicos da educação. *In*. **O valor econômico da Educação**. São Paulo: Zahar, 1973.

SIBILIA, Paula. **O Homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2. Ed. 2015.

SIBILIA, Paula. **Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SILVA, Bruno Anderson Souza. **A profanação do improfanável: O capitalismo como religião e uma reflexão ética a partir de Giorgio Agamben**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Caxias do sul. Caxias do Sul, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. *In*. **Revista de Antropologia USP**. Vol. 54 N. 2 São Paulo Ago/Set 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650> Acesso em: 22/08/2019.