

Ainda na Questão da Técnica Heideggeriana? O Conceito de Dispositivo em Agamben¹

Ednei de Genaro²
Universidade Federal Fluminense

Resumo

O artigo realiza um acompanhamento crítico da conferência de Agamben, “O que é um dispositivo?”. Evidencia-se os legados de Foucault e Heidegger nas perspectivas e contextos que moldam o conceito de dispositivo na filosofia política de Agamben. Confere-se avaliação de algumas consequências importantes do discurso a respeito, sobretudo em relação ao humanismo, poder soberano e resistência.

Palavras-chave: Dispositivo; Agamben; Humanismo; Cibernética

Um conceito central

Ter uma apreciação aprofundada da conferência “O que é um dispositivo?”, de Giorgio AGAMBEN (2009), não é tarefa simples. Um empenho na leitura deste texto é frutífero e, diríamos, seminal para avançarmos sobre a noção de dispositivo (que inclui filiações filosóficas e posicionamento em relação ao capitalismo contemporâneo). O filósofo italiano, com o intuito de refletir sobre o caráter do humano diante das transformações sócio-técnicas no mundo contemporâneo, parte de uma hermenêutica do que seria um conceito-chave na genealogia da sociedade disciplinar de Foucault – o dispositivo [*dispositif*]; estabelecendo, em seguida, um afastamento e uma perspectiva própria. Isto leva Agamben para um âmbito de reflexão do humanismo ocidental, no qual acreditamos poder analisar algumas implicações.

A questão em relação ao termo dispositivo envolve discussão, pois o próprio Foucault, no processo de constituição de seu método arqueo/genealógico, não teve uma síntese imediata, assim como, em sua obra, subitamente interrompida, acabou não esculpindo densamente a centralidade e potência do termo.

Na ocasião de uma conferência realizada no Brasil, em 2005, especificamente na Universidade Federal de Santa Catarina, Agamben expõe assim um olhar para o termo que

¹ Trabalho apresentado no GP Teorias da Comunicação, XII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando em Comunicação da UFF. Email: ednei.genaro@yahoo.com.br

diz ser o mais capital na obra foucaultiana. Não por acaso, DELEUZE ([1988]1989), em texto homônimo, cumpriu o mesmo. Em relação ao texto deleuziano (também apresentado e discutido em público), o filósofo italiano oferece – como observaremos – uma perspectiva díspar em pontos decisivos. Os textos, no entanto, guardam uma proximidade fundamental: procuram reenviar constantemente as aventuras filosóficas foucaultiana para as dimensões de suas próprias filosofias (e da necessidade de atualização). Ambos partem da hermenêutica da obra de Foucault para, prontamente, indicarem diagnósticos e conceitos originais (retornaremos ao que nos interessa no texto de Deleuze a partir da leitura da conferência de Agamben).

No artigo, enfim, sem a pretensão de permanecer na recuperação estrutural ou na integridade de Agamben na leitura de Foucault, procuraremos uma atividade mais produtiva que é a de tentar, evidenciar e equacionar alguns pontos decisivos da ponderação e definição de Agamben sobre o dispositivo. Assim, discorreremos tanto a partir de alguns autores significativos movimentados por Agamben, como também, em reflexões próprias, que tentam colocar questionamentos sobre o assunto.

O Foucault heideggeriano de Agamben

Em texto muito conciso, Agamben, sobretudo a partir de sensíveis aprendizados com as filosofias de Heidegger e Wittgenstein, valoriza a “poética do pensamento” e o resgate do sentido das palavras. No que diz respeito à palavra “dispositivo” na obra de Foucault, localiza-se um momento significativo: uma entrevista de 1977, no qual o pensador francês resumia a aptidão deste conceito para estudar os elementos de redes linguística e não-linguísticas (de discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, leis, proposições filosóficas etc.) dentro de funções estratégicas concretas, com base em relações de poder e saber.

São bem conhecidos os estudos que estabeleceram o uso do termo dispositivo. Foucault os expõe enfaticamente nos livros de 1975, “*Vigiar e Punir*” e, mais emblematicamente ainda, na obra posterior, “*História da Sexualidade*”, vol.1, de 1976. Ele utilizava antes variados termos para designar as ‘tecnologias diversas edificadas para subjetivação moderna’. Muitos desses termos vinham da tradição exclusivamente linguísticas da “análise dos discursos”, no qual ele pretendia ultrapassar seus limites: enunciado, discurso, disciplina, ordem de interpretação, entre outros, eram ativamente acionados.

O interesse de Agamben se volta para antes destes escritos e revela um ponto novo bastante curioso e revelador. Apesar de não haver expressado propriamente a palavra “dispositif” nas primeiras obras, há uma gênese deste termo em Foucault, na “Arqueologia do Saber”, que se efetiva pelo uso da palavra “positivité”, emprestada de seu professor Jean Hyppolite.

Agamben mostra como a criação intelectual de Foucault cunha a palavra “dispositivo” bebendo da fonte de Hyppolite, um dos grandes intérpretes de Hegel, no século XX. “Positivité”, na tradição da crítica hegeliana, cabia dividir os universos da “religião natural” e “religião positiva” – da mesma forma com que se realizava a divisão clássica de “direito natural” (jusnaturalismo, de vigência divina, eterna) e “direito positivo” (de vigência histórica, construído por crenças, ritos, regras etc., isto é, da constituição de uma “positivité”). Cabia desse modo à positivité revelar as tecnologias (códigos, leis, dogmas, institucionalizações) depositadas na construção histórica de uma moral cristã, no qual era vista como negativa, uma vez que não satisfeita a uma elevação dialética do Espírito.

