

SOBRE O PARADIGMA: APROPRIAÇÕES METODOLÓGICAS FOUCAULTIANAS FEITAS POR GIORGIO AGAMBEN

*ON THE PARADIGM: FOUCAULT'S METHODOLOGICAL APPROPRIATIONS MADE
BY GIORGIO AGAMBEN*

*Raphael Guazzelli Valerio*¹

Resumo: o artigo tem por objetivo discutir alguns aspectos do método filosófico de Giorgio Agamben, em especial a noção de paradigma. O italiano toma de empréstimo esse noção, assim como outras, de Michel Foucault, no entanto a redefine, em função de sua própria filosofia. Nos deteremos, portanto, na análise desse termo feita por Agamben, cotejando-a com outros comentadores que, assim como o italiano, se detiveram sobre a filosofia foucaultiana, sobremaneira na noção de paradigma.

Palavras-chave: Paradigma. Método. Arqueologia. Exemplo. Foucault.

Abstract: this article aims discuss some aspects of Giorgio Agamben's philosophical method, in particular the paradigm notion. The italian takes and uses this notion, as well as others, from Michel Foucault, however, according of his own philosophy redefines it. We will concentrate in the analysis of this term made by Agamben, compare it with others commentators which stopped on Foucault's philosophy like the italian, greatly on paradigm notion.

Keywords: Paradigm. Method. Archeology. Example. Foucault.

Em 2007, Giorgio Agamben publica *O Reino e a Glória*. Logo na *Premissa*, em suas primeiras linhas, o objetivo da obra é explicitado: “investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 9). Adiante, situa seu empreendimento como continuação do projeto foucaultiano, porém, como já havia feito em outras ocasiões, procura corrigi-lo (AGAMBEN, 2004, p. 16). Segundo o italiano, a genealogia dos dispositivos de governo dos homens, isto é, de uma biopolítica, datada por Foucault, como se sabe, nos inícios da modernidade, deve, não somente regredir alguns séculos na história, mas também, ter como objeto privilegiado a teologia. A explicação: um problema metodológico. Um ano depois sai *Signatura Rerun: sobre o método*. A obra reúne três ensaios sobre metodologia em ciências humanas. Todas as questões aí expostas são balizadas pelo pensamento de Foucault, o qual “o autor nos últimos anos tem tido a

¹ Graduado em História pela Fundação Regional Educacional de Avaré (FREA), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília) e Doutorando em Educação também pela UNESP/Marília. E-mail: guazzellivalerio@hotmail.com.

oportunidade de aprender muito”² (AGAMBEN, 2009, p. 7, tradução nossa). Ao final da leitura, Agamben espera que o leitor atento seja capaz de distinguir aquilo que se refere a Foucault, aquilo que se refere a ele próprio e, o que vale para ambos (AGAMBEN, 2009, p. 7).

Nos deteremos sobre o primeiro ensaio: *O que é um Paradigma?*, cuja leitura, mesmo atenta, não se faz sem certa dificuldade, decorrente de alguns pontos. Um, Agamben não é o primeiro a fazer convergir a noção de paradigma, do físico teórico Thomas S. Kuhn (2011), com as concepções de Foucault constantes em, sobretudo, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*. Esse empreendimento já havia sido realizado por outros autores; destacamos: Paul Veyne (2014), Hubert Dreyfus & Paul Rabinow (2010). Apesar de Agamben realizar uma leitura bastante distinta desses autores, permanece a relação que o próprio Foucault quis conjurar. Outro, segundo o filósofo italiano, Foucault se utiliza diversas vezes do termo paradigma sem, no entanto, defini-lo. Não nos parece. A relação deve ser buscada na ideia de regime discursivo. De fato, nos deparamos com o termo em poucas ocasiões dentro da obra foucaultiana. Ele aparece algumas vezes na *História da loucura* (FOUCAULT, 2012) e em entrevistas (FOUCAULT, 1982), desta vez sempre de forma negativa, isto é, rechaçando sua aproximação com Kuhn. Apesar disso Agamben, como veremos, irá refutar de vez a relação Foucault-Paradigma-Kuhn, no entanto, como faz com frequência, mobilizará essa noção em função de seu próprio projeto filosófico.

Em sua obra Agamben se utiliza de figuras como o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção, entre outros. Essas figuras são fenômenos históricos positivos, que acabaram por gerar equívocos, isto é, tratar-se-ia aqui de teses historiográficas? Esse mesmo problema mobilizou críticas ao pensamento de Foucault que, como é sabido, rejeita a análise dos universais, para se concentrar nas formas concretas de exercício do saber e do poder. É no intuito, portanto, de desfazer os equívocos que Agamben (2009, p. 13) irá propor o conceito de paradigma, ou seja, as figuras de que lança mão não devem ser tratadas como fenômenos históricos positivos, ou não somente como, mas como paradigmas, exemplos ou modelos³ que têm por função tornar inteligível um contexto histórico mais amplo.

² [...] el autor en los últimos años há tenido ocasión de aprender mucho.

³ Adiante exploraremos a noção de exemplo que aparece alhures na obra de Agamben. Essa noção tem a mesma função do paradigma.

