

# Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo

**Murilo Duarte Costa Corrêa**

Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito – USP;  
Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pelo Curso de Pós-Graduação em Direito – UFSC;  
Professor Titular de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de Curitiba – UNICURITIBA;  
Professor Adjunto da Faculdade de Direito do Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Fundação de  
Estudos Sociais do Paraná – FD/CCSA/FESP-PR.  
Curitiba – PR [Brasil]  
murilodcorrea@gmail.com

De acordo com a detecção de Giorgio Agamben, o dispositivo antropológico, atualmente em obra na cultura ocidental, opera, desde Aristóteles, recortando uma forma de vida humanamente predicada (*bios*) sobre a vida nua (*zoé*). Essa operação, qualificada pelo paradoxo e pela exceção que engendra, anima, em larga medida, a crítica que Agamben endereça às cartas de Direitos Humanos em *Al di là dei diritti dell'uomo*. Nas trilhas de uma tradição que remonta a Nietzsche e é legada a Foucault, Deleuze, e Derrida, esse ensaio objetiva demonstrar que a filosofia política de Agamben, e sua crítica ao conceito de homem, poderia aproximar-se singularmente dessa tradição comum e, ao mesmo tempo, serve de introdução ao pensamento de Agamben em tensão com alguns de seus principais interessados.

**Palavras-chave:** Antropologia. Biopolítica. Devir. Dispositivo. Vida nua.

## 1 Introdução

Esse ensaio foi articulado por meio de quatro segmentos expressivos que desenvolvem progressivamente o conceito de homem como dispositivo biopolítico com o objetivo de sistematizar a crítica endereçada por Agamben aos Direitos do Homem. “*Bios politikos*” apresenta a recepção do conceito de *Bios* por Giorgio Agamben; “Teodicéias” explicita suas relações com a exceção, a soberania e o sagrado; “Dispositivo antropológico” analisa o desenvolvimento do conceito de máquina antropológica em Agamben, segmento complementar à compreensão do conceito de forma de vida (*bios*) e, finalmente, em “Direitos humanos: o homem no umbral e o animal contemporâneo”, busca-se posicionar a crítica de Giorgio Agamben aos Direitos Humanos em relação à leitura do dispositivo antropológico bem como às tradições filosóficas moderna e contemporânea a respeito da morte do homem. Nesse segmento conceitual, busca-se verificar se Agamben poderia ser alinhado a uma tradição filosófica do “além-do-homem”.

Trata-se de uma hipótese que poderia sugerir novas possibilidades de leitura da filosofia política de Agamben, renovando-a pela aproximação a filósofos como Nietzsche e Deleuze, especialmente, além daqueles tradicionalmente lidos com Agamben, como Heidegger, Foucault e Derrida. Uma literatura do além-do-homem – a qual a crítica agambeniana à antropologia poderia filiar-se – serviria, hoje, como auxiliar para interrogarmos os limiares das cisões e articulações entre homem e animal. Nos umbrais do humano, é preciso captar a penumbra do inumano no interior da forma-Homem, a fim de, a partir de suas indeterminações, suscitar novos devires de que o homem, como o conhecemos, parece já não ser capaz.

## 2 *Bios politikos*

Os gregos possuíam duas palavras, semântica e morfológicamente, distintas para designar aquilo que corresponde ao termo “vida”. Esse era

o caso de *bios politikos*, que designava uma forma de vida humanamente predicada, propriamente política. *Zoé* designava, por sua vez, o mero fato de viver, comum a deuses, homens e animais (AGAMBEN, 1996, p. 13)<sup>1</sup>. Ainda na “Política” (1278b, 23-31), Aristóteles diferenciava *bios* – que se refere à ordem dos modos de viver (*katà tou bion*), atribuída a uma benfazeja existência no interior da *pólis*, pautada pelo “viver conforme o bem” como sua causa final – de *zoé*, a doçura natural de uma vida comum, qualquer, impredicável, confinada ao *oikos*, como função reprodutiva, mas excluída do âmbito político: “[...] nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (AGAMBEN, 2007, p. 10).

