

O HOMO SACER DE AGAMBEN E A “PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA” A RESPEITO DE HEIDEGGER*

HOMO SACER DE AGAMBEN AND THE "BIOPOLITICAL PERSPECTIVE" ABOUT HEIDEGGER

ITAMAR SOARES VEIGA**

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL, BRASIL

Resumo: este artigo analisa a apropriação que Agamben faz das concepções heideggerianas de facticidade e *Ereignis*. Esta apropriação é analisada dentro do escopo da obra *Homo Sacer*. O desenvolvimento destas duas seções busca responder a seguinte pergunta: como se explica a passagem da ontologia para dentro da filosofia política em Agamben? Para responder esta pergunta, na primeira seção, busca-se compreender uma ampliação possível dos problemas da dominação da técnica. Na segunda seção, estes problemas são submetidos a uma perspectiva biológica apresentada por Agamben. A resposta mostra que Agamben aproxima as concepções de Heidegger com o tema da indistinção entre poder constituinte e poder constituído, direcionando-se para uma releitura da relação potência e ato com o poder.

Palavras-chave: Técnica. Facticidade. *Ereignis*. Perspectiva biopolítica. Potência.

Abstract: this article analyzes Agamben's appropriation of Heidegger's conceptions of facticity and *Ereignis*. This appropriation is analyzed within the scope of *Homo Sacer*. The development of the two sections seeks to answer the following question: how does the passage of ontology to political philosophy in Agamben explain? To answer this question, in the first section, we try to understand a possible extension of the problems of the domination of the technique. In the second section, these problems are submitted to a biological perspective presented by Agamben. The answer shows that Agamben approaches Heidegger's conceptions with the theme of the indistinction between constituent power and constituted power, turning to a re-reading of the relationship potency and act with power.

Keywords: Technique. Facticity. *Ereignis*. Biopolitical perspective. Potentiality.

* Artigo recebido em 30/06/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 05/08/2017.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4595214343309480>. E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br.

1. Introdução

Alguns autores elaboraram grandes conjuntos de conceitos e de temas sem se afastarem de seus principais eixos norteadores. Certamente um destes autores é Heidegger, o qual além de tratar a existência em *Ser e tempo*, posteriormente, em uma abordagem peculiar desenvolveu o tema da história do Ser. O modo como Heidegger realizou esta transição entre as duas fases de sua obra completa é interpretado de forma diversa. No entanto, o eixo norteador do Ser se manteve em sua pesquisa, modificou-se apenas a abordagem. O impacto da mudança parece refletir mais um afastamento do que uma continuidade com *Ser e tempo*. No conjunto de conteúdos complexos do seu livro *Contribuições à filosofia*¹ esta é a impressão inicial que deve ser dirigida em atenção aos elementos que confluem e unificam novamente a filosofia heideggeriana. Entretanto, estes elementos estão contidos em detalhes e exigem um esforço de interpretação.

A passagem de um estágio a outro, na filosofia heideggeriana, abre possibilidades de apropriações até então impensáveis. Este artigo busca expor este caráter inusitado, explorando uma destas apropriações. Seleccionamos particularmente a apropriação realizada por Giorgio Agamben. Este autor toma um tema da analítica existencial: a facticidade; e um tema da história do ser, o *Ereignis*, ou acontecimento-apropriação. Em seguida, ele conduz os dois temas para o centro da biopolítica. Uma análise da interpretação de Giorgio Agamben deve destacar uma articulação possível entre facticidade e acontecimento-apropriação, este destaque é uma contribuição para futuros aprofundamentos tanto na filosofia/pensamento de Heidegger quanto na biopolítica desenvolvida por Agamben.

A investigação mais delimitada desse artigo visa responder a seguinte pergunta: como se explica a passagem da ontologia para dentro da filosofia política em Agamben? Para responder a esta pergunta, uma análise explorará a reflexão inicial sobre técnica, preparando uma associação entre técnica e biopolítica. As consequências desta seção inicial encaminham um segundo passo: o estudo de uma base ontológica possível a partir do *Ereignis* (acontecimento-apropriação) da história do Ser. Em ambas as seções, o propósito acompanha a interpretação biopolítica sem necessariamente aprofundar os desenvolvimentos sociais dela decorrentes. Neste sentido, uma contribuição deste artigo é,

¹ Escrito entre os anos de 1936-1938, publicado em alemão em 1989 (*Beiträge zur Philosophie*) e no Brasil em 2014 sob a tradução de Marco Antonio Casanova.

além de compreender as bases das propostas de Agamben, fornecer subsídios para a elaboração de uma ontologia do presente, termo que já existe, neste contexto, desde as pesquisas de Foucault a respeito das relações de poder.

