

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação na especialidade de Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias realizada sob a orientação científica do Professor Doutor José Augusto Nunes Bragança de Miranda.

Para a minha Mãe, porque afinal Guy de Maupassant tinha razão. E ainda bem, é que se o amor vem sempre em deferimento, amar alguém é adiantarmo-nos a qualquer atraso.

To Louis, his face is a glorious light.

Agradecimentos

Em primeiro lugar ao meu orientador, o Professor José Bragança de Miranda, que aceitou em pleno mês de Agosto a orientação desta investigação, mas, acima de tudo, por ter compreendido e acreditado na minha urgência académica e intelectual.

Em segundo lugar ao Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens por ter integrado a minha investigação nos últimos dois anos. Se este agradecimento compreende todos os investigadores com os quais trabalhei directamente, no entanto, há duas investigadoras que não poderia de deixar de referir. A Prof^a Maria Teresa Cruz, pela compreensão e apoio, pela sua companhia amiga e rigorosa, enfim, pelos seus tão característicos, *esprit de finesse* e de *géométrie*. Sem deixar de referir a Prof^a Maria Augusta Babo, cuja excelência cultural e académica é sempre um modelo, pelo entusiasmo contagiante quando comecei por pensar em ir para Paris e, claro, pelo apoio amigo durante a minha estadia.

Ao Bernardo Castro por ter debatido comigo a quase totalidade das questões aqui presentes e por me ter incentivado a ir além daquilo que eu queria, obrigando-me a comprometer-me. Ao Alrik Schubotz pela infinita paciência, sobretudo quando as palavras e as coisas se perdiam entre o alemão e o português. À Rita Conde e ao Jorge Rodrigues pela cumplicidade no ponto mais crítico deste mestrado.

Por fim, aos primeiros. À minha mãe a quem dedico esta dissertação. Ao meu pai, por ter vindo, de modo tão curioso quanto paradoxal, a cumprir religiosamente um dos mais basilares preceitos da cultura judaica, justamente, o da importância do estudo, mesmo quando se tornava mais evidente que o nosso Shabbat tinha que ser suspenso. Às minhas irmãs, coragem...tanto quanto na altura em que pensávamos que o corredor era um rio. Ao Avô Lucas. À minha avó, por tudo mais e por me ter ensinado a mais importante das lições: a de que o amor é afinal condicional; é que não podemos esmagar com a liberdade do nosso ser a pessoa que dizemos amar. Quem na obstinação do seu egoísmo não o entende, só pode ser infeliz. À Ângela que dá cor ao céu; Kafka dizia que há uma certa ingratidão em escrever cartas, pois há fantasmas que roubam os beijos que vão nelas, o que ele não sabia, é que há quem os retome. Ao melhor amigo do meu pai, meu avô; uma vez, tinha eu à volta dos sete ou oito anos, enquanto ouvia o que diziam no escritório, adormeci no colo dele e alguns anos depois, já com dezasseis,

voltei a vê-lo sentado na sua cadeira, não seria razoável voltar a dormir no colo dele. No entanto, ontem como hoje, de todas as vezes, sempre que preciso de fechar os olhos, ele está lá.

Técnica e Política: O Conceito de Dispositivo em Giorgio Agamben

Ricardo Ribeiro dos Santos

[RESUMO]

Esta dissertação parte da ideia de que o conceito de dispositivo é o operador conceptual mais decisivo para pensar a experiência contemporânea. Para tanto, tomámos com objecto o conceito de dispositivo na obra de Giorgio Agamben e assim tentámos compreender como poderia ser útil o modo pelo qual Agamben pensa o conceito de maneira a perceber a relação prioritária da técnica com política. A primeira parte desta dissertação é uma abordagem às raízes do conceito de dispositivo na obra de Martin Heidegger e na de Michel Foucault pretendendo-se compreender a tradição de pensamento na qual o próprio Agamben se insere. Na segunda parte explorámos a importância que assume na obra do filósofo italiano o dispositivo teológico e, por outro lado, como é que a relação da política com a técnica é pensada pelo mesmo autor. Chegámos a duas conclusões: (a) uma das suas principais inovações foi demonstrar como o conceito de dispositivo é também devedor de um outro conceito da teologia cristã, o de *oikonomia*, assim Agamben mostra como a nossa cultura apelidada de secular depende da sua herança teológica; (b) a obra de Agamben, apesar das suas inovações falha na compreensão de que o principal dispositivo na nossa cultura é agora técnico, o que o leva a uma ausência de uma filosofia da técnica substancial no seio da sua teoria do dispositivo, que não lhe permite compreender amplamente os fenómenos políticos associados às novas tecnologias de informação e comunicação no contexto da nossa sociedade do controlo.

PALAVRAS-CHAVE: Dispositivo, Técnica, Política, Giorgio Agamben.

[ABSTRACT]

This dissertation started from the idea that the concept of dispositive is the most decisive conceptual operator to problematize contemporary experience. Therefore, we have taken as object the concept of dispositive in Giorgio Agamben's work and thereby we tried to understand how could be useful the way in which Agamben thinks the concept in order to perceive the priority relation of the technique with the politics. The first part of the dissertation is an approach of the roots of the concept of dispositive in the work of Martin Heidegger and Michel Foucault aiming to appreciate the tradition of thought in which Agamben inserts himself. In the second part it was our purpose to evaluate the way in which Agamben dialogues with this tradition. We explored the importance that the dispositive of theology undertakes in the work of the Italian philosopher and, in other hand, how the relation between technics and politics is thought by the author. We have reached two conclusions: (a) one of its main innovations was to demonstrate how the concept of dispositive is also debtor of another concept of the

Christian theology, that of *oikonomia*, thereby Agamben shows how our so called secular culture relies on his theological heritage; (b) despite of his innovations Agamben's work fail in understanding that the main dispositive in our culture is nowadays technique what leads him to an absence of a substantial technical philosophy, in the context of his theory of dispositive, which does not allow him to fully understand the political phenomena associated with new technologies of information and communication in the context of our society of control.

KEYWORDS: Dispositive, Technics, Politics, Giorgio Agamben

Índice

Introdução.....	10
Primeira Parte – Três Declinações do Dispositivo.....	16
Capítulo I – Martin Heidegger: Dispositivo e Ser.....	17
Capítulo II – Michel Foucault: Dispositivo e Poder.....	26
Capítulo II – Giorgio Agamben: Dispositivo e <i>Oikonomia</i>	36
Segunda Parte – Técnica e Política.....	50
Capítulo III – Dispositivo e Teologia.....	51
Capítulo IV – Dispositivo e Técnica.....	62
Conclusão.....	73
Referências Bibliográficas.....	80

Lista de Abreviaturas

As obras de Giorgio Agamben surgirão referidas ao longo do texto através das iniciais dos títulos originais das obras em causa. As obras de Martin Heidegger e Walter Benjamin seguem o modelo académico de citação estipulado. As referências bibliográficas do conjunto das obras destes autores e dos restantes são indicadas na bibliografia.