Para distinguir os objetos e objetivos de suas investigações, das disciplinas históricas em geral, Foucault, conforme Agamben, os chama de positivities, problematizações, dispositivos, formações discursivas e, sobretudo, saberes. Numa conferência à Sociedade Francesa de Filosofia, datada de maio de 1978, Foucault (*apud* AGAMBEN, 2009, p. 14, tradução nossa) assim define o que entende por saber: “a palavra “saber” indica os procedimentos e todos os efeitos de conhecimento que um campo específico está disposto a aceitar em um dado momento”⁴. Há no conceito de saber uma relação intrínseca e necessária com o poder. Qualquer elemento do saber não configura-se como tal sem estar de acordo com certo regime de verdade, ou regras e constituições de determinado discurso científico de determinada época histórica. O saber está circunscrito, pois, a regras de coerção, que derivam daquilo que, em determinada época e determinado discurso científico, pode ser aceito como tal, isto é, científico, racional, etc. Uma leitura d’*A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn mostrará uma convergência do conceito de paradigma do físico teórico, e o conceito de saber do filósofo francês. Essa é, ao menos, a análise de Veyne, Dreyfus & Rabinow. Para Agamben, no entanto, trata-se de um equívoco. Essa aparente proximidade, para ele, não é uma afinidade real, mas fruto de uma confusão. Veremos. Por ora gostaríamos, para melhor compreender nosso problema, de nos concentrar na obra de Kuhn, bem como, ainda que brevemente, nas análises de Veyne, Dreyfus & Rabinow.

Thomas Kuhn se vale do conceito de paradigma de dois modos. Um, em substituição ao termo “matriz disciplinar”, isto é, aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham: regras, modelos, técnicas e valores. Outro, mais original e profundo, um elemento singular desse conjunto partilhado pelos cientistas. Um exemplo comum que serve de elemento aglutinador aos cientistas, que torna possível tanto a fundação de uma tradição de investigação, quanto substituir as regras explícitas de determinada tradição investigativa. Os exemplos dados por Kuhn são: a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier e a *Geologia* de Lyell, entre outros (KUHNS, 2011, p. 29-56). O paradigma é assim aquilo que torna possível a ciência normal e, ao contrário do que se pensa comumente, a ciência normal não é aquela governada por regras precisas e coerentes, pois, as regras derivam justamente do paradigma podendo,

⁴ [...] la palabra ‘saber’ indica los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que un campo específico está dispuesto a aceptar en un momento dado.

inclusive, determinar a ciência normal na ausência delas outros (KUHN, 2011, p. 67-71; 77-78; 107-122). Afirma Agamben (2009, p. 16, tradução nossa): “o império da regra como cânone de cientificidade é, portanto, substituído pelo paradigma; a lógica universal da lei, pela lógica específica e singular do exemplo”⁵. O paradigma é pois, um exemplo, um caso singular. Por meio de sua aceitação e capacidade de se repetir, impõem-se como modelo a ser seguido pelas comunidades científicas, ao determinar regras e procedimentos. Quando um paradigma é substituído por outro, tem lugar aquilo que Kuhn (2011, p. 125) chama revolução científica: “consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não cumulativo nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior”.

Para Dreyfus & Rabinow (2010, p. 260), Foucault põe em funcionamento essa noção de Kuhn:

Seu trabalho atual segue claramente o curso que utiliza essas opiniões, senão as próprias palavras. Ele agora descreve o discurso como uma articulação histórica de um paradigma, e aborda a analítica de um modo que depende inteiramente do isolamento e da descrição dos paradigmas sociais e de suas aplicações práticas.

Há, segundo os autores, estrita semelhança entre a ciência normal de Kuhn e a sociedade normalizadora de Foucault. Pode-se dizer que temos uma ciência normal quando a comunidade de cientistas concorda que, certo trabalho identifica problemas importantes de um campo investigativo e demonstra a capacidade de solucionar certos problemas. É essa concordância que o físico chama de paradigma. Estes fazem, pois, funcionar a ciência normal, que nada mais é do que uma atividade destinada a encontrar fenômenos que parecem escapar à resolução teórica, quer dizer, anomalias que precisam encontrar uma resolução, para tornarem-se compatíveis com a teoria. Por esse motivo, nota Kuhn, a pesquisa da ciência normal é pouco dada em produzir novidades. Ela leva, em verdade, a um aprimoramento na aplicação de determinado paradigma. A sociedade normalizadora, ou as tecnologias normalizadoras, segundo Dreyfus & Rabinow (2010, p. 260), “têm uma estrutura quase idêntica”. Estas estabelecem objetivos comuns, procedimentos comuns. Reúnem exemplos de domínios bem ordenados das atividades humanas. Esses modelos, o panóptico, a confissão, etc., definem aquilo que deve ser

⁵ [...] el imperio de la regla como canon de cientificidade se sustituye así por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo.

normalizado, por meio da análise das práticas desviantes, estabelecidas com base no modelo. Nem o paradigma social (Foucault), nem o científico (Kuhn) possuem valor intrínseco, isto é, não determinam qual é o problema, tampouco a solução. Antes, compreendem a normalidade – da ciência ou da sociedade – como um campo total de atividades que multiplicam séries de previsão e controle.

Ocorre, no entanto, notam os autores, uma importante diferença. A ciência normal tem como objetivo a assimilação de todas as anomalias. A tecnologia disciplinar estabelece e preserva o conjunto das anomalias, de modo a ampliar, a cada vez, o saber e o poder nos domínios do social. “A diferença realmente importante entre os dois é política” (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 260). Enquanto que a ciência normal se nos apresenta como um modo eficaz de acumulação de saberes, a sociedade normalizadora é um poderoso instrumento de dominação. Interessante notar que a diferença “política” entre ambos também foi notada por Agamben, sendo-lhe o ponto de partida para construção de seu próprio conceito de paradigma. No entanto, essa concordância com relação à diferença se dará por motivos diferentes e levará à outras conclusões. Voltaremos a isso.

Pode-se usar, conforme Dreyfus & Rabinow (2010, p. 261), a noção de paradigma em Kuhn de dois modos, ou em dois níveis. Primeiro: observar as intenções dos cientistas cujo comportamento se dá com base no paradigma, isto é, o paradigma é o que confere sentido a essa prática. Segundo: revelar certos aspectos do comportamento dos cientistas, pautados pelo paradigma e do qual eles não estão completamente conscientes, quer dizer, o trabalho comum dos cientistas é mais um consenso do que propriamente uma correspondência. Kuhn não teria misturado esses dois níveis. O primeiro, chamado por ele de hermenêutica, tinha por objetivo penetrar no pensamento de dada escola investigativa. O segundo, não nomeado, objetivava analisar a estrutura da normalidade na ciência, bem como, como diz o título da obra, a estrutura das chamadas revoluções científicas. Segundo os autores, ele considera esse segundo aspecto de seu método muito próximo de uma dimensão analítica. Aquilo que, na análise dos procedimentos metodológicos de Foucault, Dreyfus & Rabinow chamam de analítica interpretativa.

