

**FORMAR O SUJEITO E FORMAR O HUMANO: NOTAS A UMA POSSÍVEL  
DOCTRINA DO INGOVERNÁVEL A PARTIR DOS CONCEITOS DE DISPOSITIVO,  
MÁQUINA E PROFANAÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN**

**FORM THE SUBJECT AND FORM THE HUMAN: NOTES FOR A POSSIBLE  
DOCTRINE THE UNGOVERNABLE FROM THE CONCEPTS OF APPARATUS,  
MACHINE AND PROFANATION IN GIORGIO AGAMBEN**

Raphael Guazzelli Valerio<sup>1</sup>

**RESUMO**

O texto se propõe a discutir os conceitos de dispositivo, máquina e profanação na constituição do sujeito e da humanidade do vivente homem. Mapeamos estes conceitos no interior da obra de Agamben, ao mesmo tempo em que os balizamos no diálogo com Foucault, Heidegger e Jesi. Conclui-se que o humano é uma produção política dos dispositivos que, ao mesmo tempo que o produzem, também o governam.

**Palavras-chave:** Dispositivo. Máquina. Profanação. Antropogênese. Agamben.

**ABSTRACT**

The text proposes to discuss the concepts of apparatus, machine and profanation in the constitution of the subject and of mankind of the living being of man. We mapped these concepts within the work of Agamben, while guiding them in the dialogue with Foucault, Heidegger and Jesi. It is concluded that the human is politics production of the apparatus who at the same time produce it also govern it.

**Keywords:** Apparatus. Machine. Profanation. Antropogenesis. Agamben.

---

<sup>1</sup>Doutorado em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Educação. Departamento de Fundamentos Sócio Filosóficos da Educação. GEPIFHRI (UFPE). GEPEF (UNESP). Pernambuco. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2058-6478>. E-mail: [guazzellivalerio@hotmail.com](mailto:guazzellivalerio@hotmail.com)

## 1 INTRODUÇÃO

Em 1549, poucos anos após a morte de La Boétie, é publicado seu livro: Discurso sobre a servidão voluntária. “Por que obedecemos?” “Por que um manda e todos obedecem?” E mais ainda provocativo, “por que obedecemos e gostamos de obedecer?” São as questões que animam seu pequeno e poderoso texto. La Boétie chega a uma psicologia política por assim dizer, não são as forças externas que nos coíbem, mas um desejo interior de obediência, a covardia diante da liberdade e a vontade de nós sermos também, um dia, o tirano.

As sociedades sem Estado, chamadas primitivas, expulsam esse desejo de obediência de seu interior ao expurgarem também o Poder, ao se negarem em “mandar” e “obedecer”. Essa é a instigante tese de Pierre Clastres (2003) sobre o poder político nas sociedades ameríndias do sul do continente. O antropólogo francês argumenta a partir de La Boétie.

Em ambos os casos fica claro uma espécie de desejo do ingovernável. Agora, o que não fica claro é algo como que o fundamento psicológico do desejo de obediência de um lado, bem como o desejo de liberdade de outro. Gostaríamos de contribuir para a constituição desta doutrina do ingovernável, se assim se pode chamar. O faremos, no entanto, pelo seu avesso, isto é, demonstrar como governo e obediência são partes do dispositivo antropogênico, ou seja, da produção do humano. Só se governa aquilo que se produz, daí nosso desejo de obediência, todavia, essa espécie de matéria bruta da qual se faz o humano (a vida?) não é inerte, daí a possibilidade de negar o Poder.

## 2 DISPOSITIVO, MÁQUINA E O ABERTO

De início é necessário recuperarmos a argumentação agambeana em torno do conceito de dispositivo. O termo aparece alhures em sua obra, contudo, é em uma palestra de 2005 (AGAMBEN, 2009, p. 26-51) que o italiano lhe oferecerá contornos. Este conceito é de caráter metodológico ocorrendo uma mobilização da obra de Michel Foucault. A hipótese de que parte Agamben é de que a noção de dispositivo seja um termo técnico dentro da obra do francês, ele aparece, de fato, a partir de sua chamada segunda fase, sobremaneira quando passa a debater o problema da

governamentalidade. A definição por parte de Foucault (1982, p. 45) se dá via entrevista a Alan Grosrichard:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Assim tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição, ora pelo contrário como elemento que permite justificar e mascarar uma prática, que permanece, ela, muda, ou funcionar com interpretação secundária desta prática, dar-lhe acesso ao plano novo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, modificações de posições, que podem eles também, serem muito diferentes. Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie - digamos - de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante. Isso pôde ser, por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que uma sociedade de economia do tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: houve aí um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou um pouco a pouco o dispositivo de controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose.

É possível, conforme Agamben, situar o termo em três pontos. Em primeiro lugar, o dispositivo é uma rede. A seguir, pode-se dizer que ele se encontra numa relação de poder e, por fim, como é uma figura relacional, está no cruzamento das engrenagens entre saber e poder.

Já em sua primeira fase, novamente conforme Agamben, Foucault teria empregado um termo de etimologia similar: positividade (*positivité*) sem, no entanto, procurar defini-lo. Fizemos uma varredura na *Arqueologia do Saber* e em *As Palavras e as Coisas* a fim de verificar esta hipótese. No primeiro livro ele aparece quase uma centena de vezes, no segundo a recorrência é maior, pouco mais de cem vezes. Em algumas ocasiões é possível estabelecer de imediato a proximidade conceitual entre positividade e dispositivo como uma rede de relações poder/saber; noutras, contudo, seria necessário um exercício interpretativo. Esta não é nossa finalidade. Vale notar que Agamben procura se apropriar de determinados filósofos com a finalidade de balizar seu próprio pensamento. Ele próprio assim argumenta recorrendo a Feuerbach:

Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individualizar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento) o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos nesse sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete (AGAMBEN, 2009, pp. 39-40).

Jean Hyppolite que foi professor de Foucault é, ao lado de Kojève, o grande nome do hegelianismo francês. Para ele (cf. AGAMBEN, 2009), positividade e destino são conceitos chave para se compreender a filosofia da história de Hegel. O termo positividade, que nos interessa, aparece em Hegel na oposição entre a religião natural e religião positiva. Na primeira, trata-se da relação estabelecida entre a Razão e Deus, já a segunda diz respeito aos rituais e às regras impostos externamente à Razão em sua relação com o divino, ou seja, toda sorte de modelos, seitas e igrejas. Temos assim três pares oposicionais: natureza e positividade, liberdade e coerção e, razão e história. Positividade, portanto, é usado por Hegel para se referir a qualquer elemento histórico, exterior aos indivíduos como as instituições, regras, valores etc., que concorrem para sua coerção. Para Agamben, Foucault teria tomado de empréstimo o termo hegeliano, via Hyppolite, para explorar seu principal problema, o sujeito: “[...] A relação entre os indivíduos com seres vivos e o elemento histórico entendido com este termo o conjunto das instituições dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (AGAMBEN, 2009, p. 32).

Como é sabido, Hegel pretende reconciliar Razão e História; este não é certamente o objetivo de Foucault. O filósofo francês pretende investigar os modos concretos pelos quais as “positividades” agem, isto é, as estratégias das relações de poder. Dito isto, Agamben sugere uma interpretação questionável de Foucault, mas que é, contudo, essencial ao seu próprio projeto. Para ele, dispositivo é um termo técnico na obra do francês, refere-se a todas as tecnologias de poder, tomaria, pois, o lugar daquilo que Foucault jamais pretendeu se ocupar, os “universais”:

Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia de poder, e nem mesmo uma maioria estabelecida

---

por abstração: antes [...] a rede (*le résean*) que se estabelece entre esses elementos (AGAMBEN, 2009, p. 34).