Obras de Giorgio Agamben

<i>HS I</i>	<i>Homo Sacer. Il Potere Sovrano e la Nuda Vita</i>
<i>HS II 1</i>	<i>Stato di Eccezione</i>
<i>HS II 2</i>	<i>Il Regno e la Gloria. Per una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo</i>
<i>HS II 3</i>	<i>Il Sacramento del Linguaggio. Archeologia del Giuramento</i>
<i>HS II 5</i>	<i>Opus Dei. Archeologia dell'Ufficio</i>
<i>HS III</i>	<i>Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimone</i>
<i>HS IV 1</i>	<i>Altissima Povertà. Regola e Forma di Vita nel Monachesimo</i>
<i>UsC</i>	<i>L'Uomo senza Contenuto</i>
<i>MsF</i>	<i>Mezzi senza Fine</i>
<i>A</i>	<i>L'Aperto. L'Uomo e l'Animale</i>
<i>PP</i>	<i>La Potenza del Pensiero</i>
<i>P</i>	<i>Profanazioni</i>
<i>D</i>	<i>Che cos'è un dispositivo?</i>
<i>EGA</i>	«Entrevista com Giorgio Agamben»
<i>SR</i>	<i>Signatura Rerum. Sul Metodo</i>
<i>N</i>	<i>Nuditá</i>
<i>CD</i>	«Note Liminaire sur le Concept de

	Démocratie»
AIP	«Arte, Inoperatividade, Política»
Obras de Martin Heidegger	
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
GA 05	<i>Holzwege</i>
GA 06.2	<i>Nietzsche II (1939-1946)</i>
GA 07	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
GA 09	<i>Wegmarken</i>
GA 11	<i>Identität und Differenz</i>
GA 14	<i>Zur Sache des Denkens</i>
GA 79	<i>Bremer und Freiburger Vorträge</i>
NGKR	«Nur noch ein Gott kann uns retten»

Obras de Walter Benjamin

GS I n° do tomo	<i>Gesammelte Schriften I</i>
GS II n° do tomo	<i>Gesammelte Schriften II</i>
GS IV n° do tomo	<i>Gesammelte Schriften IV</i>
GS VI	<i>Gesammelte Schriften VI</i>

Introdução

A cultura contemporânea é actualmente agenciada, quase que na sua totalidade, pela técnica. Para alguns, existiria mesmo a ameaça da cultura se ver substituída por um denso bloco altamente tecnicizado. Com efeito, a importância que a experiência técnica apresenta torna-se cada vez mais decisiva em todos os âmbitos da vida humana e planetária. Nesta dissertação pretendemos problematizar a relação entre a experiência política e a experiência técnica por intermédio da noção de dispositivo.

A urgência por detrás da escrita desta dissertação passava pela convicção de que o uso, hoje generalizado, do conceito de dispositivo pelas ciências sociais e humanas é decisivo. Actualmente a filosofia encontrou um operador conceptual – que estando na boca de todos a propósito de tudo corre o risco de se tornar *doxa* académica – a saber, o de dispositivo, que, justamente, é igualmente aquilo que une Foucault a Heidegger, como nota Agamben (*D*: 19-20) e este aos primeiros. É o conceito de dispositivo que permitirá encontrar as positivizações – e assim dialogamos com Hegel – antigas e modernas dessa gestão dos corpos e das suas energias. Nesta dissertação tomar-se-á como objecto o conceito de dispositivo em Giorgio Agamben e desse modo pretender-se-á perceber até que ponto o modo como o filósofo italiano utiliza o conceito dispositivo permite compreender a relação prioritária da técnica à política.

Numa primeira parte apresentar-se-á sumariamente a raízes do conceito de dispositivo em Michel Foucault de quem Agamben se apresenta como sendo seu seguidor, para se perceber a tradição na qual Agamben se inclui. É na *Vontade de Saber* que Michel Foucault apresenta a sua tese do biopoder (que está em consonância com a do dispositivo). O dispositivo biopolítico como governo dos homens foi o modo como Foucault traduziu filosoficamente o conceito de *Gestell* de Heidegger, na medida em que mesmo não havendo certeza que Foucault tenha lido o ensaio «A Pergunta pela Técnica» de Heidegger há afinidades essenciais entre os dois autores. Desse modo, na primeira parte, também traçaremos a definição de dispositivo em Heidegger, para melhor compreender Foucault. Na segunda parte tratar-se-á de ver o modo como Giorgio Agamben dialoga com esta herança. Uma das suas principais inovações foi a de demonstrar como o conceito de dispositivo é, igualmente, devedor de um outro da teologia cristã: o de *oikonomia*. Deste modo, Agamben insiste no facto de um dispositivo ser uma máquina governamental que age pela reunião e administração de

recursos escassos de tal maneira que toda a sua acção é estratégica e tem a vocação de ser total de modo a ter uma acção tanto mais eficaz. Toda a acção política converge num mesmo sentido que é o do aumento do poder, isto é, de um governo que prescinde, precisamente, de tudo aquilo que lhe é inútil e gera um imperativo de utilidade tecnocrática que, este sim, vai-se constituir como um dispositivo de governo dos homens, dispendo e recompondo-os como matéria-prima moldável.

Ora, desde já, uma das críticas que poder-se-á apresentar a Agamben é justamente a ausência de uma filosofia da técnica no âmbito de uma teoria do dispositivo. Tal apresenta-se como uma fragilidade imensa uma vez que o fenómeno político contemporâneo é hoje amplamente agenciado pela técnica moderna. Dir-se-ia que a política contemporânea é suportada por abordagens tecnocráticas que apresentam a solução de mais e melhor tecnociência para resolver os problemas por ela mesma gerados, «conjugando o *market fix* com o *technological fix*» (Martins, 2011: 178). Para Arendt, que apesar da consistência filosófica do seu trabalho sempre se assumiu como teórica política, a alteração da experiência na modernidade tem que ver directamente com a alienação técnica do mundo moderno. Arendt argumenta que a modernidade é caracterizada pela vitória do *homo faber* (Arendt, 1958: 294-305) que destabiliza a relação que contém a *vita activa* e cujo resultado é uma total instrumentalização da política onde se cristaliza uma certa moralização política da máxima de acordo com a qual os «fins justificam os meios».

Tal leva a que a actividade política recorra usualmente à imagem da técnica como instrumento. O mesmo é dizer que a política recorre a um discurso instrumental da técnica – aquilo a que a linguagem dos *media* chama a tecnocracia – como procedimento de controlo da experiência. A caracterização da instrumentalidade da técnica e do humanismo que lhe está associado foi oportunamente denunciada por Heidegger. Justamente o que, por exemplo, a noção de dispositivo permitiria é a demonstração de que, no entanto, a concepção da técnica como dispositivo coloca a política numa posição que a *Realpolitik* dificilmente aceitaria, a saber, a de ser ela própria agenciada pela técnica e não o contrário. Aqui encontramos um dos pontos de contacto essencial entre a filosofia da técnica de Heidegger, a biopolítica de Foucault e a *oikonomia* de Agamben. Heidegger vai pensá-lo através da figura obscura do *Menschenmaterial*, retirando daí as conclusões técnicas ao mesmo tempo que foge das políticas, Michel Foucault pensa-o através do biopoder como poder produtor da

subjectividade, pensando com toda a radicalidade possível a injunção da técnica com a política e Agamben na ideia de que o dispositivo cinde os próprios seres para melhor os administrar constituindo-os em vida nua, donde retira as consequências políticas, ao mesmo tempo, que oblitera as técnicas. Tal ideia concerne uma outra, a saber, a de que não é mais possível pensar uma relação instrumental com a política, pois o homem, se retomarmos Foucault, não é mais o animal vivente que é capaz de uma existência política, mas o animal cuja vida está em jogo na política (Foucault, 1976: 188). Tal implicou o abandono da hipótese repressiva do poder e do modelo jurídico-institucional que lhe estava associado. Como avança Agamben (*HS I*: 210), no seguimento de Foucault, já não é possível um retorno ao paradigma político da *polis* grega e da existência política do homem porque ser dotado de uma racionalidade discursiva. Com efeito, o que a ideia de dispositivo nos demonstra é a de uma experiência que é programada por uma lógica que lhe é alheia e que dispõe do agir humano que nele se vê enquadrado. Assim sendo a marca da bio-história no homem é a de um ser disposto às próprias alterações no ambiente por ela introduzidas e que põe em causa a filosofia da história iluminista de acordo com a qual a subjectividade venceria a história com a sua maturidade. Assim fica demonstrado como a própria lógica do biopoder não é subsidiária do logocentrismo ocidental e que pelo contrário o põe em causa. A política não é o espaço no qual o homem pode fazer uso da linguagem como instrumento, mas é, antes, o meio no qual o próprio se vê alterado simbólica, cultural e, hoje cada vez mais, tecnicamente.