Em Foucault, esta tradição da “positivité” será recuperada a partir de um problema fundamental, a saber, estudar “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo 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).

Agamben defende a tese de que a “positivité” (logo convertida em dispositivo), seria o único conceito “universal” de Foucault – isto é, o ponto nodal para discursar sobre as redes linguísticas e não-linguísticas –, uma vez que ele havia criticado a centralidade e estabilidade de conceitos clássicos das ciências humanas, como Estado, Soberania ou Lei, para o entendimento mais profundo da modernidade.

A leitura de Agamben, por conseguinte, toma outro rumo, “além-Foucault”. Ele se volta aos resultados de seu próprio estudo, nomeando “genealogia teológica da economia”. Nesta genealogia, há uma retomada dos discursos filosóficos dos séculos V e VI a.C. Pronuncia que, antes mesmo da palavra *positivité* ser utilizada criticamente por Hegel e reatualizada nos escritos iniciais de Foucault, já teríamos a ocorrência da palavra latina “dispositio” (sendo, precisamente, a tradução latina do grego “oikonomia”. Oikonomia, como é bem conhecida, designava a ato ou ação de administração do lar. Na proposição genealógica de Agamben, no universo medieval, em que os conceitos filosóficos de ontologia e práxis, transcendente e terreno, ser e ação, encontravam-se distintos e

problematizados, e a questão da “economia divina”, ou seja, do *dispositio*, dava força para explicar o problema da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que ora coloca Deus – Ser Único - na forma de uma ontologia “transcendente” e outrora o coloca nas formas da ação terrena – Ser Múltiplo. Assim, a reminiscência do “dispositio”, que esteve assentado no horizonte da filosofia ocidental, foi um ponto central para demarcação da moralidade religiosa, que se desdobrou no mundo contemporâneo.

O interesse de Agamben nesta genealogia não é outro que retomar mais uma vez Foucault e concluir que – em suas próprias palavras: “os ‘dispositivos’ de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, [os dispositivos] podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas” (idem, p. 38).

Possibilita-se um elo do poder com o sagrado por meio dos dispositivos. Mas ocorre, porém – e isto é decisivo para Agamben – que os dispositivos não colocam diretamente em questão a noção de *Ser*. É a questão do *Sujeito* que está em jogo, como bem notou e estudou Foucault.

Os dispositivos satisfazem um horizonte para pensar a práxis do *sujeito*, no qual se institui a sua subjetividade ou mundanidade (e não para pensar o *Ser*). Não é a ontologia que está em jogo, mas a da práxis humana. A partir disso, Agamben infere – agora com recursos para seguir mais livre da exegese de Foucault – que a dimensão filosófica legada pela oikonomia escolástica cristã permitiu dividir o mundo humano em três classes: os “seres viventes” (1), que se relacionam com os “dispositivos” (2), formam os “sujeitos” (3).

Para Agamben, o resgate da problemática Escolástica torna mais claro a perspectiva foucaultiana de que não há uma “natureza humana” e de que o homem é sempre a construção particular da *episteme* de uma época³; ao mesmo tempo, precisamente neste ponto, o texto parece começar a encaminhar para uma animação do horizonte heideggeriano de procura da hermenêutica do *Ser*⁴.

O que Agamben propõe então é desenvolver ainda mais a universalidade do termo foucaultiano, definindo o dispositivo da seguinte forma: “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar

³ Ideia que Foucault havia afirmado explicitamente, desde 1966, no qual deixou uma frase que se tornou clássica: “O homem é uma invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o seu fim próximo” (FOUCAULT, 1966, p. 396).

⁴ “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser” (AGAMBEN, 2009, p. 39).

e assegurar os gestos, condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (idem, p.40). Ao dizer “qualquer coisa” inclui-se todos os objetos observáveis no mundo, a começar pela própria linguagem, no qual movimentam uma contínua “captura” do Ser.

A captura dos dispositivos no “corpo a corpo” com o Ser gesta os “múltiplos processos de subjetivação” e o consequente “mascaramento” inevitável da vida, no qual é radicalizado pelo hiper-povoamento de dispositivos no mundo contemporâneo. No mascaramento estaria impresso o processo contingencial da vida humana que, desde Freud, explica a subjetivação e complexização do “eu” em diálogo com os constantes e exponenciais incrementos de objetos e indivíduos no mundo. Contudo, diferentemente da perspectiva deste último pensador, Agamben não traz um saldo inevitavelmente negativo para o processo de “hominização”, de tal modo que os valores de *multiplicidade* e *máscara* significam ao Sujeito uma abertura para individuação diversa e contínua, emanando simbolização teatral da vida e perspectivas para enobrecimento ou empobrecimento dela.

O humanismo no mundo cibernético

Chega-se aqui ao ponto de inflexão da conferência, uma vez que temos agora um encadeamento que conjectura sobre: 1) uma ampliação do vem a ser o dispositivo; 2) a ratificação da seriedade do problema na história do ocidente; 3) e o estabelecimento da forma de encará-lo em relação ao Ser e a construção do Sujeito (em outras palavras, para este último, referindo à construção da “hominização” ou, ainda, do “humanismo”). Assim, o calibre do diagnóstico filosófico-político de Agamben irá agora literalmente se expressar.