Em “A vontade de saber”, Michel Foucault (2009) faz uma remissão à mesma passagem do texto de Aristóteles em um *locus* textual bastante sensível; no capítulo V, “Direito de morte e poder sobre a vida”, Foucault descreve os direitos tradicionalmente afetados ao exercício do poder soberano – os direitos sobre a vida e a morte –, passa pela detecção de sua origem na *patria potestas* romana, indica sua transposição, a partir da teoria política hobbesiana, e aponta um derradeiro deslocamento em direção a poderes capazes de gerar e gerir a vida. Em complemento a isso, identifica a permanência do poder do soberano político de decidir sobre a vida e a morte.

A questão jurídico-política da soberania desloca-se ainda uma vez mais; convertidos em biológicos, os poderes governamentais exercem-se, agora, sobre a população<sup>2</sup>. A partir do século XVIII, o poder de matar não desaparece, mas integra-se, como um complemento, a um poder de governo e direção da vida. Seus modos concretos de exercício “[...] são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*” (FOUCAULT, 2009, p. 152)<sup>3</sup>; os poderes, no entanto, não deixam, por isso, de serem aplicados conjuntamente tanto ao corpo quanto ao indivíduo; as normas disciplinares investem, agora, sobre a vida, a fim de subtrair tempo e trabalho úteis de corpos amestrados e docilizados; o antigo poder de retirar a vida já não a subtrai por obra da morte, mas a administra, calcula, gere. Do entrecruzamento entre uma economia dos cor-

pos e outra das populações encontraremos uma cifra essencial ao desenvolvimento do capitalismo<sup>4</sup>. Com ela, inserem-se controladamente os corpos no aparelho de produção ao mesmo tempo em que fenômenos relacionados às populações podem ser ajustados a processos econômicos. Mais tarde, tais mecanismos serão integrados a conhecimentos que recentraram a vida nos domínios e cálculos de poderes-saberes de maneira explícita. Precisamente nesse ponto, Foucault faz menção a Aristóteles; seu campo problemático parece servir de linha de fuga para a filosofia política de Agamben:

[...] não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente. Fora do mundo ocidental, [...] a fome existe em uma escala maior do que nunca; e os riscos biológicos sofridos pela espécie são talvez maiores e, em todo caso, mais graves do que antes do nascimento da microbiologia. Mas, o que se poderia chamar de “limiar da Modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT, 2007, p. 155-156)

A política diz respeito, pois, a uma dimensão propriamente humana, na qual, mais do que a forma de vida meramente humana, está em jogo, em seu terreno, sua vida de “ser vivo”, orgânica e qualquer, sobre a qual as formas de vida variam e se tecem<sup>5</sup>. Na tradição do Ocidente, segundo a descrição de Agamben, *Bios* não designaria apenas uma diferença de grau quando comparada a uma vida qualquer, desqualificada; ao contrário, engendra uma diferença ontológica, que, todavia, comunga com o vivente qualquer, ou com os deuses, o imprevisível fato de viver. Eis o que designaria a polí-

tica como campo, por excelência, do humano – das ontologias do humano. No entanto, a política constitui o campo no qual o mais próprio poder-ser humano só pode derivar de um recorte operado sobre o canevás da vida animal, isto é, da vida qualquer.. Entre o humano e o conceito de vida articula-se, pois, algo de essencial.

É nesse sentido que Giorgio Agamben advertia que toda empresa genealógica sobre o conceito de vida na cultura ocidental deveria atentar para o fato de que a vida nunca vem definida como tal, mas, sem cessar, encarna um conceito sempre articulado e dividido (AGAMBEN, 2002). Desde o *De Anima*, Aristóteles ocupava-se das diversas formas sob as quais se diz que algo é vivente, decompondo e isolando a vida em função nutritiva para depois rearticulá-la em funções correlatas (nutrição, sensação, pensamento etc.). Já não se trata de uma ontologia do vivente, mas de converter a questão “o que é?” em “[...] através de que uma coisa qualquer pertence a outra coisa qualquer?” (AGAMBEN, 2005, p. 392).

Ao retornar às “*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*”, de Bichat (1822), Agamben reencontra uma ressonância dessa divisão na distinção operada entre os conceitos de vida animal (correspondente a uma relação com o mundo exterior) e uma vida orgânica (a habitual sucessão de assimilação e excreção)<sup>6</sup>. A partir disso, Bichat afirmou que em todo organismo superior encontraríamos a convivência entre o animal de dentro (vida orgânica) e o animal de fora (vida animal) (AGAMBEN, 2002, p. 23).