No entanto, este raciocínio tem que deixar claro que a modernidade não é a experiência humana que se caracteriza por ser a única a ter um acesso à técnica e a partir dela deter um revestimento técnico do mundo que nenhuma outra havia conhecido. Há uma historicidade da técnica que tem vindo a ser progressivamente questionada de Heidegger a Stiegler e que recoloca a questão da técnica noutros termos. Com efeito, a modernidade é a experiência no qual o dispositivo técnico se tende a libertar de todos os grilhões que o suportavam (místicos, metafísicos, teológicos, políticos, artísticos, etc.) e passa ele a ser o dispositivo por excelência que domina todos os outros e os neutraliza, por isso a experiência técnica moderna é a mais decisiva. Por outro lado, se há uma historicidade da técnica – na medida em que há um «*enraizamento tecnológico de todas as relações com o tempo*» (Stiegler, 1994: 146) – quer dizer que o processo de hominização está intricado nela. Aliás, é o próprio Bernard

Stiegler, que citámos acima, que avança com a ideia de que repensar a questão da historicidade inerente à técnica é pôr a questão da hominização em termos de um animal técnico cujo processo de antropogénese nunca está terminado, mas antes que se vai desenvolvendo de acordo com a re-composição dos dispositivos que lhe conferem o seu meio-ambiente, com a alteração das antropotécnicas de que fala Peter Sloterdijk. Deste modo, Stiegler pôde nomear a injunção entre técnica e hominização como epigenética (*épigénétique*) (*idem*). Por outro lado, há uma outra tese que Stiegler apresenta no seu argumento que tem uma importância extrema para nós, a saber, a de que a história da filosofia deve ser vista como a de um esquecimento da técnica, pois o conflito entre técnica e conhecimento na filosofia antiga levou à elevação do segundo e à obliteração da primeira.

O que está em jogo, na primeira tese de Stiegler, é a ideia de que a relação entre técnica e política é decisiva e não exclusiva da modernidade. E mais ainda, aquilo que se desenha nesta intersecção é mesmo uma relação em que o próprio homem se vê disposto nas relações de poder na qual é mais um elemento e não o elemento definidor dessas relações e que poderia, porventura, manter uma relação instrumental com a técnica. Depois destas considerações não é mais possível uma definição instrumental da técnica em contexto político. Aquilo que está em jogo é mesmo a constituição do homem, o seu processo de antropogénese, as mediações pelas quais o homem se diz homem.

Por outro lado, a segunda tese de Stiegler, mostra como a filosofia, antes de qualquer outro saber, foi a primeira a obliterar essas mediações. Em texto recente Friedrich Kittler argumentou que «a ontologia, como definida pela *Metafísica* de Aristóteles, foi hostil desde os seus inícios com os *media*, quer físicos quer técnicos. Mais do que outros teóricos, os filósofos esqueceram-se de perguntar que *media* suportam a sua própria prática» (Kittler, 2009: 23). São hoje sobretudo as ciências da comunicação que retomam a teorização do dispositivo de Heidegger a Agamben para dele retirar as consequências para o estudo dos processos comunicacionais. No entanto, tal movimento de pensamento é ele próprio uma redefinição das ciências da comunicação, como diz Maria Teresa Cruz: «Com efeito, ao longo da segunda metade do século XX, os estudos da comunicação abriram-se progressivamente a uma história e teoria dos media, a uma filosofia da técnica e, ainda, a uma nova estética, compondo uma matriz teórica e crítica de implicações novas. Ela traz os media comunicacionais

para o centro dos estudos culturais através da análise dos processos de mediação do sensível, dos regimes de percepção e das formas de espectralidade, entendidos como dimensões fundamentais dos processos de subjectivação e dos regimes de realidade modernos e contemporâneos» (Cruz, no prelo). Portanto, os antigos domínios dos estudos comunicacionais – tais como a linguagem e o simbólico – viram-se não abandonados, mas sim reelaborados noutros termos. A perspectivação de uma «pansemiotização da cultura», para recorrer a uma termo da autora citada no seu seminário de «Estética dos *Media*», foi alternada por uma análise dos dispositivos comunicacionais, isto é, das materialidades da comunicação. Como refere a autora, noutro texto, tal «exige hoje uma noção que se possa dirigir não apenas ao problema da significação e da forma mas também ao plano da produção, dos suportes e das materialidades envolvidas no processo da produção à dimensão dispositiva desse processo e, ainda, às condições e ao modo de recepção e da experiência» (Cruz, 2006/2007: 143). E acrescenta: «a noção de *media* parece permitir abordar hoje [...] todos estes aspectos [...]. Ora, através da noção de *medium* vemo-nos precisamente mergulhados na inquirição da historicidade, da materialidade e da tecnicidade da comunicação» (*idem*: 143-144).

O estudo do dispositivo é hoje amplamente aplicado ao estudo dos *media*, porque esta última reflexão é o actual estado das mediações que constituem o homem, isto é, o seu estado tecnologizado homogeneizador. Se o estado actual da política é o da sociedade de espectáculo mediático, como avança Agamben em *Meios sem Fim* (*MsF*: 67-73), então, esse estado é apenas a sua forma histórica actual e cujo estudo por intermédio da noção de dispositivo permite pôr diversos planos históricos que condicionam a sua emergência, com destaque para a teologia. Por outro lado, se o que está em jogo na relação entre técnica e política são as mediações, então, o homem não é o ser que instrumentaliza a técnica com fins políticos, mas é o ser vivo que está disposto nessa relação de tal modo que é redefinido por ela (pense-se no cinema como a realidade técnica que dá corpo à cinética actual e como dispositivo que melhor ilustra a consciência do homem). No entanto, nesta dissertação só pretendemos traçar uma breve analítica da relação entre técnica e política por intermédio da noção de dispositivo em Giorgio Agamben e não em encontrar uma resposta possível a essa relação. De tal modo que iremos dar prioridade ao estudo do dispositivo como *oikonomia* e governo do

mundo sem aprofundar o modo como Agamben concebe a resposta a esse dispositivo de governo do mundo.

Primeira Parte
Três Declinações do Dispositivo

Martin Heidegger: Dispositivo e Ser

1.

Uma das razões (e não das menores, certamente) do carácter decisivo da filosofia de Martin Heidegger tem que ver com a relação desta com a técnica. É certo que outros filósofos modernos pensaram a técnica mas é com Heidegger, no seguimento de Ernst Jünger, que se pode falar com toda a propriedade de uma filosofia da técnica. Portanto, retomando a expressão de Carl Mitcham, uma filosofia como «análise da tecnologia desde o interior [*el análisis de la tecnología desde dentro*] e a compreensão da forma tecnológica do existir-no-mundo como paradigma para compreender outros tipos de acção e pensamento humanos» (Mitcham, 1989: 49). O mesmo seria dizer que o pensamento heideggeriano não põe a técnica como uma outra questão entre outras a abordar pela filosofia mas que inversamente coloca a técnica como o tema do seu pensamento. Se a cultura tecnológica ou, o que é mais preciso em termos heideggerianos, a cultura neutralizada pela técnica é o *Umwelt* próprio do *Dasein* moderno, então, o sucesso de todo o empreendimento filosófico dependerá da sua capacidade em superá-la ao contrariar aquela que Heidegger considerou ser a sua realização negativa (GA 14: 69-74; NGKR: 285).