Se recuperarmos a genealogia do termo feita por Agamben, há uma herança teológica do dispositivo foucaultiano, como também, da positividade do jovem Hegel; mais, neste terreno caberia ainda englobar o “aparato”, ou a “armação” (*Gestell*) de Heidegger. Num outro texto Agamben (2011) justifica sua opção pela teologia ao servir-se da hipótese biopolítica foucaultiana. Seria uma questão de método o que, contudo, mobilizaria uma série de outros conceitos que não temos condições de discutir (AGAMBEN, 2011, p. 9-11, 13-27 e 31-64; AGAMBEN, 2009, p. 47-110). De que se trata essa suposta herança teológica? Entre os séculos II e VI da era cristã, o conceito grego de *oikonomia* teve papel decisivo nos rumos que iriam tomar a Igreja Católica e todo o mundo cristão. O termo *oikonomia* derivado de *oikos* (casa) refere-se ao modo pelo qual o *Pater* grego administrava sua família. Era, para Aristóteles, um paradigma do âmbito da *práxis* e, portanto, não epistêmico.

Resulta manifesto, destas considerações, que não são a mesma coisa o domínio de um senhor e do governante [...]. Com efeito, uma das formas de governo exerce-se sobre homens naturalmente livres, a outra sobre escravos. [...] Um senhor não é determinado “senhor” em virtude de possuir ciência determinada, mas devido ao fato de o ser, à semelhança do escravo e do livre (ARISTÓTELES, 1998, p. 69, 1255b 20-21).

Qual o interesse nos teóricos cristãos em recuperar a *oikonomia* grega nos primeiros séculos de consolidação da Igreja? Era um problema delicado que, assim como o dogma da ressurreição de Cristo, indispensável à Igreja e ao cristianismo tal qual concebemos hoje, o dogma da trindade. Ora, quando essa questão começa a se instalar no seio da Igreja diversos padres, não sem razão, se opuseram à Santíssima Trindade, pois, esta poderia levar o cristianismo ao politeísmo e ao paganismo, de modo que, mobilizando um aparato teológico de difícil penetração (AGAMBEN, 2011, p. 67-157), Tertuliano, Hipólito, Irineu entre outros grandes nomes do pensamento cristão, introduzem a *oikonomia* para justificar e sustentar o dogma da trindade. O argumento é aristotélico, Deus é uno em substância, porém é trino ao administrar seu *oikos*, isto é, o mundo das criaturas. Sua *oikonomia* trina é o modo pelo qual gere a criação. O Filho seria, pois, o responsável em cuidar da economia dos homens, ou seja, a história da salvação e o governo da história dos homens. Mais tarde *oikonomia*

passa a significar a Encarnação do Filho, a economia da redenção e da salvação, estabelecendo algo que como uma cesura em Deus, seu *lógos*, isto é, a teologia e sua economia, ou seja, o governo do mundo dos homens. Com Clemente de Alexandria (150-215), a *oikonomia* funde-se com a Providência e designa, também, governo salvífico do mundo e a história da criação: “A *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã” (AGAMBEN, 2009, p. 37).

A trindade, contudo, deixa um resto irresoluto. Resolve-se o problema da fratura ontológica em Deus, no entanto introduz-se uma outra, agora em sua *práxis*. A economia e a política divina não encontram fundamento em seu ser. “Esta é a esquizofrenia que é doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental” (AGAMBEN, 2009, p. 37). Em que, isso tudo, tem relação com Foucault? O dispositivo (*dispositio*) era o termo usado pelos padres ao traduzir a *oikonomia*. Aqui devemos ter em conta que, não só traduzir pode ser trair, como também, na tradução, o dispositivo veio assumir, além da relação com seu significado grego, toda a complexidade semântica de séculos de abordagem teológica e cristã. Assim, conclui Agamben (2009, p. 38-39), numa chave saber-poder:

O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Dito isto, passemos ao modo pelo qual o conceito irá funcionar no pensamento agambeano e de que modo o dispositivo passa a ser não apenas aquele produtor e governador do sujeito, mas, antes, do humano enquanto tal; arriscaríamos dizer de tudo aquilo que vive. Do que vimos até aqui podemos estabelecer dois planos dicotômicos: um, o da ontologia das criaturas e, outro, da *oikonomia* dos dispositivos. Em suma, o existente pode ser dividido sumariamente entre os seres vivos de um lado, e os dispositivos de outro. Há um processo por meio do qual o vivo é capturado e governado pelo dispositivo, nesta equação o que resta é um sujeito. Uma substância, um indivíduo ou um ser vivo podem ser capturados por um sem número de dispositivos, dando lugar a outro sem número de processos de subjetivação. Note-se a substância, o sujeito não se sobrepõe, uma mesma substância pode dar lugar a

diversos processos de subjetivação. Agora, que coisa é esta que captura a substância e a governa produzindo os seus sujeitos? Como vimos, o dispositivo é amplo, talvez amplo demais. Contudo, Agamben se propõe em alargá-lo ainda mais: “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 39). Ou ainda, de forma mais geral,

Chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões, os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - por que não - a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem se dar conta das consequências que seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40-41).

Afirmamos que não há sujeito sem dispositivos; podemos ir além, não há humanidade sem dispositivos. Parece-nos evidente que o dispositivo não é um acaso; desde que existe o *homo sapiens*, pelo menos, há dispositivos. Mais do que isso, sem ele não teríamos o “processo de hominização que tornou “humanos” os animais que classificamos sobre a rubrica *homo sapiens*” (AGAMBEN, 2009, p. 43), de modo que aquela cisão operada em Deus, entre seu ser e sua *práxis*, é correlata ao vivente, isto é, o evento produtor do humano. Esta cisão separa o que vive de seu ambiente, ou seja, de seu círculo receptor-desinibidor; nos termos que propõe Heidegger (2006), a partir de sua leitura bastante particular de outro intelectual com certa relação com o nacional-socialismo, o barão Jakob Uexkühl ([19--?]). Na quebra da relação deste círculo produz-se o tédio, a suspensão da relação com o desinibidor, mas também o *aberto*, quer dizer, a possibilidade de se conhecer o ente enquanto tal, a possibilidade de construir um mundo. Junto com o aberto temos assim o liame entre o vivente e o dispositivo. Os dispositivos não estão, pois, no ambiente, mas apenas no mundo. Se somente estão no mundo, os outros animais, que não o *homo sapiens*, se relacionam com dispositivos? A resposta agambeana, na esteira de seu mestre alemão, é negativa. “Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separam dele e gozar assim do aberto como tal, do

ente enquanto ente” (AGAMBEN, 2009, p. 43). Os outros animais não se associam ao dispositivo, pois não veem o aberto. Isto tudo é bastante complexo e preme de consequências à Antropogênese, portanto, à formação humana. Permita-nos acompanhar o argumento mais de perto.

### 3 MUNDO HUMANO, MUNDO ANIMAL

Uma das preocupações da filosofia de Heidegger diz respeito à técnica. O alemão parte de uma questão que ocupou os medievais, daquilo que não é causa de si mesmo. Neste sentido, o Ente corresponde a esta categoria, de modo que ele se nos apresenta como objeto da técnica. Há, portanto, que buscar uma ontologia da técnica, isto é, questionar sobre sua essência; o que é afinal a técnica? Dado que, segundo ele, recusá-la é um equívoco, pelo contrário, conhecê-la será uma relação de liberdade. Heidegger recusará o caráter instrumental da técnica, ela é, em verdade, um modo de ser da verdade, ou seja, uma relação técnica se dá com a verdade (*alêtheia*), é uma forma de desencobrimento, desvelamento da *phýsis* que, na esteira daqueles que o alemão chama de pensadores originários, possui elementos em si mesma para se fazer aparecer. Em suma, se o desvelamento é a vigência da *phýsis*, a técnica nada mais é do que um modo pelo qual os Entes se revelam. Pois bem, o problema se dá a partir da modernidade, quando a técnica assume um caráter de armação (*Gestel*). Neste momento, o dispositivo passa a ser a essência da técnica e, ao contrário dos antigos, a técnica como dispositivo não visa a verdade, o desvelamento, o aparecer, mas tão somente a acumulação. Um mundo dominado pela técnica impossibilita o desvelamento, a *alêtheia*.

