

A EDUCAÇÃO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: NOTAS DO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN PARA A FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Eixo temático: Educação e diversidade

Categoria: Trabalho completo

Autores:

Prof. Drdo. Mauricio Cristiano de Azevedo

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha – Câmpus Santo Augusto; Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Maria.

Prof. Dr. Geraldo Antonio da Rosa

Professor e pró-reitor de pós-graduação e pesquisa da Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC

Agência Financiadora:

Artigo referente ao desenvolvimento do projeto de pesquisa “Catástrofe, Trauma e Resistência: Experiência Estética na Formação de Professores”, aprovado na Chamada Pública MCTI/CNPq - Nº 14/2013 - Universal 14/2013
- Faixa B.

Resumo:

O artigo reflete sobre a obra de Giorgio Agamben, especialmente o livro “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I” para pensar os desígnios da educação no que diz respeito à formação de professores. Agamben parte de Carl Schmitt, jurista conservador alemão do III Reich, que definia o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção, mas também de Walter Benjamin que, em suas teses de filosofia da história, afirmava ter a exceção virado regra. Na interpretação de Agamben, vivemos tempos em que, apesar de todos os discursos tenderem para a inclusão, a exceção literalmente virou a regra, ou melhor, se normalizou a exceção na biopolítica moderna, ficando a vida nua incluída pelo poder político através da exclusão, pon-do assim em xeque a noção de cidadania oferecida pelo estado democrático de direito. O texto pergunta pelo papel reservado à educação em face dessa problemática, da qual é impossível escapar, especialmente se continuarmos acreditando tão somente numa concepção crítica da formação de professores. A partir de uma interpretação hermenêutica, pretende questionar a educação antes de ter seus fins fixados de antemão, ao modo de um meio vazio que deve levar à emancipação, à liberdade ou ao mero desenvolvimento de determinadas habilidades e competências. Nesse sentido, questiona a série de dispositivos de captura que se configuram como mecanismos de subjetivação e dessubjetivação, e, como tal, operando também a sacralização da vida, se os mesmos não têm por produto o *homo sacer*.

Palavras-Chave: Filosofia da Educação; Biopolítica; Formação de Professores.

Seria o caso de fornecer uma análise descritiva das notas de banco. Um livro cuja ilimitada força de sátira só teria igual na força de sua objetividade. Pois em nenhuma parte mais que nesses documentos o capitalismo se comporta ingenuamente em sua sagrada seriedade. O que se vê aqui de pequeninos inocentes brincando ao redor de cifras, deusas segurando tábuas de lei e heróis amadurecidos enfiando sua espada na bainha diante de unidades monetárias, é um mundo por si: arquitetura de fachadas do inferno. (Walter Benjamin)

Introdução

Existem muitos modos de aproximação para compreender o trabalho de um filósofo. Sua obra é única, mas o modo de aproximar-se dela acaba por determinar diferentes relações e gera diferentes leituras. A aproximação que se pretende realizar neste texto é com o trabalho do filósofo italiano Giorgio Agamben. Autor de uma obra de notável riqueza, tem publicado intensamente desde a década de 70 do século passado, atraindo um crescente número de leitores. A forte recepção de seus escritos deve-se em parte ao sólido diálogo estabelecido com a tradição filosófica, desde textos canônicos, até autores do século XX, mostrando uma preocupação em atualizar questões desta tradição ao tratar de problemas próprios do contemporâneo, como o estado de exceção, o campo (de concentração), o capitalismo como religião, entre outros. É autor, portanto, de uma filosofia que insiste em não se divorciar do mundo vivido, mesmo que para tanto tenha que distanciar-se da academia.

A proposta deste texto é apresentar de forma hermenêutica alguns aspectos do trabalho de Agamben, sob a forma de um programa de recepção de seu pensamento, naquilo que possa ser de interesse dos leitores e pesquisadores que se dedicam ao tema da filosofia da educação e da formação docente. Isso será realizado através da exposição de algumas figuras utilizadas pelo autor que, quando direcionadas à investigação em educação, visam causar impacto nas concepções e supostos que orientam a compreensão dos educadores sobre sua atividade de educar, sejam esses pressupostos de caráter implícito ou explícito, de ordem discursiva ou prática.