Em 1927 foi publicado um dos livros mais decisivos da filosofia ocidental: *Ser e Tempo* da autoria de Martin Heidegger. Aquela que haveria de ser a sua *magnum opus* esclarece, desde logo, que o projecto, que assume como seu, compreendia um restabelecimento, um repor, da pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) que «caiu no esquecimento [*Vergessenheit*]» mas, continua o filósofo, «ainda assim o nosso tempo revalida-se [*sich anrechnet*] como progresso da reafirmação da “metafísica” [*die »Metaphysik« wieder zu bejahen*]» (SZ: §1). Nesta obra Heidegger esclarece que o método fenomenológico recorre ao conceito de fenómeno como apresentação do ser do ente (*das Sein des Seienden*) e das suas modificações (*seine Modifikationen*) e derivações (*Derivate*) (*idem*: §7). Portanto, a filosofia deveria interpretar o radical modo de estar-aí das coisas, de maneira a poder pôr a pergunta pelo ser das coisas. Com efeito, Heidegger demonstrará que a reafirmação da metafísica, que *Ser e Tempo* anunciava, terá na técnica o seu acabamento. Esta como imagem do mundo (*Weltbild*) moderna ao constituir-se enquanto forma (*Gestalt*) da verdade funda-se (*gründet*) na história da Metafísica (GA 09: 340). Tanto assim é que toda e qualquer pergunta que

envolva a actualidade do Ser e do *Dasein* terá que enfrentar a questão da técnica no modo historial no qual ela se desvela.

2.

No seu ensaio clássico «A Pergunta pela Técnica» Martin Heidegger pretendia traçar um caminho que lhe permitisse pensar a técnica e esse caminho era o da linguagem. Tal era a condição para que se pudesse estabelecer uma relação com a essência da técnica, pois se, de acordo com a sua famosa formulação, «a essência da técnica não é absolutamente nada de técnico [*das Wesen der Technik <ist> ganz und gar nichts Technisches*]» (GA 07: 7), então, a filosofia não se deveria ater à tecnicidade mas à linguagem pela qual a técnica se diz técnica e, mais ainda, se racionaliza como técnica. A própria palavra técnica em diversas línguas ocidentais provém da palavra grega que nomeava como *technē* (τέχνη) uma determinada actividade de desvelamento. *Ποίησις, poiēsis*, era, para os antigos, não apenas uma arte entre as outras, mas o próprio nome da actividade produtora da homem ou, nas palavras de Agamben, «o agir produtivo na sua integridade» (UsC: 89).

Aristóteles no segundo livro da *Física* mostra que, ao contrário das coisas da natureza que têm em si o seu princípio de engendramento, há outras, que são as obras produzidas pelo homem, que seguem artificialmente o princípio poético da natureza. A originalidade desses produtos é atestada não por uma qualidade subjectiva, como estabelecerá a estética na modernidade, mas, pelo contrário, pela sua conformidade à origem (*ἀρχή*), à sua causação. Por outro lado, na sua *Metafísica* (A1 981b25-982a1) Aristóteles diferencia a *epistēmē* (ἐπιστήμη) da *technē*, porque, ao passo que a primeira existe como fim, a segunda é um meio para um fim. Assim, Heidegger pôde dizer que o que a metafísica grega pensou, através da formulação aristotélica das quatro causas, foi a causalidade do ente. É justamente neste passo que a originalidade do pensamento heideggeriano sobre a técnica começa por se revelar. Vejamos, então, o que está em causa para Heidegger nesta questão.

No ensaio, que temos vindo a referir, Heidegger diz que a compreensão instrumental da técnica releva da assunção da técnica como meio (*Mittel*), como algo através do qual obtemos uma coisa. Por consequência, considera-se causa tanto o fim que determina (*bestimmt*) o meio que utilizamos tanto quanto o que tem por resultado

um efeito (GA 07: 9). Tal concepção, diz Heidegger, resulta da sobreposição da eficiência (*Bewirkende*), sobre as restantes três causas na explicação do sentido da causalidade. Portanto, a causa de algo é a eficiência que resulta do acto de alcançar, obter resultados e efeitos, ou seja, «a eficácia do fazer [*Bewirken zu tun*]» (*idem*: 10). Ora, para Heidegger o modo como os gregos entendiam aquilo que hoje chamamos «causa» (*Ursache*) não corresponde à interpretação, acima descrita, mas sim a *aiton* (*ἀίτιον*), quer dizer «aquilo pelo que um causa [*verschuldet*] um outro» (*idem*), ao modo coerente como cada uma das quatro causas causa. Heidegger diz que a palavra *Ursache* que traduz *causa* advém de *casus* e este, por sua vez, do verbo *cadere*, cair (*fallen*) e «significa o que provoca que algo caia de uma maneira ou outra num resultado» (GA 07: 10). Com efeito, toda a obra responde pela origem (*Ursprung*), que em Heidegger significa «aquilo a partir e através do qual uma coisa [*Sache*] é o que é e como é» com a qual «denominamos a sua essência [*Wesen*]», portanto, «[a] origem de algo é a proveniência [*Herkunft*] da sua essência» (GA 05: 1). O mesmo é dizer que a obra está em dívida (*Schuld*) com a sua origem, como com aquilo que a causa ou, ainda, com aquilo que a faz cair no mundo num determinado modo. É neste salto (*Sprung*) que algo «começa a ser o que será depois da produção» (GA 07: 10). Toda a obra aparece através do trabalho de reflexão do artesão, diz Heidegger e que significa não um efeito de uma actividade eficiente (*idem*: 14), mas, antes, o aparecer da obra como obra, permitindo que as causas entrem no jogo da produção.

No entanto, pergunta-se Heidegger: «O que os une antecipadamente?» (*idem*: 11). E responde: «Estar-aí [*Vorliegen*] e dispor-se [*Bereitliegen*] (*ὑποκείσθαι* [*hypokeisthai*]) caracterizam a presença de algo presente [*das Anwesen eines Anwesenden*]. Os quatro modos do causar [*Verschulden*] trazem algo a aparecer [*ins Erscheinen*]. Deixam que ocorra na presença [*in das Anwesen vorkommen*]. Deixam-no aí livre, a saber, pelo seu advento [*Ankunft*] completo. [...] No sentido deste deixar, o responder é um deixar-*vir* [*Ver-an-lassen*]» (*idem*: 12). Com efeito, as quatro causas devem e respondem umas às outras porque são regidas por um trazer (*bringen*) que controla a passagem do não-ser à presença do ser através da produção, da *poiēsis*. Ora, algo dá-se (*geschieht*) como produção, a partir do momento, em que a produção é-o no sentido de um pro-duzir (*Her-vor-bringen*), quer dizer, de um trazer-para-cá, um trazer-para-a-presença, isto é, o acto que repousa no desvelamento (*Entbergens*) de algo que estando ocultado (*Verborgenheit*) passa para o desocultamento (*Unverborgenheit*),

portanto, um deixar-vir-à-presença. Por outras palavras, «[a] técnica é um modo de desvelamento. A técnica vêm à presença [*west*] no âmbito, onde o desvelamento e o desocultamento, a *ἀλήθεια* [*alētheia*], a verdade acontecem» (*idem*: 14-15). A técnica pertence assim ao âmbito da produção e, deste modo, participa da verdade, pois que desvela o que não o pode fazer por si próprio e este mantém uma relação de proximidade com o *eidos* (*εἶδος*) que rege e determina a entrada na presença.