É diante deste quadro que um conhecido discípulo de Heidegger (SLOTERDIJK, 2000, p. 13-17) irá questionar o humanismo. Desde ao menos o Renascimento, a humanização passa pela cultura clássica, mais precisamente pela cultura do livro. O fato é que, para Sloterdijk, o humanismo fracassou; ele não consegue mais humanizar, a violência, ao contrário da cultura do livro, não recuou. Anos mais tarde Sloterdijk irá aprofundar estas considerações (2012). Tudo se passa como se o humanismo pensasse a partir de uma essência humana, seja positiva ou negativa, mas que, de qualquer modo, era preciso cultivar. Ao contrário, o animal humano é carente de qualquer fundamento, ele é produzido por aquilo que o discípulo



do mestre alemão chama de antropotécnica (2012). Há de se enterrar de vez a metafísica e perceber os modos pelos quais se dá a produção do humano, bem como suas metamorfoses. O interessante é que uma abordagem deste gênero não nos leva ao Heidegger da técnica, mas a um texto de uma fase anterior: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (2006), em cujo subtítulo é prometida uma análise dos conceitos de mundo, finitude e solidão. Porém, o que Heidegger faz mais precisamente é, partindo daquilo que ele chama “tédio profundo”, analisar as relações entre o homem e o animal, e entre o mundo e o ambiente.

Após analisar, por longas linhas, as dificuldades em se estabelecer um conceito de vida, Heidegger (2006, p. 208-219) se propõe a pensar o conceito de *Umwelt* do zoólogo Jakob Von Uexküll (2006, p. 223). Em verdade, a proposta do filósofo de separar o homem do vivente é bastante devedora das ideias do barão. Dentre elas duas aparecem de forma central, uma, o abandono do antropocentrismo nas ciências da vida; outra, a desumanização da imagem da natureza. A ciência clássica pensa o único mundo onde as espécies estão organizadas hierarquicamente, já Uexküll propõe pensar uma infinidade de mundos, incomunicáveis exclusivos, porém interligados harmonicamente. Na ideia de um mundo único repousa a crença, tanto na ciência quanto no senso comum, de que as relações animais se dão no mesmo ambiente que dos humanos, argumenta Uexküll, no entanto, que não existe tal unidade de mundo e as relações e percepções do tempo e do espaço são diferentes àqueles que vivem. Propõe distinguir duas realidades: o *Umgebung*, o mundo-ambiente, e o *Umwelt*, o mundo-próprio, uma soma de mundo-de-percepção com o mundo-de-ação (UEXKÜHL, [19--?], p. 24-26).

Uexkühl distingue com muito cuidado os termos *Umwelt*, *Umgebung* e *Welt*. *Umwelt* designa o meio de comportamento próprio a tal organismo, *Umgebung* é o ambiente geográfico banal e *Welt* é o universo da ciência. O meio de comportamento próprio (*Umwelt*), para o vivente, é um conjunto de excitações tendo valor e significação de sinais. Para agir sobre um vivente, não basta que a excitação física se produza, é preciso que ela seja notada. Por conseguinte, uma vez que age sobre o vivente, ela pressupõe a orientação de seu interesse; ela não procede do objeto, mas dele. [...] A questão está no fato de que, da exuberância do meio físico como produtor de excitações cujo número é teoricamente ilimitado, o animal só retém alguns sinais (*Markmale*) (CANGUILHEM, 2012, p. 156).

O primeiro, o *Umgebung*, corresponde ao espaço objetivo onde vemos os seres vivos, o espaço humano, a realidade humana. Já o *Umwelt* corresponde ao ambiente constituído de marcas ou signos - os portadores de significado - que são elementos que interessam apenas a um determinado animal “os mundos próprios [...] são tantos quantos próprios animais” (CANGUILHEM, 2012, p. 25), não existem privilégios de posicionamento e as coisas variam conforme o ponto de vista do observador. Todo ambiente é uma realidade única fechada em si mesmo, ela depende da relação estabelecida entre os animais e seus portadores de significados, que estão no *Umgebung*. Cabe ao biólogo, pois, identificar os portadores que constituem cada mundo próprio, o *Umwelt*. O problema é que os portadores de significado não são dados objetivamente nem, tampouco, é possível isolá-los, eles se dão, em verdade, numa realidade funcional, isto é, são relacionais. Relacionam-se com os órgãos receptores dos animais que, em contato com os portadores, assumem função dupla, reconhecem os signos e reagem a ele. O signo e o órgão receptor, apesar de formarem uma realidade única, uma realidade relacional, mantêm-se heterogêneos. Exemplo formidável é a da teia da aranha (UEXKÜHL, [19--?], p. 163-167; AGAMBEN, 2013, p. 72). Após mencionar o alfaiate que é capaz de produzir um terno sem tirar as medidas de um determinado corpo, mas recolhendo-as aqui e acolá, Uexkühl nos diz que a aranha, embora não tenha esta possibilidade humana do alfaiate, é capaz de

Oferecer, na sua rede, um padrão vazio, eficiente, de uma mosca. Ela utiliza-o não no interesse da mosca, mas com o fim de a destruir. A teia de aranha funciona como um utilizador do significado do objeto significante ‘vítima’ no mundo-próprio da aranha ([19--?], p. 163-164).

Note-se, a aranha nada sabe sobre o mundo-próprio da mosca, no entanto, sua teia é constituída de tal forma que os olhos da mosca são incapazes de percebê-la. O mundo-próprio da mosca e o da aranha são incomunicáveis, contudo, a teia é produzida para a mosca, ou seja, “nenhum animal pode entrar em relação com o objeto como tal” (UEXKÜHL apud AGAMBEN, 2013, p. 72), mas tão somente com seu portador de significado. Os portadores são, pois, como os dispositivos, só podem ser apreendidos em uma relação? Não exatamente; permita-nos um outro exemplo.

A introdução de *Dos animais e dos homens* se inicia com uma descrição do carrapato (UEXKÜHL, [19--?], p. 29-31). Este animal que nasce incompleto, falta-lhe

entre outras coisas um par de patas, aguarda pacientemente a presença de algum mamífero para nele cair e chupar-lhe o sangue. O *Ixodoidea* é cego, de modo que não pode ver o bosque, tampouco o camponês e seu cachorro; seu *Umwelt*, deste modo, se reduz a três portadores de significado: o odor do ácido butírico, que exala do suor, a temperatura do sangue mamífero, bem como a tipologia de sua pele. O mundo-próprio dos animais é bastante restrito. Neste caso em particular a três dispositivos, melhor dizendo, portadores de significado. Por que não os chamar de dispositivo? Pois, muito embora o portador de significado seja relacional, como os dispositivos, eles se restringem ao *Umwelt* de cada animal. O mundo-próprio animal não é exatamente um mundo, no sentido ético-político que se dá a este termo; os animais não agem, mas apenas se comportam, não veem o *Aberto*. Esta é, ao menos, a conclusão agambeana, nos passos de Heidegger. Mais do que isso, há uma pobreza de mundo, característica do animal que se opõe à formação de mundo da figura humana. Uma compreensão mais acertada da noção de dispositivo, que como assinalamos é por demais extensa, deve passar, pois, pela análise das ideias de mundo e aberto, presentes na filosofia de Heidegger. Evidentemente, nossa leitura se dará via Agamben já que se trata de compreender sua conceituação de dispositivo. Compreender-se-á como o dispositivo está no centro do processo de humanização do humano, isto é, a antropogênese.

#### **4 POBREZA DE MUNDO E FORMAÇÃO DE MUNDO: QUEM PODE VER O ABERTO?**

Toda primeira parte de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (HEIDEGGER, 2006) é dedicada à análise do tédio profundo como tonalidade emotiva fundamental (*Stimmung*). A segunda parte se preocupa com uma análise dupla: o animal e seu ambiente, o homem e seu mundo e a relação entre a pobreza de mundo animal e a formação de mundo humana. Heidegger procura compreender a estrutura fundamental do ser-aí (*Dasein*) em relação com o animal, para chegar até a abertura que se dá ao vivente humano. O alemão nega a definição aristotélica do homem como animal que possui o *lógos*, nega, pois, a ideia de que o ser do homem possa ser determinado como uma adição de algo ao simplesmente vivente. Já em *Ser e Tempo* ele afirmou:

A vida é um modo de ser particular, mas essencialmente acessível apenas no *Dasein*. A ontologia da vida se sustenta somente sobre a via de uma interpretação privativa; ela determina, assim, o que deve ser, para que qualquer coisa como uma vida-ainda- apenas (*nur-noch\_Leben*) possa ser. A vida não é um mero ser-disponível nem tão pouco *Dasein*. O *Dasein* de sua parte, não é mais ontologicamente determinável de forma que se ponha primeiro como vida (ontologicamente indeterminada) depois se adicione ainda qualquer coisa (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 83).