A primeira parte deve mostrar os desdobramentos possíveis da reflexão de Heidegger sobre a técnica, enfatizando o tema da verdade dentro da configuração do ser que vigora em nossa época (*sentido epocal*). A verdade do ser tem uma relação direta com a “verdade originária”, a qual se encontra ameaçada perante a provocação exercida pela técnica com concurso do homem. O estudo prepara um questionamento mais amplo com outras áreas da filosofia e com outros autores, o que é o caso de Agamben. Assim, na sequência, o tema do *Ereignis* no pensamento heideggeriano se constituirá um dos fundamentos para enfrentar o problema da dominação do poder biopolítico, penetrando no contexto de pesquisa de Agamben. As duas seções fornecerão os subsídios necessários para responder a pergunta colocada acima.

2. A técnica e o desabrigar da “verdade originária”

O foco de Heidegger sobre a técnica é potencialmente rico para aprofundamentos, o que torna a leitura desse autor importante em nossos dias, principalmente quando a tecnologia e os produtos técnicos são uma presença constante no nosso mundo cotidiano. A investigação heideggeriana sobre a técnica possui um propósito bem definido: responder a pergunta sobre qual é a sua essência. Na busca de uma resposta, o filósofo realiza duas afirmações impactantes: primeiro, a essência da técnica não é algo técnico: “[...] a essência da técnica não é de modo algum algo técnico” (HEIDEGGER, 1997, p.43); e segundo, há uma “invocação”², estabelecida ao homem perante os entes tornados disponíveis. Isto será esclarecido abaixo.

² A palavra em alemão traduzida aqui por “invocação” é “*Anspruch*” possui, também, outras traduções possíveis: “pretensão” e “reivindicação”. O sentido geral, que Heidegger deseja empregar, é um apelo que a técnica faz ao homem. Tal apelo se torna mais claro ao explicitar o requerer. Segundo o mesmo texto, em um trecho, poucas linhas acima do anteriormente citado: “[...] o homem, o pesquisar e observar persegue a natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa, até que também o objeto desapareça na ausência de objeto da subsistência” (HEIDEGGER, 1997, p.65) e também nesta mesma página: “Assim, a técnica moderna, enquanto desabrigar que requer, não é um mero fazer humano. Por isso, devemos também tomar aquele desafiar, posto pelo homem para requerer o real enquanto subsistência tal como se mostra. Aquele desafiar reúne o homem no requerer. Isto que é reunido concentra o homem para requerer o real enquanto subsistência.”

A essência da técnica é uma união de aspectos: a união do homem e do contexto técnico como um todo. Esta união é denominada de “armação” (*Ge-stell*). Nas palavras de Heidegger: “Denominamos agora aquela invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de *armação* [*Ge-stell*]” (HEIDEGGER, 1997, p.65). Esta “invocação desafiadora”, que possui uma relação com o “requerer”, pode ser denominada, também, de provocação. Destaca-se, assim, um horizonte possível de investigação sobre a técnica e sua relação com o homem. São estes caminhos abertos por Heidegger que permitem outros desdobramentos. Nestes outros desdobramentos, um deles é assinalado pela apropriação de Agamben.

Agamben é um filósofo que trabalha em um espectro mais amplo da sociedade: a política. O seu trabalho associa política e técnica, a partir do qual, seguindo uma trajetória em que se inscrevem Foucault e Benjamin, mostra o surgimento de formas de controle e de intervenção. Um exemplo das formas de controle é a atual coleta em massa de dados eletrônicos. E, um exemplo de intervenção sobre a vida e sua administração é a publicidade decorrente destas informações coletadas. Além desta utilização mercadológica, o uso da técnica presta-se às relações de poder. Este uso repercute na discussão ética sobre a privacidade e pré-seleção programada de escolha de opções *online*. Nesta direção, há uma ampla quantidade de aspectos a serem explorados. Alguns deles são os dos dispositivos de controle e de subjetivação, ambos confluem na constituição de um “sujeito”, assujeitado tecnologicamente.

Mas, estes aspectos não são condizentes com a reflexão heideggeriana. Eles somente podem ser considerados efeitos de um possível desenvolvimento posterior de sua análise. Neste sentido começa a despontar uma aproximação entre os temas mais atuais, tratados por Agamben e outros temas tratados no texto de Heidegger sobre a essência da técnica, como o perigo (*Gefahr*).

Os estudos das relações de poder e dos mecanismos de controle (e de subjetivação) estão inseridos dentro da discussão biopolítica. Veremos a seguir como a reflexão heideggeriana pode ser considerada, em parte, responsável de uma interpretação sobre os efeitos ou fenômenos atuais e, para isto, serão analisados textos de outros autores como Agamben.

Um percurso que mostra o ser humano se tornando um recurso a ser explorado, se encontra na inter-relação de dois escritos de Heidegger: “A época da imagem de mundo” de 1938 e o texto já mencionado: “A questão da técnica” de 1953. Um dos modos de associar

estes dois escritos é por intermédio do tema da dominação proporcionada pela técnica, na qual o ser humano está profundamente comprometido. O foco mesmo desta dominação é algo complexo que será esclarecido em alguns detalhes ao tratar sobre este comprometimento.

