

O FUTURO ANTERIOR: GIORGIO AGAMBen E O MÉTODO PARADIGMÁTICO

Caio Mendonça Ribeiro Favaretto¹

Resumo: Um dos aspectos mais polêmicos do projeto *Homo Sacer*, que marcará a fase mais recente do pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, foi a estabelecimento do campo de concentração como o paradigma político fundamental do Ocidente. Nesse contexto, o presente artigo busca apontar a centralidade do uso bastante específico que Agamben fará do método paradigmático, fundamentalmente elaborado à partir das reflexões de Michel Foucault. Sua compreensão parece não só tocar uma das linhas de força do projeto do pensador italiano, mas também lançar luz sob uma perspectiva pouco abordada na obra do autor.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, Método, Paradigma, Exemplo.

It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example. What is seems
It is and in such seeming, all thing are.
Description without place,
Wallace Stevens.²

Poderíamos afirmar que o projeto *Homo Sacer*, que marcará o pensamento de Giorgio Agamben em sua fase mais recente, busca colocar em operação uma crítica do aparato político ocidental, sustentada por uma leitura da modernidade que aponta a persistência em seu núcleo de dispositivos ligados a uma metafísica negativa de origem jurídico-teológica. Tal crítica será construída fundamentalmente a partir de uma leitura dos estudos elaborados por Michel Foucault em torno de um fenômeno próprio à dinâmica do Estado Moderno: a inserção da vida humana na esfera da administração dos corpos e da gestão calculista da vida através de uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. Através de uma genealogia do poder, Foucault buscará demonstrar uma mudança fundamental entre os séculos XVII e XVIII na passagem de um modelo de poder soberano ao poder disciplinar. No entanto, o filósofo italiano busca acrescentar ao trabalho foucaultiano um segundo debate, realizado entre Carl Schmitt e Walter Benjamin em torno da relação entre soberania e estado

¹ Mestrando do Departamento de Filosofia. FFLCH – USP. Bolsista FAPESP. E-mail: favaretto.caio@gmail.com

² STEVENS, W. *Description without Place* [Poem]. *The Sewanee Review*, p. 559.

de exceção. Para o filósofo italiano, a modernidade estaria marcada pela coincidência progressiva entre espaço político, gestão da vida e a generalização de dispositivos próprios ao Estado de Exceção, afirmando não a polis, mas o campo de concentração, como o paradigma político fundamental do Ocidente.

"Se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, (é provável que) isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. Os 'enigmas' (Furet, 1985 p.7) que nosso século (século XX) propôs à razão histórica e que permanecem como atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles), poderão ser solvidos somente no terreno – a biopolítica – sobre o qual foram intrincados. 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 naquele próprio horizonte que haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga 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."³

Voltando às primeiras páginas de *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua I*, vemos que o pensador italiano busca desenvolver em seu livro três ideias centrais, das quais, no presente artigo, nos ocuparemos somente da última. Primeiramente, Agamben apresenta a tese segundo a qual a relação política original seria o bando, e não o contrato social. Em seguida, de que a função do poder soberano é a produção da vida nua. E por fim, a ideia de que seria o campo de concentração, e não a polis, o paradigma biopolítico fundamental do Ocidente.

Essa última afirmação ocupa largamente as críticas ao trabalho mais recente de Agamben e parece merecer uma análise bastante detida. O filósofo italiano declara que:

o nascimento do campo em nosso tempo surge (...) como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-Nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado *ordenamento* (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise

³ AGAMBEN, *Homo Sacer* p. 12

duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação⁴

Assim, o campo seria o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra⁵, como o mais absoluto espaço biolítico já criado, uma vez que nele se defrontam sem qualquer mediação o poder e a pura vida biológica, configurando assim o paradigma do espaço político, sua matriz escondida, o novo nomos biopolítico do planeta.⁶

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica.⁷

Diante de afirmações desse calibre, compreende-se as profundas controvérsias que surgiram em torno da obra. De fato, a ideia de que, mesmo cinquenta anos após a derrota do nazismo, o fantasma de Auschwitz se faria presente na trama mais profunda de nossas vidas políticas, ou antes, seria sua realização mais verdadeira, supera de longe as previsões mais pessimistas da esquerda. Como afirma Durantaye, comparada a proposta de que o campo de concentração seria o paradigma biopolítico de nosso tempo, a dúvida adornoana a respeito da possibilidade da poesia após Auschwitz talvez parecesse tímida. Num comentário menos conhecido presente em ensaio escrito entre 1939 e 1940 sobre a política de deportações na Alemanha, Adorno chega a afirmar: “vivemos na era dos campos de concentração”⁸, algo bastante razoável para quem testemunhava a inédita barbárie da Segunda Guerra. No entanto, Agamben busca apontar um cenário de natureza diversa. Para ele, o campo não seria um terrível exemplo excepcional da civilização, mas ao contrário, a regra para a qual nos encaminhamos perigosamente.