Heidegger necessita então enfrentar as ciências da vida. Sua tese, tripla, é bastante conhecida: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo. Não lhe interessa a figura da pedra, já que esta não vive. Importa, pois, explicar a expressão “pobreza de mundo”. Conforme Agamben (2013), a terminologia empregada pelo filósofo é simétrica a do zoólogo que frequentou seus cursos. *Inwelt* e *Umwelt*, desinibidor e portador de significado, círculo desinibidor e ambiente, o animal está preso ao seu círculo desinibidor, isto é, preso às funções de seu aparelho desinibidor e o animal está preso aos pouquíssimos elementos de seu mundo-próprio, enfim, o órgão definido pelo meio mecânico ser-capaz-de e o animal ao entrar em contato com outro animal só percebe aquilo que toca, pois, seu ser-capaz-de, como no exemplo da aranha e da mosca ou do carrapato, é insensível ao resto.

Daí uma hipótese, atordoamento ou perturbação é o que define a relação do ser animal com seus desinibidores. O animal enquanto se relaciona com seu desinibidor está atordoado ou perturbado, absorvido por ele, de modo que não é assim capaz de conduta, mas apenas de comportamento. É capaz apenas de se comportar, porém nunca agir.

O comportamento é em si um ser-dotado-de-aptidões (impelir, ser-impelido). Ora, nós dissemos sobre o ser-apto que nele reside um reter-se, um permanecer-junto-a-si, da essência apta, sua propriedade. De acordo com isto, este caráter também precisa advir ao comportamento. Pois no comportamento - com isto de que o animal é apto -, neste movimento pulsional, o animal não é impelido para fora de si. Ao contrário, ele é justamente de um modo tal que se mantém um, é preso em si mesmo. O *comportamento* e suas maneiras de ser não são feixes que saem de uma coisa para outra e que deixam o animal percorrer vias preestabelecidas. O *comportamento* é muito mais justamente um *manter-se um* e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si. Caracterizamos o *ser-junto-a-si-mesmo especificamente animal*, este ser que não tem nada de uma ipseidade do homem enquanto pessoa que assume uma atitude em relação a este estar preso do animal em si, no qual todo comportamento é possível como perturbação. Somente à medida que,

segundo sua essência, o animal é perturbado, ele pode se comportar. A possibilidade de comportar-se da maneira do ser-animal funda-se nesta estrutura essencial do animal, que apresentamos agora como perturbação. A perturbação é a condição de possibilidade para o animal se *comporte* segundo sua essência *em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo* (HEIDEGGER, 2006, p. 273-274).

O experimento da abelha é trazido por Heidegger como exemplo do atordoamento/perturbação, isto é, do ser que não pode abrir-se a um mundo. Este inseto, ao sugar o mel, pode ter seu abdômen cortado de modo que o mel escorra por ele. A abelha, contudo, continua a sugar o mel, ela não percebe o mel se esvaindo, tampouco a falta de seu abdômen. Ela está, diz Heidegger (2006, p. 277-278), absorvida por seu alimento, trata-se de um movimento instintivo em direção a, para usar o estilo do autor, que exclui, portanto, à abelha a possibilidade de constatar um ser disponível. Ao animal está vedada a possibilidade de conhecer algo enquanto algo. Agora, o que está aberto ao animal no atordoamento/perturbação? A resposta não é conclusiva. O modo de ser do animal, em sua relação com a perturbação, não é aberto, tampouco fechado; ao que parece, esta possibilidade não lhe está disponível, não há aqui uma relação propriamente dita, no sentido de uma ação, de um ter o que fazer:

No atordoamento o ente não é revelado (*offenbar*) não é descoberto, mas justamente por isso *tampouco é coberto*. O atordoamento está fora dessa possibilidade, mesmo que mínima de abertura. O atordoamento do animal o exclui em vez disso, da possibilidade de que o ente lhe seja aberto ou fechado. O atordoamento é a essência do animal e significa: o animal, enquanto tal, não se encontra em possibilidade de desvelamento do ente. Nem o seu dito ambiente nem ele próprio são revelados enquanto entes (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 89. Grifo no original).

O ambiente animal é aberto, todavia não revelado. O ente lhe está aberto, porém não lhe é acessível enquanto ente. “Essa abertura sem desvelamento define a pobreza de mundo do animal em relação à formação de mundo que caracteriza o humano” (AGAMBEN, 2013b, p. 91). O animal é pobre de mundo, pois ele está aberto apenas no atordoamento/perturbação; ele possui ou se relaciona com algo, porém não o mundo, mas o desinibidor. Se não há abertura de mundo o animal já não pode se relacionar com o dispositivo, mas com o desinibidor, lhe é facultada a possibilidade de se constituir como sujeito, portanto, de se autoconstituir. Nem ser capturado, muito menos profanar o dispositivo.

Em Heidegger, conforme Agamben, o aberto que nomeia o desvelamento do ser é concebido somente ao homem. O animal não é capaz de ver o aberto, pois se encontra excluído da possibilidade de ver o conflito desvelamento x ocultação, de modo que nessa exclusão está desprovido de palavra, de linguagem. É este o nó da diferença entre mundo humano e ambiente animal. O animal em seu ambiente relaciona-se com tudo aquilo que lhe excita, no entanto, não é capaz de capturar isso que lhe excita enquanto algo excitante nem, tampouco, deixar de excitar-se.

Plantas e animais dependem de coisas que lhe são externas, sem “ver”, porém, nem o fora nem o dentro, isto é, sem ver de fato seu ser desvelado na liberdade do ser [...] Uma pedra (assim como o avião) não pode pois lançar-se exultante em direção ao sol nem se mover como uma cotovia, embora a cotovia tampouco possa ver o aberto (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 96).

A cotovia não vê o aberto, pois, ao lançar-se em direção ao solo, não é capaz de vê-lo, não é capaz de desvelá-lo, do mesmo modo que o carrapato preso ao seu círculo desinibidor; ele está absorvido pelos seus três portadores de significado. O que está em questão aqui é o limite, isto é, ao mesmo tempo, a separação e a proximidade entre homem e animal, uma ontologia do ambiente animal, como nos diz Agamben (2013, p. 97. Grifos no original):

O animal é, simultaneamente, aberto e não aberto – ou melhor, não é nem uma coisa nem outra: *aberto em um não desvelamento* que, por um lado, o atordoa e desloca com tremenda violência em relação a seu desinibidor e, por outro, não desvela de modo algum como um ente, uma vez que o mantém assim preso e absorto.

Para Agamben, há uma oscilação em Heidegger, essencial ao nosso ver para entendermos o dispositivo antropológico. De um lado o atordoamento/perturbação animal é uma abertura muito mais profunda se comparada ao conhecimento que o homem pode ter do mundo ou das coisas que estão nele; de outro, o animal está condenado a esta abertura que lhe é própria sem jamais conhecer de fato seu desinibidor. A agitação ou excitação que o animal sofre, ou experimenta em contato com seu desinibidor, acaba por encolher a distância que Heidegger procura estabelecer entre mundo humano e ambiente animal. Daí o dispositivo, sem assim podemos dizer, da pobreza de mundo que permite estabelecer esta distância. Não

apenas isso, a perturbação/atordoamento, como essência do ser animal, serve como dispositivo para estabelecer uma essência para o ser do homem. Há mais ainda, a perturbação/atordoamento é uma espécie de *Stimmung* – o tédio profundo. Veremos.

