

O INUMANO COMO LIMITE: UM ELEMENTO ÉTICO LIMITADOR NA BIOPOLÍTICA

THE INHUMAN AS LIMIT: ONE ETHICAL BORDERING ELEMENT IN POLITICS

Itamar Soares Veiga¹

Resumo: este estudo trata da análise sobre o *muçulmano* desenvolvida por Agamben em seu livro *O que resta de Auschwitz*. O propósito é esclarecer as implicações do conceito de *muçulmano* tanto na ética como na política. O desenvolvimento centraliza-se no livro de Agamben, agregando também alguns elementos sobre o paradigma sócio-político atual através das contribuições Jonathan Crary e Alain Touraine. A conclusão mostra que o tema do *muçulmano* aponta para uma reflexão da política sob uma nova ética: uma ética que inclua o também o inumano, como um elemento: potencialmente realizável, embora não desejável e não desprezível em todo âmbito biopolítico.

Palavras-chave: Inumano. Biopolítica. Ética. Agamben.

ABSTRACT: This paper deals with the analysis of the *Muslim* developed by Agamben in his book *What remains of Auschwitz*. The purpose is to clarify the *Muslim* concept of implications both in ethics and politics. The development centers on the book by Agamben, also adding some elements about the current socio-political paradigm by contributions Jonathan Crary and Alain Touraine. The conclusion shows that the *Muslim* theme indicates a reflection of the policy under a new ethics: an ethics that includes also the inhuman, as a potential achievable, although not desirable and non-negligible element of every biopolitical context.

Keywords: Inhuman. Biopolitical. Ethics. Agamben.

Esse artigo trata do conceito de *muçulmano* na biopolítica de Agamben, a partir seu livro *O que resta de Auschwitz*. A biopolítica investiga as relações de poder sobre populações (FOUCAULT, 1999, p.292s) e pode servir para assinalar os efeitos causados nos indivíduos (AGAMBEN, 2008; 2010). Desse modo, tais efeitos individuais assinalam uma fronteira-limite no alcance nas relações de poder. Sob essa possibilidade e retomando o livro de Agamben, encontra-se a afirmação de que a biopolítica possui um limite se explicita na figura do *muçulmano*, identificando-o como a “substância biopolítica absoluta”.

O processo de especificação pode ser colocado na direção contrária: se o *muçulmano* é considerado “a substância biopolítica absoluta”, então esse conceito possui uma força de coesão maior sobre as outras forças no universo da biopolítica,

¹ Professor da Universidade de Caxias do Sul – UCS-RS - e do PPGIL-UCS. E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br

mesmo que estas não tratem ou não visem tratar das suas substâncias absolutas (os indivíduos) ou não saibam (não reconheçam) que tais substâncias existem. No quadro geral da biopolítica, onde o *muçulmano* exerce uma força maior de coesão, o esclarecimento desse conceito deve assinalar ainda outros caminhos. Um desses caminhos, sugeridos pelo próprio Agamben, é o de que o *muçulmano* representa também um novo elemento ético.

O propósito desse artigo é esclarecer as principais implicações do conceito de *muçulmano* tanto na ética quanto na construção de uma nova política. Procura-se estabelecer este conceito como portador de uma função ética limítrofe e assinala-se que tal função conflita com as grandes narrativas da modernidade, as quais conformam as bases dos diferentes projetos de poder. As grandes narrativas possuem resistências internas que não se adéquam ao paradigma biopolítico².

A investigação se divide em três momentos: primeiro trata-se de apresentar o conceito geral de *muçulmano* em Agamben; no segundo momento assinala-se o aspecto ético fundamental deste conceito; e no terceiro desenvolve-se uma observação crítica sobre políticas da modernidade. Esses três elementos permitem uma conclusão a respeito das contribuições à ética e à política a partir do conceito de *muçulmano*.

I

A biopolítica se caracteriza por ser uma forma de poder que se impõe diretamente à vida, especialmente vida humana. Esta forma de imposição ocorre através dos mais diferentes dispositivos, sejam de controle, classificação ou seleção. O controle, classificação e seleção, aplicam, aos seres humanos, distinções previamente estabelecidas baseadas em substrato biológico. Segundo Agamben e, também, Foucault, esse processo de poder exercido diretamente sobre a vida, se estabelece por “cesuras”. Tais cesuras expressam as instruções para a população, não restritas a um indivíduo isolado. Por isso, o indivíduo “some” dentro do processo.

Um exemplo do processo dessas cesuras está nesta passagem onde Agamben discorre sobre Foucault:

² Sobre Foucault, Alain Touraine concorda, mas mostra a dificuldade de conduzir uma crítica da modernidade, sem conseguir efetivamente colocar-se fora da modernidade: “...o pensamento puramente crítico da modernidade oscilou na ruptura total com a própria ideia de modernidade e se autodestruíu saltando para pós-modernismo” (TOURAINÉ. 1994, p.182).