Um dos ataques mais contundentes à tese agambeniana classificou-a como uma “provocação inaudita” (*ungereure Provokation*). Uma série de outras críticas seguiram o caminho traçado por Dominick LeCapra, que verá a tarefa de Agamben como “a realização de uma crítica obstinada e radical do presente diante do passado, delegando um papel central à aporia,

⁴ AGAMBEN, Homo Sacer, p. 181.

⁵ AGAMBEN, Homo Sacer, p. 175.

⁶ AGAMBEN, Means Without End. p. 41.

⁷ AGAMBEN, Means Without End. p. 181.

⁸ ADORNO, Gesammelte Schriften.

ao paradoxo, às hipérboles e estratégias provocativas”⁹. Allison Ross afirma ainda que “Agamben inverte a metodologia ascendente de Foucault e nos deixa a pergunta sobre qual o papel teria uma reflexão acerca de circunstâncias extremas e o que ela diria a respeito dos fenômenos que busca decodificar.”¹⁰ O compatriota Antonio Negri apontará ainda a impossibilidade de generalização de Auschwitz: “Vida e morte nos campos representam não mais que vida e morte nos campos – um episódio de uma guerra civil no século XX, um espetáculo horrível do destino do capitalismo e da ideologia desmascarando sua vontade”¹¹. Já o questionamento de Ernesto Laclau baseia-se numa crítica de sua metodologia etimológica ou genealógica. Segundo o pensador argentino, “lendo seus textos, comumente temos a impressão de que ele pula muito rapidamente do estabelecimento da genealogia de um termo, um conceito e uma instituição, para determinar seu funcionamento no contexto contemporâneo, que de certa forma a origem detém uma prioridade secreta determinante sobre o se segue dele.”¹² Assim, como saldo da genealogia operada por Agamben teríamos não somente um estruturalismo engessado, mas também o aparecimento de um viés teleológico, ironicamente dois adversários do próprio projeto agambeniano. A partir daí, Laclau sugere que o niilismo das conclusões do pensador italiano, negando a potencialidade da diversidade estrutural na atual espera política e, por conseguinte, de toda forma de ação política. Tal cenário de aporia estaria resumido justamente na imagem do campo de concentração como paradigma da política ocidental, “unificando a totalidade do processo de construção da política ocidental em torno do extremo e absurdo paradigma do campo de concentração, Agamben faz mais do que apresentar uma história distorcida: ele bloqueia qualquer investigação das possibilidades emancipatórias abertas pela nossa herança moderna”¹³.

De fato, talvez possamos estabelecer um horizonte comum das críticas ao primeiro volume da série *Homo Sacer*, ao localizar um ponto fundamental que percorre transversalmente as questões apontadas e que, paradoxalmente, encontra-se ausente na maioria dos comentários acerca da obra do autor. O alcance de sua tese parece residir no uso bastante específico que Agamben fará do *método paradigmático*, apropriado a partir das reflexões de Michel Foucault. Assim, sua compreensão parece não só tocar uma das linhas de força do projeto do pensador italiano, mas também lançar luz sob uma perspectiva pouco abordada na obra do autor.

⁹ Cf. LACAPRA, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*. p.161. e TERNES, “Die kommende Gemeinschaft und exzentrische Paradoxie.” p. 116.

¹⁰ ROSS, “The Agamben Effect”, p. 6

¹¹ NEGRI, Antonio and Hardt, Michael. *Empire*.

¹² LACLAU, *Bare Life or Social Indeterminacy?* p. 12

¹³ LACLAU. *Bare Life or Social Indeterminacy?*, p. 22

A exemplaridade do campo de concentração

O conceito de paradigma surge pela primeira vez na obra de Giorgio Agamben em *A Comunidade que vem*, publicado em 1990 e coincide com seus escritos de preocupação mais estritamente política, tematizando não só a queda da União Soviética, mas também o massacre da Praça da Paz Celestial. O texto parece buscar uma dupla contribuição. De um lado, fazer um balanço de dois eventos que marcaram a história política do século XX, e de outro, responder a um debate central no cenário da esquerda francesa, que envolvia a possibilidade de imaginarmos uma comunidade política cujo pertencimento não se submetesse a determinados critérios normativos vinculados a cálculo utilitários. Assim, por algum tempo, autores como George Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy dedicaram-se a pensar uma comunidade que não fosse determinada por um modelo funcionamento da vida social funcionalista. A questão gira em torno do problema da redução da comunidade, seja a uma coleção de indivíduos separados, seja a hipóstase de uma substância comum tal como encontramos em operação no fascismo¹⁴.