Os principais argumentos que pretendemos desenvolver são os de que (1) a educação, antes de poder ter seus fins fixados de antemão, ao modo de um meio vazio, que deve levar à emancipação, à liberdade ou ao mero desenvolvimento de determinadas habilidades e competências, é realizada através de uma série de dispositivos de captura, se configurando como mecanismo de subjetivação e dessubjetivação, e, como tal, operando também a sacralização da vida, que tem por produto o *homo sacer*. Por outro lado, (2) uma concepção não ingênua de educação, derivada do primeiro argumento, deve estar pronta também a operar a desativação dos dispositivos, através da profanação. Assim, o resultado final da argumentação deve apresentar-se sob a forma de um programa a ser desenvolvido que mantenha sempre aberta a possibilidade de se realizar como atividade de profanação, restituindo ao livre uso comum dos homens aquilo que foi tornado sagrado pelos dispositivos de captura.

Para compreendermos como a educação pode ser vista como uma ação que é desenvolvida entre o sagrado e o profano, numa perspectiva apresentada a partir da obra de Giorgio Agamben, uma boa estratégia é começar pela exposição da figura paradigmática do *homo sacer*, aquele tem sua vida tornada sagrada através do poder soberano. A questão da produção de subjetividade como sacralização será completada pela análise da tese do capitalismo como religião. Cumprido este percurso teremos uma base sólida para apresentar a noção de dispositivo - e de sua peculiaridade no contemporâneo de operar a dessubjetivação -, o que nos abrirá a compreensão da educação como mecanismo de captura. Somente então aparecerá a profanação e uma educação profanadora como possibilidade de desativação dos dispositivos, observando a

instauração de um novo uso para eles e a possibilidade, daí advinda, de romper com as diversas formas de captura.

Não encontramos nas obras consultadas, alguma que investigue diretamente a educação, ou então a formação de professores. Cabe, assim, destacar a pretensão argumentativa deste texto. Convidar à leitura e promover a aproximação de um novo autor ao debate já constituído de um campo, como o da formação de professores, traz consigo a expectativa de despertar potenciais e fazer ver obviedades e mesmo relações complexas ainda não consideradas. Defendemos, com isso, que não somente a pesquisa empírica ou as teses amplamente visitadas e revisitadas podem e devem constituir a base teórica de tão vital campo de investigação. O espaço para as aproximações, confrontos e críticas deve ser também preenchido com textos e abordagens de caráter mais ensaístico, que possam abrir horizontes e entrever novas possibilidades, pois não são submetidos totalmente aos duros rigores metodológicos que operam, muitas vezes, em detrimento dos saberes.

1. *Homo sacer*: sacralidade e exceção ou a emergência da biopolítica

Na obra “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*”, Agamben recupera do direito romano arcaico a figura do *homo sacer*, o homem sacro que, tendo sido julgado por um delito, não podia ser sacrificado pelas formas tradicionais do rito, ou seja, não podia ser imolado aos deuses. No entanto, caso alguém matasse aquele que foi por plebiscito considerado sacro, não seria condenado por homicídio. (AGAMBEN, 2010a, p. 75). Há um aspecto marcadamente contraditório na figura do *homo sacer*, pois a sacralidade de sua pessoa torna impunível seu assassinio e ao mesmo tempo veta seu sacrifício. Sendo sacro, o *homo sacer* já está sob posse dos deuses, embora não se possa precisar por que matá-lo não configurava sacrilégio. “O que é então a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?” (Ibid., p. 76).

A declarada intenção de Agamben ao resgatar a figura do *homo sacer* não é a de resolver sua especificidade histórica, nem seu papel no direito romano, mas interpretá-la na possibilidade que abre para a compreensão da estrutura política originária, pois se situa numa zona que precede a distinção entre sacro e profano e entre religioso e jurídico. Ressalta-se que a familiaridade com que operamos (n)estes diferentes registros em nosso modo de pensar cotidiano os fazem parecer completamente distintos e irrelatos, no entanto, ao acompanharmos o itinerário da investigação de *Homo Sacer* podemos compreender que tais registros não só estão intimamente relacionados, como também que tais relações são complexas e intrincadas.