Se há uma vida animal separada a habitar a vida interior do homem, para Agamben, será precisamente essa vida animal separada, e no entanto íntima e nem sempre edificante, aquela que permitirá divisar humano do animal. Ao mesmo tempo, essa vida animal – a própria cesura entre homem e animal – passará ao interior do homem, sugerindo uma nova forma de propor a questão do homem e do humanismo<sup>7</sup>. Tradicionalmente pensado como a conjunção metafísica entre corpo e alma, organismo e *logos*, o homem teria sido, diversamente, o resultado de uma desconexão prática e

política entre humano e inumano – a besta interior, nada divina, mas nem por isso menos sacra.

### 3 Teodiceias: a soberania e o sacro

“Ainda que me tire a vida, n’Ele confiarei”.

Jó, XIII, 15.

Desde a teologia política schmittiana, há um paradoxo que o soberano experimenta em relação ao ordenamento jurídico, e que se assemelha ao que a vida padece em relação aos campos humano e político. A simetria descoberta por Agamben que há entre o *homo sacer* e o soberano político é fundamental para compreender as relações entre a produção do homem, como forma de vida, a sacralidade da vida nua, a biopolítica, e o exercício da soberania. Agamben deduzira o conteúdo político de tal paradoxo como relação de exceção; *exceptio*, palavra latina, significa etimologicamente “aquilo que é capturado fora”. A relação de exceção designa, ainda, uma intensa indeterminação entre interior e exterior, dentro e fora.

Se retornássemos aos textos schmittianos, que Agamben utiliza como ponto de apoio crítico em sua filosofia política, encontraríamos na abertura de *Teologia Política*, a afirmação de que “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Ao radicalizar o brocardo hobbesiano “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”, Schmitt mostra-se um crítico das pretensões normativistas à imanência. Ao detectar a incapacidade dos teóricos do Estado para apresentar uma solução à questão do estado de exceção – que não deixa de ser também a questão da soberania –, Schmitt (2006) afirma que todas as noções de teoria do Estado que conhecemos não passariam de conceitos teológicos secularizados. A transferência de conceitos da disciplina teológica à teoria do Estado implicaria uma necessidade de repensar a problemática relação entre soberano e ordem jurídica. Se, para

Schmitt, o soberano é quem decide sobre o estado de exceção, este deve encontrar-se em uma posição paradoxal em relação à ordem jurídica, a um só tempo interior e exterior.

Entre os séculos XVII e XVIII, tinha-se o Deus transcendente diante do mundo, de forma análoga ao soberano transcendente em relação ao Estado; a partir do século XIX, no entanto, Schmitt admitia que tudo seria dominado por ideias de imanência, compreendidas como a inserção hegeliana de Deus no interior do mundo e, *pari passu*, a identificação entre governantes e governados no seio da teoria do Estado. Dessa forma, mesmo a teoria do poder constituinte do povo representaria unicamente uma tentativa de esconder o embaraço gerado pela teoria do Estado ao explicar a posição da exceção soberana, tendo como referencial o ordenamento jurídico.

Para explicá-lo, Schmitt vale-se de duas ideias. A primeira diz respeito a um deslocamento de referencial, pois a norma geral, e o estado normal, não seriam adequados para explicar a topologia da inserção soberana no ordenamento jurídico-político. A segunda, desdobra esse deslocamento ao compreender a exceção como categoria estruturante das relações entre soberania política e ordenamento jurídico. Resolver esse paradoxo importaria reconhecer a existência de um sentido jurídico no estado de exceção que não condiz com uma situação de caos, mas com a aniquilação da norma geral pela decisão, que se torna livre, absoluta. No entanto, isso não significaria que, por excetar-se à norma geral, a exceção desertasse o campo do direito. Segundo Schmitt (2006, p. 13), a decisão “[...] liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real”, mas não deixa, por isso, de abandonar o ordenamento, tampouco se torna inacessível à ciência do direito. O toque da decisão, na teoria do direito de Carl Schmitt, não implica transitar do ordenamento aos puros fatos, tampouco converter seu conteúdo soberano em sociologismo.

Nesse sentido, a interpretação que Agamben (2004, p. 131) propõe é complexa, mas bastante fiel ao pensamento de Schmitt, pois qualifica a exceção como uma zona de indistinção entre fato e norma, em que o estado

de exceção surge como articulação entre uma componente normativa (regra geral) e um elemento anômico (exceção).