Da mesma forma, Foucault não teria analisado suas opiniões sobre o funcionamento do paradigma. Contudo, como já notamos, seu trabalho, conforme os autores, põe em funcionamento essas noções: “Ele agora descreve o discurso [...]” (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 262). Para Foucault, a análise do discurso não se

dá mais pela sistematização das regras da episteme. Antes, é o discurso e sua estrutura que devem ser privilegiados, procedimento que Foucault demonstra em *As palavras e as coisas* e, sobremaneira, n' *Arqueologia do saber*. Há claras diferenças no campo de investigação de Kuhn e Foucault, porém, dizem Dreyfus & Rabinow, talvez Foucault viesse a concordar com a seguinte afirmação do físico estadunidense: “as regras [...] derivam dos paradigmas, porém os paradigmas podem guiar a pesquisa mesmo na ausência de regras” (KUHN, 2011, p. 42). Para os autores (2010, p. 262), o interesse de Foucault pela sociedade lhe faz incluir, em suas análises, uma dimensão interpretativa ausente nos estudos de Kuhn:

Foucault, em seus últimos escritos, considerava o discurso como uma parte de um campo mais abrangente de poder e prática, cujas relações são articuladas de diferentes modos por diferentes paradigmas. O estabelecimento rigoroso dessas relações é a dimensão analítica que o trabalho de Foucault apresenta em comum com Kuhn.

Como já notamos, o termo paradigma está praticamente ausente na obra foucaultiana, o que temos, pois, é uma aproximação da estrutura de funcionamento daquilo que, em Foucault, aparece sob o nome de discurso e, em Kuhn, paradigma. Outro autor que realiza essa aproximação é Paul Veyne, porém aqui não há qualquer diferenciação e ambas noções são tomadas como simétricas e correlatas. Em seu *Foucault*, Veyne (2014, p. 143) procura demonstrar essa simetria, não só com relação ao físico estadunidense, mas em outros:

Sob o nome de discurso, Foucault detectava no pensamento e na ação humana, o que, por seu lado, os historiadores e teóricos atuais das ciências detectavam na evolução da ciências físicas sob o nome de “paradigmas” em Thomas S. Kuhn, de “programas de pesquisa” em Imre Lakatos, de “estilos de pensamento (ou raciocínio) científico” em Alislair C. Crombie e Ian Hacking. O que Hacking escreve sobre os “estilos de raciocínio” poderia ser igualmente dito sobre os “discursos” foucaultianos.

Há ainda uma aproximação entre Foucault e Weber em dois movimentos. O primeiro, positivo, relaciona o “discurso” foucaultiano do “ideal-tipo” de Max Weber:

O discurso de que fala Foucault parece próximo de uma noção que se tornou clássica em sociologia e em história, a de ideal-tipo, forjada por Max Weber, essa esquematização de uma formação histórica em sua especificidade. (VEYNE, 2014, p. 58)

O segundo, negativo, diz respeito a uma pretensa tentativa de Foucault, seja nos textos, seja nas entrevistas, de se manter afastado de Weber. Um erro segundo Veyne (2014, p. 59), pois, o filósofo francês “ignorava que Weber era tão nominalista quanto ele”.

Agamben iniciará sua conceituação de paradigma evocando essa relação (Kuhn-Foucault) que, segundo ele, é um problema a se liquidar. A proximidade de fato parece existir:

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 primeiro plano 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 “normalização”, que caracteriza o poder disciplinar, do sistema jurídico dos procedimentos legais. (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 153)

É bastante conhecido o método, por assim dizer, foucaultiano: há um abandono da concepção de poder jurídico-institucional, para se concentrar na análise dos dispositivos concretos de poder. Parece existir aqui, de fato, uma analogia importante. Assim como Kuhn não analisa as regras que determinam a ciência normal, mas o paradigma que determina o comportamento da comunidade científica, Foucault se concentra na análise das disciplinas e técnicas políticas pelas quais o Estado governa a vida dos homens. Assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a definem, Foucault contrasta a normalização com o sistema jurídico, bem como, os procedimentos legais. Todavia, essa aparente proximidade, para Agamben, não é uma afinidade real, mas fruto de uma confusão. Por quê? O próprio Foucault já havia tentado se desfazer dessa afinidade. Em entrevista a Alexandre Fontana, procura se livrar, não somente dessa relação com Kuhn, mas também da alcunha de “historiador das descontinuidades”:

O que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, suscetíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. [...] Não se

trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global. (FOUCAULT, 1982, p. 4)

Claramente ele refuta aqui a aproximação entre regime discursivo e paradigma. Mais abaixo, a propósito de *As palavras e as coisas*, Foucault (1982, p. 4) deixa isso ainda mais claro: “O que faltava no meu trabalho era este problema do ‘regime discursivo’, dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. Eu o confundia demais com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como paradigma”.

O interesse de Foucault não é, portanto, propriamente epistemológico, mas político, o que, como vimos já havia sido notado por Dreyfus & Rabinow, porém de modo diverso. À política dos enunciados, quer dizer, seu regime próprio, de que modo os enunciados podem governar-se uns aos outros. Ele também não se interessa pelos membros da comunidade científica, isto é, os sujeitos, mas a existência anônima dos enunciados⁶.

Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição da ciência normal em relação com os sujeitos (os membros da comunidade científica) até o puro dar-se de “conjunto de enunciados” e de “figuras” independentemente de qualquer referência aos sujeitos. (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 154)

O que temos, portanto, é um deslocamento do paradigma, por assim dizer, da epistemologia à política. Não é uma alteração da forma teórica, mas de regime interno de poder, quer dizer, de que modo os enunciados se governam para constituir um conjunto. Conforme Agamben, uma leitura atenta d'*Arqueologia do saber* já demonstrará como Foucault faz a distinção de seu método com o de Kuhn. O que interessa ao filósofo francês é o que permite a existência positiva dos saberes. Trata-se de um modelo epistemológico distinto, não só do paradigma, mas também das ciências históricas.

As positivities não caracterizam formas de conhecimento – quer sejam condições *a priori* e necessárias ou formas de racionalidade que puderam, por sua vez, ser empregadas pela história. Mas elas não definem, tampouco, o estado dos conhecimentos em um dado

⁶ Agamben (2008, p. 139-147) irá se ocupar da noção de enunciado e de arquivo em Foucault, mais uma vez em função de seu projeto, em *O que resta de Auschwitz*. Na parte final da obra, onde procurará conceituar sua noção de testemunho, há uma aproximação interessante entre Foucault e Benveniste a propósito da teoria da enunciação desse último.

momento do tempo: não estabelecem o balanço do que, em compensação, era aceito sem prova nem demonstração suficiente, ou do que era admitido pela crença comum ou requerido pela força da imaginação. Analisar positivamente é mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjunto de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas. Os elementos assim formados não constituem uma ciência, como uma estrutura de idealidade definida; seu sistema de relações é, certamente, menos estrito; mas não são, tampouco, conhecimentos acumulados uns ao lado dos outros, vindos de experiências, de tradições ou de descobertas heterogêneas e ligados somente pela identidade do sujeito que os detém. (FOUCAULT, 2012, p. 218-219)

Adiante, ainda em *Arqueologia do Saber*, ao falar da emergência histórica das práticas discursivas (limiar de positividade), Foucault (2012, p. 225, grifo no original) formula algo próximo da noção kuhniana de paradigma, mas, que ele define como limiar de epistemologização:

Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delineia, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*.

A troca de termos não é apenas formal. Foucault desloca os critérios para a constituição de uma ciência normal dos sujeitos – membros de uma comunidade científica – para um “conjunto de enunciados” e para “figuras epistemológicas” independentes da relação com os sujeitos. O enunciado, ou o conjunto deles, se nos apresenta como uma função; faz aparecer uma função, que dá-se o nome de formação discursiva. Ela, a formação discursiva, possui quatro características principais, a saber: 1-) se apoia em um conjunto de signos por meio de um princípio de diferenciação; 2-) possui um sujeito, não “o sujeito”, mas uma posição que pode ser ocupada; 3-) apresenta um campo, isto é, um domínio de coexistência para outros enunciados; 4-) apresenta uma materialidade: *status*, regras, utilização e reutilização. Também ao definir a tipologia da história das ciências, Foucault (2012, p. 229-232) debate uma conceituação de episteme. A episteme, para ele, não é individualizar ou mostrar uma visão de mundo (Kuhn) ou estrutura de pensamento (Kuhn) que se impõem aos cientistas com normas, técnicas e *puzzles* comuns (Kuhn). Ela não é, ainda, o que se pode saber em uma dada época, mas, o que está implícito no fato de se ter um determinado discurso, uma positividade discursiva, ou uma figura epistemológica.

A episteme não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas [...] é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências [...] é uma interrogação que só acolhe o dado da ciência a fim de se perguntar o que é, para essa ciência, o fato de ser conhecida. No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é fato de que ela existe. (FOUCAULT, 2012, p. 231-232)

As análises foucaultianas, insistimos, se interessam, portanto, por aquilo que permite a existência positiva dos saberes. Um exemplo: o panoptismo; derivado de um caso histórico singular, o modelo arquitetônico de Jeremy Bentham, o *Panóptico*. Para Foucault, o panóptico é o modelo geral de funcionamento das sociedades disciplinares, que também podem ser definidas como uma modalidade panóptica de poder. É uma tecnologia, ou um dispositivo político que não se separa de seu uso específico. É, por fim, o diagrama de um mecanismo de poder em sua forma ideal. Apesar de Foucault nunca ter definido o que ele entende por paradigma, nem tampouco ter usado o termo com frequência, pelo contrário, como vimos sempre procurando se distanciar dele, para Agamben temos, no panóptico, um paradigma em sentido lato. Mais do que isso, o filósofo italiano afirma que a noção de paradigma pode definir “o método foucaultiano em seu gesto mais característico” (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 154). Ora, não viemos até agora tentando justamente desvencilhar Foucault dessa noção? Como compreender tal afirmação? O que temos aqui não é mais o conceito de paradigma de Kuhn, esse já foi descartado. Temos, pois, a conceituação proposta por Agamben (2009, p. 24, tradução nossa); ele assim a define: “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, o constitui”⁷.

O paradigma é, portanto, um exemplo e, por ser exemplo é tomado como modelo. Sua “função é constituir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático” (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 154). Voltemos ao panóptico. Ele tem uma função estratégica para compreensão das sociedades disciplinares, é a *figura epistemológica* que define a sociedade disciplinar, bem como, o

⁷ [...] un objeto singular que, valendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye.

limiar de passagem às sociedades de controle. O panóptico não é um caso único na obra de Foucault, pelo contrário, o paradigma, agora nos termos agambenianos, é capaz de distinguir suas análises dos modelos das demais ciências históricas. Ao isolar fenômenos históricos concretos que, tratados como paradigmas, Foucault pôde tornar compreensível contextos mais amplos. Temos assim, ao longo de sua obra um sem número de paradigmas: o cuidado de si, o exame, a confissão, etc.⁸ O mesmo pode ser dito da obra de Agamben – é essa mesma sua intenção. Nos conceitos de *homo sacer*, estado de exceção, campo de concentração, entre outros, temos, portanto, paradigmas.