Como forma de abrir (mais adequado seria dizer reabrir) a discussão sobre a vida e suas diferentes qualificações, Agamben retorna aos filósofos da antiguidade Platão e Aristóteles, para asseverar que estes se serviam de dois termos semântica e morfologicamente distintos para referir-se à vida: “*zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Ibid., p. 9). Assim, oposta ao simples fato de viver, a vida política,

como vida qualificada, existia essencialmente em vista do viver bem, da vida boa. A vida política qualificava a simples vida natural e seu espaço era a *pólis* propriamente dita, enquanto que a última era totalmente restrita ao espaço do *oîkos*.

A forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo era, portanto, definida como *vida qualificada*. Sua construção e manutenção eram realizadas através da prática política. É nesta perspectiva que Agamben toma emprestado de Foucault o termo *biopolítica*. Pois, se para Aristóteles, de acordo com Foucault, o homem era tido como um animal vivente e além disso capaz de existência política; “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (FOUCAULT, 2001, p. 127). Para Foucault a biopolítica moderna configura-se como um conjunto de sofisticadas práticas políticas que põem em movimento uma espécie de pura animalização do homem, sem as quais o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teriam sido possíveis.

Duas passagens são importantes para assinalar essa nova assinatura do conceito de política: a primeira, assinalada por Foucault, foca o trânsito do “Estado territorial” ao “Estado de população”, no qual a vida biológica assume, ao lado da saúde da nação, tal centralidade política que o conjunto de tecnologias geradas desencadeará a transformação progressiva do poder soberano em “governo dos homens”. A segunda das passagens é assinalada por Hannah Arendt em “A Condição Humana” e descreve o processo pelo qual o *homo laborans*, e com ele a vida biológica como tal, assume o protagonismo da cena política moderna. Pondo em diálogo teorias políticas com preocupações diversas, como as de Foucault e de Arendt, a proposta de Agamben mostra que somente sob o prisma de uma assinatura biopolítica a política moderna pode ser novamente compreendida e o pensamento enquanto tal pode ter algum alcance para além da indiscernibilidade típica de nossa época.

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática. (AGAMBEN, 2010a, p. 12)

Dessa forma, vemos surgir a biopolítica, consolidada exatamente como domínio *sobre* a vida. As grandes estruturas estatais entram hoje num processo de dissolução e a emergência, como pressagiava Walter Benjamin, torna-se a regra.

O ponto decisivo sobre o qual Agamben quer fazer avançar sua interpretação da biopolítica é que, ao mesmo tempo em que a exceção se torna processualmente a regra, a *vida nua*, que se situava à margem de todo ordenamento passa a coincidir com o espaço político. O resultado é a geração de uma zona de indistinção na qual a vida nua é excluída justamente através de sua inclusão.

Nas palavras de Agamben (2006):

Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos - nem sequer nas condições mais primitivas - um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc. [...]. O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente.

Agora se torna mais fácil compreender a ambiguidade expressa pela figura do *homo sacer*: ela não é tanto uma pretensa ambivalência originária da sacralidade, mas expõe uma relação de dupla exceção: dupla captura e dupla exclusão. Por um lado não pode ser sacrificada, pois já pertence aos deuses, mas sua morte não é sacrilégio, pois pertence aos homens; por outro pode ser morto, pois já foi julgado pelos homens, mas seu assassinato não acarreta punição, pois este julgamento tornou-o sagrado. Sua vida, assim como a do homem contemporâneo é ao mesmo tempo sagrada e matável.

2. A tese do capitalismo como religião

Mais do que a transcendência do sagrado nos interessa justamente sua imanência, na medida em que ele possa ser tomado não como objeto de especulação metafísica, mas como instituidor de práticas, valores e costumes e, indo além, como mecanismo produtor de subjetividade.