O comprometimento do homem ocorre de forma dupla: Primeiramente há uma ilusão de um domínio *da técnica*, ou seja, a ilusão de que o homem domina mesmo a técnica. Esta ilusão começa a ser questionada quando o próprio homem se torna o objeto dos dispositivos técnicos, os quais nem sempre são operados por humanos e, atualmente, existem *softwares* pré-programados que são capazes de auto-regulação e de auto-aprendizagem (*Deep Learning*). Neste sentido, não é mais o ser humano que domina a técnica, mas a técnica domina o humano. A segunda forma de ilusão é de que é possível um domínio da totalidade dos entes por meio da técnica. Esta ilusão surge porque o ser humano se encontra convocado ou comprometido mais concretamente em requerer algo dos entes, o mesmo que Heidegger tinha dito ao se referir à “invocação desafiadora” (HEIDEGGER, 1997, p.65). O homem supõe que domina a totalidade dos entes por meio da técnica.

A explicação dessas ilusões está no concurso entre o homem e a técnica para o domínio da natureza e para o armazenamento dos seus recursos. Portanto, a dominação dos entes através da técnica não depende do homem e de sua vontade. E, a pretensa associação entre a vontade e dominação propicia as duas ilusões. Na realidade, a dominação exercida por meio da técnica é o resultado de uma junção (ou de um “concurso”) que vai além da vontade humana. Neste concurso se expressa a essência da técnica, denominada de *armação* (*Ge-stell*). O homem participa desta *armação*, que é uma provocação constante feita à natureza para a obtenção e transformação dos entes em recursos disponíveis. Na interpretação heideggeriana o concurso entre o homem e a técnica está inscrito no destino da filosofia ocidental ou, em outras palavras, no destino do Ocidente. O aprofundamento por parte de Heidegger sobre estas ilusões mostra um apelo, ou a dimensão de ser “solicitado”. Este apelo é uma parte do domínio realizado pela técnica em uma espécie de desafio:

[...] este homem ameaçado se arroga como a figura do dominador da terra. Desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste somente na medida em que algo é feito pelo homem. Esta ilusão torna madura uma última aparência enganadora. Segundo esta aparência, parece que o homem em todos os lugares somente encontra mais a si mesmo. [...]. O homem está tão decididamente preso à comitiva [sequência] do desafiar da

armação que não assume uma responsabilidade, não mais dá conta de ser ele mesmo alguém solicitado e, assim também, não atende de modo algum ao fato de que, a partir de sua essência ele *ek-siste* no âmbito de um apelo e que, por isso nunca pode ir somente ao encontro de si mesmo. (HEIDEGGER, 1997, p.79, grifo do autor).

No desemaranhar destas duas ilusões está um não dar-se “conta de ser” “solicitado” durante a provocação exercida com o concurso da técnica. Este não se dar “conta”, torna-se um obstáculo ao homem para que ele possa ouvir o “apelo” de sua essência. Sem ouvir o “apelo”, mas, também, sem que o “apelo” deixe de acontecer, o homem ilude-se imaginando “ir somente ao encontro de si mesmo”.

A essência do homem enquanto *ek-sistência* é absorvida por uma das suas possibilidades. Neste caso, é absorvida justamente pela possibilidade de que ele não possa encontrar “mais a si mesmo”. Esta possibilidade impeditiva resume o resultado destas ilusões, onde a técnica lhe proporciona a “aparência de estar em todos os lugares” e onde o homem é um ente que se “arroga” o título de “dominador da terra”. O correto, antes de ser dominador, seria vê-lo como um “homem ameaçado”. Esta ameaça tem a origem num aprofundamento da técnica que o transforma objeto. O homem é visto como objeto, mas, também, a própria exploração do ser humano vai além, como veremos abaixo.

O homem pode se tornar um objeto para a técnica, o que é exemplificado nos processos técnico-administrativos em um mundo que visa produtividade e controle da mão de obra especializada. Neste sentido, destaca-se o efeito impessoal presente nestas aplicações técnicas-administrativas. Este efeito impessoal foi constatado por Hannah Arendt como resultado da ausência de pensamento e a possibilidade da banalidade do mal. Mas, prosseguindo, a discussão aberta por Heidegger indica que o perigo está não apenas em que a técnica tome o ser humano como objeto, mas também que ela tome o ser humano como recurso disponível. Este *estar à disposição* do humano na forma de *recurso*, é compreendido como *subsistência*. Vejamos as palavras de Heidegger:

O perigo se enuncia a partir de duas direções. Tão logo o que estiver descoberto não mais interessar ao homem como objeto, mas exclusivamente como subsistência, e o homem no seio da falta de objeto apenas for aquele que requer a subsistência – o homem caminhará na margem mais externa do precipício, a saber, caminhará para o lugar onde ele mesmo deverá apenas mais ser tomado como subsistência. (HEIDEGGER, 1997, p. 77-79).