O modo de racionalização da técnica pelos gregos apresenta já alguns elementos que após a sua latinização vão abrir caminho ao pensamento da representação e à escalada planetária da técnica moderna. Entre eles, deve-se destacar a concepção da obra como *energeia* (*ἐνέργεια*) como algo que deve ser actualizado, o que persiste na sua forma e plenitude. Mas se esta plenitude ainda era da ordem da *alētheia*, para os latinos há-de ser uma *actualitas* da ordem da *veritas*. Diz Heidegger, «[a] *energeia* torna-se *opus* de um *operari*, *factum* de um *facere*, *actus* de um *agere*. O *ἔργον* [*ergon*] não é mais o que é deixado livre no aberto do presente [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*], mas o que é operado no operar [*das im Wirken Gewirkte*] [...]. A essência não é mais a “obricidade” [*Werkheit*] mas a “efectividade” de um real [*die »Wirklichkeit« eines Wirklichen*] [...] que domina pelo seu agir e que se vê ocupado pelo procedimento do efectivar [*das Vorgehen des Wirkens*]» (*GA* 06.2: 412). Abrindo, assim, caminho para uma configuração do ser e do ente que desembocará na técnica moderna (*GA* 14: 69-70).

3.

No ensaio de 1938, «A Época das Imagens do Mundo», Heidegger começa por referir que «[n]a metafísica executa-se a reflexão [*Besinnung*] sobre a essência do ente e uma decisão [*Entscheidung*] sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era quando através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção de verdade lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenómenos que distinguem essa era» (*GA* 05: 75). A modernidade seria, deste modo, caracterizada pela desdivinização (*Entgötterung*), pela entrada da arte no âmbito da estética, pela concepção do fazer (*Tun*) humano como cultura e, por fim, o fenómeno que ocupará Heidegger nesse mesmo texto, o do desenvolvimento da tecnociência moderna. É no entrelaçar da decisão sobre o ente e a verdade que a técnica moderna se pôde desvelar como tal. Mas que decisão foi essa?

Em primeiro lugar, para Heidegger, não há que dizer que a ciência moderna é mais exacta ou mais avançada que a grega. Pelo contrário, o que está em jogo, na diferença entre as duas, é a relação – e a conseqüente decisão sobre ela – do ente com a verdade. Para Heidegger é com René Descartes que «[p]ela primeira vez o ente é determinado [...] como objectividade do representar [*Gegenständlichkeit des Vorstellens*] e a verdade como certeza [*Gewißheit*] do representar» (*idem*: 87). Eis a formulação metafísica que possibilitará a imagem do mundo da ciência moderna. Trata-se, justamente, de uma objectificação do ente que se cumpre num a-presentar (*Vorstellen*), isto é, ser capaz de trazer-para-si no sentido de um pôr-à-frente (que é a tradução literal de *Vor-stellen*) de si, de um modo manipulável pelo homem calculador (*rechnende Mensch*). Note-se a semelhança entre os sintagmas «trazer-para-si» referente à *Vorstellung* da ciência moderna com o sintagma, que utilizámos acima, referente a *hervorbringen*, «trazer-para-cá» como «deixar-vir-à-presença». A sua semelhança é bem menor quando comparada à sua diferença, é que, ao passo que, a *poēisis* antiga era um trazer-à-presença da ordem da *alētheia* e, por isso, essencialmente não subjectivista; o «trazer» da ciência moderna é um «trazer-para-si», isto é, para um sujeito e, o que seria mais correcto, um «sujeito-que-traz-para-si-mesmo», portanto, essencialmente subjectivista. Não é outra a assunção heideggariana: «Se o homem torna-se no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto significa: o homem torna-se naquele ente, no qual todos os entes, no modo do seu ser e da sua verdade se fundam. O homem torna-se no centro referenciador do ente enquanto tal» (*idem*: 88).

Com efeito, com a fórmula cartesiana *Cogito ergo sum* o homem enuncia-se como sujeito pensante que se dá, onde «[p]ensar é re-presentar, referência representadora ao que é representado» (*idem*: 108). Tal é possível porque o homem decidiu, por si e para si, tanto o que deve saber e o seu significado como a garantia desse saber, isto é, o ser-sujeito é aquilo que diferencia o homem, em relação a todos os outros entes, como pensar-representador (*denken-vorstellenden*). Está assim reservado, para o sujeito, que é igualmente cognoscente quanto manipulador do cognoscível, o mundo como imagem. Heidegger explica-nos: «Quando o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. [...] O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que é apenas e só sendo, na medida em que é disposto [*gestellt*] pelo homem

representador-elaborador. Quando se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*]]» (*idem*: 89-90).

Com a metafísica estende-se a tradição da verdade do Ser que se desenvolve num real esquecimento dessa mesma verdade; aliás é aqui mesmo que reside, de acordo com as palavras de Heidegger, toda a desconstrução (*Destruktion*) da tradição da metafísica ocidental, iniciada com *Ser e Tempo* e que repunha a pergunta necessária (*nötig*) pela verdade do Ser (*GA* 06.2: 415). Ora, se assumirmos, primeiramente, que uma das características ontológicas do *Dasein* é a sua historicidade «[p]ois o histórico (*das Geschickliche*) no destino (*Geschick*) envia-se de cada vez numa destinação (*sich in die je eine Schickung schickt*). Destinar-se significa: pôr-se a caminho, conformar-se assim com uma instrução indicada e que espera um outro destino ainda oculto» (*GA* 11: 115). Então, parece logicamente coerente que haja um abismo histórico entre a *technē* grega antiga e a técnica moderna. Tal é o que leva Heidegger a afirmar que as determinações que servem o pensamento da técnica grega e ainda que possam servir a artesanal não alcançam a técnica mecanizada moderna (*die moderne Kraftmaschinentchnik*) e mais ainda: «É tão-só e apenas esta o elemento inquietante [*Beunruhigende*] que nos leva a questionar “a” técnica» (*GA* 07: 15). Nesta conformidade se «o destino é por essência destino do ser, precisamente, o ser destina-se a si próprio, como estar na presença em cada destino [*als ein Geschick west*] e conformemente transforma-se historicamente [*geschicklich*]]» (*GA* 11: 115-116), então, «o dispositivo [*das Gestell*] é um destino da essência do próprio ser» (*idem*: 115). Se a técnica é o modo de desvelamento moderno do destino do ser é este que a filosofia deve interrogar.

4.

É com a filosofia de Martin Heidegger que a técnica começa a ser alvo de um radical questionamento filosófico. Tanto assim é que Hermínio Martins pôde considerar o filósofo alemão como o autor com quem culmina a corrente fáustica de pensamento sobre a técnica moderna, tal como denominada pelo sociólogo português. Esta corrente «esforça-se por desmascarar os argumentos Prometeicos, quer subscrevendo, quer procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o nihilismo humano para além da sua própria extensão» (Martins, 2011: 38). Esta concepção trata já da vontade de

poder da actual tecnociência na qual «a técnica não deriva primariamente de uma racionalidade cognitiva anterior (a “razão soberana”), mas pode antes ser vista como manifestadora dos valores básicos (a “vontade soberana”) de uma cultura [...]. Ao atribuir à técnica moderna [...] o impulso de dominar o mundo, a apropriação de toda a natureza, ou o controle proletário» (*idem*: 56).