Tentemos desenvolver um pouco mais a análise de Foucault. A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquela entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico no qual se trata de controlar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*. No Reich nazista, a legislação de 1933 sobre a “proteção da saúde hereditária do povo alemão” marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é a que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de “ascendência ariana” dos de “ascendência não-ariana”; uma cesura posterior separará, entre estes últimos, os judeus (*Volljuden*) em relação aos *Mischlinge* (pessoas que têm apenas um avô judeu ou que tem dois avôs judeus, mas que não são de fé judaica nem têm cônjuges judeus na data de 15 de Setembro de 1935). As cesuras biopolíticas são, pois, essencialmente móveis e isolam, de cada vez, no *continuum* da vida, uma zona ulterior, que corresponde a um processo de *Entwürdigung* [aviltamento] e de degradação cada vez mais acentuado. Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o *muçulmano*. (AGAMBEN, 2008, p.90)

O campo de concentração apresenta o final de um processo de cesuras e o resultado final (absoluto) de todo processo biopolítico nazista. Esse fim e resultado é o surgimento do *muçulmano*. Nada há além do *muçulmano* que possa ser ainda passível de mais uma “cesura”. O *muçulmano*, ou o modo como chamavam os prisioneiros, em uma condição máxima de degradação, marca o fim da cesura. Eis que assim surge a forma da “substância biopolítica absoluta”:

No ponto em que o *Häftling* se torna *muçulmano*, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras. Nesse momento, o vínculo flutuante entre povo e população se rompe definitivamente e assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras [*inassegnabile e incesurabile*]. (AGAMBEN, 2008, p.90).

Há no ambiente biopolítico, portanto, pelo menos um acontecimento crucial que encerra o processo de biopoder e da aplicação de controle dos dispositivos. O processo mesmo, em ritmo crescente, encontra seu um ponto limite na geração do humano maximamente degradado. Destaca-se aqui também a menção de Agamben a uma “ruptura”, na qual esta cesura crescente e “flutuante” foi submetida: a ruptura no “vínculo entre povo e população”.

Se há uma ruptura do vínculo biopolítico entre “povo e população”, então ocorre o estabelecimento de um limite onde cessa o processo aplicado pelo biopoder, determinando, desta forma, um alcance que lhe é próprio. Este alcance do biopoder permite a Agamben, em *O que resta de Auschwitz*, se direcionar ao indivíduo. Assim compreendido o rumo de leitura, mantém-se o enfoque sobre esta verticalização absoluta no horizonte das cesuras. Na verticalização está o indivíduo, antes ignorado pelos dispositivos (FOUCAULT, 1999, p.294). Ele se torna a possibilidade mesma da consequência pontual, registrada historicamente nos campos de concentração. Para o biopoder, o indivíduo é um efeito não analisável (FOUCAULT, 1999, p.293-294), ou resultado desprezível no horror aplicado a populações escolhidas. No campo de concentração nasce a possibilidade de seu limite inultrapassável: o ponto do seu fim. No indivíduo está o fim, isto é, no inumano: o *muçulmano*, um morto-vivo dentro do campo.

Esta possibilidade da geração do inumano, no campo de concentração em um horizonte máximo dos processos biopolíticos, foi simbolizada pelo surgimento do *muçulmano*. Isto significa não apenas um resultado da ação biopolítica focada e bem orquestrada, mas este caráter de limite. O processo de produção do *muçulmano* pode ser considerado o último. Porque, ao se chegar ao inumano (que é o *muçulmano*), nada mais resta, nem mesmo uma morte *humana*. Tal é o horrível resultado dos processos de degradação, com estas consequências individuais.

Por causa da ruptura do “vínculo” entre “povo e população”, e da identificação do resultado final do *muçulmano*, nenhum outro processo de análise pode ser desenvolvido para adiante, a não ser uma reflexão que se volte para trás, que seja então retrospectiva. Por quê? Porque a direção para adiante está interrompida: no horizonte posterior está sempre o inumano na forma degradada do *muçulmano*. Se, a partir do “inumano” (que é o *muçulmano*) só é possível uma reflexão retrospectiva, então, o que essa reflexão visaria? Uma resposta possível seria a seguinte: ela visaria refazer o horizonte ético-político do humano, onde se incluiria também o fato de que o humano pode potencialmente empregar e produzir o inumano, como mostrou o horror na Alemanha nazista. Em outras palavras, o horizonte humano não pode desconsiderar sua própria capacidade potencial de gerar a inumanidade.