Agamben busca reafirmar com toda a força a importância política de se pensar contra a ideia de construção dos dispositivos como algo do simples acaso. Os dispositivos, tal como mostrou Foucault, é resultado de um difuso processo genealógico, no qual as formações jurídicas, os saberes técnico-científicos e econômicos se entrelaçam.

Porém, mais profundo ainda que esta constatação, é a meditação de que a contingência da vida atrelada aos dispositivos confere um problema fundamental. Para Agamben, a própria “hominização” será uma resolução, um rumo de subjetivação, no qual pode e deve ser problematizado dentro da perspectiva que recupera a questão heideggeriana de “esquecimento do Ser”.

[a cisão entre o ser e ação] “separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que [Jakob von] Uexkühl e depois Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o

ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, gadgets, bugigangas e tecnologias de todo o tipo” (idem, p.43).

A citação rememora Heidegger, o que é constante na conferência: primeiro tacitamente, na procura por uma “poética do pensamento”; depois na observação – somente agora explicitada - do termo heideggeriano para a técnica moderna como *Gestell*, que guarda semelhanças contextuais e críticas, e poderia ser até traduzida em outras línguas como dispositivo; por fim, mais significativamente, na relação que agora se estabelece entre os dispositivos e a fenomenologia do “tédio profundo” e o “Aberto”, reflexões tão cara ao filósofo alemão, especialmente em seus textos “Os conceitos fundamentais da metafísica” e a “Carta sobre o humanismo”.

Especificamente, a citação expõe o que talvez seja o argumento seminal de Agamben em relação ao seu entendimento filosófico e político dos dispositivos contemporâneo: a construção da *mundanidade*, no momento em que é expandida e virtualizada, torna-se cada vez mais restrita às infinidades de artefatos de consumo das inovações capitalistas contemporâneas. Isto recai exatamente no horizonte negativo no qual meditou Heidegger. Conforme escreveu em “*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*” [1966], a cibernética – a união total das ciências – é a culminação da metafísica ocidental que hipostasia uma subjetividade dirigida para uma forma de pensar que evoca poder e domínio da natureza/mundo e esquecimento e despotencialização do Ser.

[Com a cibernética] a Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente. (...). O fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu” (HEIDEGGER, 1996, p. 72-3).

As fenomenologias do *Aberto* e do *tédio* que Agamben escreve são mitigadas diante da encampação da cibernética mundializada. A procura do Aberto, do ‘ente enquanto ente’, torna-se amortizada nesta mundanidade incutida de um imenso processo de mascaramento, de “abstração” das relações sociais e, principalmente, de redução da possibilidade do homem pastorear na abertura para o “ser do ente”. Ora, a essência do homem, seguindo a indicação heideggeriana, não é outra coisa que uma constante ‘abertura ao Ser’. O Ser é a

verdadeira morada do homem, no qual permanecemos longe de hipostasiar o homem em uma “natureza humana”, em uma filosofia do sujeito.

É preciso estar *dis-posto* para a tarefa do Aberto. “*Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isso entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza como o ser do ente” (HEIDEGGER, 1996, p. 37). É preciso estar dis-posto para compreender o tédio profundo, ‘a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores’, - “que como névoa silenciosa desliza para cá e para nos abismo da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1983, p.38). O tédio é capaz de nos revelar a *ek-sistência*, situação originária da *presença* enquanto tal do homem, não se confunde com a subjetividade. Ek-sistência é *antes* o estar postado na abertura do Ser, isto é, como Heidegger preferiu depois cunhar, postado na ‘clareira do ser’, no tornar ‘leve, livre e aberto’. O Sujeito é sempre uma colocação *posterior*.

No entanto, ainda no legado heideggeriano, o modo de representação e cálculo do homem moderno torna, ele próprio, uma mera dis-ponibilidade (*Bestand*) na encampação cibernética da técnica moderna (*Gestell*). A fenomenologia originária da ek-sistência é esvaziada diante da subjetivação moderna. De tal modo, em “Carta sobre o humanismo”, Heidegger, assumindo o homem como o “pastor do Ser”, irá abdicar de qualquer ética normativa que caracterizou o humanismo tradicional: “o homem da técnica, entregue aos meios de comunicação de massa, somente pode ser levado a uma estabilidade segura, através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica” (HEIDEGGER, 1991:35).

O pequeno excuro sobre Heidegger, no que diz respeito aos temas suscitados por Agamben, é de fundamental importância, uma vez que este último autor assume a ideia do efeito circular receptor-inibidor que caracteriza o humanismo. Na conjectura do mundo contemporâneo, escreve Agamben:

o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específico do dispositivo (AGAMBEN, 2009, p.43-4).

Na fenomenologia heideggeriana, o Aberto e o tédio diante da dimensão da finitude humana nos lançam na apreensão historial do ser do ente. No entanto, a problemática

aparece quando a metafísica ocidental, consumada na cibernética, decide e hipostasia a diferença ontológica entre o ser e o ente: tudo se torna metafísica do “ente enquanto ente”. Nesta abdicação da metafísica, temos a corrida cega e alucinada para alcançar a felicidade com os dispositivos – tal como Nietzsche havia antes desconfiado –, são eles que desempenham a ação de “captura” e subjetivação dos sujeitos em uma “esfera separada”, tão longe da *nivelação comunitário* que a escuta do Ser é capaz de provocar.