Já notamos que a noção de paradigma é simétrica à ideia de exemplo. A lógica paradigmática, segundo Agamben (2009, p. 25, tradução nossa), é a lógica do exemplo, isto é, do caso gramatical singular: “o paradigma é um caso singular que é isolado do contexto do qual faz parte somente na medida em que, exibindo sua singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade ele próprio deve constituir”⁹. Dar um exemplo é, nos diz o filósofo de Roma, um ato completo. O termo que designa o exemplo, ou o paradigma, é retirado do caso normal, desativado do caso normal, não para que seja reconstituído em outro lugar, num outro âmbito, mas, ao contrário, para mostrar justamente aquele uso que, de outro modo, não nos seria compreensível. Segundo Festo, os latinos distinguiam exemplar, o que devemos imitar, de *exemplum*, que nos exige uma avaliação mais completa, pois teria ele um significado moral e intelectual (AGAMBEN, 2009, p. 25-25). Para Agamben, o paradigma foucaultiano seria os dois. Exemplo e modelo que constitui a ciência normal, como também, reunião de enunciados e práticas discursivas em um novo conjunto e em um novo contexto. Não é a primeira vez que o Agamben se debruça sobre o problema do exemplo, ou, se agora quisermos, do paradigma. Permita-nos a seguir traçar, no interior da obra do italiano e de suas múltiplas referências, uma genealogia sumária do paradigma/exemplo.

Os termos paradigma e exemplo aparecem diversas vezes na obra de Agamben, todavia, até a publicação de *Signatura Rerum*, ele nunca havia os definido com clareza.

⁸ Já notamos repetidas vezes que o termo paradigma está praticamente ausente nos trabalhos de Foucault. Porém, há uma ocasião em que o termo aparece no sentido proposto por Agamben (cf. CASTRO, 2012, p. 154). Trata-se da História da Loucura ao referir-se a Diderot e o Sobrinho de Rameau: “E talvez o ‘Neveu de Rameau’ nos mostrará rapidamente, através das figuras abaladas de suas contradições, o que existe de mais essencial nas modificações que renovaram a experiência do desatino na era clássica. É preciso interrogá-lo como um paradigma abreviado da História” (FOUCAULT, 2012, p. 342). De fato aqui a noção de paradigma corresponde a de Agamben.

⁹ [...] el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir.

Em *Estâncias*, Agamben arrola esses termos, sem os definir, pela primeira vez em duas ocasiões. Primeira, ao se referir à ideia de uma “teoria do amor elevado” no medievo, segundo qual, Platão apresentaria o paradigma original (AGAMBEN, 2007, p. 146). Logo depois, referindo-se à “fonte do amor” e ao “espelho de Narciso” na procura de uma teoria psicológica do fantasma no medievo, Agamben (2007, p. 149-150) nos fala do fantasma convertido em autêntico objeto do amor como paradigma exemplar. Em *Homo Sacer I* apesar de discutir o exemplo e sua relação simétrica com a exceção, donde ele chega à noção de paradigma como aquilo que se põe de lado, não há uma definição estrito senso do paradigma. Mesmo assim, o capítulo final do livro intitula-se precisamente “o campo como paradigma biopolítico do moderno”. Vejamos isso mais de perto.

A exceção soberana e o exemplo gramatical são simétricos. Vejamos como. A validade da norma jurídica não pode coincidir com sua aplicação a um caso particular, pois, a norma, por ser geral, deve valer independente de sua aplicação à uma situação particular. Aqui, portanto, a esfera do direito mostra sua particular proximidade com a esfera da linguagem. Uma palavra tem o poder de denotar, no momento do ato discursivo, somente porque ela vale, denota, faz sentido no não denotar, isto é, independente de sua aplicação no ato discursivo, ou seja, como língua distinta da fala. Do mesmo modo, a norma jurídica pode se referir ao ato particular porque na exceção soberana, quer dizer, na decisão soberana sobre a exceção, a norma vigora como pura potência, na suspensão à referência atual ou ao caso particular. Disso decorre que a linguagem pressupõe o não linguístico. O ato do discurso deve manter uma relação com ele, já que enquanto não passa ao ato denotativo é mantido em suspenso, pois deve valer independente de seu uso atual ou particular. Do mesmo modo, a lei pressupõe o não jurídico, com o qual deve manter uma relação potencial no estado de exceção, isto é, no momento da decisão. Por exemplo: a violência pura como estado de natureza.

Conforme Agamben, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel teria sido o primeiro a perceber essa estrutura da linguagem. Ela está, ao mesmo tempo, dentro e fora de si mesma, isto é, o não linguístico nada mais é do que um pressuposto da linguagem. Afirma Hegel (*apud* AGAMBEN, 2004, p. 28): “o elemento perfeito em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem”. A decisão soberana sobre a exceção, estrutura original do estado político, abre o espaço entre interno e externo, norma e sua aplicação, onde determinadas normas se aplicam a determinados territórios. Do mesmo modo, insistimos, a língua, como pura potência

significativa, abre o espaço do discurso significante, onde determinados termos (significado) correspondem à sua aplicação no discurso (significante), pois, ela se retira de toda instância concreta de discurso em ato e abre o espaço entre o linguístico e o não linguístico. Somente deste modo, sustenta o filósofo italiano, é possível a passagem da língua à fala; neste espaço vazio, que é o espaço da linguagem. Interessante é que esta passagem se dá pela decisão do falante, assim como a decisão soberana. “A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma” (AGAMBEN, 2004, p. 29). Tanto a linguagem, quanto o direito têm sua estrutura fundamentada nesta particular pressuposição da linguagem. Um vínculo, no direito, de exclusão inclusiva e, na linguagem, um vínculo de inclusão exclusiva. Desta perspectiva, dizer é sempre o direito de dizer.