Esta disponibilidade de algo que está “descoberto” se vincula a um desinteresse do homem em relação ao “objeto”. O homem somente se interessará apenas pela “subsistência”, ou seja, pelo caráter disponível do recurso e não pela materialidade do objeto. A fixidez do objeto dará lugar a uma fluidez do mesmo compreendido recurso³. É isto que deve determinar um desinteresse por todo objeto. Dentro deste desinteresse, o homem em sua condição efetiva no mundo será visto como uma existência fluída, uma espécie de recurso.

Heidegger é ainda mais explícito quando trata sobre o perigo (*Gefahr*). Neste caso, ele acentua as características que rompem com a perspectiva mais superficial e exagerada da técnica e conduz a análise para um aprofundamento a respeito do “desabrigar mais originário”. Este peculiar modo do “desabrigar”, enquanto “originário”, está sob influência da essência da técnica e do resultado da constante *provocação* que é exercida sobre a natureza e sobre os entes em geral. A explicitação deste estranho “desabrigar”, alterado pela técnica, está nesta passagem:

A técnica não é o que há de perigoso. Não existe uma técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério da sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar é o perigo. [...]. A ameaça aos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da *armação* ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida de perceber o apelo de uma verdade mais originária. (HEIDEGGER, 1997, p.79-81).

O “desabrigar mais originário” está diretamente relacionado com a possibilidade de “perceber” o “apelo de uma verdade mais originária”. Mas, se a técnica impede o primeiro, impedirá o segundo e, não será mais percebido nenhum apelo a uma “verdade originária”. Neste caso o homem mergulhará nas ilusões de “dominador da terra”, mais especificamente na ilusão de um dominador da técnica e na ilusão de um dominador da totalidade dos entes. Portanto, justamente no encontro desta “verdade originária” está um tipo catastrófico de desabrigar e um tipo catastrófico de ação proporcionada pela técnica. Estes tipos catastróficos alteram o desabrigar, pondo no lugar alterado a prática da provocação

³ Isto concorda com uma perspectiva de mudança na forma como se concebe a propriedade privada: ela passa de uma natureza imóvel para uma natureza móvel.

(“invocação desafiadora”). Mas, para isto tudo ocorrer a técnica *ainda* precisa do concurso do homem.

Esta posição de Heidegger permite um desenvolvimento que se amplia para outras áreas do conhecimento que autor não percorreu, entre estas áreas está a reflexão política. A ampliação do efeito da técnica em sua convocação do ser humano, para a alteração geral do mundo, pode ser feita também com a ajuda de outros autores. Neste sentido, uma nova perspectiva, que amplia a análise da técnica, é realizada por Giorgio Agamben no seu trabalho sobre política e sobre poder. Isto será tratado na próxima seção.

3. A apropriação da *facticidade* e da *Ereignis* por parte de Agamben

O livro de Agamben, *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua*, apresenta vários temas sobre política, a constituição da sociedade e a ordem jurídica. O foco central é uma discussão sobre o poder soberano (ou poder constituído) e a vida. Neste caso, o termo “vida” remete ao vivente despojado de qualquer modo específico: uma vida nua. A vida nua surge perante o poder soberano como se as suas possíveis formas-de-vida fossem não sancionadas ou retiradas.

O poder soberano deve prever quando a vida está incluída e quando está excluída do ordenamento jurídico. Na relação com o poder constituído, a vida nua adquire, então, um estatuto ambíguo: ora incluída, ora excluída. Esta ambigüidade é uma contrapartida de uma outra dificuldade quase clássica: a distinção entre poder constituinte e poder constituído. A dificuldade é foco dos estudos centrais desenvolvidos na obra *Homo Sacer*. Os desdobramentos da vida nua e a contrapartida do problema do poder soberano, permitem uma aproximação profunda entre Agamben e Heidegger. Isto ocorre, especialmente porque Agamben faz uso dos conceitos heideggerianos de *facticidade* e de *Ereignis* para, assim, encontrar alternativas perante o poder soberano. Veremos isto mais abaixo.

Para compreender a aproximação entre os dois filósofos, é necessário apresentar o problema do poder constituinte que forma a dificuldade central. Agamben expõe este problema com as seguintes palavras:

Talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com

o poder constituído. Tanto a doutrina quanto as legislações positivas sempre encontraram dificuldade em formular e manter esta distinção em toda a sua amplitude. (AGAMBEN, 2010, p.46).

Entre os estudiosos que tratam do problema, o autor destaca G. Burdeau, Walter Benjamin, E. J. Sieyès, C. Schmitt, H. Arendt e A. Negri. Inicialmente Agamben comenta um pequeno trecho de Sieyès para uma exposição geral. Ele a aprofunda com a abordagem de Negri. Então, para colocar os aspectos principais do problema, ele cita Sieyès:

Nesta perspectiva, a célebre tese de Sieyès, segundo a qual “a constituição supõe antes de tudo um poder constituinte”, não é, como tem sido observado, um simples truísmo: ela deve ser entendida sobretudo no sentido de que *a constituição se pressupõe como poder constituinte* e, desta forma, exprime no modo mais preñhe de sentidos o paradoxo da soberania. Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença. (AGAMBEN, 2010, p.47, grifos do autor).