A busca de um diálogo íntimo entre os escritos de Foucault e Heidegger, não é fruto de um desvio “forçado” por Agamben. Ora, identifica-se facilmente na obra de Foucault a procura de uma outra “temporalidade” e cuidado com a vida, que significou, como em Heidegger, a crítica rigorosa das racionalizações, niilismos, modernizações, tomadas a partir de leituras nietzschianas. Ambos, Foucault e Heidegger, foram identificados como ‘crítico da modernidade’ por conta disso⁵.

Agamben perfaz uma releitura *crítica* de Heidegger (e Rilke)⁶. Propriamente, ele reflete sobre o “Aberto” humano e animal para estabelecer, em última instância, uma possibilidade nova de relacionamento político no *mundo*. O Aberto que interessa a Agamben, escreve DURANTAYE (2009, p.330-1, tradução nossa):

(...) não é uma imersão em estímulo imediato e provisório, nem uma exaltação da imensidade e estranheza do mundo; mais do que isso, é um tipo especial de inatividade que ele denota usando outro substantivo estranho – o francês *désœuvrement* (‘inoperatividade’, *inoperosité*). (...) *Désœuvrement* não é exaustão ou mesmo excesso, mas, ao contrário, é o que Agamben chama de *potencialidade*. Isto representa uma energia que não é exaurida e nem pode ser exaurida na passagem do potencial para o atual (*transitus de potentia as actum*). Inoperatividade não é insolência ou inatividade; é um espaço aberto onde a vida sem forma [*formless life*] e a forma sem vida [*lifeless form*] conhece uma distinta vida-forma e forma de vida [*life-form and form of living*] no qual é rica em sua própria potencialidade. Isto é o “aberto” que o título de Agamben busca denominar.

⁵ O próprio Foucault deu uma concessão para os interpretadores seguirem este caminho. Em uma entrevista, ele havia dito: “Certamente Heidegger foi para mim o filósofo essencial (...). Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger (...). Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o que tenho de Heidegger; não obstante foram estas as minhas duas experiências fundamentais. É provável que se não tivesse lido Heidegger não teria lido Nietzsche. Tinha tentado ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Enquanto que Nietzsche e Heidegger, aí sim, este era o choque filosófico. Mas nunca escrevi nada sobre Heidegger e nada escrevi sobre Nietzsche além de um pequeno artigo. São, contudo, os autores que mais li. Creio que é importante termos um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve” (Foucault, *Dits et Écrits*, vol. IV 1994, p. 703; *apud* Figueiredo, 1995, p.140).

⁶ “Em ‘O Aberto’ Agamben não lamenta a simplicidade histórico-ontológica de Rilke nem acusa Heidegger de insensibilidade em relação à poesia e ao animal. Seu interesse é fixar em outro ponto: o aberto dispõe o que ele reconhece haver duas posições irreconciliáveis – o ponto no qual a desobstruída abertura animal, ou receptividade, estimulada em seu ambiente e a abertura do homem para o mundo em toda a sua imensa ininteligibilidade conjunta. Alguém pode perguntar se estes dois tipos de aberturas, estes dois tipos de receptividade, tem alguma coisa em comum, se eles carregam o peso da comparação. Para Heidegger, está claro que não. Agamben assume que sim, e esta hipótese o leva a pensar em outro tipo de abertura, diferente do que Rilke e Heidegger conceberam, uma abertura da inatividade, do *des*-engajamento de um ambiente, e talvez de um mundo” (DURANTAYE, 2009, p.330, tradução nossa).

Potência torna-se assim um termo-chave para entender o pensamento de Agamben sobre o Aberto⁷. Uma original recuperação do conceito aristotélico de potência levou-o a entender o porquê do Ser não se exaurir no imediato instante em que ‘transforma a potência em ato’ (como tradicionalmente se pensou a questão). A incessante abertura do Ser se dá, sobretudo, por meio do pensamento: “o pensamento do pensamento é, na verdade, a doação extrema da potência em si mesma, a figura completa da potência do pensamento” (AGAMBEN, 2006, p.28).

A noção de *inoperatividade* parece deixar mais claro o entendimento do Aberto como o “meio sem fim”, a “experiência da matéria mesma” no qual perfaz a potência do pensamento. A inoperatividade acenderia pela experiência em si da essência da língua (ou do próprio ser-na-linguagem como medialidade pura) que está em jogo – “não desse ou daquele conteúdo de linguagem, dessa ou daquela proposição verdadeira, mas do *próprio fato de que se fala*. (...) *Política é a exibição de uma medialidade, ela torna visível um meio como tal*. Essa é a esfera não de um fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas a de uma medialidade pura e sem fim como campo da ação e do pensamento humano” (AGAMBEN, 1995). A aproximação das dimensões estética e política torna-se assim explícita. “A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso” (AGAMBEN, 1995).

Poder soberano e dispositivo

Na conferência, apesar de se abrir ao caráter da individuação múltipla e constante dos “seres vivos”, Agamben nada pronuncia sobre a individuação e concretização “aberta” dos “seres não-vivos”, isto é, dos dispositivos. A observação parece ser importante porque isto o abriria a captar os dispositivos (objetos técnicos, linguístico ou não-linguísticos, virtuais ou não) como existindo a partir de diferentes agenciamentos e transduções – e enfim, como igualmente dentro de um devir múltiplo e constante (sendo que, levando a cabo os argumentos foucaultianos das redes e suas derivações, como fez Deleuze a partir dos estudos simondonianos, poderia surtir, digamos, entendimentos mais apurados em sua conferência).