Agamben adentrará o debate buscando compreender a relação entre o individual e a comunidade como uma relação entre o todo e a parte. Será nesse contexto onde aparecerá a noção do *paradigma. Exemplo*, título do terceiro capítulo de *A comunidade que vem*, inicia-se apresentando a discussão entre o geral e o particular que, segundo Agamben, “tem suas origens na linguagem”¹⁵. Aqui, vemos a antinomia clássica segundo a qual, ao chamarmos algo de árvore, arado ou amargo, o singular concreto dessa coisa será transformado em um membro de um classe geral definida pela propriedade possuída em comum. A palavra “árvore”, afirma Agamben, “designa toda as árvores indiferentemente, na medida em que postula o próprio significado universal no lugar de árvores particulares e inefáveis”¹⁶, transformando assim singularidades em membros de uma classe – procedimento este que nos lembraria a formação de comunidades políticas cuja comunhão é dada por características compartilhadas. Dessa forma, a linguagem, assim como a política, permaneceria sempre entre a universalidade de suas expressões generalizadas e a singularidade das entidades denominadas que, ao fundamentarem esta mesma generalização, restariam inadequadamente representadas¹⁷. Agamben argumenta que existiria, entretanto, uma noção que escaparia a essa

¹⁴ A esse respeito: BATAILLE, *La souveraineté*; NANCY, *La communauté désœuvrée*.

¹⁵ AGAMBEN, *The Coming Community*. p. 9

¹⁶ AGAMBEN, *The Coming Community*, p. 9

¹⁷ Podemos verificar ressonâncias desta mesma preocupação nas páginas finais de *Homo Sacer*, quando Agamben, ao retomar a tese do bando como relação política originária, afirma: "A primeira destas teses (acerca do bando), ao ser reevocada, põe em questão toda a teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente,

antinomia, a saber, conceito de *exemplo*: “Nem particular, nem universal, o exemplo é um objeto singular que se apresenta enquanto tal”¹⁸, ou seja, o exemplo é simultaneamente membro de um conjunto e seu critério definidor. Ao prover seu próprio critério de inclusão, o exemplo permaneceria ambigualmente posicionado na classe a qual melhor representa, nem totalmente incluído nela, nem dela totalmente excluído.

Essa afirmação aparentemente simples terá extrema importância nas obras posteriores do filósofo. Nos anos que seguem a publicação, Agamben emprega o conceito de paradigma com frequência crescente. Encontramos, assim, a *fonte de amor* ou o *espelho de Narciso*, em *Estâncias*, como o “paradigma exemplar” do “fantasma convertido em autêntico objeto de amor”¹⁹. Em *Meios Sem Fim*, dedicado de modo geral a “encontrar paradigmas políticos genuínos”²⁰ encontramos Agamben destaca a figura do *refugiado* de Hannah Arendt, “o paradigma de uma nova consciência histórica”. Em *Homo Sacer*, o conceito ocupará função central não apenas por operar adequadamente as noções de inclusão / exclusão ao descrever a natureza paradoxal da soberania, mas também como base metodológica para os escritos seguintes. No entanto, após sua publicação e as polêmicas subsequentes, Agamben buscará, em uma série de cursos e entrevistas, elucidar o tema: “Eu procurei aplicar o mesmo método genealógico e paradigmático que Foucault implementou”.²¹ Para seguirmos nossa reflexão, será necessário, portanto, compreender de que modo operava o paradigma no pensamento foucaultiano.

Assim como o pensador italiano, Michel Foucault não nos oferece uma definição do que entende precisamente por paradigma nos trabalhos em que inicialmente empregava seu uso, de modo que ele precisa ser, de certa forma, deduzido de seu método. De fato, com o sentido que Agamben atribui ao termo, Foucault o utilizará em apenas um texto. Em *História da loucura na idade clássica*, Foucault menciona *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, segundo ele “*un paradigme raccourci de l'histoire*.”²².

Poderíamos afirmar que para o pensador francês, assim como para Agamben, o significado do termo não estará distante do que era para Platão, ou seja, um exemplo, o equivalente latino do grego *paradigma*, ou “*para-deigma*”²³. O paradigma mais notório elaborado por Foucault, do qual Agamben fará uso claro, será o *panóptico* de *Vigiar e Punir*, uma figura

toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo como um pertencimento (seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo).

¹⁸ AGAMBEN, *The Coming Community*, p. 10.

¹⁹ AGAMBEN, *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, p. 99

²⁰ AGAMBEN, *Means Without End*, p. 9-10.