O paradoxal é que essa reflexão retrospectiva e que indaga sobre um novo horizonte para o humano, não deve ser percorrida nos modos de pensar humanistas ou edificantes, pois estes não evitaram e não previram o surgimento do inumano sob o

caráter de degradação dos campos de concentração. Os moldes políticos de fundo moderno não se ajustam diretamente ao âmbito aplicado da biopolítica. O caráter flutuante da cesura entre “povo e população” impõe dificuldades ao controle e a gestão moderna. O caráter flutuante da cesura pende para o aspecto científico da biopolítica tal como Foucault mostrou primeiramente.

Mas o esforço dessa reflexão retrospectiva deve também ser uma espécie de proposta biopolítica. Uma biopolítica alternativa, dentro de um mundo atual que não pode evitar a ciência e a tecnologia na política. Esta biopolítica alternativa não pode mais ser o resultado das grandes narrativas modernas e não pode ser ingenuamente ser pensada como isenta frente à tecnologia. Ao contrário, para que ela se torne pensável, é preciso aprofundar os conceitos antes referidos. Isto será feito a seguir.

A partir do *muçulmano* não há mais construção: ele está sem voz, sem rosto, sem nada que o identifique com o humano. Todos os processos biopolíticos anteriores não foram, por assim dizer, tão organizados na busca de seus objetivos e, por isso também, não absoluto em suas consequências. O *muçulmano* se torna a marca de um auge, de um recorde do horror, permanecendo assim um legado que mostrou a possibilidade da substância biopolítica absoluta. Em um panorama maior, sem o *muçulmano*, só resta a relatividade das biopolíticas onde, certamente, nenhuma delas deseja produzir o resultado absoluto do cadáver-ambulante de Auschwitz. Para descrever esta situação, cita-se Agamben:

Uma vez dentro do campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronava e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas o seu número é imenso; são eles, os “*muçulmanos*”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcharam e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. (AGAMBEN, 2008, p.51-52).

Qual outro questionamento pode ser focado pontualmente sobre o *muçulmano* enquanto “substância biopolítica absoluta”? Este outro questionamento possível é a relação entre humanidade e não humanidade. O *muçulmano*, dada a sua condição

arrasada, permite uma *hesitação* na pergunta de se ele é ainda humano. Certamente, há algo de humano, mas a própria perspectiva da dúvida inclui caminhos tortuosos que induzem a uma reflexão mais profunda, inclusive e principalmente do papel da ética. Ao tratar sobre a condição terrível do *muçulmano* e das bases, tornadas confusas na análise filosófica, Agamben afirma:

Importa refletir sobre essa paradoxal situação ética do *muçulmano*. Ele não é tanto, como acredita Bettelheim, a cifra do ponto sem volta, do umbral para além do qual se deixa de ser homem; em suma, a cifra da morte moral, contra a qual se deve resistir com toda força para salvar a humanidade e o respeito de si – e, quem sabe, até a vida. Para Levi, o *muçulmano* é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão. É uma figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria idéia de um limite ético. (AGAMBEN, 2008, p.70).

Na passagem acima se discute sobre a humanidade e o limite ético. A humanidade é posta em questão e o limite ético fica sob a suspeita de perder o seu sentido. O que ambos os problemas significam? Significam o difícil enfiamento da existência ou surgimento da figura do *muçulmano*, da condição de ser morto-vivo. A humanidade e o limite ético são confrontados não somente com o absurdo de horror causado pelos nazistas, mas também com um resultado concreto terrível que seria uma divisão entre o humano e o inumano. E, se o *muçulmano* pode ser concebido como resultado de um experimento, então o horror é ainda maior. Se o *muçulmano* é um ponto sem volta, então a própria humanidade anteviu, no morto-vivo, o seu limite de ser ou não humanidade. Como ressalta Agamben, Primo Levi procura assumir a existência do *muçulmano* para mostrar esta figura-limite que uma determinada biopolítica pode alcançar. É, finalmente, nesse exato ponto que Agamben coloca o questionamento sobre a humanidade e o caráter inumano do *muçulmano*:

[...] Existe, portanto, um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o *muçulmano*, e o campo é, por excelência, o seu lugar. O que significa, porém, para um homem, tornar-se um não-homem? Existe uma humanidade do homem que possa se distinguir e separar da sua humanidade biológica? (AGAMBEN, 2008, p.62).