De acordo com o direito romano as coisas que pertencem aos deuses seriam sagradas ou religiosas e isso significa que eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens. A estas coisas indisponíveis ao livre uso, quando reservadas aos deuses celestiais, eram chamadas sagradas, quando reservadas aos deuses inferiores chamavam-se simplesmente, religiosas (AGAMBEN, 2009, p. 45). Assim, enquanto consagrar significa a saída das coisas da esfera do direito humano tornando-as disponíveis apenas aos deuses, profanar, ao contrário, significa sua restituição ao livre uso dos homens. Trata-se de um esforço que procura devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi subtraído ao uso comum através da sacralização.

Mas o que é sagrado numa perspectiva imanente? Ou melhor, que coisas são estas que, de sagradas que são, deveriam ser restituídas ao seu uso comum?

Aqui cabe uma breve digressão a uma das mais fortes influências de Agamben: Walter Benjamin. É de Benjamin a tese do capitalismo como religião, na qual ataca a questão com um insuspeito casamento entre a esquecida e escondida teologia e o materialismo histórico. Vejamos.

Para Benjamin, o capitalismo é um fenômeno essencialmente religioso. Esta estrutura religiosa se dá a conhecer por três traços. Primeiramente o capitalismo é uma religião puramente cultural, e é a mais cultural de todas, pois nela não se encontra nenhuma espécie de dogma ou de teologia, elevando o culto à utilidade a um primeiro plano. Segundo, a duração desse culto é permanente e se realiza sem trégua nem piedade. Não há dias de festa, considerados um incentivo ao ócio, mas um único dia de festa-trabalho no qual o trabalho coincide com a celebração do

culto. Terceiro, o capitalismo não é um culto expiatório, mas tão somente culpabilizador, gerado por uma monstruosa consciência de culpa que, por não saber expiar, se apodera do culto para universalizá-lo, fazendo assim ruir a transcendência de Deus. Tomado pela culpa o adorador se entrega ao culto de forma total, pois já não há possibilidade de expiação¹ (BENJAMIN, 2013).

Agamben analisa radicalmente o fragmento sobre o “Capitalismo como religião” destacando sua atualidade e pertinência. Para tanto, recupera o vocábulo grego *pistis* que remete à noção de fé, e esta, definida como substância de coisas esperadas (conforme a Carta aos Hebreus, 11,1) desaguará também na moderna noção de crédito. Como, aliás, é sua origem latina: o verbo *credere*, do qual se origina crer, tem como passado participio a forma *creditum* (AGAMBEN, 2013a).

A seguinte passagem torna o raciocínio mais preciso e expõe a situação em sua crua nudez:

Então, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro (Ibid.).

O rompimento unilateral, realizado em 1971, pelo então presidente dos EUA Richard Nixon, dos Acordos de Bretton Woods, também são levados em conta por Agamben para asseverar a eficácia da tese benjaminiana.

Os acordos de Bretton Woods foram assinados em 1944, quando a Segunda Guerra Mundial ainda estava em curso, com o objetivo de definir o futuro da economia internacional estabelecendo um regramento ao câmbio mundial. Uma das questões claras entre os participantes desse encontro era que a política do *beggar-thy-neighbor*, pela qual um país tentava resolver seus problemas econômicos empobrecendo os outros (especialmente seus vizinhos competidores), havia sido a principal causa da guerra e sua prática futura deveria ser impedida. Ao fim, a rodada de negociações e os acordos daí gerados não passaram de uma disputa direta entre EUA e Inglaterra - na oportunidade os únicos países capitalistas com real peso político (e militar) -, vencida pelos primeiros. O principal resultado foi o estabelecimento do padrão dólar-ouro² na economia mundial, e a criação do BIRD e do FMI.

A questão é que nas décadas posteriores, com a grande liquidez dos mercados mundiais a economia estadunidense se viu ameaçada em suas reservas de ouro, ficando sob o risco de insolvência, já que havia emitido mais papel do que podia pagar, caso os credores resolvessem trocar seus dólares por ouro. Nixon, então, rompeu unilateralmente o acordo como forma de proteger a economia de sua nação³.