²¹ AGAMBEN, G. Entrevista com Giorgio Agamben por Gianluca Sacco, p. 3.

²² FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 432

²³ Verifica-se uma origem correlata do termo *Bei-spiel*, no alemão. Ver: AGAMBEN, *The Coming Community* p. 14.

emblemática de uma nova era do poder disciplinar e do controle governamental. A ideia origina-se a partir da obra do utilitarista Jeremy Bentham, publicada em 1787, que pensava uma prisão circular em torno de um fosso comum onde os prisioneiros pudessem ser observados ininterruptamente:

O edifício é circular. Os apartamentos dos prisioneiros ocupam a circunferência. Você pode chamá-los, se quiser, de celas. Essas celas são separadas entre si e os prisioneiros, dessa forma, impedidos de qualquer comunicação entre eles, por partições, na forma de raios que saem da circunferência em direção ao centro, estendendo-se por tantos pés quantos forem necessários para se obter uma cela maior. O apartamento do inspetor ocupa o centro; você pode chamá-lo, se quiser, de alojamento do inspetor. (...) Cada cela tem, na circunferência que dá para o exterior, uma janela, suficientemente larga não apenas para iluminar a cela, mas para, através dela permitir luz suficiente para a parte correspondente do alojamento. A circunferência interior da cela é formada por uma grade de ferro suficientemente fina para não subtrair qualquer parte da cela da visão do inspetor.²⁴

Embora o Parlamento inglês tenha de fato levado a cabo a ideia de Bentham e em 1794 construído em Londres uma prisão a partir do projeto, do ponto de vista da causalidade histórica, não podemos afirmar que o modelo exerceu uma influência determinante. No entanto, parece ser justamente o ponto do método foucaultiano. Para o pensador francês, o paradigma do panóptico exemplificava muito mais do que Bentham jamais imaginaria. No panóptico, Foucault parece haver encontrado o que considerava as coordenadas políticas escondidas da época de Bentham, profundas estruturas históricas subjacentes às fachadas de edifícios individuais. Assim, as demonstrações públicas do poder soberano próprias aos eventos de tortura e imolação descritos longamente por Foucault, estariam dando lugar a formas mais sutis de exercício do poder, buscando não intimidar seu súditos pelo espetáculo da violência, mas observá-los continuamente. Como afirma Durantaye, “entre as linhas dos desenhos de Bentham, Foucault vislumbrou o sonho do controle institucional que estava sendo realizado em sua totalidade pela primeira vez na sua contemporaneidade.”²⁵

A abordagem histórica realizada através de paradigmas parece colocar em questão não somente as estruturas causais dos métodos históricos tradicionais, mas também o próprio

²⁴ BENTHAM, O Panóptico ou a casa de inspeção, p. 18.

²⁵ DURANTAYE, Giorgio Agamben: a critical introduction, p. 216.

direito de Foucault denominar-se um historiador. O paradigma do panóptico apresenta-se não somente como um exemplo de grande alcance temporal num determinado momento histórico, mas um exemplo de longo alcance *através* do tempo. Ele “foi uma instância representativa de um fenômeno maior e que aspirava mais, tanto projetada no futuro como um *objetivo*, quanto instaurada no presente como *padrão*.”²⁶

Nesse momento, já podemos vislumbrar algumas questões semelhantes que também serão enfrentadas por Giorgio Agamben e seu uso do paradigma do campo de concentração. É possível dizer que, apesar de lidar com um modelo prisional, a ideia de Bentham parece atemorizar não pelo projeto em si, mas pelo fato de apresentar-se como prenúncio de um futuro obscuro, o esquema geral de uma estrutura social que hoje possui ainda maior relevância e atualidade em nossas sociedades marcadas pelo medo e a insegurança. Dessa forma, afirmar como Agamben que o paradigma de nosso tempo seria o campo de concentração seria não apenas atingir o passado recente, mas também o presente e um futuro potencialmente tenebroso.

De modo a esclarecer as crescentes dúvidas a respeito do uso do conceito de paradigma, Agamben publica em 2008, *Signatura Rerum*, obra em que dedicará atenção especial a questão do método. A discussão acerca do paradigma inicia-se justamente por uma comparação entre o uso do conceito por Michel Foucault e Thomas Kuhn.