## 5 HUMANIZAR-SE: O TÉDIO PROFUNDO

A *Stimmung* animal, se assim podemos dizer, ao contrário do *Dasein*, não se abre ao mundo nem a si próprio; permanece estático. No homem o mundo se abre por meio de um fechar a essa abertura sem desvelamento que caracteriza o atordoamento/perturbação animal. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar que o homem não deve ser pressuposto para se alcançar, através daquele procedimento aristotélico de subtração de determinadas características, o animal. Por conseguinte, a abertura humana ao mundo só é possível por meio de uma ação, que se dá na dicotomia desvelamento x ocultação, sobre esse não aberto do ambiente animal. Duas posições aparentemente contrárias que, no entanto, se encontram ou parecem se encontrar, como se vê, na *Stimmung* heideggeriana – o tédio profundo.

O filósofo alemão distingue três momentos estruturais do tédio profundo, o terceiro é o dito profundo. 1-) o ser-deixado-vazio, quer dizer, ser entediado por alguma coisa, 2-) o ser-mantido-em-suspensão, isto é, o entediante junto a algo e, por fim, 3-) o ser entediante para alguém, o tédio profundo.

A primeira tipologia é a forma clássica de tédio. É dada no conhecido exemplo do trem; devemos aguardar a chegada do trem por algumas horas. Os passatempos, nos quais tentamos nos ocupar, demonstram a experiência do tédio no ser-deixado-vazio, a experiência essencial do entediar-se. Segundo Agamben, os termos que indicam a relação do homem com as coisas que lhe ocupam são correlatos da relação do animal com seu ambiente: somos absorvidos pelas coisas, estamos perdidos nas coisas, estamos atordoados pelas coisas. Mas, na experiência do tédio essas coisas estão para nós, o mundo e as coisas estão lá, contudo, sem nada a nos oferecer. Mesmo indiferentes, não conseguimos nos libertar delas. Ao ficar entediado por alguma coisa estamos presos pelo que é entediante. O ente não desaparece, mas, se mostra em sua indiferença. “O ser é assim deixado ao ente que se recusa em sua totalidade” (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 106). Desse primeiro momento do tédio nasce a estrutura do *Dasein*, o ser cujo ser próprio está em questão. O *Dasein*

se une, por meio do tédio, ao ente que lhe recusa em sua totalidade, pois é remetido ao próprio ser, está perdido no mundo. Porém, devido a isso, Agamben propõe a proximidade entre o animal e o *Dasein*. O *Dasein*, no tédio, é exposto ao ente que lhe recusa, do mesmo modo que o animal, no atordoamento/perturbação, é exposto ao ente que não se revela. O homem entediante é aparentemente muito próximo ao atordoamento/perturbação animal. Ambos estão abertos a um fechamento, abertos a algo que lhes é recusado.

O ser-mantido-em-suspenso, a segunda forma de tédio, permitirá esclarecer a proximidade com a perturbação/atordoamento animal e o desenvolvimento do tédio na sua função com relação a isso. O entediante se abre ao *Dasein*, mesmo que na forma da privação, suas possibilidades: “Ocorre a emergência das possibilidades, que o ser poderia ter, mas que por causa desse entediar-se tornam-se inativos [*brachlegende*] e são assim, por sua inatividade, abandonadas” (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2013, p. 108).

O tornar-se inativo, isto é, o ser-mantido-em-suspenso, são as possibilidades do ser aí de poder fazer algo. Na suspensão dada pela inatividade aparece a possibilidade pura ou a possibilidade originária. Temos assim: 1-) a possibilidade originária na suspensão das possibilidades concretas, 2-) nessa suspensão dá-se a origem da potência, potência pura, 3-) essa potência pura é o ser aí, o *Dasein*, 4-) o *Dasein* é o ente que existe na potência pura, isto é, na forma do poder ser, 5-) a potência originária tem a forma da privação da possibilidade, 6-) a potência pura é, portanto, uma impotência e 7-) ela só pode na medida de um poder não (ser ou fazer), ou seja, na desativação das possibilidades concretas que se dão. Destas proposições resultam, simultaneamente, a proximidade e a distância, quer dizer, o limite entre o tédio e a perturbação/atordoamento animal. Note-se, a capacidade antropogênica se dá numa possibilidade de desativação dos dispositivos. Na perturbação/atordoamento o animal, em relação com seu desinibidor, não é capaz de vê-lo como tal, pois está imerso nele. O animal não é capaz de desativar as relações que se dão em seu círculo desinibidor. A desativação, isto é, a possibilidade pura, não é possível no ambiente animal tal é sua constituição.

Temos enfim o tédio profundo. Pode-se dizer que ele é o aparato metafísico da passagem da pobreza de mundo ao mundo e do ambiente animal ao mundo humano, isto é, o operador metafísico da antropogênese, o *devoir* do *Dasein*, do vivente homem.



Nesta passagem, no entanto, não é aberto ao *Dasein* nenhum espaço novo ou superior, trata-se, em verdade, do mesmo espaço do animal, a passagem se dá apenas porque este vivente homem desativou e suspendeu sua relação com o desinibidor animal. O ambiente animal, assim aberto, é o mundo:

O aberto, a liberdade-do-ser não denominam qualquer coisa de radicalmente diferente em relação ao nem-aberto-nem-fechado do ambiente animal, esses são o aparecer de um não desvelo como tal, a suspensão e a captura do não-ver-a-cotovia-o aberto (AGAMBEN, 2013, p. 111).

O desfecho: o mundo se abre ao homem devido à desativação que se deu no vivente com seu desinibidor. O vivente desconhece, para usar a terminologia de Heidegger, o ser, desconhece o nada, estes aparecem ao homem somente porque esse se arriscou na experiência do tédio profundo, a suspensão com o ambiente animal. O humano é, pois, o abrir-se angustiado a um não-aberto, o vivente que sai do *atordoamento* para o *ser-atordoado*. Problemas: se a característica essencial do humano é a possibilidade de permanecer na abertura do fechamento animal, por que motivo Heidegger condena as ciências da vida e a metafísica por pensarem o homem a partir da animalidade, se a humanidade do homem se obtém justamente suspendendo a animalidade e mantendo-se na abertura ao fechamento animal? Mais ainda, a essência do homem é diferente, assim, da tradição metafísica que, desde pelo menos Aristóteles, o pensa a partir da animalidade? Para Sloterdijk (2000), a resposta é simples: seu mestre é um metafísico. Para Agamben, contudo, Heidegger teria sido o último a crer, ainda de boa-fé, que a política ainda fosse o lugar de possibilidade da resolução do conflito entre a animalidade e a humanidade. Que o homem e o povo ainda tivessem uma tarefa histórica a realizar: “que a máquina antropológica, determinando e recompondo a cada vez o conflito entre o homem e o animal, entre o aberto e o não aberto, pudesse ainda produzir história e destino para um povo” (AGAMBEN, 2013, p. 124).

Para nós, malgrado a defesa de Heidegger por parte de Agamben, talvez isto explique sua adesão ao nazismo. Não só o nazi-fascismo e o stalinismo, mas anteriormente, o nacionalismo e o imperialismo ainda pensavam em tarefas e destinos históricos. Nossa época é mais medíocre, e nosso problema é mais extenso e complexo, trata-se de assumir como tarefa histórica a própria existência de fato dos

povos, em última instância seu destino biológico, sua *vida nua*; uma biopolítica portanto. Naquilo que nos interessa mais de perto, Heidegger não radicalizou seu pensamento ao ponto de estabelecer a humanidade como um artifício. Nem Agamben, muito provavelmente, chega a tanto. Apesar de sugerir tal hipótese, de fato nossos argumentos derivam de tal hipótese, resta, no italiano, uma capacidade política apenas acessível ao vivente humano: a linguagem. De qualquer modo, na abertura ao fechamento animal, o vivente pode capturar, ou ser capturado pelos dispositivos, nesta relação produz-se a humanidade. O aberto funciona, deste modo, algo que como um paradigma do dispositivo, se nossa expressão não cai em redundância.

## **6 PROFANAÇÃO: DISPOSITIVO E CONTRADISPOSITIVO**

Se não for desejável, ou melhor, não for possível interromper ou simplesmente destruir os dispositivos, já que sem eles não escreveríamos essas linhas nem, tampouco, estaríamos em condições de pensar os problemas que elas suscitam, que relação poderíamos estabelecer com eles? Tendo em vista que almejamos aqui uma política e uma formação humana que pudesse romper com o paradigma original da *vida nua* presa ao bando soberano e que, hoje, governa até os limites de uma vida simplesmente orgânica, é possível uma relação mais livre, por assim dizer, que não nos mantenha absorvidos no dispositivo? Há um fora do dispositivo? Existe uma maneira correta de usá-lo?