Agamben introduz nesta discussão, sobre o poder constituinte e o poder constituído, o conceito de *bando*. O conceito de *bando* está vinculado ao problema do poder constituinte, porque este poder *deve se tornar* poder constituído. Trata-se de uma característica problemática do conceito de *bando* que conduz a um estado ambíguo o próprio poder soberano. Porque, “o poder soberano se pressupõe como estado de natureza mantido em relação de *bando* com o estado de direito”. O *bando* contribui para uma positividade que realiza a transformação no poder. A inserção do *bando* como a outra face do poder soberano, tem como resíduoa indistinção entre os dois tipos de poderes. Esta indistinção revela uma ambigüidade possível que Agamben procura aprofundar e resolver. O aprofundamento mostra que a indistinção é o principal ponto para conseguirmos dirimir o poder e a sua condição (como constituinte ou como constituído):

O problema fundamental não é tanto aquele (não fácil, no entanto teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano. (AGAMBEN, 2010, p.48).

Para delinear os principais contornos de uma solução, o autor traz a posição de A. Negri. Este esclarecimento é decisivo, pois, na direção assumida por Agamben, lança a possibilidade de uma comunicação entre a filosofia política e uma espécie de “ontologia” política. Ao encontrar esta possibilidade, Agamben introduz o tema da relação entre ato e potência, de origem aristotélica. Esta relação tem um papel central quando se vincula ao contexto dos fundamentos da política. Finalmente, a observação de Agamben sobre A. Negri é a seguinte:

[...] O problema da distinção entre o poder constituinte e poder soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano.

O interesse do livro de Negri [*Il potere costituente*, Milão: 1992] reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia. O problema do poder constituinte se torna então aquele da "constituição da potência", e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política e restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toû óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguimos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, alias, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável. (AGAMBEN, 2010, p.50).

O pensamento de “um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano” seria uma das conseqüências da “nova e coerente ontologia da potência”. Esta “nova ontologia da potência” deveria desatar o “nó que une soberania e poder constituinte”, permitindo uma “teoria política subtraída às aporias das soberanias”. Em resumo, para resolver estas “aporias” da soberania é necessário o trabalho prévio, qual seja? Aquele que

deve encaminhar ou fundar uma “nova e coerente ontologia da potência”. Aqui Agamben vincula-se com Heidegger.

Agamben destaca a pendência “irresolvida” da articulação entre potência e ato. Tal pendência segundo ele, “deixa lugar a uma nova articulação”. Esta “nova articulação” permitirá o deslocamento do “problema do poder constituinte” do âmbito da filosofia política para o âmbito da filosofia primeira, ou seja, para a ontologia. Mas, é importante fazer uma digressão: de qual ontologia se trata? A ontologia não pode ser de uma matriz de pensamento encontrada na história e na tradição filosóficas. Pois, o deslocamento da ontologia para o interior da filosofia política, significaria também um deslocamento da compreensão tradicional de filosofia primeira para uma nova compreensão da filosofia. A ontologia deve também ser compreendida como o resultado de um deslocamento. Para realizar isto em *Homo Sacer*, Agamben retoma diretamente a filosofia de Heidegger. Parte desta retomada pode ser vista na observação sobre o tema da *facticidade*. De forma pouco usual, ele introduz este tema, mencionando o envolvimento de Heidegger com o nazismo e, o mais importante, mencionando uma necessária “perspectiva biopolítica”:

Justamente esta unidade imediata de política e vida nos permite lançar luz sobre o escândalo da filosofia dos Novecentos: a relação entre Heidegger e o nazismo. Somente se a situamos na perspectiva da biopolítica moderna (coisa que tanto os acusadores como os apologistas abstiveram-se de fazer), esta relação assume o seu significado próprio. Visto que a grande novidade do pensamento de Heidegger (que em Davos não escapou aos observadores mais atentos, como Rosenzweig e Lévinas) era criar resolutamente raízes na facticidade. Como a publicação dos cursos dos primeiros anos vinte já mostrou, a ontologia apresenta-se desde o início em Heidegger como uma hermenêutica da vida fática (*faktisches Leben*). A estrutura circular do *Dasein*, elo qual se compromete, nos seus modos de ser, o seu próprio ser não é mais que uma formalização da experiência essencial da vida factícia, na qual é impossível distinguir entre a vida e a situação efetiva, entre o ser e os seus modos de ser, e na qual todas as distinções da antropologia tradicional (como aquelas entre espírito e corpo, sensação e consciência, eu e mundo, sujeito e propriedade) desaparecem. (AGAMBEN, 2010, p.146).