A exceção e o exemplo gramatical têm assim uma relação simétrica e formam conjunto, pois, são duas maneiras pelas quais um conjunto procura fundamentar-se. A exceção – relação de exclusão inclusiva – inclui aquilo que é expulso, já no exemplo – relação de inclusão exclusiva – um enunciado qualquer, igual a outros do mesmo gênero, é isolado por ser justamente deste gênero. O exemplo é retirado do caso normal, não por ser diferente, mas por pertencer à normalidade, por ser capaz de mostrar seu pertencimento ao grupo e, por este motivo, é usado como modelo. “No caso de um sintagma linguístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação” (AGAMBEN, 2004, p. 29, grifo no original). Fica a questão: a regra se aplica ao exemplo? A resposta, para Agamben, é problemática, pois, ela se aplica ao exemplo, porém como caso normal, mas não como exemplo.

O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencimento a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma. (AGAMBEN, 2004, p. 29, grifo no original)

No exemplo o caso particular é excluído do conjunto por pertencer a ele. O pertencimento à uma classe só pode ser demonstrado pelo exemplo, isto é, fora dela. Na exceção o caso particular é incluído no conjunto por não pertencer a ele. O não pertencimento só pode ser demonstrado pela exceção, ou seja, dentro dela. O exemplo está fora da regra, não porque não pertence ao caso normal, mas justamente porque exhibe este pertencimento. A gramática, pois, mostra suas regras somente através de

exemplos, ou seja, por meio de um procedimento paradigmático. Um termo é suspenso de seu caso normal, de seu caráter denotativo, para tornar possível a compreensão de um conjunto gramatical maior, do qual o exemplo é, ao mesmo tempo, pertencente e paradigma. Fundamental, portanto, ao exemplo gramatical é a suspensão a sua referência ao uso normal, como por exemplo, nas expressões performativas. Quando um gramático diz, “eu juro”, evidentemente não se trata da realização de um juramento real. No exemplo, o gramático deve suspender-se para permitir a elaboração da regra.

Num texto anterior, *A comunidade que vem*, Agamben apresenta uma primeira definição de paradigma. No capítulo que leva o nome “Exemplo”, o filósofo argumenta, aqui próximo de Nietzsche, que a dicotomia particular/universal tem sua origem na linguagem. Ele nos dá um exemplo: a palavra árvore nomeia todas as árvores, pois supõe o significado universal e não cada uma delas. A linguagem transforma, deste modo, singularidades em membros de uma classe. De modo que a propriedade comum, aquilo que caracteriza a classe, é a sua condição de pertencimento. Com isso em vista, podemos dizer que o ser linguístico, ou seja, o ser dito, define-se por meio de um paradoxo: uma classe que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a si mesma, pois, ela é um conjunto – árvore – do mesmo modo, uma singularidade – a árvore, esta árvore, aquela árvore. Assim, o pertencimento, que tem por função fazer a mediação de sentido, do conjunto ao particular, ou do universal ao particular, não consegue preencher o hiato que fica nesta passagem.

O conceito de exemplo é capaz de escapar da antinomia universal/particular, por meio de sua singularidade. “É uma singularidade como outras, porém que ocupa o lugar de cada uma delas, vale por todas elas” (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 155). Sua derivação etimológica já o demonstra: do grego *para-deígma*, que se mostra ao lado; do alemão *Bei-spiel*, o que joga ao redor. Na noção de exemplo, ou paradigma, temos as seguintes características. 1-) vale para todos os casos do mesmo gênero e está, ao mesmo tempo, incluído entre esses casos; 2-) é uma singularidade entre outras e, ao mesmo tempo, vale por todas elas; 3-) é um caso particular real e, ao mesmo tempo, como exemplo, não pode valer como particularidade. “Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade” (AGAMBEN, 1993, p. 16, grifo no original). O lugar do exemplo é, pois, um espaço vazio ao lado de si mesmo.

O documento original para uma conceituação de paradigma encontra-se, segundo Agamben, numa passagem do *Primeiros Analíticos* de Aristóteles. Nela o

paradigma se nos apresenta como um procedimento epistemológico que difere tanto da indução quanto da dedução. Eis a passagem:

É claro que o paradigma não funciona como uma parte com relação ao todo [*hos meros pròs hólon*], nem como um todo em relação com as partes [*hos hólon pròs meros*], mas como uma parte em relação com a parte [*hós meros pròs meros*], visto que ambos se encontram sob o mesmo, porém um é mais conhecido que o outro¹⁰. (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2009, p. 26, tradução nossa)

O procedimento paradigmático é diferente tanto do método indutivo, quanto do método dedutivo. Se a indução vai do particular ao universal, ou da parte ao todo e, se a dedução procede do universal ao particular, ou do todo à parte, o paradigma se apresenta como um terceiro movimento, paródico¹¹ segundo Agamben, que vai do particular até o particular, da parte à parte. O exemplo não procede articulando particular e universal, porque permanece no particular. Ele põe em questão, portanto, a dicotomia particular/universal, posto que apresenta uma singularidade que não se faz reduzir a nenhum desses polos. O regime discursivo do exemplo/paradigma, conclui Agamben, não é a lógica, mas a analogia.

O procedimento analógico a que se refere Agamben repousa na obra de Enzo Melandri, *La linea e il circolo*. A obra concentra-se na noção de analogia, ou na “guerra civil” entre lógica e analogia, pensamento dicotômico e pensamento da bipolaridade (cf. CASTRO, 2012, p. 150). Para Melandri, conforme Agamben, a analogia se opõe ao princípio dicotômico da lógica ocidental. À alternativa drástica da lógica, “A” ou “B”, o pensamento analógico encaminha um terceiro, nem “A” nem “B”. Temos assim dois paradigmas, a dialética, ou a lógica e a analogia que opõe-se ponto por ponto. A analogia intervém nas dicotomias não para superá-las em uma síntese superior, mas para transformá-las em um campo de forças, de tensões polares que acabam por perder sua identidade substancial.