⁷ “O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinado à potência. Mas isso significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer” (AGAMBEN, 2006, p.20).

Entregues à violência da maquinação unidirecional do poder soberano totalitário, que encampa a vida nua e o “estado de exceção” (AGAMBEN, 2002; 2004), os dispositivos surgem e jazem no mundo dentro de uma gestão sagrada e definida. Para Agamben, portanto – ou talvez seja inócuo –, formas de problematizar os agenciamentos humanos e não-humanos nos quais modulam a concretização da individuação técnica, no momento da conjugação inovadora da mecânica com a eletrônica.

Ora, pensa Agamben, assim como é inútil e insensato resgatar uma atitude “luddista” em pleno século XXI, não há igualmente qualquer possibilidade de “uso diferente” aos dispositivos⁸. Os dispositivos estão no mundo por total ajustamento do poder soberano e, como tais, nada se divorciam disto. Agamben, em seu entendimento “abstratamente” ampliado dos dispositivos, apressa-se em argumentar, primeiro, que os dispositivos estão imanentemente voltados para “captura” e subjetivação egoística, não-comunal. Sob o véu da “religião capitalista contemporânea”, não há espaço ou possibilidade de “uso diferente” do telefone celular, caneta, internet, navegação, agricultura, cigarro, linguagem etc. que não seja circunscrito ao acabamento unidimensional e incessante processo de “separação” na genealogia teológica dos dispositivos.

Aqui, nada mais conexo, afinal, com uma atualização do argumento heideggeriano. A culminância cibernética, impetrada pela vontade de poder da metafísica técnico-científica, garante o *desvelar* da técnica moderna (e o *velar* da potência do Ser). Sucede-se, pois, a perpetuação de uma ordem social egoística e inautêntica na subjetividade moderna.

Qual resistência?

Não haverá então espaço para outra construção de mundo ou resistência? Em que sentido poderia-se conceber a “resistência aos dispositivos”?

Ora, segundo o enigma poético-político que HEIDEGGER (2001) havia deixado: ‘lá onde está o perigo, cresce também o que salva’⁹. Dependendo do ânimo do leitor, o mundo do perigo ou da salvação, pode ficar maior ou menor. Agamben, por sua conta, parece

⁸ As descrições de suas experiências pessoais que demarcam este argumento são marcantes: “Por exemplo, vivendo na Itália, isto é, num país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima abaixo pelo telefone celular (chamado familiarmente de ‘telefonino’), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda mais abstrata as relações entre as pessoas. Apesar de ter me surpreendido muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os ‘telefonino’ e em como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que os usam, não creio que seja esta a solução mais justa para o problema” (idem, p.43).

⁹ A frase inteira é esta: “Quando mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento” (idem, p. 38). Agamben, em textos mais antigos, havia demonstrado apreço às reflexões sobre “o perigo” da técnica em Heidegger e a animalização do homem por tecnologias sofisticadas (conf. DURANTAYE, 2009; FERREIRA, 2011).

enunciar: lá onde a genealogia teológica dos dispositivos consagra e *separa*, há uma forma de operação contrária que profana e *une*. Eis, pois, *o gesto de profanar*. “‘Profano’, podia assim escrever o grande jurista Trebazio, ‘diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens’” (AGAMBEN, 2009, p.45).

O gesto de profanar restabeleceria ao comum aquilo que foi colocado em uma esfera separada, sagrada – ou seja, aquilo que se tornou, propriamente, um dispositivo por meio do *ato de sacrífico* (este último sendo o dispositivo *a priori*, que gera os outros)¹⁰. Entenda-se: é exatamente o ato de sacrífico, desdobrado do medievo para o poderio do capitalismo contemporâneo, que define o privatismo e tabu no ‘governo divino do mundo’.

Haverá um “outro uso possível” nos dispositivos – no entanto, mais radical e assentado em plano diferente. É neste ponto que a questão do Aberto nos transporta para os discursos sobre a inoperatividade e a potência do pensamento. No livro *Profanações*, AGAMBEN (2007) nomeia o *re-uso* dos dispositivos por este gesto de *profanação*. A noção de profanação como o “comportamento liberado”, no qual ocorre a “libertação do meio com a finalidade” e, por conseguinte, a possibilidade de fazer com que os dispositivos percam a finalidade, isto é, tornem-se um “meio sem fim” (ou “meio puro”)¹¹.

De tal modo, o profanar é o *contra*-dispositivo, que enfrenta os privatismos e tabus, por assim dizer, e “restitui ao uso comum aquilo que o sacrífico tinha separado e dividido” (*idem*, p.45). Porém, identificar hoje o lugar ideal de “profanação” não é tarefa simples. Ora, diz corretamente Agamben, se na sociedade disciplinar era possível identificar os regimes de saber e poder que constituíam e relacionavam os sujeitos: o ‘eu pecador’ (igreja), o ‘eu delinquente’ (presídio), o ‘eu louco’ (hospício), o ‘eu dócil e útil’ (fábrica) etc., no capitalismo contemporâneo, não é possível pois já se ultrapassou o paradigma por máquinas ‘fechadas’ de subjetivação. Hoje os “processos de subjetivação e processos de desubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recompensa de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral” (*idem*, p.47).