Assim, como Kuhn deixa de lado a individuação e o exame das regras que constituem uma ciência normal, para concentrar-se nos paradigmas que determinam o comportamento dos científicos, assim Foucault põe em questão o primado tradicional dos modelos jurídicos da teoria do poder, para fazer emergir em primeiros planos as múltiplas disciplinas e as técnicas políticas por meio das quais o Estado integra dentro de si o cuidado da vida dos indivíduos. E assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a define, do mesmo modo Foucault distingue frequentemente a “normalização”, que caracteriza o poder disciplinar, do sistema jurídico dos procedimentos legais²⁷

Segundo Agamben, haveria uma diferença de interesse por parte dos dois pensadores. De fato, o interesse maior de Foucault não estaria em questões estritamente epistemológicas, mas sim políticas - mais precisamente, no modo como os enunciados (científicos) estabeleceriam entre si regimes de poder por meio de discursos de legitimação, como

²⁶ DURANTAYE, Giorgio Agamben, p. 217.

²⁷ AGAMBEN, G. *Signatura Rerum*, p. 14

governariam uns aos outros. Além disso, o pensador francês não buscaria tratar dos sujeitos individuais das comunidades científicas, mas sim da “existências anônima de enunciados”²⁸

Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição da ciência normal em relação os sujeitos (os membros de uma comunidade científica) até o puro dar-se de 'conjuntos de enunciados' e de “figuras” independentemente de qualquer referência aos sujeitos (“um conjunto de enunciados adquire importância”, “a figura...assim desenhada.”²⁹

Tal comparação parece permitir a Agamben desenvolver um conceito que é pouco trabalhado textualmente pelo pensador francês. No entanto, como afirma Edgardo Castro, para Agamben “o panóptico em *Vigiar e Punir*, o grande parto na *História da Loucura*, a confissão ou o cuidado de si mesmo na *História da Sexualidade* são paradigmas”³⁰, conceito que definiria “o método foucautiano em seu gesto mais característico”³¹ Ao diferenciá-lo da matriz kuhniana, Agamben busca definir o que entende pelo termo: “O paradigma é um caso singular que é isolado do contexto do qual forma parte, só na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto”³², um exemplo “cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático”³³

Ainda em *Signatura Rerum*, Agamben faz apelo a Aristóteles, em *Analíticos primeiros* (69a, 13-14) ao distinguir o método paradigmático da dedução e da indução. Se a dedução opera a partir do todo em direção à parte, e a indução caminha em direção contrária, da parte ao todo, o paradigma funcionaria indo da parte à parte, ou seja, operaria de maneira analógica, “movendo-se da singularidade à singularidade”³⁴. Além do Filósofo, Agamben dialoga ainda com a tradição kantiana, apontando o juízo estético descrito na *Crítica do juízo* como uma forma de “exemplo do qual é impossível dar uma regra”³⁵. Nesse sentido, para Agamben, “a relação paradigmática não transcorre simplesmente entre os objetos sensíveis singulares, nem entre estes e uma regra geral, mas sobretudo, entre a singularidade (que desse modo se

²⁸ A noção de enunciado será elaborada por Agamben a partir do pensamento foucautiano em AGAMBEN, O que resta de Auschwitz, p. 128-136.

²⁹ AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 17.

³⁰ CASTRO, Introdução a Giorgio Agamben, p. 155

³¹ AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 19.

³² AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 20.

³³ AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 11.

³⁴ AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p.32

³⁵ CASTRO, E. Introdução a Giorgio Agamben, p. 156

converte em paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade).”³⁶ Ainda no plano da estética, o filósofo indica que a noção de *Urphänomen* desenvolvida pelo historiador da arte alemão Aby Warburg, em seu *Bilderatlas Mnemosyne*, funcionaria por meio de paradigmas, ao estabelecer uma cadeia de transporte de imagens, identificando linhas de continuidade de características visuais através do tempo.³⁷ Por fim, Agamben fará menção a tradição monástica e sua noção de *regra*: “Ao menos até São Benito, a regra não é uma norma geral, mas só a comunidade de vida (o cenóbio, *koinóis bíos*) que resulta de um exemplo no qual a vida de cada monge tende, no limite, a converter-se em paradigmática, a constituir-se como *forma vitae* [forma de vida].”³⁸

Tradicionalmente, ao final de sua explanação, Agamben oferece um resumo em seis proposições apresentando o que entende precisamente por paradigma:

Um paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade. 2. Neutralizando a oposição entre geral e particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar. 3. o caso paradigmático torna-se o que é suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo sua pertinência ao conjunto, de modo que não é possível separar-se nele a exemplaridade da singularidade. 4. O conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, permanece imanente a eles. 5. No paradigma não há origem ou uma *arché*: qualquer fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica. 6. a historicidade do paradigma não está nem na diacronia nem na sincronia, mas no entrecruzamento delas.³⁹

Seria de boa valia seguir ainda as observações de Edgardo Castro no que se refere a alguns equívocos próprios a questão tratada até aqui. Afirma o comentador argentino: “o *homo sacer* e o *muçulmano*, o *estado de exceção* ou o *campo de concentração* não são “hipóteses” explicativas que buscam reduzir a modernidade “a uma causa ou a uma origem histórica”, mas “paradigmas, cujo objetivo era fazer inteligível aqueles fenômenos cujo parentesco havia escapado ou podia escapar à mirada histórica”⁴⁰. Dessa forma, não haveria sentido em questionarmos se a paradigmaticidade de uma determinada figura residiria nas coisas ou na

36 AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 25

37 A esse respeito, ver: DIDI-HUBERMAN, *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantomes selon Aby Warburg*.