O perigo que acompanha a essência da técnica moderna é facto dela ser o desvelamento moderno que já não é da ordem da produção poética grega, mas do desafio (*Herausfordern*). Tanto assim é que «chamamos a este apelo desafiante [*herausfordernden Anspruch*] que convoca

[*versammelt*] o homem a dispor do que se desvela como disponibilidade [*das Sichtenbergende als Bestand zu bestellen*] – de *dis-positivo* [*das Ge-stell*]» (*GA* 07: 20), portanto, «[d]is-po-sitivo significa a reunião desse pôr [*stellen*] que dispõe o homem, isto é, que exige dele o desvelamento do real sob o modo do dispor como disponibilidade [*des Bestellens als Bestand*]» (*idem*: 21). Ou, muito simplesmente: «[o] dis-positivo dispõe da disponibilidade» (*GA* 79: 46). Qual é então o modo de desvelamento próprio à técnica moderna?

A técnica moderna é um desafio que tem um carácter de incitação (*des Stellens*) – é uma incitação desafiante (*herausfordernde Stellen*) – que primeiramente extrai e de seguida, o extraído (*das Erschlossene*) é transformado, o transformado (*das Umgeformte*) é acumulado, o acumulado (*das Gespeicherte*) por sua vez repartido e o repartido (*das Verteilte*) novamente comutado (*umgeschaltet*) (*idem*: 17). Estes, diz Heidegger, são os modos de desvelamento que a provocação do dispositivo dirige. Deste modo, Heidegger pôde dizer que «[a] disposição [*Bestand*] universal do dispositivo permite a todas as presenças apresentarem-se somente como peças do inventário do disponível [*Bestand*]» (*GA* 79: 46). Com efeito, qualquer ente está disposto (*bestellt*), i.e, imediatamente disponível (*auf der Stelle zur Stelle zu stehen*). A tal posição e estabilidade chamará Heidegger disponibilidade (*Bestand*), portanto, não se trata de uma mera provisão (*Vorrat*), mas é uma categoria do desvelamento da técnica moderna que caracteriza o modo como está presente tudo aquilo que é desvelado pela incitação provocante (*GA* 07: 17).

A consequência desta disposição é que aquilo que está (*steht*) como disponibilidade não está mais presente como objecto (*Gegenstand*) uma vez que a sua disponibilidade é só e apenas através do dispor do disponível (*idem*: 17-18). Tanto

assim é que «[n]a disposição, os objectos não são mais permitidos, muito menos a coisa como coisa. [...] A essência do dispositivo deixa a coisa sem salvaguarda [*onhe die Wahr*]. [...] O dispositivo deixa, na sua disposição, a coisa sem protecção – sem a salvaguarda da sua essência como coisa. A essência do dispositivo não guarda a coisa como coisa» (GA 79: 46) e conclui «[n]a essência do dispositivo toma lugar a desprotecção da coisa como coisa» (*idem*: 47). Com efeito, a racionalidade da técnica moderna é um modo de desvelamento (*entbergen*) que difere do da essência das coisas, do seu estar-aí, de tal maneira que a racionalidade moderna interfere nelas, mudando-lhes o curso, não respeita o ser das coisas, a sua verdade como coisa. Está assim cumprido o destino do ser na época da técnica: «O dispositivo deixa, dispondo do disponível, o desocultamento e a sua essência cair no esquecimento. O dispositivo como essência do Ser transpõe o ser para fora da verdade da sua essência, retira o ser da sua verdade» (*idem*: 52). Por outro lado, é este domínio total do dispositivo como realização da metafísica que permite a Heidegger afirmar que «[n]o imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjectivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada e aí se instalará. Esta homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio completo, a saber, o domínio técnico sobre a Terra» (GA 05: 111).

5.

Como refere Martin Heidegger no início do seu mais representativo ensaio sobre a questão da técnica só o relacionamento livre com a técnica permite abrir o nosso *Dasein* à essência da primeira (GA 07: 7). Esse relacionamento livre não prenderá aquele que questiona a essência das coisas à determinação instrumental e antropológica da técnica (*instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik*) que a considera neutra (*Neutrales*) e instrumento (*Einrichtung*) inteiramente manipulável pelo homem (GA 07: 7-8; GA 79: 61-62). Aliás, tanto assim é que esta concepção da técnica quanto o humanismo encontram a mesma raiz, i.e., a metafísica (GA 09: 321-322 e 340).

Heidegger considera óbvia a ideia de que é o homem que opera o desvelamento da técnica moderna. Mas, no entanto, a sua participação não é a do sujeito cartesiano, mas a de um ente que está já envolvido e desafiado a explorar (*herauszufordern*) e, assim, está disposto ao fazer técnico não como a natureza – que supostamente dominaria

tecnicamente – mas mais originalmente: pertence à disponibilidade ainda que accione o desvelamento técnico (GA 07: 18). Com efeito, o homem não domina a técnica, mas vê-se comprometido com o modo de desvelamento de tal modo que Heidegger autoriza-se a falar de um «comportamento dispositivo do homem [*das bestellende Verhalten des Menschen*]» (*idem*: 22). Deste modo, «o real desvela-se como disponibilidade [*als Bestand entbirgt*] [...] também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem», ou seja, «[o] dis-po-sitivo [*das Ge-stell*] é a reunião daquele pôr [*stellen*] que impõe ao homem desvelar [*entbergen*] o real sob o modo do dispor como disponibilidade. Assim desafiado [*Herausgefordert*], o homem está no domínio da essência do dis-positivo» (*idem*: 24-25).

Mas como é que o homem é disposto, pergunta Heidegger e responde: como «material humano [*Menschenmaterial*], o conjunto de doentes de uma clínica [*vom Krankenmaterial einer Klinik*] parece confirmá-lo» (*idem*: 18). Ora, esta nomeação de *Menschenmaterial* era a mesma que Himmler recorria para classificar a condição dos judeus nos campos de concentração e, acrescente-se, onde eram sujeitos de experimentação médica desregrada, portanto, onde tinham também a condição de *Krankenmaterial*. Esta referência velada à experiência técnico-política dos campos não é única na *heideggerianische werke*. No texto «O Perigo», Heidegger refere-se directamente à experiência concentracionária, ainda que não ao fenómeno nazi mas ao chinês: «Padecem? Perecem. Tornam-se peças de um inventário de uma disposição para fabricar cadáveres. [...] São liquidados imperceptivelmente nos campos de extermínio» (GA 79: 56). O que está aqui em jogo?

Em *Ser e Tempo* (§49-§53) Heidegger deu à morte uma categoria ontológica especial onde o ser-para-a-morte (*Sein zum Tod*) qualificava o *Dasein* autenticamente, pois «[a] morte é a possibilidade da impossibilidade por excelência do ser-aí [*Daseinsunmöglichkeit*]. Assim, a morte revela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*» (§50), isto é, lançado para o poder-ser mais próprio. Como repara Agamben o significado da referência da conferência de Bremen põe o campo como o espaço da inautenticidade absoluta (*HS III*: 69). Ainda que Agamben não privilegie uma explicação técnico-política do fenómeno concentracionário, é o carácter técnico, que Heidegger privilegia (ao mesmo tempo que tenta escapar das implicações políticas do pós-guerra), que põe em jogo a vida e a morte na política concentracionária. Quem melhor compreenderá a injunção técnica-vida será Michel Foucault que chamará

à mesma biopolítica e ainda que só se refira por duas vezes (Foucault, 1997: 230-232; 1976: 37) aos campos. E ainda importa referir Peter Sloterdijk que nos diz «[q]ue a domesticação dos humanos [*Domestikation des Menschen*] é o maior impensado, aquilo de que o humanismo desviou os olhos desde a Antiguidade até ao presente» (Sloterdijk, 1999: 43) e acrescenta que «Platão testemunha do desassossego [*Unruhe*] intelectual no Parque Humano [*Menschenpark*] que nunca mais se conseguiu acalmar totalmente. Desde de *Politikos* e *Politeia* há discursos no mundo [*sind Reden in der Welt*] que falam da comunidade dos homens como se fosse um jardim zoológico e simultaneamente um parque temático; a criação dos homens [*Menschenhaltung*] nos parques ou cidades aparece, desde já, como uma tarefa zoo-política [*zoo-politische Aufgabe*]. O que se apresenta como uma reflexão sobre a política é na verdade uma reflexão fundamental sobre as regras para o funcionamento do Parque Humano» (*idem*: 48).