¹⁰ A respeito do sacrífico, Agamben se apoia nos estudos dos antropólogos franceses Marcel Mauss e Henri Hupert, que escreveram, em 1899, o livro “*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*”. O sacrífico é a prática ritual que tem por função social purificar o ‘corpo’ dos indivíduos, das coisas e transportá-los para o universo do sagrado.

¹¹ Ora, para Agamben, é somente com a manifestação da potência do pensamento e inoperatividade do Ser que o gesto de profanar pode se tornar real. “(...) A criação de um novo uso só é possível se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante” (*idem*, p.75). No momento em que o próprio ritual do sacrífico (que ora transformava o sagrado em profano, e vice-versa) fora deturpado pelo extremismo do capitalismo transformado em religião, cumpre-se, para Agamben, a tarefa política essencial do Aberto do Ser diante de uma ordem de mundo completamente fechada: “(...) arrancar dos dispositivos – de todo o dispositivo – a possibilidade de uso que eles capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem” (*idem*, p.79).

Assim, hoje, no hiper-povoamento dos dispositivos, o conceito de subjetividade, como sinônimo de “identidade pessoal” é problematicamente esvaziado, devido ao fato de que estaríamos em uma era espectral, fantasmática, nebulosa¹².

Há um inevitável universo contingencial protegido, irreal e inautêntico que parece acompanhar a destruição efetiva e violenta da subjetivação. Como já notamos, Agamben, como se assumisse o caráter da “*epokhè* heideggeriana”, permanece intransigente a todo e qualquer tipo de discussão particularizada e contextualizada das mídias contemporâneas (eletrônica, virtual, cibernética)¹³. De tal modo, a via aberta pelos escritos de G. Simondon, no qual Deleuze explorou com todo afinco, permanece quase nula em Agamben.

Questionando Agamben (I)

Indo contra a generalização de Agamben, pode-se primeiramente notar algo que, de um modo ou de outro, é significativo. Em sua exemplificação, ele cita apenas duas mídias facilmente caracterizadas como ‘despotencializadoras’ em sua particularidade: a mídia de voz ponto-a-ponto da telefonia (no qual se perderia a vivacidade do contato tête-à-tête corporificado) e a mídia massiva televisiva (no qual se perderia a subjetividade em meio a ilusão de não-passividade do dispositivo de “efeito zapping”). Parece evidente que se evita, contudo, o exemplo da internet e de outras mídias que abriram espaços para pensar uma “virada” na economia política, disposta em redes com múltiplas direções e com apontamentos positivos de “tecnologias do eu”, “tecnologias relacionais” e “economias colaborativas” (STIEGLER, 2009). Não é à toa que a produção e diferenciação na ecologia da inteligência contemporânea permitem pensar, como notou SLOTERDIJK (2000), um atual embate entre a materialidade do pensar tradicional, hierárquico, vertical (“allotechniques”) com as formas de pensar horizontais (“homéotechniques”).

Conforme anunciamos no início do artigo, na disposição espacial rizomática (no qual é refreada a busca de uma origem temporal suprema na explicação dos contextos),

¹² Tal como a setença conhecida de Deleuze sobre a “sociedade de controle”, Agamben pensa no afastamento do modelo contemporâneo com o da sociedade disciplinar. No entanto, a denominação original de Agamben para este capitalismo contemporâneo, que o colocou em diagnóstico distinto ao de Deleuze, é “Estado de exceção”. Na conferência, porém, o termo propriamente não aparece. Obviamente é a esta conjectura geral que ele está procurando aprofundar. São significativas e concordantes, enfim, com o “Estado de exceção” a recuperação das noções de *sagrado*, *violência*, *terrorismo* e *catástrofe* que aparecem no fim da conferência. Este é o estado no qual se efetiva o dispositivo como um “mero exercício de violência” (*idem*, p. 46).

¹³ “Aquele que se deixa capturar no dispositivo ‘telefone celular’, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do zappeur ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência” (*idem*, p.48).

DELEUZE (1990, p.155) trouxe uma leitura diferente dos dispositivos a partir do legado foucaultiano. Logo no primeiro parágrafo do referido artigo, ele anunciava:

La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de ‘dispositivos’ concreto. Pero ¿qué es un dispositivo? En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones.

Deleuze distinguia as linhas *visibilidade* (de ‘fazer ver’), de *enunciação* (‘fazer falar’), de *força* (poder) e as linhas *objetivação* (de realização do movimento histórico). Não obstante, deu ainda uma atenção especial a uma outra linha: a linha de fuga. Os dispositivos compõem também linhas de fugas, que não se baseiam unicamente no saber/poder *soberano*, mas em processos de individuação ausentes de definição pelo ordenamento régio. Ora, os dispositivos não são sempre homogêneos, estão constantemente sujeitos aos desequilíbrios, às derivações, aos encadeamentos aleatórios. Há uma linha de “sedimentação” dos processos, mas também “fissuras” e “fraturas” dele. Sobre isso, Deleuze dedica todo o vol. 5 de “Mil Platôs”, livro em que as distribuições das ciências/tecnologias régias e nômades perfazem a construção de longas e variadas cadeias rizomáticas, que se entrecruzam para formar os dispositivos para os campos militares e civis.