38 AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 23-24.

39 AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 32-33.

40 CASTRO, Introdução a Giorgio Agamben, p. 157.

mente do investigador. Para Agamben, ela tem “caráter ontológico, não se refere a um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática.”⁴¹

A partir daqui estamos mais aptos a esclarecer de maneira mais adequada ao que Agamben chama de “a tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarism.”⁴² Primeiramente, poderíamos nos perguntar o que motiva o filósofo italiano a escolher um *leitmotiv* que dificilmente poderia ser mais polêmico ou exposto à críticas mais severas. Nesse sentido, talvez seja o caso de identificar um tema surgido ainda em Infância a História, a saber, a crítica àqueles que acreditam no progresso inevitável da história. O ceticismo perante a hegemonia da mentalidade teleológica que orienta o modelo de progresso histórico se expressaria não somente pela escolha do paradigma, mas justamente ao identificar uma ligação fundamental entre estados democráticos e totalitários. Essa “íntima solidariedade” não estaria às voltas com algo com uma teoria da conspiração global, mas sim uma prática comum entre ambas as formas de governo, a saber, a *captura da vida nua pelos dispositivos governamentais*.

Outro pensador que compartilhará uma visão semelhante a respeito dessa ligação será alguém como Guy Debord, amigo pessoal de Agamben, para quem o pensador francês haveria confessado sua condição de “estrategista, não filósofo” e a quem será dedicado *Meios Sem Fim*. Nos anos que antecederam a publicação de *Sociedade do Espetáculo*, Debord observou uma similaridade crescente entre o que chamava de “espetáculo concentrado” em operação nos regimes totalitários e o “espetáculo difuso” das chamadas democracias ocidentais. De fato, uma das ideias fundamentais de *Comentários sobre Sociedade do Espetáculo*, cujo prefácio é de autoria de Agamben, será justamente essa:

A decadência da democracia moderna e seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nessa aporia que marca seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido.⁴³

41 AGAMBEN, *Signatura Rerum*, p. 34

42 E continua Agamben: “não é obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isso, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim do milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar.” *Homo Sacer*, p. 18

43 AGAMBEN, *Homo Sacer*, p. 18

Talvez a resposta mais adequada ao justificarmos a escolha do campo de concentração aponte justamente para o publicação seguinte do projeto *Homo Sacer*. Afinal, *homo sacer* e o *campo de concentração* seriam paradigmas exemplares de que? O filósofo italiano diria que tratamos de dois exemplos do estado de exceção. No campo, a única regra em vigência é aquela que suspende qualquer forma de regra, a regra para além das normas que governam as formas sociais e a interação humana, produzindo um perigoso estado de exceção permanente.

Quem parece melhor haver melhor trabalhado tal questão foi Andrew Norris. Distanciando-se da perspectiva de Laclau, o comentarista norte americano parece compreender corretamente o aspecto metodológico do projeto *Homo Sacer*. “O projeto de Agamben se sustenta sobre o *status* paradigmático do campo.”⁴⁴ Nesse sentido, “a implicação clara da explicação do próprio Agamben acerca do que torna algo exemplar ou paradigmático será o fato que, ao apontar o *status* paradigmático, ele está, e só poderia estar, tomando uma decisão não acertada, e não pode ser justificada aos seus leitores que de uma maneira autoritária.”⁴⁵. Dessa forma, Agamben estaria operando um isomorfismo entre as noções de exceção, exemplo e o paradigma, intercambiando-as de forma equivalente. Segundo Norris, uma vez que Agamben trabalha seguindo a análise schmittiana do (estado de exceção) como produtor da decisão soberana, a avaliação do pensador italiano segundo a qual o campo seria o “paradigma biopolítico fundamental do Ocidente”, seria justamente uma decisão para além dos limites da razão. Para Schmitt, a figura do soberano era a única capaz de declarar o estado de exceção, suspendendo o império da lei. Norris afirma que, através da escolha de paradigma, Agamben parece declarar alguma forma de 'estado de exceção conceitual onde o império da razão é suspenso’⁴⁶. Embora esta última afirmação se assemelhe mais à uma astúcia argumentativa que à uma crítica consistente ao trabalho do pensador italiano, Norris acaba por apontar uma problemática de interesse maior.