Essa discussão possui detalhes importantes: se a distinção entre humanidade e não humanidade depende apenas da constituição biológica do ser humano, então uma

biopolítica é uma necessidade incontornável, qual seja essa biopolítica é algo que deve ser discutido abertamente. Mas, se a distinção, entre humanidade e não humanidade, não depende apenas do aspecto biológico, e sim de um constructo abstrato ou metafísico, então a biopolítica será sempre uma opção e não uma necessidade impositiva. Antes de prosseguir sobre essa relação humanidade/ não humanidade (*inumano-muçulmano*), convém assinalar ainda um ponto tangível sobre o *muçulmano*. Esse ponto pode ser visto na reação do sobrevivente e na tentativa dele em não se tornar também um *muçulmano*:

O espaço do campo (pelo menos nos Lager, como Auschwitz, onde campo de concentração e campo de extermínio coincidem), pode, aliás, ser eficazmente representado como uma série de círculos concêntricos que, semelhantes a ondas, continuamente roçam um não-lugar central, habitado pelo *muçulmano*. O limite-extremo desse não-lugar chama-se, no jargão do campo, *Selektion*, ou seja, o ato de selecionar os destinados à câmara de gás. Por isso, a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o *muçulmano* que ele sentida aflorar em si mesmo por todos os lados. Aliás, toda a população do campo não é senão um imenso turbilhão que gira obsessivamente em torno de um centro sem rosto. Mas esse vórtice anônimo, conforme acontece com a rosa mística do paraíso de Dante era “pintada à nossa imagem”, trazendo impressa a verdadeira imagem do ser humano. Do acordo com a lei, em virtude da qual repugna ao ser humano com que ele teme ser assemelhado, o *muçulmano* é unanimemente evitado porque, no campo, todos se reconhecem no seu rosto apagado. (AGAMBEM, 2008, p.59-60).

A questão se volta, então, para a humanidade daquele que chegou à condição de *muçulmano*. Como afirmar que temos diante de nós um ser humano? Bem, certamente é um humano, é preciso que isto fique bem claro, embora se possa pensar que o humano não está presente, a não ser em sua constituição biológica. Nesta direção, para manter a afirmação de que há um humano também no *muçulmano*, é preciso investigar o espaço filosófico onde se unem a constituição biológica com algo a mais. É preciso modificar o limite em que se concebe o humano, ampliando-o, para dar conta deste terrível efeito. Os *muçulmanos* são um efeito. Um efeito que não pode ser desprezado, justamente porque deve ser evitado. Por isso é necessário incluir os *muçulmanos* na análise da biopolítica e tentar avançar ou invés de agir apenas retrospectivamente.

O registro da radicalidade do que representa o *muçulmano* em termos de inumanidade pode ser esclarecida na interpretação de Agamben sobre a dificuldade

mesma de lidar (ou de classificar) as vítimas neste estado de inumanidade. Essa interpretação se expressa em uma espécie de alegoria sinistra:

De fato, torna-se evidente que, quando se fixa um limite para além do qual se deixa de ser homem, e todos ou a maioria dos homens o atravessam, isso não prova tanto a inumanidade dos humanos, quanto a insuficiência e a abstração do limite proposto. Imagine-se, por outro lado, que as SS deixassem entrar no campo um pregador, e que este procurasse, de todas as formas, convencer os *muçulmanos* da necessidade de manterem, também em Auschwitz, a dignidade e o respeito de si. O gesto de um homem desse tipo seria odioso, e a sua pregação, uma afronta atroz para quem já se encontra não só para além de qualquer possibilidade de persuasão, mas também de qualquer socorro humano (“já estavam quase sempre perdidos” [Bettelheim]. Por esse motivo, os deportados renunciam de uma vez para sempre a falar dos *muçulmanos*, como se o silêncio, o não-ver, fosse no momento a única atitude adequada para quem habita além de qualquer ajuda. (AGAMBEN, 2008, p. 70).

Trata-se de uma informação importante sobre ausência de discurso dos que foram transformados em inumanos. Para pensar uma reversão possível ou uma contramedida é preciso ter em vista o núcleo, o limite, ou o ponto de fuga central aonde podem potencialmente convergir todas as iniciativas dos horizontes biopolíticos. Este núcleo é o inumano. Nos processos biopolíticos o inumano se torna um limite indesejável, mas um ponto de reflexão importante. Manter o núcleo, na análise da biopolítica é uma forma de fazer análise avançar sem ser um processo retrospectivo que se detenha no discurso edificante e na superficialidade moralista.

Em relação à análise desenvolvida por Agamben. Primeiramente é importante resgatar os elementos deste aspecto da humanidade do *muçulmano*. Agamben afirma, finalmente, que não é possível continuar sustentando que o *muçulmano* não possui humanidade:

O *muçulmano* penetrou em uma região do humano – pois, negar-lhe simplesmente a humanidade significaria aceitar o veredicto das SS, repetindo o seu gesto – onde, dignidade e respeito de si não são de nenhuma utilidade, como também não são uma ajuda exterior. Se existe, porém uma região do humano em que tais conceitos não têm sentido, não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil que seja de ser contemplada. (AGAMBEN, 2008, p. 70).