Há um ponto muito difícil, mas talvez esclarecedor em relação à herança heideggeriana no qual Agamben teria zelado (e Deleuze, porventura, desde o início se afastado). Como bem explica GUALANDI (2003), Deleuze não atribuiu uma qualificação privilegiada ou negativa a nenhum pensamento. Em seu pensamento da imanência, a ciência (o plano de coordenadas), a arte (o plano de composições) e a filosofia (o plano dos conceitos) estão em posições de diálogo e correspondência (passíveis em camadas múltiplas, deslinearizadas pelas noções de agenciamento e máquinas abstratas, concretas etc). De tal modo, entre Heidegger e Deleuze, haveria assim duas avaliações contrastante em relação à modernidade técnico-científica (ao “plano das coordenadas”, por assim dizer). “O que Deleuze retém antes de tudo da ciência contemporânea é aquilo que Heidegger julga do modo mais negativo: o energetismo e o matematismo. (...) Para Deleuze, o Ser é ao mesmo tempo Ideia diferencial e intensidade metaestável, estrutura de relações diferenciais e diferença de potenciais energéticos. Para Heidegger, por sua vez, as matemáticas e as

teorias energéticas da matéria são apenas constrangimentos conceituais que o homem impõe à Natureza a responder de modo necessariamente favorável a suas antecipações transcendentais” (GUALANDI, p.84-5).

Questionando Agamben (II)

Voltemos a nossa conferência. Ao final dela, Agamben proclama então o “eclipse” da possibilidade de uma autêntica política. Os argumentos conclusivos perfazem uma condenação ao modelo soberano atual. Estamos diante de um processo de (des)subjetivação dos seres que acarreta um utilitarismo sistemático com “o triunfo da oikonomia, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução”, do próprio “girar em vão da máquina” (AGAMBEN, 2009, p.49-50)¹⁴. O horizonte extremo da “economia divina” é alcançado com os dispositivos biométricos, antropométricos, das câmeras de vigilâncias, dos controles por banco de dados etc.

Como vimos, Agamben mostra-nos que, no entanto, a aproximação do perigo somente faz brilhar ainda assim uma porta de saída, no qual reaviva de forma *sui generis* a “questão da técnica” heideggeriana. Mais à frente, a indicação disso reaparece: “Quanto mais os dispositivos se difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente a esta se submete” (*idem*, p. 50).

Se para Heidegger restava a “tarefa do pensamento” (ou, em último caso, um “Deus salvador”), para Agamben, mais político e, diríamos, não tão pessimista, cabe a “tarefa do profanar” os dispositivos.

Em certo sentido, no momento em que sentencia o horizonte de saída exclusivamente pelo radical *re*-uso profanatório, Agamben parece reviver, a interpretação heideggeriana de Marcuse sobre a sociedade industrial, em “O homem unidimensional”: a tecno-ciência no capitalismo, permanecendo ideologicamente “neutra”, ou melhor, divinizada, fecha as potências ontológicas do Ser – do horizonte político do *Aberto*, em Agamben; ou do *Logos*-Apolo cindido com *Eros*-Dionísio, Marcuse – e perpetua a dominação social (por meio dos dispositivos, em Agamben; da racionalidade técnica, em Marcuse). Somente por meio de “sabotagens” e criação de “novos” dispositivos – para uma “nova” ciência e tecnologia –, conseguiria-se afrontar os totalitarismos instaurados. Em

¹⁴ Tal como havia dito H. ARENDT (2007, p.166), esta seria realmente a pior situação no mundo, uma vez que no universo do utilitarismo sistemático “a utilidade, quando promovida à significância, gera ausência de significado”.

Agamben, ciência e tecnologia, pensamentos construtores dos dispositivos, são vistos como dentro do caráter de expropriação da *linguagem* efetuada pelo Estado espetacular.

Na radicalidade do pensamento da potência de Agamben é preciso transpor tal fechamento, abrindo-nos para vislumbrar o “vindouro”, “aquilo que vem”. Quanto a isso, Agamben deposita esperanças em tempos vindouros próximos. Em “Notas sobre política” AGAMBEN (1995) escreve:

A época que estamos por viver é, em verdade, também aquela na qual se torna pela primeira vez possível para os homens fazer experiência de sua própria essência linguística – não desse ou daquele conteúdo de linguagem, dessa ou daquela proposição verdadeira, mas do *próprio fato de que se fala*.

Considerações finais

FERREIRA (2011, p.219) nota bem que Derrida teria avançado mais do que Agamben na difícil questão do humanismo deixada por Heidegger. No plano estritamente ético, a noção do Aberto em Agamben ainda assim permaneceria fechando o humano e os animais dentro de “uma perspectiva transcendente, distanciada, que nos desengaja da tarefa de construir um mundo melhor. Para humanos e animais”¹⁵. No plano político, Agamben estabelece um mundo onde o ‘grande dragão’ da modernidade, depreciador do humano ao *animalitas*, impõe-se soberano, estabelecendo e resguardando alguns poucos meios para sair ao combate.

Na perspectiva que vislumbramos a conferência sobre os dispositivos, seria preciso pensar uma agregação social e técnica diferente da dualidade demarcada por uma modernidade que sempre deu crédito maior para o acionamento do velho modelo hegeliano macro ‘senhor e escravo’ (SLOTERDIJK, 2001). Isto se estenderia também a abandonar a visão reativa em relação aos dispositivos, que, sendo vistos ‘mais de perto’, empiricamente, não são *apenas* objetos arregimentados apenas para formar a sociedade espetacular, de consumo, de massas, e nem tem função intrínseca a isso.