Com estas afirmações temos que deixar claro três pontos que guiaram a restante investigação: 1. O campo de concentração nazi é uma positividade histórica que constitui uma das formas históricas que a zoo-política, para usarmos a formulação de Sloterdijk, tomou. Não é o resultado fáctico (isto é, fenomenalmente existente) de toda e qualquer política no Ocidente, mas não deixa de ser o seu paradigma, como em Agamben; 2. Se assumirmos a política como co-originariamente uma biopolítica, formulação que encontramos em Agamben e se dermos seguimento às afirmações de Peter Sloterdijk, então, há que perceber que desde há muito a política se constitui como gestão das forças e energias vitais e, por isso, privilegiamos o estudo da teologia cristã de Agamben que, com ele, tenta mostrar como a biopolítica é uma *oikonomia*, com correlato de, ao contrário da hipótese foucaultiana, não haver uma substituição da medicina pela teologia na biopolítica, mas que a biopolítica moderna é o prolongamento da *oikonomia* noutros termos e com outras consequências que não se resumem tão-só ao campo de concentração nazi; 3. Comum à concepção da técnica em Heidegger, à de biopolítica em Foucault e Agamben é a ideia de que o homem não tem uma relação instrumental com a política. Em vez disso, se a política toma um revestimento técnico até quase se fundir com ela o homem não pode pôr a política como uma decisão técnica, mas, antes, perceber a modalidade relacional da conjunção técnica-política.

Michel Foucault: Dispositivo e Poder

1.

Michel Foucault é autor de uma das obras filosóficas novecentistas mais vivas. E tão viva quanto continua a aquecer debates sobre a cultura contemporânea e estes, não raramente, partem das próprias indecisões e intuições do autor em relação ao(s) seu(s) próprio(s) objecto(s). Gilles Deleuze, um dos mais frutíferos comentadores da textualidade foucaultiana, disse que o trabalho de Foucault se dirigia a dispositivos concretos de saber, poder e subjectividade e tal sem, no entanto, se apresentarem como domínios estanques (Deleuze, 1989: 185). A complexidade da *œuvre* foucaultiana é tanto mais espessa quanto nela se atravessarem duas metodologias: a arqueologia e a genealogia. No entanto, não se deve, de modo algum, opor linearmente uma arqueologia do saber como descrição do arquivo, que compõe as práticas discursivas de um dado saber, a uma genealogia do poder que analisaria um dispositivo concreto que constitui práticas não-discursivas. Com efeito, não se trata de uma substituição metodológica com o objectivo de alterar o objecto de estudo, mas a reformulação através de novos conceitos e preocupações que permite a passagem de uma primeira abordagem ao saber para, uma segunda, do poder.

O conceito de dispositivo foi, pela primeira vez, trabalhado por Michel Foucault a partir dos anos 70. No entanto, o autor nunca apresentou uma definição exacta do termo e, antes, apresentou um uso semanticamente disperso, quer numa concepção geral, quer em aplicações restritas. Contrabalançando a indefinição conceptual do seu conceito, Foucault legou à filosofia um estudo de dispositivos concretos, sobretudo nas obras *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*. Terá sido nestas obras e por intermédio da ideia de dispositivo que Foucault, para o pôr nos termos deleuzianos, pensa o que só surgia negativamente em *A Arqueologia do Saber* e que agora surge positivamente (Deleuze, 1986: 40). Doravante, Foucault está interessado em encontrar as relações de poder na sua trama material (Foucault, 1977b: 264). Vejamos, antes de tudo, o enunciado de Foucault mais próximo da definição de dispositivo – que se tornou, de resto, citação clássica. Em entrevista, quando interrogado sobre o que era um dispositivo o filósofo responde: «Aquilo que tento abranger sob este nome é, em

primeiro lugar, um conjunto resolutamente heterogéneo que comporta [...]: o dito, bem assim como o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. [§] Em segundo lugar, aquilo que queria incluir no dispositivo é justamente a natureza do laço que pode existir entre esses elementos heterogéneos. [...] Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, há como que um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem, também elas, ser muito diferentes. [§] Em terceiro lugar, por dispositivo, entendo uma espécie – digamos – de formação, que, num dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem pois uma função estratégica dominante» (Foucault, 1977a: 299).

2.

Os entrevistadores de Foucault insistiam sobre a mudança que o uso deste conceito produzia no conjunto da textualidade foucaultiana, a saber, a relação entre «dito e não-dito». A. Grosrichard chegou mesmo a perguntar directamente a Foucault se haveria um abandono dos termos do aparato arqueológico pelo de dispositivo, ou, se estes, se estendiam no segundo. A esta pertinente indagação, responde Foucault, que é pelo facto de o dispositivo ser reticular e acentrado, fazendo sobre e por ele convergir práticas discursivas e não-discursivas, que lhe permite reunir as forças globalmente numa finalidade pragmática, sustentada que está esta última nas relações de saber/poder. Poder e saber estão entrelaçados nos jogos de poder e é a partir da relação dos dois termos que nasce o dispositivo: «É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças que suportam tipos de saber e suportadas por eles» (*idem*: 300). Em seguida, Foucault esclarece-nos, definitivamente: «o que chamo dispositivo é um caso mais geral que o de *epistémè*. Ou antes [...] a *epistémè*, é um dispositivo especificamente discursivo» (*idem*: 300-301); J.-A. Miller, ao interpelar Foucault, diz o essencial, «com os dispositivos, queres ir para além dos discursos...» e logo de seguida Foucault interrompe com um assertivo «Ah, oui!» (*idem*: 301). Mas, ainda assim Foucault não é suficientemente claro, na entrevista, sobre o que é exactamente o não-discursivo, apenas diz vagamente «em suma, todo o social não-discursivo é a instituição. [...] mas, para a minha abordagem do dispositivo, não é importante dizer: eis o que é um dispositivo, eis o que não é» (*idem*: 301-302). Então, porquê reviu Foucault a sua arqueologia numa

genealogia? Porquê rever a relação do saber ao poder? O que implicou este movimento é o que devemos perceber agora.