O que pode ser visto simplesmente como o acontecimento que marca o início do período econômico definido pelo câmbio flutuante ou padrão dólar flexível, traz novamente ao primeiro plano as considerações de Benjamin, pois é a passagem em que nos sistemas financeiros modernos o dinheiro passa a valer por sua mera conversibilidade em dinheiro, desconectando-se da materialidade física que exercia a função de ancoragem. Expõe-se assim o crer em um puro crer. Substância de coisas esperadas. Especulações e apostas no futuro. Vive-se a época das expectativas. O adorador é convertido em um espectador, solicita-se sua fé, seu crer.

Retomamos as palavras de Agamben com renovada compreensão:

O capitalismo é realmente, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo (Ibid.).

Assim, o sistema econômico que marca distintivamente a época moderna guarda secretamente consigo um mecanismo de sacralização que converte os indivíduos em adoradores de uma insuspeita forma de religião. Como solicita a crença e a fé, o capitalismo considerado como religião, retira do uso comum dos homens sua própria vida, tornando-a sagrada.

Investigando a obra de Agamben é possível chegar à conclusão semelhante por outro caminho que não pela análise da tese de Benjamin. Trata-se da genealogia teológica da economia e do governo, exposta em “O Reino e a Glória, Homo Sacer, II, 2”. O termo *oikonomia* desempenhou uma função decisiva nos primeiros séculos da história da Igreja, pois através dele os teólogos resolveram o problema da unidade das figuras da Trindade. Quanto ao seu ser e substância, enquanto criador, Deus é uno; mas quanto a sua *oikonomia*, quanto ao modo como governa sua casa, sua vida e sua criação, é tríplice. Mas ao resolver o problema de um Deus cindido em seu ser, geraram outra cesura: entre ser e ação, entre ontologia e práxis. “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança para a cultura ocidental” (AGAMBEN, 2009, p. 37). Ora, a tradução latina para *oikonomia* é *dispositio*. Por isso, os dispositivos, dos quais passaremos a nos ocupar agora, carregam consigo toda a complexidade semântica advinda da *oikonomia* teológica.

3. Dispositivos e contradispositivos

Agamben parte do uso foucaultiano de dispositivo para ampliá-lo:

Dispositivo é qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem. (AGAMBEN, 2013b).

Os dispositivos são os mecanismos que governam a vida, pois de acordo com a classificação geral do seres oferecida por Agamben, ou os seres são seres viventes (as substâncias), ou são dispositivos. Entre as duas, como uma terceira classe, estão os sujeitos que são o resultado do contato entre os viventes e os dispositivos, de modo que um mesmo indivíduo, por conta de diferentes dispositivos, dá lugar a diversos processos de subjetivação. Usuário de celular, pedestre, torcedor de time de futebol, aluno de escola. Tais definições nos levam a considerar o sujeito e a subjetividade não como algo dado de antemão e imutável, sempre em excesso, por um lado,

nem como uma noção evanescente e condenada a desaparecimento, por outro, mas sim como um processo que produz as próprias identidades pessoais.

Seguindo este raciocínio podemos perceber muitos dispositivos ativos funcionando dentro da educação? Por certo, ligados ao processo de educação formal, que nos interessa aqui em especial, percebemos muitos deles: das canetas e do quadro do professor, aos cadernos, livros e boletins de resultados dos alunos. Da literatura às ciências e da matemática às línguas estrangeiras. Os próprios conceitos resultantes das avaliações que ao se imporem sobre o estudante como resultado de seu rendimento capturam-no, gerando as rubricas de esforçado, estudioso, preguiçoso ou desatento.

Está claro a esta altura da argumentação que os vários dispositivos - que compõem a instituição escolar, ou mesmo processos de aprendizagem e de ensino menos formais ou rigorosos -, operam em contato com os seres viventes, capturando-os e gerando subjetivação.

Cabe destacar que, de acordo Agamben, esta captura realizada pelos dispositivos não é acidental, mas ao contrário é constitutiva da “hominização” do animal chamado *homo sapiens*, do seu “humanizar-se”. A cisão que separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, ao modo da cisão da *oikonomia* teológica, é a que abre a possibilidade de construir o mundo. O caso é que com ela é dada também a possibilidade dos dispositivos.