Agamben menciona explicitamente a ética: “nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano” (citação *supra*). Ou seja, ele explora a

vinculação entre o apelo da humanidade: o que é o e o que não é humano, e a ética. Nesse sentido, deve-se enfrentar a tarefa da transição entre estes dois momentos: o aprofundamento sobre o que é o *muçulmano* ou o modo como se produziu esta condição do inumano ou da colocação em dúvida do próprio sentido de humanidade. Ponto já mostrado nesta parte do artigo; e o segundo momento: o aspecto ético fundamental do conceito de *muçulmano* que será realizado abaixo.

II

Um detalhe importante sobre o aspecto ético, seguindo o caminho de Agamben, é que uma investigação a respeito implica uma crítica às éticas já existentes. A crítica possui como alvo as éticas que assumem o legado moderno e que buscam vincular a dignidade humana com o ato de seguir uma norma. Portanto, inicialmente a crítica visa as éticas deontológicas:

Também por isso, Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E o “sentimento último de pertencimento à espécie” não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade. (AGAMBEN, 2008, p.76).

Agamben não desenvolve os pormenores dessa crítica, os quais poderiam apontar para exploração do caráter da constituição biológica do “pertencimento à espécie” e uma relação entre vida nua e modo de vida. Um desenvolvimento maior envolveria também a vertente ética kantiana contemporânea. O autor menciona brevemente um desses desdobramentos contemporâneos: a filosofia de Apel:

Auschwitz é a refutação radical de todo princípio de comunicação obrigatória. E não só porque, de acordo com o testemunho constante dos sobreviventes, a tentativa de induzir um Kapo ou um membro da SS a comunicar provocava frequentemente apenas cacetadas, ou porque, conforme lembrado por Marsalek, em certos Lager toda a comunicação era substituída pelo bastão de borracha que, por esse motivo, havia sido rebatizado como *Der Dolmetscher*, “o interprete”. Nem porque o “não ser interpelado” fosse a condição normal do campo, em que “a língua se lhe esvai em poucos dias, e, com a língua, o pensamento”. A objeção decisiva é outra. É, mais uma vez, o *muçulmano*. Imaginemos por um momento que, graças a uma poderosa máquina do tempo, podemos introduzir o professor Apel no campo, levando-o a ficar frente a um *muçulmano*, pedindo-lhe que

procurasse testar também aqui a sua ética da comunicação. Acredito que, sob qualquer ponto de vista, seja preferível desligar nossa máquina do tempo e não prosseguir no experimento, pois há o risco de que, apesar de todas boas intenções, o *muçulmano* fique mais uma vez excluído do humano. O *muçulmano* é a refutação radical de qualquer possível refutação, a destruição desses últimos baluartes metafísicos que continuam de pé por não poderem ser provados diretamente, mas unicamente negando a sua negação. (AGAMBEN, 2008, p.72-73).

A posição de Agamben mostra a sua recusa em relação às formulações éticas modernas e contemporâneas neste enfrentamento do fenômeno do inumano. Visto modernamente, o direcionamento da reflexão ética não pode lidar com inumano, mas, também, não pode também ignorar fenômeno, justamente porque ele aconteceu e se tornou, a partir de então, potencialmente possível. Na reflexão de uma nova ética, seja qual for essa nova ética, deve existir uma preocupação não ingênua a respeito da biopolítica, e a respeito elemento do “inumano” como um perigo dentro do horizonte biopolítico e tecnológico.

Para delimitar este novo aspecto ético, através da figura do *muçulmano*, Agamben direciona-se a Primo Levi:

[...] A nova matéria ética, que Auschwitz lhe permitia descobrir, realmente não consentia juízos sumários nem distinções e, agradando-lhe ou não, a falta de dignidade lhe devia interessar tanto quanto a dignidade. A ética em Auschwitz, aliás, começava – também isso estava ironicamente contido no título retórico *É isto um homem?* – precisamente no ponto em que o *muçulmano*, a “testemunha integral”, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem. (AGAMBEN, 2008, p.55).

A citação afirma claramente a necessidade de enfrentar este elemento do inumano que repousa como ponto de fuga central em todo horizonte biopolítico. O enfrentamento significa em primeiro lugar não ser ingênuo frente ao domínio instaurado pela biopolítica nas mais diversas formas e áreas da vida humana. Este ponto de fuga central sinaliza simplesmente, no auge do horror, o que toda biopolítica ainda pode produzir este inumano (o *muçulmano*). Enfim, para enriquecer as informações sobre esse elemento ético e o inumano, Agamben aprofunda as reflexões de Primo Levi:

O bem – admitindo-se que no caso faça sentido falar de um bem – que os sobreviventes conseguiram pôr a salvo do campo não é, portanto, uma dignidade. Pelo contrário, que se possam perder a dignidade e decência para além de qualquer imaginação, que ainda exista vida na degradação mais extrema – esta é a notícia atroz que os sobreviventes

trazem do campo para a terra dos homens. E esta nova ciência torna-se agora a pedra de toque que julga e mede toda moral e dignidade. O *muçulmano*, que é a formulação mais extrema da mesma, é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade. E Levi, testemunha dos submersos, fala em nome deles e é o cartógrafo dessa nova *terra ethica*, o implacável agrimensor da *Muselmannland* (terra do *muçulmano*). (AGAMBEN, 2008, p.76).