O trecho mostra por meio do destaque aos nomes de Rosenzweig e Lévinas, que a radicalidade da proposta da *facticidade* carregava consigo as dificuldades de uma indistinção, na qual “todas as distinções da antropologia tradicional” “desaparecem”. A relação de

Heidegger com o nazismo encontraria um fio de inteligibilidade através deste núcleo do “significado próprio” de uma “perspectiva biopolítica”, a qual é direcionada, logo em seguida à *facticidade*. E, a *facticidade* é caracterizada como a “grande novidade do pensamento de Heidegger”. Mas, precisamente esta *facticidade* tornaria impossível distinguir entre “vida e a situação efetiva”, logo entre vida e política. Portanto, há mais elementos implicados no tema da *facticidade* do que apenas uma descrição da circularidade hermenêutica e a constituição das bases dos existenciais.

Afacticidade resulta na Analítica Existencial de *Ser e tempo*, mas isto não a torna um tema sem riscos. Entre estes riscos, está a biologização da compreensão do homem, ou seja, a biologização da ação, do trabalho humano e, finalmente, da vida humana considerada pura e simplesmente: uma vida nua.

É justamente neste risco da biologização da vida que Agamben enfatiza a necessidade de uma reflexão da “perspectiva da biopolítica”. Ou seja, a compreensão de Heidegger da *facticidade* e a sua ligação funesta com o nazismo reside num esclarecimento da entificação possível do *Dasein* como “vida nua”. Tal perspectiva afastaria Heidegger do nazismo e, por isto, representaria uma recusa do mundo das técnicas e do oportunismo nazista. Nesta investigação apenas nos deteremos no risco da biologização da vida, sem discutir a fundo o envolvimento político de Heidegger.

Um plano profundo a respeito da *facticidade* do *Dasein* está em um agir prático da existência que carrega consigo a necessidade de um assumir-se, isto é, a necessidade de um foco voltado à *decisão*. A decisão se torna, então, uma característica básica da *facticidade*, e sua deturpação grosseira significaria transpor, a profunda decisão de base fática, para o âmbito do poder constituído. Ao ser assim transposta, a decisão entra em uma dimensão arbitrária voltada ao ente presente. Na *facticidade*, a decisão de assumir-se reside junto ao núcleo do *Dasein* de *ter que existir*, independentemente do âmbito ôntico. A transposição traduziria, também, uma indistinção voltada ao ôntico entre poder constituinte e poder constituído. Para Agamben, tal indistinção pode ser desbaratada com uma “nova e coerente ontologia da potência”.

Esta “nova e coerente ontologia da potência” não é inferida a partir do primeiro Heidegger, mas sim, ao Heidegger da história do ser e do *Ereignis*. Então, a “perspectiva biopolítica” se torna um divisor de águas na relação de Heidegger com o nazismo: ele não aceitou o caráter racista e biológico do movimento nacional socialista, porque era entificador e técnico. E, a vinculação da política com a biologia, e nisto a consideração da vida dentro

de uma disciplinabilidade do conhecimento, além de outros detalhes da política funesta do nazismo, separa Heidegger da política e da situação efetiva do mundo.

Mas, para mostrar a importância do papel da *facticidade* e da originalidade de Heidegger, Agamben retoma uma diferença entre Heidegger e Husserl no início do século passado. Esta passagem valoriza novamente o importante aspecto de que a *facticidade* carrega em si um momento da decisão:

A categoria central da facticidade não é, na verdade, para Heidegger (como ainda era, ao contrário, para Husserl) a *Zufälligkeit*, a contingência, pela qual alguma coisa é de certo modo e em um certo lugar, mas poderia ser alhures ou de outro modo, mas a *Verfallenheit*, a dejectação, que caracteriza um ser que é e tem por ser os seus próprios modos de ser. A facticidade não é simplesmente o ser contingentemente de um certo modo e em uma certa situação, mas o assumir decidido deste modo e desta situação, no qual o que era doação (*Hingabe*) deve ser transformado em missão (*Aufgabe*). O *Dasein*, o ser-aí que é o seu *aí*, vem assim a colocar-se em uma zona de indiscernibilidade com relação a todas as determinações tradicionais do homem, das quais assinala a definitiva queda. (AGAMBEN, 2010, p.146-147).

Percebe-se a importância da *facticidade* como um constructo que “coloca em uma zona de indiscernibilidade todas as determinações tradicionais do homem”. Há um caráter crítico e potencialmente destrutivo na *facticidade* perante a tradição ocidental. Mas, este mesmo caráter, pode ser diferentemente encaminhado no sentido de um “assumir decidido” que “deve ser transformado em missão”. E, somente o encaminhamento de uma “perspectiva biopolítica” pode impedir que tal “assumir” e tal “missão”, sejam engolfados pelo nazismo. Neste impedimento, encontram-se as recusa da provocação exercida pela técnica e recusa da biologização da vida. É neste momento, que dois conceitos dos autores envolvidos se tornam importantes: o conceito de potência em Agamben e o “conceito” de *Ereignis* em Heidegger.