Não podemos deixar de notar o modo bastante contraintuitivo com que Giorgio Agamben utiliza a figura do exemplo para dar conta de fenômenos tão amplos da vida social. Retornemos à definição grega do termo paradigma: παράδειγμα (*paradeigma*) poderia ser traduzido por “padrão, exemplo, amostra”. Temos ainda o termo παραδείκνυμι (*paradeiknumi*), “exibir, representar, expor” E ainda a disjunção παρά (*para*), “ao lado, para além” e δείκνυμι (*deiknumi*), “mostrar, destacar”.⁴⁷ Até aqui, a escolha terminológica de Agamben parece bastante adequada, já que o termo grego busca dar conta de uma vasta gama

44 NORRIS, The Exemplary Exception, p. 264

45 NORRIS, The Exemplary Exception, p. 273. (Itálico no original.)

46 DURANTAYE, Giorgio Agamben, p. 221.

47 Παράδειγμα, παραδείκνυμι, παρά, δείκνυμι (*deiknumi*) in: Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, on Perseus Digital Library. Os termos obtidos no inglês possuem equivalentes adequados na língua portuguesa.

de operações que o conceito realiza dentro da obra do filósofo. Assim, o paradigma não só estabeleceria um padrão de eventos que se repetem ao longo da história, mas também os expõe, os indica e os representa, além de oferecer um modo de inteligência ou de representação adequado a seu conjunto diante de uma determinada posição histórica.

No entanto, e aí parece residir a problemática fundamental a respeito do método de Giorgio Agamben, um certo movimento parece escapar ao alcance do conceito. Agamben tem diante de si um determinado problema: a generalização de um dispositivo originado ainda no direito romano arcaico e que, através de uma longa trajetória que atravessa a Idade Média, desloca-se para o centro das formas de vida europeias a partir da Revolução Francesa e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e atinge sua realização maior nos campos de concentração nazista ao final da II Guerra Mundial. Assim, vemos a “captura da vida nua pelo estado de exceção” na figura do *homo sacer* como um dispositivo bastante específico e coadjuvante dentro da sociedade romana e que progressivamente adquire protagonismo a ponto de tornar-se o dispositivo hegemônico no interior do aparato político moderno, virtualmente capaz de não só exemplificar toda a dinâmica política do Ocidente e mas de desvelar suas coordenadas mais profundas.

Dessa forma, a escolha de um paradigma específico em detrimento de outro parece ser possível somente a partir de um ponto bastante determinado. Para que um paradigma apareça com toda a força de sua *exemplaridade*, seria necessário que suas coordenadas fundamentais já estivessem claras a um sujeito histórico concreto, inserido num contexto que ofereça todas as condições de sua compreensão, ou seja, um paradigma só poderia ser apontado numa condição *a posteriori*. Uma vez já reunidos os elementos, projeta-se no passado a origem histórica de um evento contemporâneo a partir de uma escolha que, ao menos na visão dos críticos mais aguerridos, seria em grande parte inadequada, aleatória, ou meramente provocativa. Ao debruçarmo-nos sobre as questões desenvolvidas acima, defrontamo-nos com as limitações do conceito de exemplo, ao qual parece escapar um conjunto de movimentos realizado na chave metodológica pelo autor. No entanto, para responder a tais questões bastaria identificarmos em operação no método de Giorgio Agamben um certo procedimento arqueológico, que operaria-se partindo do presente ao passado, paralelamente ao desvelamento do exemplo paradigmático. Resta saber quais serão as questões que surgirão do uso de um duplo viés metodológico, a um só momento arqueológico e paradigmático, na interpretação da obra do pensador italiano.

GIORGIO AGAMBEN AND THE PARADIGMATIC METHOD

Abstract: One of the most controversial aspects of the Homo Sacer project, which occupies latest steps of the thought of Italian philosopher Giorgio Agamben, was the establishment of the concentration camp as the fundamental political paradigm of the West. In this context, this article seeks to identify the centrality of the very specific use of the paradigmatic method implemented by Agamben, primarily drawn from the reflections of Michel Foucault. This understanding seems not only to touch one of the lines of force of the Agamben thought, but also to shed light on a perspective rarely addressed in the work of the author.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. "Un'idea di Giorgio Agamben". Entrevista com Adriano Sofri. Reporter, Novembro 9-10, 1985. 32-33.