Agamben, no entanto, vai mais além da posição topologicamente paradoxal do soberano político a fim de descrever o estado de exceção como paradigma de governo contemporâneo (AGAMBEN, 2004). Algo essencial está em perceber que não há solução possível ao problema da exceção na história da filosofia ou na teoria política. Se “[...] a suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é destituída de relação com a ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 39), a tensão entre normativismo e decisionismo deve ser constitutiva de um paradigma governamental fundado no estado de exceção. Dessa forma, perderia todo o sentido discutir o normativismo, o garantismo, ou mesmo filosofias morais do direito como alternativas imediatas ao decisionismo instalado, pois não se resolve uma tensão constitutiva radicalizando um dos termos que lhe é solidária. O próprio conceito schmittiano de decisionismo aponta o caráter inextricável e irreduzível dessa relação, pois “[...] na [decisão] de um tribunal que decide um processo subsumindo de maneira correspondente ao tipo, reside um elemento de pura decisão que não pode ser derivado do conteúdo da norma” (SCHMITT, 2007, p. 67).

Essa topologia paradoxal em que Agamben encontra o soberano, e a exceção em relação ao ordenamento, refletem-se simetricamente na vida nua do *Homo sacer*. Nela, o soberano político converte-se naquele que pode retirar a vida de qualquer um, sem que isso constitua homicídio (AGAMBEN, 2007); *Homo sacer*, figura jurídico-religiosa romana entregue aos deuses íferos, é o homem excluído da comunidade política que, embora não pudesse ser sacrificado nas formas sancionadas do rito, poderia ser morto por qualquer membro da comunidade sem que isso constituísse homicídio.

Na vida do *Homo sacer*, em relação à qual qualquer homem pode agir como soberano, Agamben identifica não apenas o conteúdo político-jurí-

dico originário do poder soberano, mas também a figura exemplar de uma vida capturada fora (*exceptio*) da ordem política. Essa é a razão da assustadora simetria entre soberano político e *Homo sacer*, em que o soberano age, para com seus súditos, como se todos fossem *homines sacri*. Nesse contexto, o *homo sacer* é aquele perante cuja vida todo homem age como soberano político (AGAMBEN, 2007, p. 92).

Nesse ponto, compreende-se a delimitação do espaço propriamente político; a sacralidade corresponde à “[...] forma originária de implicação da vida nua na ordem político-jurídica, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão-inclusiva, serve como referente à decisão soberana” (AGAMBEN, 2007, p. 92). Desse modo, o estado de exceção constitui também um *locus* privilegiado em que direito e vida, em íntima relação, tornaram-se indiscerníveis, em que já não se pode decidir o que pertence à deontologia ou à ontologia; precisamente nesse espaço é que a suspensão da aplicação da ordem jurídica se torna possível e, não obstante isso, permanece vigente; composta por formas puras e vazias, gira em falso – mas não em vão.

## 4 Dispositivo antropológico

A partir de meados dos anos 1970 do século XX, Michel Foucault descreveu as formas de exercício de um poder positivo e fabril que se inauguram com os poderes disciplinares e vão desaguar nos dispositivos de segurança e biopolíticos, estendendo-se integralmente àquilo que Gilles Deleuze (2000) chamará “sociedades de controle”. No corpo a corpo com elas, já não se pode conceber o exercício de poder soberano atrelado unicamente à negatividade das injunções e repressões. Mais recentemente, Deleuze e Agamben compreenderam o que, em Foucault, é um conceito organizador de seu procedimento filosófico, mas não universal: a noção de *dispositivo*.

Deleuze e Agamben devotaram leituras relativamente heterogêneas ao conceito foucaultiano de dispositivo. Deleuze (2003) lembra que Foucault, por repudiar toda sorte de universais, concentrava-se na análise de dispositivos concretos. Agamben (2009b), por sua vez, procede a uma leitura disjuntiva do termo. Primeiro, esboça um conceito de dispositivo no contexto da obra de Foucault, a partir da influência exercida por Hegel e por Jean Hyppolite, reconhecendo, a exemplo de Deleuze, o rechaço foucaultiano dos universais. No entanto, é quando Agamben abandona o seio conceitual de Foucault que se podem renovar as relações entre governamentalidade e dispositivo.