Agamben sugere fortemente uma vinculação no *Homo Sacer*. Ele a faz com duas passagens dos protocolos do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*. Tanto a conferência quanto os protocolos estão publicados na obra completa de Heidegger. A primeira passagem é a seguinte:

[...] Se o *Ereignis* não é uma nova caracterização ontológico-existencial do ser, mas inversamente, o ser faz parte do *Ereignis* e no seu interior é recebido (seja de que modo for) nesse caso, para o

pensamento do *Ereignis*, quer dizer, para o pensamento que penetra no *Ereignis*- enquanto por causa disso o ser, que reside no destino, não é mais propriamente aquilo que deve ser pensado –, então a história do ser chegou a seu fim. O pensamento estará no interior e diante daquilo que endereçou, como destino, a diversas figuras do ser epocal. Mas isto que destina enquanto *Ereignis* é em si mesmo não-histórico, ou melhor, livre de destino. (HEIDEGGER, 1991, p.232).

É justamente com esta falta de “destino” que Agamben retém. Ele discorre sobre elapor meio de uma releitura da relação entre potência e ato. Nesta releitura, a relação entre potência e ato é vista como um produto da injunção de um poder soberano. Isto, é, a abordagem de Agamben remete à Aristóteles e, basicamente, propõe que a relação entre potência e ato está vinculada ao poder. Se isto é correto, então a filosofia política pode transitar para a metafísica. As palavras de Agamben neste sentido são as seguintes:

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estruturada da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que se aplica à exceção desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si. (AGAMBEN, 2010, p.52-53).

Este “deixando-se ser” peculiar com que Agamben procura reler a potência em Aristóteles é aproximado com o *Ereignis*. A compreensão da potência, neste caso, não é subsumida ao *bando*, o que seria heideggerianamente compreendido como uma entificação (ou como um efeito da técnica). Este “deixando-se ser” é um “deixar ser sem o ente”⁴, pois, o deixar ser com o ente é um “deixar ser” entificador, técnico e que pode ser dirimido na “perspectiva biopolítica”.

⁴ Esta menção de Agamben a respeito do texto de Heidegger pode ser mais clara e direta. Na primeira sessão dos *Protocolos sobre a conferência Tempo e Ser*, há uma passagem mais completa: “Pensar o ser sem o ente não quer dizer, portanto, que para o ser a relação com o ente seja inessencial, que não se deve tomar em consideração esta relação: significa, muito antes, não pensar o ser como a metafísica o pensa. [...] Pensa-se, sobretudo, no caráter metafísico da diferença ontológica, segundo a qual o ser é pensado e concebido em função do ente, de maneira tal que o ser, apesar de se lhe reconhecer seu caráter de fundamento, é posto sob a denominação do ente.” (HEIDEGGER, 1991, p. 227-228).

Antes da *Ereignis*, a *facticidade* do *Dasein*, antecipa já um subsídio filosófico para a reflexão de Agamben. Pois a *facticidade* não deve ser compreendida a partir da abordagem biológica⁵. O “deixar ser sem o ente” estabelece assim mais um parâmetro para as relações políticas, pois indica como a *facticidade* pode ser pensada dentro da releitura da potência, unindo novamente “a vida e a situação efetiva”.

O autor procura justificar a sua posição a respeito da relação potência e ato em Aristóteles, a partir das próprias dificuldades do poder constituinte e do poder constituído. Estas dificuldades já foram referidas acima, Agamben afirma:

Por isto é tão árduo pensar uma “constituição da potência” integralmente emancipada do princípio de soberania e um poder constituído que tenha definitivamente rompido o *bando* que a liga ao poder constituído. Não basta, de fato, que o poder constituinte não se esgote nunca em poder constituído: até mesmo o poder soberano pode manter-se indefinidamente como tal, sem nunca passar ao ato (o provocador é justamente aquele que procura obrigá-lo a traduzir-se em ato). Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do bando e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser. Isto implica, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o bando soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum. (AGAMBEN, 2010, p.53).

Trata-se, sem dúvida, de uma interpretação peculiar. A passagem anterior de Heidegger: “livre de destino” (1991, p.232), assinala o caminho tomado por Agamben. Pois, o estar “livre de destino” significa não fixar em algo e, neste sentido, significa, também: “deixar ser sem o ente”. A associação estimula Agamben em conduzir o “deixar ser sem o ente” ao âmbito da política, transformando-o em um subsídio para “a perspectiva biopolítica” nos dias atuais.

Dada a importância do propósito de Agamben, cabe explicitar a expressão “livre de destino” ou “falta de destino”. A referência mencionada por Agamben situa-sena terceira sessão do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*. Heidegger mostra que há um caráter

⁵ Além disso, Agamben associa a facticidade e o *Ereignis* em seu livro *A potência do pensamento – ensaios e conferências*: “O pensamento da *Ereignis*, como fim da história do ser, é então de algum modo também uma recuperação e uma realização do pensamento da facticidade (2015, p. 278).

ainda *não decidido* sobre a própria metafísica. Toda esta metafísica foi compreendida como a transformação da filosofia em ciência, a ponto do próprio Heidegger declarar, na entrevista a *der Spiegel* em 1966, que a filosofia atual era a *cibernética*⁶. Contudo, é importante salientar que o caráter não decidido da metafísica está dentro na época que é dominada pela técnica, ou seja, na técnica dentro de um *sentido epocal*. Uma outra forma de ler estas afirmações é a seguinte: a filosofia só se tornou *cibernética* porque isto concorda com sentido epocal atual do ser e, igualmente, concorda com o fim da filosofia.