A estratégia do paradigma analógico é transformar as dicotomias da lógica em bipolaridades, ou seja, em um campo atravessado por tensões vetoriais entre dois polos, para fazer aparecer um terceiro termo, que não é a superação dos anteriores, não é da mesma natureza

¹⁰ Es claro que el paradigma no funciona como una parte respecto del todo [*hos meros pròs hólon*], ni como un todo respecto de las partes [*hos hólon pròs meros*], sino como una parte respecto de la parte [*hós meros pròs meros*], puesto que ambos se encuentran bajo lo mismo, pero uno es más conocido que el otro.

¹¹ Sobre a ideia de paródia ver Agamben (2007, p. 37-48).

que eles, mas que os desentifica e desnaturaliza. (CASTRO, 2012, p. 150-151)

Esse procedimento deveras utilizado por Agamben já foi chamado, em outro lugar (WATKIN, 2012, p. 39-41), de filosofia da indiferença; não trataremos disso aqui¹². O que nos interessa é que o procedimento proposto por Melandri cria assim algo que como um terceiro analógico entre “A” e “B” os tornando indiscerníveis, isto é, cria-se um “indecidível”¹³. Enfim, no exemplo/paradigma não se separa a validade para todos os casos do caso singular entre outros.

A relação paródica entre o paradigma e o universal é dada em um trecho da *Crítica do Juízo* de Kant, onde o juízo estético é pensado na forma do exemplo que não se pode estabelecer uma regra; eis a passagem:

Esta necessidade é de uma espécie particular: não é uma necessidade teórica objetiva, em que se pode pensar a priori que cada um experimentará certo prazer em relação ao objeto que é chamado belo; não é tampouco uma necessidade prática, na qual este prazer é a consequência necessária de uma pura vontade racional, que autoriza como regra para um ser que age livremente, e isso significa que ele deve agir absolutamente desse modo particular. Como necessidade pensada em um juízo estético, esta pode se definir somente na forma do exemplo [*exemplarisch*], quer dizer, como um consenso necessário de todos com relação a um juízo, que pode ser visto como exemplo [*Beispiel*] de uma regra geral que, como tal, não é possível especificar. [*angeben*].¹⁴ (KANT *apud* AGAMBEN, 2009, p. 28-29, tradução nossa)

No juízo estético kantiano o paradigma pressupõe a impossibilidade de se estabelecer uma regra; ela não existe ou é impossível de se formulá-la. Disso decorre uma aporia, como o exemplo pode ter valor de prova? Ou, como extrair exemplos de uma regra informulável? Esse problema se resolve, conforme Agamben, somente se pensarmos o paradigma como abandono da lógica, ou dialética bipolar

¹² Como por exemplo, nos pares categoriais zoé e bíos, governo e soberania, fala e língua.

¹³ Como na decisão soberana sobre a exceção. A esse propósito ver Agamben (2007), especialmente o capítulo quarto: Luta de gigantes acerca de um vazio, que gira em torno do debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Ver também Benjamin (2013, p. 66).

¹⁴ Esta necesidad es un especie particular: no es una necesidad teórica objetiva, en la cual se puede pensar a priori que cada uno experimentará ese cierto placer en relación al objeto que he llamado bello; no es tampoco una necesidad práctica, em la cual este placer es la consecuencia necesaria de una voluntad racional pura, que oficia como regla para un ser que actúa libremente, y que significa que debe actuarse absolutamente de ese modo particular. Como necesidad pensada en un juicio estético, esta puede definirse sólo en forma de ejemplo [*exemplarisch*], es decir, como la necesidad del consenso de todos respecto de un juicio, que puede ser visto como ejemplo [*Beispiel*] de una regla general que, como tal, no es posible asignar [*angeben*].

particular/universal. A regra do paradigma/exemplo não é um universal que preexiste aos casos particulares, tampouco uma enumeração exaustiva de cada caso particular, o que convenhamos, tornaria qualquer método impossível; mas: “é a mera exibição do caso paradigmático o que constitui uma regra, que como tal, não pode ser aplicada nem enunciada”¹⁵ (AGAMBEN, 2009, p. 29).

O funcionamento, ou a regra do paradigma é escavada por Agamben por meio da análise do monasticismo antigo. Nas ordens beneditinas dos primeiros séculos cristãos, inauguradoras do monasticismo, a regra se apresentava originalmente como uma comunidade de vida, o cenóbio. A vida monástica era uma forma de vida que o monge deveria aderir, baseada no exemplo de vida de seu fundador. A vida do monge é, neste sentido, paradigmática.

A regra não é uma norma geral, mas só a comunidade de vida (o cenóbio, *koinós 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]. (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 156)

Exemplar era a vida do monge fundador da ordem, cuja própria vida, que deveria ser copiada, era indiscernível da regra¹⁶. O paradigma é, deste modo, um movimento que vai do particular até o particular, da singularidade até a singularidade. Sem sair desse movimento transforma cada caso particular em exemplar, ou seja, em uma regra geral, como no juízo estético kantiano, impossível de se formular *a priori*.

Por fim, para balizarmos essa genealogia do paradigma, bem como suas regras de funcionamento, quer dizer, o método paradigmático, vejamos a leitura de Platão feita pelo historiador da filosofia Victor Goldschmidt. Este pública, em 1947, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, onde explora o uso dos exemplos nos diálogos platônicos, especialmente na relação entre a ideia e o sensível, cujo termo paradigma, conforme Agamben, serve de expressão técnica dessa relação. Ainda conforme Agamben, Georges Rodier já havia notado sobre esse ponto que as ideias, em Platão, funcionam como paradigmas para o sensível, assim como o sensível serve como paradigma para às ideias. Platão explica como um exemplo gera conhecimento por meio

¹⁵ [...] es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada.