O *muçulmano* é também “uma forma de vida” possível, uma forma de vida indesejada, mas ainda viva e um ser vivo, por isso deve também estar incluído em uma ética. Esse é elemento ético do inumano, o de estar para além da dignidade e continuar uma “forma de vida” enquanto ponto limite que se pode alcançar numa biopolítica (“que ainda exista vida na degradação mais extrema”). Assim, a política que vise o enfretamento dos mecanismos de controle e dos dispositivos mais terríveis de uma biopolítica determinada, deve estar ciente da inclusão do inumano em seu horizonte. Esta inclusão de tal forma de vida (denominada de *muçulmano*) jamais deve ser esquecida. Para preparar o terreno de uma política, ou melhor, de uma “nova política” que não tenha os propósitos de uma biopolítica do horror, deve-se sinalizar uma terceira necessidade: a crítica das políticas de origem modernas.

III

Uma discussão sobre política está diretamente autorizada por Agamben. Trata-se de conduzi-la com a compreensão de que o *muçulmano* é uma “forma-de-vida” possível, ou seja, não se pode excluir do próprio *muçulmano* que ele seja uma forma de vida³, embora seja uma forma de vida totalmente indesejável e resultante de uma biopolítica do horror. E, esta demanda sobre o *muçulmano* deve ser feita a partir de bases não modernas. Que Agamben autorize ou convoque tal discussão é um primeiro passo de um amplo debate. Veja-se a afirmação: “O fato de que, afinal de contas, o umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e inumano, em que habitava o *muçulmano*, pudesse ter um significado político é algo que também foi explicitamente afirmado” (AGAMBEN, 2008, p.55).

³ “Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p.13).

Nesta orientação, um dado mais é alcançado na apresentação do livro *O que resta de Auschwitz*, escrita por Jeane Marie Gagnebin. Ela explicita um deslocamento a ser empregado na análise política: o deslocamento do antigo elemento nuclear da *polis*.

O nome “Auschwitz” não é simplesmente o símbolo do horror e da crueldade inéditos que marcaram a História contemporânea com uma mancha indelével; “Auschwitz” também é a prova, por assim dizer, sempre viva de que o *nomos* (a lei, a norma) do espaço político contemporâneo – portanto, não só do espaço político específico do regime nazista – não é mais a bela (e idealizada) construção da cidade comum (*polis*), mas sim o campo de concentração.” (GAGNEBIN, 2008, p.9 – apresentação).

Este *nomos* (o campo de concentração) pode ser visto também no campo de refugiados e no cerceamento da entrada em fronteiras através de espaços especiais de anomia política. Um significado político que pode ser repercutido em suas alternativas mais recentes na contemporaneidade em um contraponto com a origem moderna. Tal contraponto se apresenta a partir das modificações das estruturas socioeconômicas ocorridas na passagem do capitalismo industrial para o capitalismo financeiro. Nesse sentido, as duas observações abaixo de Jonathan Crary, professor de Arte Moderna e Teoria da Universidade de Columbia (EUA), ilustram uma situação bem atual, onde a tecnologia, a política e a economia se imiscuem em forma de controle:

Todo produto ou serviço novo se apresenta como essencial para a organização burocrática de nossas vidas, repletas de um número crescente de rotinas e necessidades que não escolhemos de fato. A privatização e compartimentação de nossas atividades nessa esfera talvez sustentem a ilusão de que podemos “ser mais espertos do que o sistema” e planejar uma relação única ou superior com essas tarefas, mais empregadora ou menos comprometida. O mito do hacker solitário perpetua a fantasia de que a relação assimétrica entre indivíduo e rede pode oferecer a vantagem de criatividade para o sujeito. Na realidade, há uma uniformidade imposta e inescapável no nosso trabalho compulsório de autoadministração. A ilusão de escolha e autonomia é um dos pilares do sistema global de autorregulação. Afirma-se aqui e ali que a ordem tecnológica contemporânea é essencialmente um conjunto de ferramentas neutro, passível de ser usado de diferentes maneiras, inclusive a serviço de uma política emancipatória. O filósofo Giorgio Agamben refutou tais afirmações, respondendo que hoje não haveria “um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo”⁴. (CRARY, 2014, p.54).