O entendimento profundo da multiplicidade que compõem as redes sóciotécnicas nesta época cibercultural pode nos levar a um acompanhamento das composições híbridas que misturam e contextualizam instâncias macro-micro, dando-nos outros meios para compreender os coletivos (não por meios de polarizações e mecanismos de soberania). Para

¹⁵ “Se o pensamento heideggeriano foi visto como a possibilidade de trazer essa oposição para um terreno mais digno, percebemos agora que seus compromissos antropológicos reforçam, em um terreno menos suspeito, a economia humano-animal que estrutura a metafísica e o nihilismo que dela decorrem. O pensamento derridiano surge aqui como um lembrete de que a ferida aberta, a zona de liminalidade que funda o próprio humanismo, não pode nem deve ser fechada. Esse seria um gesto ético, a nosso ver estaria mais próximo da compreensão heideggeriana do humano como um ser que está sempre a caminho do que Heidegger ou Agamben parecem dispostos a aceitar” (FERREIRA, 2011, p. 219).

tanto, não é preciso fazer uma ode ingênua (ainda menos colocar descrédito total) em relação às mudanças na constituição sócio-técnica no horizonte cibercultural.

A releitura de Agamben dos dispositivos em Foucault nos leva a pensar que talvez seja cada vez mais evidente o problema salientado por B. LATOUR (1994, p.65-6), em sua obra “Jamais fomos modernos”. O autor, procurando uma profunda re-imersão no mundo empírico, argumentava que deveríamos voltar a ‘olhar a nossa volta’, de forma a poder repensar o legado heideggeriano. Termina com uma citação mais longa deste autor francês que, a despeito de sua radicalidade, poderia nos enviar para outros caminhos de encontro com o homem da “floresta negra”:

Olhem em volta: os objetos científicos circulam simultaneamente enquanto sujeitos, objetos e discurso. As redes estão preenchidas pelo ser. E as máquinas estão carregadas de sujeitos e de coletivos. Como é que o ente poderia perder sua continuidade, sua diferença, sua incompletude, sua marca? Ninguém jamais teve tal poder, senão precisaríamos imaginar que fomos verdadeiramente modernos. (...). Caso, ao desprezar o empirismo, você se afaste das ciências exatas, depois das ciências humanas, depois da filosofia tradicional, depois das ciências da linguagem, e então você se recolha em sua floresta, certamente irá sentir uma falta trágica. Mas é você que sente falta, não o mundo. Os seguidores de Heidegger transformaram esta fraqueza notável em uma força. ‘Nada do que sabemos é empírico, mas não importa, porque o mundo de vocês é vazio de Ser. Nós protejemos a pequena chama do pensamento do Ser contra tudo, e vocês que têm todo o resto, não têm nada’. Pelo contrário, temos tudo, porque temos o Ser, e os entes, e nunca esquecemos a diferença entre o Ser e os entes. Realizamos o projeto impossível de Heidegger que acreditava naquilo que a Constituição moderna dizia sobre si mesma sem compreender que isto era apenas a metade de um dispositivo mais vasto que nunca abandonou a velha matriz antropológica. Ninguém pode esquecer o Ser, já que nunca houve mundo moderno e, por isso, nunca houve metafísica. Nós ainda somos pré-socráticos, pré-cartesianos, pré-kantianos, pré-nietzscheanos. Nenhuma revolução radical poderá separar-nos destes passados. Sim, Heráclito é um guia mais confiável que Heidegger: “*Einai gar kai entautha theaus*” [“Também aqui os deuses estão presentes”].

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. “**A potência do pensamento**”. Trad. de Carolina Pizzolo Torquato. Revista do Departamento de Psicologia. - UFF, v. 18 - n. 1, p. 11-28, Jan./Jun., 2006.
- _____. **Moyens sans fins, notes sur la politique**. Paris: Editions Payot et Rivages, 1995.
- _____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Trad. Vinicius N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Homo Sacer: Estado de Exceção II**. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua I**. Trad. Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- DELEUZE, Gilles. “**Que és un dispositivo?**”. In: Org., Michel Foucault Filósofo. Madrid: Editora Gedisa, 1990.
- DURANTAYE, Leland de la, **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford University Press, California, 2009.
- FERREIRA, Jonatas. “**Heidegger, Agamben e o animal**”. In: Tempo Social, Revista de Sociologia da Usp, v. 23, n. 1, Julho, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 16 ed., São Paulo: Graal, 2005.
- _____. **Le mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.
- GUALANDI, Alberto, **Deleuze**. Trad. de Danielle Ortiz Blancard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- _____. “**A questão da técnica**”. Trad. Carneiro Leão. Ensaio e conferências. Petrópolis, Vozes, pp. 11-38, 2001.
- _____. “**O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**”. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. “**Que é a metafísica?**”. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.
- _____. “**Que é isto – A Filosofia?**”. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos. Ensaio de antopologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1994.
- SLOTERDIJK, Peter, **La domestication de l'être: pour un éclaircissement de la clairiere**. Traduction de l'allemand pa Olivier Mannoni. Editions Mille et Une Nuits, 2000.
- STIEGLER, Bernard, **Por une nouvelle critique de l'économie politique**. Edition Galilée, 2009.