Recapitulando, o tédio se mostrou como aparato metafísico responsável pela quebra animal da relação com o desinibidor, abrindo ao vivente a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, isto é, construir um mundo. Conjuntamente a essa possibilidade aparece outra, de relacionamento com os dispositivos que povoam o aberto, no intuito de gozar do aberto, tentando, sempre em vão, se separar dos comportamentos animais. Daqui resulta que na raiz do dispositivo encontramos o desejo humano da felicidade. Capturar e subjetivar esse desejo numa esfera separada parece ser a força e a potência do dispositivo. Daí outro motivo para aumentar as dificuldades de se encontrar uma estratégia na relação com eles. Se ele nos separa, ou separa nosso desejo, liberar aquilo que foi separado e restituí-lo ao uso comum é a sugestão agambeana de uma tática possível nesta relação.

Novamente há de se mobilizar todo um aparato teológico; note-se, há uma herança teológica basilar na composição do dispositivo. O jurista romano Caio Trebácio (89 a.c. – 4 d.c.) chamou atenção na distinção de dois termos: consagrar e profanar. Consagrar se diz de separar. Sagradas são coisas indisponíveis, separadas do livre uso dos homens por meio de rituais específicos. Consagrar (*sacrare*, isto é, sagrado) era o termo técnico-jurídico que determinava a saída de objetos, animais ou pessoas da esfera do direito humano para o divino, seu dispositivo regulador era o sacrifício.

Definamos religião, portanto, como dispositivo que separa ou subtrai as coisas do uso comum dos homens e as transfere até uma esfera separada. Conforme Agamben (2007, p. 66), religião não provém de *religare*, mas de *relegere*, que eram as regras essenciais, o escrúpulo e a atenção que se devia dar às etapas do ritual, bem como às formas que ligam homens e deuses. Por esta razão religião não se opõe à incredulidade, mas à negligência. Sacrilégio era o ato de violar estas regras. O sacrilégio também possuía suas regras. Profanar era o dispositivo ritual que devolvia o que foi separado à esfera profana, o contágio profano era capaz de devolver ao livre uso comum. Trebácio (cf. AGAMBEN, 2007, p. 65) definia como puro, livre ou profano tudo aquilo que foi desvinculado dos deuses e restituído ao uso dos homens. “Profano diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens” (TREBÁCIO apud AGAMBEN, 2009, p. 45). Note-se, aquilo que foi restituído não é devolvido a um estado natural, a profanação abre um espaço de ação, enquanto só se usa depois de profanar: “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um novo uso particular” (AGAMBEN, 2007, p. 66). Fiquemos então com: sacrifício, dispositivo de separação e profanação o *contradispositivo* – o próprio Agamben usa o termo (2007e, p. 45) - de restituição.

Na passagem do sagrado ao profano nasce o uso. O usar libera a coisa presa e separada ao comum. Paradigma do uso é o jogo, ele está em relação inversamente simétrica ao rito e ao mito. Benveniste (1995) já havia mostrado como os jogos provém da esfera do sagrado, diversos jogos nascem da imitação, por assim dizer, de ritos e mitos, porém abandonando o aspecto religioso. O ato sagrado é dúplice, de um lado o mito que narra a história, do outro o rito que reproduz a cena. O jogo tem a

capacidade de quebrar a unidade mito/rito, no *ludus* desaparece o mito e fica o rito e, em *jocus*, ao contrário.

Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre mito e rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações (BENVENISTE apud AGAMBEN, 2007, p. 67).

O jogo, desse modo, libera o homem do sagrado sem o abolir por completo. “O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista” (AGAMBEN, 2007, p. 67), de modo que o ato de profanar escapa, poderíamos dizer desativa, à esfera religiosa. Exemplo dessa relação é a imagem, cara a Walter Benjamin, das crianças que brincam com qualquer coisa que lhes venha à mão, de uma cadeira velha até um contrato jurídico, que pode virar brinquedo. Qualquer um que tenha observado a brincadeira infantil sabe que ali não há descuido, mas um novo uso. Aquele desejo que foi capturado e separado numa esfera inacessível por meio dos dispositivos tem a oportunidade de voltar através do *contradispositivo* do jogo, ao uso comum, mas não apenas isso, diz Agamben (2007) referindo-se à figura kafkiana de *O novo advogado* interpretada por Benjamin (1994), donde a fórmula do direito não aplicado, mas estudado, é o que abre a porta da justiça.

Há ainda outra distinção a ser feita. Profanar não é o mesmo que secularizar. O dispositivo secular faz a passagem do divino ao humano sem, contudo, alterar o núcleo religioso, isto é, separado, como por exemplo na *Teologia Política* (SCHMITT, 2006), onde a soberania divina é secularizada na soberania terrena, permanecendo Deus como paradigma. Já o *contradispositivo* da profanação neutraliza o que profana, aquilo que foi profanado perde a aura - outra imagem de Walter Benjamin - e é devolvido ao uso comum. Em ambos os casos o que está em jogo é uma operação política, contudo, se na primeira temos a manutenção do poder, na segunda dá-se a desativação do exercício do poder, ou dos dispositivos de poder: algo, vale notar, impensável numa perspectiva foucaultiana, já que evocamos o francês para pensar o dispositivo, muito embora aqui se trate muito mais do *Poder* do que dos *micropoderes*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Vale ressaltar que quando dizemos *Poder* nos referimos aqui a toda sorte de discursos jurídico-políticos da soberania, discursos estes mobilizados por Agamben e, devido ao seu método, negligenciados por Foucault. Quando dizemos *micropoderes*, por outro lado, nos referimos à rede saber-poder, bem como à noção de governamentalidade elaborada por Foucault.

Vimos que o dispositivo regulador entre profanar e sacralizar é o sacrifício. Acontece que, em ambos os termos, *profanare* e *sacer*, ocorre uma ambiguidade semântica constitutiva. *Sacer*, ao mesmo tempo augusto e maldito. Ou o *homo sacer*, um caso exemplar, transita numa zona de exceção sem pertencer seja ao mundo humano, seja ao divino. Isto que poderia causar confusões interpretativas, e de fato causou entre filólogos e romanistas, é em verdade a chave para seu entendimento. A duplicidade é de fato constitutiva do dispositivo, abaixo assinalado por Agamben (2007, p. 69) como máquina:

Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois polos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os homens e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia consagrado aos deuses.

O cristianismo, como vimos, é o ponto alto do dispositivo, já em Foucault (1999, 2010) a confissão foi o laboratório do Eu moderno. Contudo, o cristianismo também ameaça a estrutura, se assim podemos dizer, da máquina sacrificial. Ele se nos apresenta como um ponto limítrofe da máquina, um ponto, ou uma zona, de indecisão. Ora, o Deus é o homem e o homem é o Deus, ao mesmo tempo, vítima e alvo do sacrifício.

Há um manuscrito de Benjamin (2013, p. 21- 24) com tradução recente para o português que leva o título de *O Capitalismo como Religião*. O texto é tão breve quanto difícil, talvez pelo seu caráter inconcluso. Nele, o filósofo alemão defende a ideia de que o capitalismo não seria propriamente, como em Max Weber, a secularização da fé protestante, mas ele próprio é um fenômeno religioso, desenvolvendo-se a par com o cristianismo<sup>3</sup>. O capitalismo como religião apresenta três características: 1-) é uma religião cultural, tudo se volta para o cumprimento do culto e não do dogma, 2-) como tal, o culto é permanente e 3-) esse culto é voltado para culpa e não para a expiação. Benjamin (2013, p. 22) chega a afirmar que o culto da culpa, se assim podemos dizer, é tão forte que inclui o próprio Deus na culpa, leva a humanidade para “a casa do desespero” e, conseqüentemente, volta-se para a destruição do mundo.

---

<sup>3</sup>Essa tese, do cristianismo como germen do capitalismo, é analisada, com métodos historiográficos, por alguns historiadores da chamada *Nouvelle Histoire* como Paul Veyne.