⁴Crary cita “O que é um dispositivo?” do livro *O que é contemporâneo?* (AGAMBEN, 2009, p.48).

Crary desenha um panorama sinistro do mundo atual, onde os elementos do controle, da classificação e da seleção não são diretamente apreensíveis. Os processos de controle, de classificação e de seleção, que assumem dimensões populacionais, são claramente biopolíticos. A biopolítica atual, sob a qual as populações estão submetidas, não se aproximou (ainda) do seu próprio auge indesejado, que é, conforme foi visto, a substância biopolítica absoluta do *muçulmano* (o inumano). Contudo, Crary exemplifica e denuncia um agravamento da situação geral:

Segundo o coletivo Tiqqun [Tiggun – *Théorie Du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2004], nós nos tornamos os habitantes inofensivos e maleáveis de sociedades urbanas globais. Mesmo na ausência de qualquer obrigação, escolhemos fazer o que nos mandam fazer; permitimos que nossos corpos sejam administrados, que nossas ideias, nosso entretenimento e todas as nossas necessidades imaginárias sejam impostos de fora. Compramos produtos que nos foram recomendados pelo monitoramento de nossas vidas eletrônicas, e voluntariamente oferecemos *feedbacks* a respeito do que compramos. Somos o sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores nucleares. Um bom indicador dessa abdicação completa da responsabilidade pela própria vida são os títulos dos best-sellers que nos dizem, com uma fatalidade sombria, quais os mil filmes que devemos ver antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer. (CRARY, 2014, p.68-69).

As palavras fortes de Crary sugerem que se deve pensar em uma alternativa sem desconsiderar os aspectos biopolíticos e tecnológicos atuais. Até mesmo porque a relação de humanidade e não humanidade joga com uma suspensão do raciocínio influenciado pelo legado moderno, gerando um vácuo na discussão. Mas, como fazer isso? Uma proposta inicial é renovando um elemento básico: a ação política. Nesse sentido, é possível somar uma contribuição da análise de Alain Touraine sobre a democracia e sobre a importância de se estabelecer novos pontos de partida:

Esta interdependência das liberdades políticas e dos movimentos sociais impõe a substituição da idéia de um progresso histórico pela escolha de sociedades subordinadas às preferências éticas e por uma concepção de liberdade e da igualdade, e que podem conduzir, no mesmo momento histórico, a uma grande variedade de formas de organização social e política. Estamos vivendo, segundo Jean-François Lyotard, o fim do que se chamou as grandes narrações históricas e, mais concretamente ainda, da política da esperança. Não pensamos mais, como se disse durante muito tempo, que a história

acabará um momento para o outro. Daí porque se pode falar de uma democracia sem esperança, o que não quer dizer sem expectativas. Tanto isso é verdade que muitos avaliam a situação da democracia numa sociedade pela amplitude das escolhas existentes e pela diversidade das soluções propostas. Enquanto as filosofias da história nos mostravam a imagem de uma humanidade sempre mais homogênea, governada pela razão, pelo interesse ou pela paz, e não mais pelas crenças ou pelas tradições culturais comunitárias, portanto, diversas e até mesmo estranhas umas às outras, nós representamos a modernização política como o enfraquecimento acelerado das normas, dos valores, das formas de organização social, consideradas como racionais e, portanto, como gestão da diversidade. (TOURAINÉ, 1998, p.52-53).

Como preparação do terreno a uma nova política deve-se destacar a menção da crítica às grandes narrativas, as quais incluem as injunções da esperança e do progresso como elementos impulsionadores da ação política, geralmente utilizando uma filosofia da história. Uma política alternativa, que seja construída nas diversas preferências éticas, se coadune com uma visão sem esperanças, mas não “sem expectativas”, assumiria um ponto de vista diverso das filosofias da história e das grandes narrativas. Contudo, para alcançar essa política é preciso que os agentes envolvidos estejam também deslocados da rede de captura, seja esta rede tecida pelo socialismo, pelo liberalismo, ou ainda por outras formas de projetos de poder:

Esta democracia, que pode ser definida como social ou cultural, opõe-se às concepções, tanto liberal quanto revolucionária, da democracia, ao não apelar a uma filosofia da história, mas a uma filosofia moral; [...] Este desaparecimento de toda visão histórica evolucionista e, mais precisamente ainda, progressista, merece aqui a nossa máxima atenção. A democracia deixa de ser associada a um “princípio de esperança”; deixa de carregar a utopia da fase final da História, seja o socialismo seja a liberdade, a justiça ou o caos. (TOURAINÉ, 1998, p.48-49).