Agamben situa a ideia de dispositivo em um outro campo problemático: as relações entre ontologia e *oikonomía*, nascidas da necessidade de teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu de explicar como seria possível pensar Deus como ontologicamente Uno diante da Santíssima Trindade “Pai, Filho, Espírito Santo”. A explicação encontrada pelos teólogos, segundo Agamben (2009b, p. 36), teria consistido em afirmar que embora Deus fosse Uno quanto a seu ser e sua substância (ontologia divina), a Trindade constituía uma espécie de *oikonomía* divina – a práxis por meio da qual Deus-substância administra ou governa sua casa (o Mundo). Dessa explicação, que opera a disjunção entre ontologia e governo, ou práxis política:

[...] derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, mas funcionalmente conexos: a teologia política, que funda no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui a esta a ideia de uma *oikonomía*, concebida como uma ordem imanente – doméstica, e não política em sentido estrito – tanto da vida divina como da humana. Do primeiro, derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania. Do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre todo e qualquer aspecto da vida social. (AGAMBEN, 2009a, p. 113)<sup>8</sup>.

Na doutrina cristã da *oikonomía* teológica encontra-se, portanto, a filiação comum tanto de um poder soberano e transcendente, do qual derivam a filosofia política e a moderna teoria da soberania, quanto de uma governamentalidade exercida segundo uma ordem imanente, doméstica (*oikos*), que se confunde com o governo dos viventes e da vida social, própria da biopolítica<sup>9</sup>. Essa divisão entre ontologia e práxis, Reino e Governo, instituída pela *oikonomía* trinitária, introduzira uma fratura no seio do divino (AGAMBEN, 2009a), criando a impossibilidade de pensar qualquer ação política com fundamento na ontologia.

Para Agamben, a desarticulação entre ontologia e ação, ou práxis, política, fundir-se-á, a partir de Clemente de Alexandria, à ideia de providência como “[...] governo salvífico do mundo e da história dos homens [...]”. (AGAMBEN, 2009b, p. 37-38). Por essa razão, os padres latinos teriam traduzido o termo *oikonomía* por *dispositio*; eis o dado fundamental que permitiria proceder à releitura do conceito de dispositivo.

Ao entrecruzar o conceito foucaultiano de dispositivo com a herança teológica, Agamben (2009b, p. 38) conceitua dispositivo como “[...] aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser [...]” e, correlativamente, produz-se um sujeito. Assim, o dispositivo fundamenta-se na cisão entre ontologia e política ao mesmo tempo em que a reproduz, criando subjetivações como efeito próprio da sujeição a determinado poder governamental.

Definitivamente desertado o *locus* de produção do conceito foucaultiano, Giorgio Agamben sugere que se situe a questão do dispositivo em um novo contexto; recuperando a terminologia dos teólogos, poder-se-ia separar a realidade em duas classes: uma ontológica, da substância das criaturas, dos seres viventes, e outra da *oikonomía*, dos dispositivos que os governam para o bem. O dispositivo coincide, então, sem resíduos com “[...] qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009b, p. 40).

Eis o que nos permitiria partir de contextos de mais intensa e imediata relação com o poder até chegarmos a descrever igualmente como dispositivos aparelhos mais frugais. Seu fundo de análise passa a ser, portanto, a identificação das relações entre viventes e dispositivos que os capturam, subjetivando-os ou dessubjetivando-os, sendo que o mesmo indivíduo pode ser o *locus* privilegiado de diversos processos de subjetivação e dessubjetivação (AGAMBEN, 2009b).

O conceito de dispositivo, no entanto – a exemplo do procedimento filosófico foucaultiano –, não vem desarticulado de certas funções práticas e políticas. No entanto, não se trata de operar a destruição de todo dispositivo – do mais perverso ao mais ordinário –, cujo corpo a corpo com os viventes favorecera, segundo Agamben, os próprios processos de *hominização*. Os dispositivos governamentais agem subjetivando e dessubjetivando, operando a captura e a separação de um desejo demasiadamente humano de felicidade, “[...] e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo” (AGAMBEN, 2009b, p. 44). O dispositivo institui o governo dividido do mundo (*oikonomía*, que cinde ontologia e política, seres viventes e governo da vida), pelo qual somos subjetivados ao preço de constituirmos o nó de imputação concreta de uma máquina governamental que se confunde com o próprio dispositivo; o dispositivo encarna a pura atividade de governo que, sem qualquer relação com a ontologia, visa, unicamente, à sua própria reprodução<sup>10</sup>.