_____. A comunidade que vem. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993 p. 67.

_____. Means without End. Notes on Politics. Trans. Cesare Casarino and Vincenzo Binetti University of Minnesota Press, 2000

_____. The End of Poem: Studies in Poetics. xi [viii] Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. / Categorie italiane: Studi di Poetica. Venice. Marsilio, 1996

_____. Das unheilige Leben: Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben." Entrevista com Hannah Leitgeb and Cornelia Vismann. *Literaturen* (Berlin), 2001, 2 (I), 16.21.

_____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

_____. Entrevista a Giorgio Agamben: Dalla teologia politica alla teologia economia" Entrevista concedida em 8 de março de 2004 em Roma a Gianluca Sacco. Transcrição disponível em: www.rivista.ssef.it.

_____. A linguagem e a morte : um seminário sobre o lugar da negatividade. ; tradução de Henrique Burigo – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006. 2006.

_____. Profanações. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007

_____. O Reino e a glória : ma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2. trad. Selvino J. Assman. - São Paulo : Boitempo, 2011

_____.O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. (Homo Sacer II, 3) ; trad. Selvino José Assmann. - Belo Horizonte : Editora UFMG, 2011

_____.Signatura Rerum. The signature of all things :on method, trans. By Luca D'Isanto with Keevin Attell. MIT PRESS, Brroklyn, New York. 2008

ROSS, Allison. "Introduction." South Atlantic Quarterly, 2008, 107 (1) Especial Issue: "The Agamben Effect".

BENJAMIN, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Ronanet. São Paulo:

Brasiliense, 1984

_____.*Para uma crítica da violência*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades Editora 34. 2011

BATAILLE, Georges. « *La souveraineté* ». Oeuvres Complètes.VIII. Paris:Gallimard, 1992

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1997

BENTHAM, Jeremy. "Panopticon; or, the Inpection House: Postscripti: Part I." The Works of Jeremy Bentham, Vol 4. London: Simpkin, Marshall, 1843.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben - Uma Arqueologia da Potência*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven. (eds.), Giorgio Agamben: Sovereignty & Life, Stanford, Stanford University Press, 2007.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantomes selon Aby Warburg*. Paris: Editions de Minuit, c2002

DURANTAYE, L. D. L. "Giorgio Agamben : a critical introduction. Stanford Univesity Press. Stanford, California. 2009

FOUCAULT, M. História da Sexualidade I: A vontade de saber, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABNOW, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

_____. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. O poder Psiquiátrico. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 51.

_____. Segurança, Território, População. : curso dado no Collège de France (1977-1978) . trad Eduardo Brandão. - São Paulo : Martins Fontes, 2008

_____. Nascimento da biopolítica: curso dado no collège de France (1978-1979). [tradução de Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos)

GEULEN, Eva. Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg: Junius, 2005.

KEHL, Maria R.. *Sobre Ética e Psicanálise*, São Paulo: Cia. da Letras, 2002

LACAPRA, Dominick. "Approaching Limit Events: Siting Agamben." Giorgio Agamben: Sovereignty and Life. Eds Matthew Calarco and Steven DeCaroli. (125-162). Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

LEBRUN, Gérard, "Transgredir a finitude" in *Recordar Foucault : Os Textos do Colóquio Foucault*, org. Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Brasiliense, 1985,

MAYER, Michael. "ein Ausnahmezustand auf Dauer: Giorgio Agamben über die idee einer "biopolitik." Berliner Zeitung, January 17, 1997

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1990

NEAL, Andrew "Foucault in Guantánamo: Towards an Archeology of the Exception." Security Dialogue 2006

NEGRI, Antonio and Hardt, Michael. Empire. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001

NORRIS, Andrew. *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*. In Andrew Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Duke University Press.

OJAKANGAS, Mika. "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies*, No 2, pp. 5-28. 2005.

PORTOCARRERO, V. Normalização e Invenção: Um uso do Pensamento de Michel Foucault. In: Calomeni, T. (Org.) *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*. Campos/RJ: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.

RODRIGUES, Rodrigo C. e LENTZ, Melissa R. O campo como paradigma biopolítico da modernidade. In: *Seminário Internacional Michel Foucault : Perspectivas. Simpósio Temático. N. 7 – Foucault, A História e a Atualidade*. Florianópolis: UFSC, 2000

ROSS, Allison. "Introduction." *South Atlantic Quarterly*, 2008, 107 (1) Especial Issue: "The Agamben Effect"

SACCO, Gianluca. *Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze*, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004, 07 pp. – <http://rivista.ssef.it/> tradução para o português de Selvino Assman)

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TERNES, Bernd. "Die kommende Gemeinschaft und exzentrische Paradoxie." *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Ed. Janine Bockelmann e Frank Meier (114-30) Munster: unrast, 2007.

ZARTALOUDIS, Thanos. *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism* Routledge, Abingdon and New York, 2010.