Essa democracia, tematizada por Touraine, possui um núcleo específico. O núcleo pode ser mostrado em duas passagens, onde o autor apresenta o indivíduo como um sujeito individuado (ou ator social), ao qual se atribui a capacidade de construir novas relações para além do consumo e da instrumentalidade. Nas passagens abaixo se compreende a importância desse sujeito ao se confrontar com as formas paradigmáticas herdadas da modernidade:

É o desaparecimento do que chamamos a sociedade, que era ao mesmo tempo integrada e desigual, que não era, portanto, nem

diversa, nem igual, que torna possível a combinação da igualdade e da diversidade. As classes superiores não podem mais se identificar com Deus, com a Razão ou com a História. A organização social deixa de ser vertical e a reivindicação principal não é mais a tomada do poder, mas o reconhecimento da identidade ou, mais precisamente, da liberdade de cada Sujeito de combinar identidade cultural e ação estratégica. (TOURAINÉ, 1998, p.91).

Na segunda passagem está a definição do que é esse “Sujeito”:

Chamo Sujeito esse esforço do indivíduo para ser ator, ou seja, para agir sobre seu ambiente e criar assim sua própria individuação, que chamo subjetivação a partir do momento em que se torna um objetivo positivamente valorizado. Somente o indivíduo – que pode ser um ator coletivo – não tanto como consumidor ou participante de diversos tipos de organização, mas como Sujeito, ou seja, em sua vontade de individuação pode constituir o princípio de mediação entre o mundo da instrumentalidade e o mundo da identidade, que não pode mais ser a ordem política e social como tinham sucessivamente pensado a filosofia política e a sociologia. (TOURAINÉ, 1998, p.68-69)⁵.

Há certamente uma tensão entre o cenário que Jonathan Crary apresenta e a alternativa que Touraine coloca. Mas, sobre a necessidade de se pensar a política, sem as grandes narrativas, Crary e Touraine estão concordes. Touraine afirma que a democracia não deve apelar a uma filosofia da história, mas sim a uma filosofia moral. E, este apelo, dentro do cenário sinistro ilustrado por Crary, deve incluir aquele de uma reflexão sobre o limite de toda biopolítica possível que é o inumano. Incluí-lo para torná-lo também impossível. Assim Touraine fornece um caminho, para avançar, longe dos cenários terríveis dos campos em Agamben e das capturas tecnológicas de Crary. O inumano, mostrado através da figura do *muçulmano*, é sim o sinal de um limite da biopolítica, mas, também, é o sinal de uma tarefa de encontrar a saída não moderna para a política, resta trabalhar mais nesta direção.

Considerações finais

O propósito de esclarecer o conceito de *muçulmano* em sua dimensão ética, no seu contexto de consideração biopolítica, encontrou a seguinte conclusão: a biologização da política possui um vetor (ou ponto de “fuga central” como afirma Agamben) que é o *muçulmano*. A partir desse “vetor”, uma ética é necessária, onde se

⁵ Ver também a ligação entre “Sujeito” e “ator social” no âmbito da democracia em TOURAINÉ, 1996, p.171-172.

inclua reflexão sobre o *muçulmano* (uma forma de vida), dentro da humanidade, embora seja uma forma a ser evitada. Além disso, uma revisão da política implica contar com o panorama atual tecnológico, como mostra Crary e uma alternativa política é sugerida na terceira parte através das posições de Touraine. Ou seja, é preciso fazer política não ingenuamente, lembrando que o paradigma atual, segundo Agamben, é o campo de concentração e não esquecendo que seu resultado final, que é potencialmente possível, é o *muçulmano* ou o inumano. Essa abordagem de Touraine torna possível avançar a análise e não retroagi-la para as concepções modernas.

O texto do artigo procurou mostrar o problema que é o inumano e destacar alguns elementos que contribuam para a recuperação da política através da reconstrução de um núcleo ético inserido em um histórico de biopolítica. Ao fazer esse percurso, o resultado final abriu espaço para pensar também outras dimensões não humanas dentro de paradigmas tecnológicos e biopolíticos atuais. Mas, a reconstrução não pode ser uma reedição das grandes narrativas da modernidade, ela deve assumir que o *muçulmano* instaura um ponto limítrofe que acaba por ter uma função ética. Certamente, a reflexão sobre o inumano, potencialmente realizável na ação biopolítica, se torna o primeiro passo que solicita uma atenção entre outros desdobramentos necessários sobre a vida do homem neste planeta que ele habita

Referências

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. “O que é um dispositivo”. In: _____. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CRARY, J. *24/7 capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, 2ª ed.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GAGNEBIN, J. M. “Apresentação”. In: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- TOURAINÉ, A. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Bauru: EDUSC, 1998.
- _____. *O que é a democracia?* Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.