Se, por um lado, o homem agambeniano é um ser de potência (AGAMBEN, 1996, p. 13-14), por outro, parece poder esgotar-se no resultado prático e político da divisão e da articulação entre homem e animal que traz à luz a doçura despolitizada da vida nua como um dado natural sobre o qual se arranjam as forças que constituem a forma do humano. Cocco (2009) e Pelbart (2003) detectam o aparente vazio programático a que Agamben se lança ao conduzir sua crítica à máquina antropológica a uma ontologia negativa, de matriz heideggeriana. Em *L'Aperto*, Agamben, inspirado por Martin Heidegger, mas especialmente por Jean-Luc Nancy e

seu conceito de *desœuvrement*, interpretado como potência de desativação, afirma que:

Em nossa cultura, o homem [...] sempre fora o resultado de uma divisão e, também, de uma articulação do animal e do humano, em que um dos dois termos da operação era, ainda, posto em jogo. Tornar inoperosa a máquina que governa a nossa concessão do homem significará, portanto, já, não procurar novas – mais eficazes ou mais autênticas, articulações, mas exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se nesse vazio: suspensão da suspensão, *shabbat* tanto do animal como do homem. (AGAMBEN, 2002, p. 94)<sup>11</sup>.

Agamben lança mais um desafio ético-político positivo que propriamente um programa vazio; a projeção heideggeriana que, nas palavras de Agamben, deixa ser o mundo e as coisas como tais, atrela-se à entrega ético-política prometida por outro conceito capital em Agamben, surgido em sua bibliografia apenas entre 2004 e 2005, que é o de profanação. A potência própria da profanação relaciona-se com a desativação de um dispositivo capaz de cancelar as separações entre esfera sacra e mundo humano (AGAMBEN, 2008). Ao devolver ao uso comum dos homens aquilo que foi capturado em uma esfera separada, uma política da profanação transforma a aparente impotência que marca a operação de desativação em uma possibilidade de uso completamente nova.

O conceito de potência atravessa singularmente pelo interior da filosofia política de Agamben; longe de constituir uma ontologia negativa, toda potência sustenta-se, por sua própria suspensão, em uma potência de não; como em Aristóteles, nunca se trata de um “não poder”, mas, sim, de um “poder não” – momento em que a suspensão se torna um índice virtual sem relação com o atual. Dessa forma, o conceito agambeniano das trevas estende-se desde a descrição da operação das *off-cells* (AGAMBEN, 2005)

até a explicação da relação de um contemporâneo com as trevas de seu tempo (AGAMBEN, 2009b). Mesmo no interior dessa metáfora, que atravessa a produção conceitual de Agamben, as trevas nunca encarnam uma pura e simples ausência de luz, mas sempre uma potência de não: ora uma potência de não ver, ora a tensão entre um contemporâneo que não se deixa cegar pelas luzes do século e as trevas de um porvir que o afetam e concernem como pura *virtu*. É a partir dessa cintilância de positividade – porque o “não” em Agamben corresponde a um índice virtual potente e positivo –, que se poderia, hoje, alinhar Agamben a uma literatura filosófica do fim do homem, capaz de arriscar-se precipitar no vazio constitutivo das ontologias do humano.

## 5 Direitos humanos: o homem no umbral e o animal contemporâneo

Senti, ao dizer aquelas palavras, quão irrisório era interrogar aquele homem antigo, para quem o presente era apenas um indefinido rumor. (BORGES, 2008, p. 132).

Ao lado de uma literatura sobre a morte do homem, surgida na Europa do século XIX, recentemente surgiram contraliteraturas idealistas que, a exemplo de Renaut e Sosoe (1991), visam a restaurar a *dignitas* humana, acusando Foucault e Deleuze pela morte do sujeito e do homem – conceito sobre o qual se articulam os direitos do homem e do cidadão.

Apoiado em *We refugees* e no capítulo quinto do livro sobre o Imperialismo, denominado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, de Hannah Arendt, Agamben (1996) percebe que, uma vez desnacionalizada e despida de toda e qualquer condição extrínseca, a figura do refugiado – sem qualquer tutela dos direitos universais e inalienáveis cujo titular, por excelência, deveria encarnar – marcaria a radical crise do

conceito de direitos do homem e do cidadão. Precisamente no ponto em que o princípio da Nação soberana é operado por meio da implícita inscrição da natividade da vida nua no interior da comunidade jurídico-política, Agamben (1996, p. 24) identifica que os direitos do homem encontram-se irrevogavelmente imantados ao *status* de cidadania, de forma que os direitos do homem constituiriam “[...] *la figura originaria dell’iscrizione della nuda vita naturale nelle ordine giuridico-politico dello Stato-nazione* [...]”, sendo esta sua última função.