Por meio dos dispositivos o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo. (AGAMBEN, 2009, p.44)

O dispositivo que especificamente subtrai as coisas ao uso comum dos homens consagrando-as aos deuses pela religião é o sacrifício. É o dispositivo do sacrifício que opera a separação e a divisão. A profanação significa, nestes termos, restituir ao uso comum o que havia sido tornado sagrado, isto é, sacrificado. A profanação é o contradispositivo. Se por um lado a simples destruição dos dispositivos não é possível, visto que sua possibilidade é dada na mesma abertura que é constitutiva do humano, por outro, advogar o seu correto emprego, um bom uso ou uso racional, seria ineficaz frente à captura operada por eles, pois o que foi sacrificado permanece na esfera do sagrado não estando acessível ao livre uso dos homens. A profanação: a desativação dos dispositivos, seu novo uso e a criação de contradispositivos, como forma de ruptura da captura, seriam assim atividades proeminentes em uma educação consciente do maquinismo de captura implícita em sua própria dimensão constitutiva.

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

Uma última consideração expõe a peripécia dos processos separativos no capitalismo e no poder político contemporâneo, revelando o elevado grau de dificuldade e de complexidade da proposta aqui apresentada:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, [...] mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. (AGAMBEN, 2009, p. 47)

Tal constatação recrudescer o diagnóstico realizado, pois em sua ânsia de tudo capturar, submeter e controlar, a máquina governamental lida com um inapreensível que foge da apreensão tanto quanto mais docilmente a ela se submete. A máquina, na busca da expansão de seu controle não se vê ameaçada pelo inapreensível, ao mesmo tempo em que não consegue conduzir a história à redenção propalada pelo ideal político do governo: seu produto, mais do que a salvação, é a própria catástrofe.

A constituição de campo da educação sofre o assédio sistemático de diferentes discursos que postulam sua tarefa redentora e sua missão salvífica, discutindo e rediscutindo sua crise, sem dar-se conta da cesura primária entre ontologia e práxis, que nela se instala a partir da tradição política e governamental ocidental infiltrando-se pela via da *oikonomia* teológica. Voltando-se muitas vezes para o passado, para a recomposição de seus sujeitos em deslocamento, permanece inconsciente de que são os processos de subjetivação e dessubjetivação realizados pelo maquinismo dos dispositivos a reconfigurar e deslocar as subjetividades no contemporâneo.

Notas conclusivas

Uma das conclusões a que se chega da discussão apresentada até aqui é que a educação é também um dispositivo. Muito se fala sobre a tarefa e a dimensão emancipadora da educação, mas somente uma concepção e uma prática educativa que tenham conseguido despertar de seu sonho ingênuo de estar fora do mundo podem assumir criticamente as intencionalidades que a guiam. Isso implica que os educadores (tanto os teóricos quanto os práticos) se deem conta de que antes de tudo a educação é um dispositivo, uma máquina que produz subjetividades e que também dessubjetiva, impondo-se aos indivíduos através dos sistemas de crenças e sentimentos. E que o próprio educador tem sua subjetividade tão implicada no ato de educar, quanto o educando. Assim o educador não é mero meio, nem como facilitador de aprendizagem, nem como auxiliar na construção do conhecimento do educando, mas interfere diretamente na produção de uma subjetividade nascente e também reconfigurante.

Profanar significa, assim, tocar no consagrado para libertá-lo (e libertar-se) do sagrado. Contudo, a profanação não permite que o uso antigo possa ser recuperado na íntegra, como se pudessemos apagar impunemente o tempo durante o qual o objeto esteve re-

tirado do seu uso comum. O que se pode fazer é apenas um novo uso. (ASSMANN apud AGAMBEN 2007, p. 10)

Um processo formativo docente que leve em conta o acima exposto deve ser pautado, entre outras coisas, por uma forte inspiração filosófica que permita ao docente em formação compreender os fenômenos que caracterizam o contemporâneo em sua confluência; pelo abandono, o tanto quanto possível, das expectativas de neutralidade da atividade educativa, posto que esta é configurada e também se configura enquanto dispositivo de captura, o que exige a assunção de uma contraparte profanadora, com a inserção de contradispositivos; pela recuperação e reinserção em suas considerações de outras dimensões da experiência, tais como os elementos artísticos e religiosos, posto que a irrefreada confiança na epistemologia se revela insuficiente frente a um mundo sempre mais complexo que seus instrumentos e procedimentos de controle da experiência; e por fim que não perca de vista a marca mais característica e desafiadora que nossa época carrega consigo e que se deixa ver inequivocamente nestas palavras de Agamben:

No lugar do fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, numa espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe. (AGAMBEN, 2009, p. 50)

Aqui se encontra presente mais uma vez a influência em Agamben da noção de escatologia que se insinua para dentro da história, de acordo com a tese frankfurtiana de Walter Benjamin, em que pesa encontrar sempre e novamente, não o paraíso, mas o apocalipse. Ao fim fica a pergunta, incômoda e provocadora, de que se o capitalismo continuar operando à solta e sem profanação, ou seja, se os dispositivos do capitalismo permanecerem atuando com o seu manto sacral, e os indivíduos e as nações persistirem em adorá-los indefinidamente, será que somente a catástrofe poderá acordar a humanidade dessa crença?

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Benjamin e o capitalismo**. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>. Acesso em: 09 out. 2013a.

_____. **“Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro”**: entrevista com Giorgio Agamben. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 09 out. 2013c.

_____. **Estado de exceção**. Homo Sacer II, 1. 2 ed. São Paulo: Boi Tempo Editorial, 2011a.

_____. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua I. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

_____. **O que resta de Auschwitz**. O arquivo e a testemunha. Homo Sacer III. São Paulo: Boi tempo Editorial, 2010b.

_____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

____. **O reino e a glória.** Uma Genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer, II, 2. São Paulo: Boi Tempo Editorial, 2011b.

____. **O homem sem conteúdo.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

____. **Profanações.** São Paulo: Boi Tempo Editorial, 2007.

____. Que és um dispositivo? In: **Sociológica**, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011c. Disponível em: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>. Acesso em: 08 out. 2013b.

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

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

____. **Origem do drama barroco alemão.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

BUENO, Sinésio Ferraz. Educação e Barbárie: da Dilaética do Esclarecimento ao Homo Sacer. In: **Experiência, educação e contemporaneidade.** PAGNI, Pedro G. e GELAMO, Rodrigo P. (Orgs.). São Paulo, Cultura Acadêmica, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CARDEAL, Regina. **O aniversário de 40 anos do padrão dólar.** Disponível em: <http://economia.estadao.com.br/noticias/economia,fim-do-padrao-ouro-para-o-dolar-completa-40-anos,80236,0.htm>. Acesso em: 11 jul. 2014.

FOUCAULT, MICHEL. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber.** 14 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

(Endnotes)

1 É peculiar notar que Benjamin se sirva da ambiguidade da palavra *Schuld*, que em alemão pode significar tanto “culpa” quanto “dívida”. Cabe lembrar que a palavra dívida estava presente na oração do Pai-Nosso católico no Brasil até as décadas de 50 e 60 do século passado, quando foi substituída por “ofensas” nos missais e manuais de catecismo de então. No luteranismo a forma “perdoai as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores” ainda é utilizada. Os desdobramentos do termo dívida expressam uma tensão de sentido, pois o devedor, quem deve (tem o dever de), é aquele que está em dívida.

2 O acordo Bretton Woods previa a obrigação de cada país adotar uma política monetária que indexasse suas moedas ao valor do Dólar Americano (US\$) que, por sua vez, teria seu valor fixado em ouro. A conversibilidade era de US\$ 35,00 por Onça-troy (cerca de 31,10 gramas) de ouro. Caso um desses países não conseguisse manter sua capacidade de pagamento, estava prevista ajuda financeira temporária por parte do FMI.

3 Na data do rompimento do acordo a ancoragem era de US\$ 35,00 por Onça-troy de ouro (pouco mais de US\$ 1,12 o grama), já no aniversário de 40 desta medida, em 2011 portanto, a Onça-troy era negociada por aproximadamente US\$ 1.750,00 ou US\$ 56,30 dólares o grama.