A passagem dos protocolos do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*, onde Heidegger explica a expressão “livre de destino” do *Ereignis*, é esta:

A falta de destino do *Ereignis* não significa, portanto, que lhe falte toda “mobilidade”. Significa, antes, que se mostra ao pensamento como digno de ser pensado, e pela primeira vez a espécie de mobilidade mais própria do *Ereignis*, a doação na subtração. Com isso, porém, é dito que para o pensamento que se introduz no *Ereignis* a história do ser chegou ao seu fim, enquanto aquilo que deve ser pensado, o que não significa que a metafísica não continue subsistindo; mas sobre isso nada pode ser decidido. (HEIDEGGER, 1991, p.233).

A *não decisão* sobre os modos como a metafísica continua subsistindo, abre possibilidades de pesquisa em vários campos. Estes campos procuram esclarecer, de algum modo, a ação da ciência e da técnica sobre o ser humano no horizonte do mundo. Isto nos permite ampliar a pesquisa a respeito de um aparato tecnológico conjugado com as formas de poder vigente. Assim, o tema da biopolítica ou da referida “perspectiva biopolítica” se torna um claro caminho aberto e pode ser percorrido. Heidegger pensou a *Ereignis* e Agamben

⁶ O trecho da entrevista é este: “*Spiegel*: Já mencionamos Kant, Hegel e Marx, como grandes movimentadores. Mas também de Leibniz saíram impulsos — para o desenvolvimento da física moderna e com isso para o nascimento do mundo moderno. Nós achamos, que há pouco o Sr. disse, já não contar hoje em dia tom um tal efeito.

Heidegger: No sentido da filosofia, não mais. O papel exercido até aqui pela filosofia assumiram hoje as ciências. Para um esclarecimento suficiente da “influência” do pensamento, deveríamos discutir mais profundamente o que aqui poderá significar ação e agir. Neste assunto haveria a necessidade de distinções mais profundas entre ocasião, impulso, promoção, subvenção, impedimento e colaboração, se discutíssemos suficientemente o princípio da razão. A filosofia se dissolve em ciências particulares: a psicologia, a lógica, a politologia.

Spiegel: E quem ocupa agora o lugar da filosofia?

Heidegger: A *cibernética*!

Spiegel: Ou a piedade do pensamento que se mantém aberto?

Heidegger: Mas isso já não é filosofia.” (HEIDEGGER, 1977, p.82).

a extrapolou na tentativa de enfrentar os desafios da época atual. Ele a conduziu como uma releitura da relação potência e ato com o poder. Finalmente, após esta seção podemos apresentar a considerações finais.

Conclusão

Esta investigação procurou estudar dois autores: Heidegger e Agamben. Houve certamente uma prioridade em relação ao segundo. De forma mais específica, buscou-se esclarecer como Agamben realiza uma apropriação dos conceitos heideggerianos da *facticidade* e do *Ereignis* e os conduz aos problemas de natureza biopolítica. Este movimento mostra algo inusitado: a transição de conceitos heideggerianos para dentro da política. Mas, na medida em que a política dissimula a sua face biopolítica, tal movimento encontra uma plausibilidade. Os conceitos, tanto da *facticidade* quanto do *Ereignis*, trazem em seus conteúdos internos uma crítica à tradição ocidental, portanto uma crítica de como poder se organizou. Dentro desta interpretação realizada por Agamben, encontramos também a possibilidade de se opor ao processo de desabrigar da técnica como provocação.

Finalmente, podemos responder a pergunta de pesquisa: como se explica a passagem da ontologia para dentro da filosofia política em Agamben? A resposta é: Agamben realiza esta passagem através dos conceitos heideggerianos já mencionados, acrescentando a original interpretação da relação entre potência e ato. A ontologia que será estabelecida repousa sobre a potência, mantendo-a em sua dupla possibilidade: potencia de... e potência de não...

Esta ontologia deve apontar novas formas de se fazer política para além de uma estrutura estatal e das exigências de uma sociedade de controle.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

____. **A potência do pensamento**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HEIDEGGER, M. “Entrevista - testamento – O caso de 1933”, In: LEÃO, E. C. et al. **Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1977.

____, “Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e ser”” IN: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

____. “A questão da técnica”. In: *Cadernos de tradução*, nº. 2, DF/USP, 1997.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



VEIGA, Itamar Soares. O HOMO SACER DE AGAMBEN E A PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA SOBRE HEIDEGGER. **Synesis**, v. 9, n. 1, jan/jul. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1382>.