Agora, retomando as proposições de Agamben, pode-se dizer que o capitalismo leva ao extremo e generaliza uma tendência do cristianismo, qual seja, a separação. Ela se dá, é claro, na forma da mercadoria:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral (AGAMBEN, 2007, p. 71).

A forma mercadoria é fetiche inapreensível e, no capitalismo atual, tudo o que os humanos, e os não-humanos certamente, fazem tornou-se mercadoria, suas, nossas vidas, em última instância. Foucault (2008), vale notar, chega à mesma conclusão com sua hipótese de releitura do *homo oeconomicus* como empreendedor de si mesmo. De qualquer forma, temos que tudo o que é vivido, até mesmo e sobretudo a vida ordinária e a linguagem, são colocadas em uma esfera separada. Conhecemos bem essa esfera, a do consumo. Contudo, ressalta Agamben (2007, p. 70), no consumo há a separação, porém sem divisão substancial, isto é, nada pode ser devolvido pelo contágio, não há o *contra-rito* de devolução, de modo que o uso se tornou impossível.

Agamben nos diz que duas coisas definem o capitalismo contemporâneo: uma, o espetáculo; outra, o consumo. Nesta última temos a impossibilidade de usar, na primeira a exibição mesma desta separação, em suma, tanto em uma quanto em outra, temos duas faces da impossibilidade do uso. “O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular” (2007, p. 71). Daqui a impossibilidade de profanar; a religião capitalista criou o *improfanável*.

Na obra *Altíssima Pobreza*, Agamben (2014, p. 115-126) explora a noção de uso como um revés, ou um *contradispositivo*, da propriedade e do consumo por meio do debate que se deu, no século XIV, entre a ordem franciscana e o papa João XXII. Os pormenores e as consequências da tese franciscana do *usus facti* mereceria um estudo à parte, retenhamos o principal. Contra a noção de uso, João XXII cria a ideia de *abusus*, uma propriedade que não pode ser usada pelo fato de ser consumida no próprio ato de apropriação. Temos, assim, o uso, uma relação com o *inapropriável*, portanto, fora do direito, e a propriedade, um dispositivo que separa as coisas do livre

uso comum e as converte em direito. Essa impossibilidade de usar, na religião capitalista, tem um *tópos*, o museu.

Agamben já havia explorado em um dos seus primeiros textos esta ideia (2008). O museu é a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar e de se fazer a experiência. Paradigma deste *tópos* é o turismo que realiza algo como que uma *museificação* do planeta, das pessoas, dos lugares etc.

## 7 IMPOSSIBILIDADES FORMATIVAS: O IMPOLÍTICO SUJEITO ESPECTRAL

Se a profanação, como vimos, não é a restituição de algo natural, pois na natureza ocorrem profanações – a criança que brinca, o gato que caça o novelo como um rato, porém emancipando-se da atividade predatória – o novo uso, a atividade *profanatória*, pode ser dada na fórmula do *puro meio*. O meio puro é uma atividade que mantém sua estrutura de meio, porém, abandona a finalidade. “A criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Profanar não é abolir a separação, mas fazer um novo uso, justamente, os meios puros. Assim, os dispositivos que nos produzem e, portanto, nos governam, não podem ser simplesmente destruídos, nem tampouco usá-los de modo correto, como dizem os entusiastas da tecnologia. Dependemos deles em certa medida. Não é possível viver, seja lá o que isso for, sem governar e ser governado; a questão é que tipo de governo. O governo, o dispositivo tal qual exploramos aqui, é sempre um meio para um fim, talvez a questão seja a abolição desta finalidade, talvez seja necessário se arriscar nesta medialidade, enfim, isto para se profanar os dispositivos.

Ocorre, contudo, um problema que a resistência do século XXI terá de enfrentar. A religião capitalista, em seu ápice, é capaz de capturar os meios puros. Capitalismo, ou seja, “gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos componentes profanatórios” (AGAMBEN, 2007, p. 76). Ele separa os meios puros em uma esfera especial, os *mass media* em especial, separam aquele que é o meio puro por excelência, a linguagem. Não é uma questão de ideologia, o capitalismo espetacular exhibe o próprio vazio da linguagem no dispositivo midiático, quer impossibilitar qualquer outra experiência da palavra.

A este respeito, Walter Benjamin já havia notado como as “passagens” parisienses procuravam esconder o reino da produção e deixar tão somente a mercadoria à vista, não apenas isso, entre valor de uso e o valor de troca apresenta um terceiro termo, o valor de exposição<sup>4</sup>. Nada define melhor a situação dos objetos no atual capitalismo, inclusive e sobretudo, o corpo humano. Também aqui o empreendedor de si foucaultiano se apresenta muito mais do que na forma de uma analogia: o *Eu* é uma marca. Disso decorre a força do dispositivo da mercadoria no atual capitalismo, note-se os dispositivos modernos, melhor, contemporâneos, apresentam diferenças com relação aos tradicionais, àqueles que vimos constituir a humanidade tal e qual. O valor de exposição implica algo como que um girar em falso dos processos de constituição dos sujeitos, como também de seu modo de governá-los:

De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência [...] Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivação e somente enquanto tal é também uma máquina de governo (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Há, pois, na produção de sujeitos um processo *dessubjetivante*, inerente ao processo *subjetivante*. Acontece que, no capitalismo espetacular, a subjetivação e a *dessubjetivação* tornaram-se indiferentes. O sujeito atual é um fantasma, um espectro. Vivemos hoje sob uma sociedade que se nos apresenta como corpos inertes atravessados por processos ininterruptos de *dessubjetivação* (AGAMBEN, 2009) que nunca produzem um sujeito real por assim dizer. Observamos que “todo dispositivo de poder sempre é duplo: por um lado, isso resulta de um comportamento individual de subjetivação e, por outro, da sua captura numa esfera separada” (AGAMBEN, 2007, p. 79). Ao que nos parece, essa duplicidade do dispositivo encontra-se hoje em uma zona cinzenta e incerta. Daí nossa “impolítica” sociedade; daí a crise da política e da educação bem como seus aparelhos formativos, a escola, a universidade etc. Todos eles necessitam, ou necessitavam, do sujeito real, o burguês e o proletário, o professor e o aluno. Temos assim um triunfo da *oikonomia*, isto é, uma pura e

---

<sup>4</sup> Autores contemporâneos como Guattari, Lyotard e Lazzarato retomam, ao nosso ver, este problema com chave semiológica.



ininterrupta atividade de governo e, conseqüentemente, sujeitos controlados dos pés à cabeça pelos dispositivos de governo; somos todos terroristas em potencial.

No que concerne à formação educacional, estrito senso, pode-se dizer que o capitalismo atual abriu mão de qualquer projeto ético e, portanto, do esvaziamento total da ação política. Qualquer que seja o projeto de conscientização ética ou de atividades políticas, muito ordinário nas escolas brasileiras, ele não passa de um espetáculo midiático do *mass media*, que assume, de fato, nos dias atuais, o papel semilógico daquela formação. O empreendedor de si, como mostramos alhures, por exemplo, pode servir de paradigma de uma sociedade impolítica, que tem como marca a dessubjetivação inerente aos processos de subjetivação no capitalismo contemporâneo. O “si” do empreendedor está desvinculado de qualquer substrato ético que não seja, simplesmente, uma performance ao gosto de peças publicitárias. Ademais o paradigma concorrencial confere ao sujeito do empreendedorismo toda sorte de subjetivações evanescentes, por assim dizer, que se desmancham em novas dessubjetivações conforme as necessidades do mercado de consumo e da rede de governamentalização do Mercado e do Estado.

## 8 MAQUINARIA

Para concluir, permita-nos algumas observações sobre o que foi dito aqui, bem como sobre a noção de máquina. Em primeiro lugar, quanto mais os dispositivos se difundem, tanto mais o poder se vê diante de algo inapreensível: a vida em sua factualidade. Os processos vitais, se assim podemos chamá-los, apresentam algo de ingovernável, sempre perscrutado pelo dispositivo, mas nunca atingido. Uma diferença pura, se não uma arma contra os dispositivos de governo, ao menos um alento a uma sociedade menos governada pelo utilitarismo, pelo produtivo, mas também pela tristeza e pela morte.