A misteriosa conexão entre máquina antropológica e sua original crítica à função biopolítica, desempenhada pelas declarações de direitos do homem e do cidadão, permitiria aproximar os textos de Agamben a uma heterogênea série de autores como Nietzsche (2008), Foucault (2001, p. 568-572), Deleuze (1998, p. 167-179) e Derrida (1972, p. 129-164), cuja tradição parece pôr em xeque a antropologia filosófica.

De Nietzsche a Deleuze, passando por Foucault, o humano não é senão uma forma, isto é, “[...] um composto de relacionamentos de forças [...]” (DELEUZE, 1998, p. 167); e “As forças, no homem, supõem apenas lugares, pontos de aplicação, uma região do existente” (*Id., Ibid., loc. cit.*). Agamben só pode provar a completa ausência de *dignitas* do homem porque o arranjo muito especial que concede aos homens uma forma de vida humanamente predicada “[...] não existiu sempre e não existirá sempre” (DELEUZE, 1998, loc. cit.). O humano constitui o produto de seu relacionamento, muito especial, com certas forças do fora, compostas em um bloco histórico de devires, arranjos, estratificações e pequenas fugas. Toda forma é um composto de forças, junção e disjunção de forças e estratificações; não há homem sem que o inumano suporte um devir antropomórfico, tampouco sem relações com o animal contemporâneo que o habita e faz fugir a um além-do-homem. Após abandonar a operação da forma-Deus e suas relações com forças do infinito, novas forças do *fora* – forças de finitude – atravessam, historicamente, a forma-Homem, inscrevendo no coração do arranjo a morte do homem. Tais forças finitas atravessam a forma-Homem

de Heidegger (2009) – em cuja ontologia negativa o *Dasein* constitui-se nos limites cronológicos de uma temporalidade circunscrita pela morte como evento que absorve a existência – a Foucault, que diante da morte do homem diz “[...] retenhamos as nossas lágrimas” (2001, p. 817-849), passando por Nietzsche (2008, p. 38), para quem o homem não é mais que “[...] uma corda estendida entre o animal e o super-homem [...]”. O super-homem nietzschiano nada mais é do que a forma “[...] que decorre de um novo relacionamento de forças” (DELEUZE, 1998, p. 179) que seria preciso, ainda hoje, detectar e fazer fugir.

A máquina antropológica de Agamben, longe de constituir em seu fundo uma pura ontologia negativa, leva a novos extremos a tarefa a um só tempo ontológica, ética e política de, como quisera Rimbaud, de “[...] encarregarmo-nos de nossos animais [...]” (apud DELEUZE, 1998, p. 179)”, mas também – como quisera Deleuze –, das próprias rochas e do inorgânico. Isso quer dizer que os direitos humanos – essas doces promessas de amor em meio à guerra e ao exílio do homem no interior de sua *dignitas* vazia – já não podem ser pensados senão em tensão com as forças do fora, que forjam as *estases* do homem, e também com os fluxos de desejo, linguagem, trabalho, animalidade, vida e inorgânico capazes de suspender a máquina antropológica e dissolver a atual forma-Homem, liberando os devires para forjar uma nova forma, da qual, dizia Deleuze (1998) “[...] é legítimo esperar que não venha a ser pior que as [...] precedentes”.

## Human thresholds: man as biopolitical gadget and the contemporary animal

According to Agamben’s detection, the anthropological machine currently under construction in the Western culture, operates, since Aristotle, cutting a human way of life (*bios*) over a bare life (*zoé*). This operation, described by the paradox and the exception it generates, encourages the criticism that Agamben

addresses to the Declarations of Human Rights. On the trail of a tradition that goes back to Nietzsche and is inherited by Foucault, Deleuze and Derrida, this essay aims to demonstrate that Agamben's political philosophy could be approached to this tradition and, meanwhile, it aims to introduce Agamben's thought and some of his keys intercessors.