¹⁶ Para um aprofundamento dessa questão ver Agamben (2014).

do exemplo (um paradigma do paradigma) das sílabas que as crianças reconhecem nas palavras:

Se cria um paradigma quando uma coisa, que se encontra em outra coisa diferente e separada da primeira, é julgada acertadamente e reconhecida como a mesma, e ao ser comparadas produzem com relação a cada uma e as duas juntas uma única opinião verdadeira.¹⁷ (PLATAÃO, *apud* AGAMBEN, 2009, p. 31, tradução nossa)

Goldschmidt diz existir, nessa passagem, uma estrutura paródica, ao mesmo tempo sensível e mental que ele chama "forma-elemento". Quando o paradigma, que faz a relação entre o sensível e o mental, entre a substância e a forma, é um fenômeno singular ele possui, pois, a forma do que é definido, seu *eîdos*, isto é, um fenômeno singular que contém a forma que se busca justamente definir. Não se trata de constatar uma semelhança, e aqui Agamben mobiliza as teses de Goldschmidt em função de seu método paradigmático, mas de uma operação que produz o próprio paradigma, por meio do exemplo.

A relação paradigmática não transcreve simplesmente entre os objetos sensíveis singulares, nem entre estes e uma regra geral, mas, sobretudo, entre a singularidade (que desse modo se converte em paradigma) e sua exposição (isto é sua inteligibilidade). (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 156)

A que conclusões chegamos nessa análise da noção de paradigma? Podemos dizer que o método agambeniano é, portanto, um método paradigmático. Esse procedimento metodológico que vimos delinear até aqui serve aos seus trabalhos, como também, joga uma nova luz sobre a compreensão das análises foucaultianas. O próprio Agamben resume o que entende por paradigma na forma de seis teses; permita-nos citar:

1-) 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 o geral e o 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 nele a exemplaridade da singularidade. 4-) O

¹⁷ Se genera un paradigma cuando una cosa, que se halla en otra cosa diferente y separada de la primera, es juzgada acertadamente y reconocida como lo mismo, y al ser comparadas, produce con respecto a cada una y a las dos juntas una unica opinión verdadera.

conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, permanece imanente a eles. 5-) No paradigma não há uma 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. (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 156-157)

Na procura de afastar os equívocos sobre sua obra, a qual nos referiríamos no início do texto, pode-se dizer que o *homo sacer*, o campo de concentração, o estado de exceção, etc. não são hipóteses explicativas que procuram uma causa ou origem histórica para a modernidade, mas tão somente paradigmas, que têm por função tornar inteligíveis contextos históricos mais amplos, bem como, fenômenos cuja relação pode fugir da mirada do historiador. O mesmo se aplicaria às noções foucaultianas de exame, confissão, etc., se considerarmos a proposta paradigmática nos termos que propõe o italiano. Mais do que isso, o método paradigmático agambeniano se propõe ser uma arqueologia, nos termos propostos por Foucault. Ora, esses fenômenos, paradigmáticos, precisam ser analisados em seu desenvolvimento histórico, isto é, em sua positividade, e exigem à atenção aos documentos e a diacronia, sem abrir mão das regras da filologia histórica. A *arché* que essas investigações logram chegar não pode ser entendida como uma origem pressuposta perdida no tempo, mas sim, ao colocar-se no cruzamento diacronia/sincronia¹⁸, podem, ou devem tornar inteligível o presente do investigador, assim como o passado de seu objeto; aquilo que Foucault chama ontologia do presente. A arqueologia é, nos termos propostos por Agamben, uma “paradigmatologia” (AGAMBEN, 2009, p. 43). Repousa na capacidade do investigador de perceber e articular paradigmas, de examinar os documentos do arquivo, o *a priori* histórico de que fala Foucault, de inertes que são, fazê-los produzir o que os epistemólogos franceses chamam planos de clivagem, se nos for permitido a analogia arqueológica, que tornam o arquivo cronológico, petrificado no tempo, compreensível. Por fim, Agamben lança a seguinte questão: a condição paradigmática de que fala deve ser procurada no objeto mesmo ou na mente do investigador? Para o italiano essa questão não faz sentido, pois, a capacidade de compreensão que define o paradigma não se refere, ou não está numa relação cognitiva sujeito/objeto, mas ao ser; o paradigma tem caráter ontológico. Não discutiremos esta problemática afirmando: “há uma ontologia paradigmática”¹⁹ (AGAMBEN, 2009, p. 43, tradução nossa).

¹⁸ Sobre essa questão ver Agamben (2008, p. 81-107).

¹⁹ [...] hay una ontología paradigmática.

Referências

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa. Presença. 1993.
- _____. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.
- _____. *Estado de Exceção*. 2ª edição. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.
- _____. *Profanações*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.
- _____. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2008.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2008.
- _____. *Signatura Rerum*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2009.
- _____. *O Reino e a Glória*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2011.
- _____. *Altíssima pobreza*. São Paulo. Boitempo. 2014.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. 2ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral I*. Campinas. Pontes. 2005.
- CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben*. Belo Horizonte. Autêntica. 2012.
- _____. Biopolítica y Ejemplaridad. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v.13, n. 102, p. 58-74 jan/jul. 2012.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982.
- _____. *História da Loucura*. 9ª ed. São Paulo. Perspectiva. 2012.
- _____. *Arqueologia do Saber*. 8ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- _____. *O Governo de Si e dos Outros: Curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 11ª ed. São Paulo. Perspectiva. 2011.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte. Autêntica. 2000.
- VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2014.
- WATKIN, W. Agamben e a indiferença. Dossiê Agamben. *Revista Cult* n° 180. São Paulo. 2013. p. 39-42.