Já salientamos a respeito da impossibilidade de se viver sem um governo, ao menos um autogoverno. Agora, na noção de ingovernável, pode-se dizer que encontramos a pedra de toque de toda a política digna deste nome. Acessar este ingovernável de modo a não o reduzir a uma animalidade que precisa ser controlada parece ser o problema. Falamos aqui do comum, talvez este conceito possa contribuir numa “doutrina” do ingovernável. Ora, o que é comum é a rede, ele já escapa, ao que

nos parece, aos dispositivos de governo. O comum é aquilo que é devolvido ao uso após a intervenção do *contradispositivo* da profanação. Não se trata, portanto, de inventar, pode-se dizer, uma nova teleologia, uma nova utopia, não é o comum idealizado, não é o *comunismo* portanto; uma atopia e não uma utopia. O uso devolve ao comum o que já está aqui. Como na vida messiânica, exatamente como esta vida, mas com as coisas ligeiramente fora de lugar, como nas redes de militância anarcosocialistas do século XIX, como no trabalho cooperativo da multidão, o *general intellect*, proposto por Negri (2009) ou, enfim, como na ideia de comunidades invisíveis tal como proposto por Pagni (2015).

Outra questão que salta daí, deste novo uso, é a possibilidade da desativação da função governo, fazendo das coisas um meio, um meio para...Contra a escola, completamente enredada nos dispositivos, a possibilidade de uma educação popular; contra o corpo que trabalha, o corpo operário, o corpo bailarino, a dança como corpo sem função; contra o *mass media*, a poesia, a língua em sua pura medialidade; contra a *vida nua*, enfim, a vida capturada no corpo soberano, a monstruosidade, o híbrido e um novo uso da vida e do corpo.

Resta-nos falar sobre a máquina um conceito técnico na obra de Agamben. Muito embora esta noção já apareça nos primeiros trabalhos do italiano, é a partir do projeto *Homo Sacer*, ao nosso ver, que ela ganha mais importância. Agamben jamais se preocupou em definir o que entende por máquina em contraste, pois, com o dispositivo. Já em *Infância e História* (2008) aparecem as noções de máquina da infância, que faria a passagem da voz à linguagem, bem como a ideia de rito e jogo como uma máquina binária. Em a *Ideia da Prosa* (2012) temos a máquina da linguagem e, com o projeto já aludido, máquina teológica, máquina biopolítica, máquina providencial, entre outras. Duas máquinas, entretanto, parecem-nos centrais, a máquina governamental, produtora do político e a máquina antropológica, produtora do humano. Para Castro (2012, p. 104), a “máquina é um dos sentidos do termo dispositivo”. O que nos chama a atenção e que Castro não notou, no entanto, é que o termo dispositivo sempre aparece de forma negativa em Agamben, isto é, de produzir aquilo que deve ser governado. Na noção de infância, por exemplo, ocorre algo diferente, a infância é o lugar do pensamento, ou seja, lugar daquele ingovernável capaz de escapar dos dispositivos de governo. Como chamar isto de máquina? Trata-se, sem dúvida, de uma mudança de perspectiva que talvez possa pautar um

deslocamento, ainda que pequeno, na perspectiva do “jovem” e do “velho” Agamben, este último marcado profundamente pela leitura de Foucault.

Se não há definições da máquina por parte de Agamben, é possível, contudo, delinear seus pontos constitutivos, bem como sua genealogia. Gostaríamos de fazê-lo sumariamente. Em primeiro lugar, “uma máquina é, em sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos” (CASTRO, 2012, p. 105). Em seguida, uma máquina se caracteriza por sua bipolaridade, ou seja, ela articula dois elementos que se opõem ou se excluem. Agamben mostra em diversos textos, em especial n’*O Aberto* (2013), que esta oposição e exclusão são, em verdade, a ficção originária do Ocidente. Em terceiro lugar, a máquina funciona produzindo zonas de indistinção entre estes elementos *oposicionais*, por exemplo o campo, não-lugar entre *bíos* e *zoé*. Enfim, pode-se dizer que o centro da máquina está vazio. Portanto, a máquina não tem uma realidade substancial, gira no vazio e só se define em termos relacionais. Mostrar o centro vazio da máquina é tarefa da política que vem, pois em seu centro vazio encontramos a figura do *heitoimasia toú thrónon* – o trono vazio – que não captura nem um fazer, nem uma substância, mas a própria *inoperosidade* que, em conjunto com o ingovernável, parece ser algo como que a substância original da política.

Embora o conceito de máquina apareça com força na obra de Guattari e, na ideia de dispositivo agambeano, temos algo muito próximo da servidão maquinica (LAZZARATO, 2014) do francês, acreditamos que a máquina de Agamben passa por sua leitura de Furio Jesi. Em 1999, Agamben publica na revista italiana *Cultura Tedesca* um texto dedicado ao etnólogo (AGAMBEN, 2015, p. 97-108). Nele podemos ver as notas constitutivas do conceito em questão, bem como algumas problemáticas metodológicas de que Agamben se ocupará mais tarde.

Numa de suas principais obras, *La Festa* de 1977, Jesi apresenta a hipótese de que o problema central da antropologia é a festa, sua cognoscibilidade ou sua incognoscibilidade. A modernidade é antifestiva, daí a centralidade da ideia de “Eu” em sua constituição, pois o festivo é uma relação que o etnólogo estabelece com o outro, simultaneamente solidarizando-se com ele e libertando-se de seu Eu. Daqui resulta o conceito de máquina mitológica de Jesi:

Tal como não pode haver, para o mitólogo, uma substância do mito, mas só uma máquina que produz mitologias e que gera a persistente ilusão de esconder o mito dentro de suas imperscrutáveis paredes, não existe tampouco, para o antropólogo, um “homem universal”, verdadeiro e real em si e para si, além ou aquém do eu e dos outros, dos semelhantes e dos diferentes, que encontraria na festa sua epifania privilegiada, onde “a humanidade em sua máxima concentração coincide paradoxalmente com o auge da diferença”(Festa, 13) (AGAMBEN, 2015, p. 98-99).

Máquina mitológica e máquina antropológica são paradigmas epistêmicos para Jesi. No entanto, não são apenas isso, são acima de tudo ético-políticos, pois

A máquina não se situa, de fato, como um paradigma neutro, entre o sujeito e o objeto conhecido, mas envolve a própria estrutura do sujeito do conhecimento [...] ele decalca, como uma coadura de cera perdida, exigências e necessidades, até se confundir com o próprio processo de conhecimento (AGAMBEN, 2015, p. 99).

Adiante o texto nos fala da impossibilidade do “eu pensante” de fato conhecer a si mesmo. Se há um vazio nas máquinas, há um vazio na máquina “eu”, isto é, uma zona de não conhecimento, uma opacidade diria Butler (2015). Porém, é justamente esta zona que nos interessa, como interessou o Foucault tardio na noção de cuidado de si. Enfim, conclui, “o coração da máquina é um estratagema” (AGAMBEN, 2015, p. 106).

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesco. Chapecó, SC: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Signatura Rerum**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Reino e a Glória**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Aberto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Altíssima pobreza**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ideia da prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Veja, 1998.

BENJAMIN, W. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

\_\_\_\_\_. O Capitalismo como religião. In: \_\_\_\_\_. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENVENISTE, E. **O vocabulário das instituições indo-europeias**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado**. São Paulo. Cosac Naify. 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: SESC e N-1 edições, 2014.

PAGNI, P. Encontros com a deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre sua ética em uma rede (in)visível. **Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial**, v. 2, n. 1, p. 103-120, jan./jun. 2015a.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

SLOTERDIJK, P. **Has de cambiar tu vida**. Valencia: Pre-Textos, 2012.

UEXKÜLL, J. V. **Dos animais e dos homens**. Lisboa: Edição "Livros do Brasil" Lisboa. [19--?].

**Artigo recebido em: 24/02/2020**

**Artigo aprovado em: 21/06/2020**

**Artigo publicado em: 12/08/2020**