**Key words:** Anthropology. Bare life. Biopolitics. Gadget. Upcoming.

## Notas

1. Cf., ainda, AGAMBEN, 2007, p. 09.
2. "A biopolítica vai se dirigir [...] aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração". FOUCAULT, 2002, p. 293. Já não se tem mais uma disciplina que se aplica, pura e simplesmente, aos corpos dos indivíduos, tampouco um treinamento individual; a biopolítica, diz Foucault, apela a mecanismos globais, a fim de obter estágios globais de equilíbrio, de regularidade, assegurando sobre os processos biológicos do homem-espécie não mais uma disciplina, mas uma *regulamentação*. É esse poder de regulamentação que, aplicado sobre o vivente e os corpos orgânicos, "faz viver e deixa morrer", segundo uma célebre formulação foucaultiana. Cf., ainda, FOUCAULT, 2002, p. 293-294.
3. Segundo Foucault, "A população é um conjunto de elementos, no interior do qual se podem notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo." (2008b, p. 97-98).
4. Mesmo as observações econômicas e a estatística (*Statistik*) surgem nesse período. (FOUCAULT, 2008b, p. 365).
5. Nesse ponto é que parece haver as marcas de uma influência heideggeriana na reflexão de Michel Foucault sobre as formas de vida; no interior da filosofia foucaultiana, ela parece desaguar, mais tarde, nos conceitos de amizade como modo de vida e em uma estética da existência. Para uma leitura dessas relações, sugere-se consultar: ORTEGA, 1999.
6. A primeira parte das *Recherches*, de Bichat, tem por título de abertura "Division générale de la vie". BICHAT, (1822), p. 01-07.
7. Precisamente nesse ponto Agamben integra a tese foucaultiana sobre o biopoder ao afirmar que "[...] o que caracteriza a política moderna [...] é o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua,

situado originariamente às margens do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios e zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2007, p. 16).

8. Tradução livre do original, “[...] *derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell’único Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l’idea di un’oikonomia, concepita come un ordine immanente – domestico e non político in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità. Dal secondo, la biopolitica moderna fino all’attuale trionfo dell’economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale*”.
9. Cf., ainda, a respeito: AGAMBEN, Giorgio; SACCO, Gianluca, 2005, p. 03.
10. Em TIQQUN, 2009, p. 120, lê-se que “[...] *une théorie du sujet n’est plus possible que comme théorie des dispositifs*”. Tiqqun promove a coincidência sem reservas das duas estratégias que em Michel Foucault encontram-se, aparentemente, cindidas: análise governamental e processos de subjetivação.
11. Tradução livre do original: “*Nella nostra cultura l’uomo [...] è stato sempre il risultato di una divisione, e, insieme di una articolazione dell’animale e dell’umano, in cui una dei due termini dell’operazione era anche la posta in gioco. Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell’uomo significherà pertanto non già cercare nuove – più efficaci o più autentiche – articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell’uomo – l’uomo e l’animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, shabbat tanto dell’animale che dell’uomo*”.

## Referências

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

\_\_\_\_\_. *L’aperto*. L’uomo e l’animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

\_\_\_\_\_. *La potenza del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *Il Regno e la Gloria*. Per una genealogia teológica dell’economia e del governo. Torino: Bollati Boringhieri, 2009a.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo e outros ensaios?* Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009b.

- BICHAT, M. F. X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.* Recherches 4. ed. Paris : Béchet Jeune et Gabon, 1822.
- BORGES, J. L. *O aleph*. Tradução de Davi Arriguucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens (1975-1995). Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- DERRIDA, Jacques. Les fins de l'homme. *Marges de philosophie*. Paris : Minuit, 1972, p. 129-164.
- FOUCAULT, M. L'homme, est-il mort? In : *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto/Gallimard, 2001, p. 568-572.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce qu'un auteur ?. In : *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Quarto/Gallimard, 2001, p. 817-84.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Curso dado no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1*. A vontade de saber. 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 17. ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- RENAUT, A.; SOSÖE, L. *Philosophie du droit*. Paris: PUF, 1991.

\_\_\_\_\_. *O guardião da Constituição*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, C. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TIQQUN. « Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs » . In : *Contributions à la guerre en cours*. Paris : La Fabrique, 2009.

▼ recebido em 29 set. 2010 / aprovado em 1º nov. 2010

**Para referenciar este texto:**

CORRÊA, M. D. C. Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 307-326, jul./dez. 2010.