A *Arqueologia do Saber* apresentou-se como um texto de método (Foucault, 1980: 861) que se propõe clarificar e rever alguns dos conceitos trabalhados nas obras precedentes e apresentar uma teoria discursiva (Dreyfus & Rabinow, 1982: 44). A arqueologia ocupar-se-ia de um estudo da *epistémè*, isto é, do «conjunto de relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas [...], não é uma forma de conhecimento ou tipo de racionalidade que [...] manifestaria a unidade soberana de um sujeito [...]; é o conjunto de relações que podemos descobrir, para uma dada época, entre as ciências» (Foucault, 1969: 259). O elemento de estudo que o «novo arquivista da cidade», como lhe chamou Deleuze, vai privilegiar será o dos enunciados. Estes não se confundem com as proposições e com as frases, que ocuparam outros, nem sequer com a enunciação de um sujeito cognoscente. Para Foucault, o enunciado seria antes «uma função de existência», ou seja, «uma função que se exerce verticalmente em relação a diversas unidades e que permite dizer, a propósito de uma série de signos» (*idem*: 120). Com efeito, se no enunciado não está em questão a relação entre significante e significado, o enunciado é uma função enunciativa. Esta questão é melhor compreendida quando pensada através do conceito de arquivo que é, para Foucault, «o sistema dos enunciados» (*idem*: 177). Ora, o arquivo, que a arqueologia se deve esforçar para descrever (*idem*: 180), não é «a soma de todos os textos que uma cultura guardou [...] [é] antes [...], em primeiro, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege a aparição dos enunciados como acontecimentos singulares» (*idem*: 177). A arqueologia descreve o modo como é possível, para um saber constituir-se numa dada época, ou seja, não procura estudar a relação da qualidade do sentido a um enunciado, mas a própria condição de existência do enunciado, a lei que permite dizer algo de um dado modo numa época. Por outras palavras, «analisar uma formação discursiva é [...], num sentido, pesar o “valor” dos enunciados [...] que não é definido pela sua verdade, que não é avaliado pela presença de um conteúdo secreto; mas que caracteriza o seu lugar, a sua capacidade de circulação e troca, a sua possibilidade de transformação, não somente na economia dos discursos, mas na administração, em geral, de recursos escassos» (*idem*: 166). E conclui: «[a]ssim concebido, o discurso [...] põe [...] desde a sua existência [...] a questão do poder» (*idem*).

O que estava em jogo no método arqueológico era, em primeiro lugar, não uma epistemologia ou, pelo menos, tão-só uma epistemologia no sentido clássico que se lhe atribui; era já intuito de Foucault pensar a relação do saber ao poder e esta era a sua grande inovação epistemológica. No entanto, *A Arqueologia do Saber* não é completamente feliz na sua concepção, uma vez que a primazia é dada ao enunciado, ao elemento discursivo e o resto é-o afirmado, apenas pela negativa, como não-discursivo. É esta concepção que aproximará o filósofo do estruturalismo, no seu vício logocêntrico, como consideram Dreyfus e Rabinow (1982: 67), pois, para Foucault, como nos dizem estes autores, «as práticas discursivas, enquanto dependem de factores não-discursivos, ainda influenciam esses elementos não-discursivos [...] o discurso “usa” os vários factores sociais, técnicos, institucionais e económicos [...] ao apropriá-las e dando-lhes “unidade”. Assim, embora o que foi dito dependa de algo de outro, o discurso, por assim dizer, dita os termos da sua dependência» (*idem*: 64). É logo no ano seguinte à publicação de *A Arqueologia do Saber* que Foucault, com a publicação de *A Ordem do Discurso*, lição inaugural no Collège de France, que a relação saber-poder se estabelece mais evidentemente, como poder que se exerce sobre a verdade, uma vontade de verdade, pois «pensava fazer uma história genealógica do saber. Mas o verdadeiro fio condutor encontrava-se no problema do poder» (Foucault, 1980: 901). É justamente aqui que a arqueologia falha. É com Nietzsche que Foucault o percebe: «foi aí que a leitura de Nietzsche foi importante para mim: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a própria história da verdade» (*idem*). E de uma verdade que está intrincada institucionalmente, quer dizer, igualmente fundada no não-discursivo. Portanto à indefinição da linguisticidade do dispositivo (Foucault, 1977a: 302) deve-se acrescentar a ideia de que o dispositivo, na sua performatividade, produz sentido, contém «conjuntos significantes», como dizia Miller (*idem*: 301). Tanto levou Foucault a repensar as ciências humanas, que tinham sido objecto de uma arqueologia em *As Palavras e as Coisas*, na genealogia do poder em *Vigiar e Punir*, onde o homem é simultaneamente construído como sujeito, de um saber e objecto, de um poder subjectivante. Com efeito, a efemeridade do homem, estudada no livro de 1966, não é só resultado da discursividade científica das humanidades, mas igualmente da não-discursividade das disciplinas, estudadas em *Vigiar e Punir*. O homem está enredado nos dispositivos do poder e nesta reticularidade uma oposição maniqueísta entre linguístico e não-linguístico (como em Heidegger entre ciência e técnica) deixa de fazer sentido.

3.

Há também que assinalar a consistência do elemento histórico no projecto foucaultiano, na condição de nunca se tomar o mesmo como um projecto historiográfico, pelo contrário, Foucault vai pôr em causa a historiografia linear humanista rumo ao progresso ao ressaltar uma filosofia que releva da história. Por isso mesmo, o dispositivo é uma formação histórica, como diz Foucault, na terceira característica do conceito. Em conformidade, a génese do dispositivo é ela mesma histórica, uma vez que o núcleo duro do dispositivo é a «prevalência de um objectivo estratégico. Em seguida, o dispositivo constitui-se propriamente como tal e permanece dispositivo na medida em que é o lugar de um duplo processo: processo de sobredeterminação funcional, por um lado, porque cada efeito [...] vai entrar em ressonância ou em contradição com os outros e apela a uma retoma, a um reajustamento dos elementos heterogéneos que surgem aqui e ali. Processo de perpétuo preenchimento estratégico, por outro lado» (Foucault, 1977a: 299). Portanto, «o dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder», ou seja, é «de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que se trata de um certa manipulação das relações de forças, de uma intervenção racional e concertada [...], seja para as desenvolver numa tal direcção, seja para as bloquear, ou para as estabilizar, para as utilizar» (*idem*: 300).

Está aberta a possibilidade de uma genealogia da verdade que dará conta da constituição histórica dos dispositivos. Com efeito, o que se assiste na Modernidade é, então, a uma disposição da re-união dos saberes e dos poderes. Trata-se, portanto, de um voltar a unir de novo, de uma outra forma, precisamente, de uma «formação histórica» que responda à urgência da problemática que se lhe apresenta. A genealogia surge como a nova filosofia da história que, ao articular historicamente elementos linguísticos e não-linguísticos, é capaz de tornar inteligível a constituição da experiência no que nela há de contingencial. Por isto a genealogia opõe-se «à investigação de uma origem» (Foucault, 1971: 1005) metafísica e é, neste sentido, que Foucault, retomando Nietzsche, dirá que a genealogia não se ocupará do estudo da *Ursprung*, de uma origem auto-fundante (*idem*: 1006). Mas como o genealogista parte para a investigação dos começos, deve ater-se a um começo que é da ordem da *Herkunft*, de uma proveniência, isto é, a irrupção possível de um elemento – o dispositivo – que tendo aparecido no passado, retoma ao presente sob outros modos, numa espécie de reactualização de que a contingência

histórica parece ter necessidade. A modalidade da sua emergência (*Entstehung*) é de uma especificidade singular sempre em conflito, pois a emergência é sempre um ponto tensional onde as forças da história se gladiam para dar espaço a esse não-lugar histórico que procura emergir. Com efeito, «[a]s diferentes emergências que podemos destacar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são tanto mais efeitos de substituições, de reposições, de deslocamentos, de conquistas mascaradas, de inversões sistemáticas» (*idem*: 1014). É neste interstício que a emergência revela a brutalidade decisória que permitirá a Foucault pensar a história: «As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a um mecanismo, mas antes ao acaso da luta» (*idem*: 1016).

A escrita da história genealogicamente é efectiva, isto é, apaga a identidade sólida da imutabilidade temporal e analisa, por sua vez, a disposição da vida à história, à sua contingência e arbitrariedade, quer dizer, à sua indefinida recomposição. É, assim, uma história que se insere num corpo que é superfície marcada pelos acontecimentos singulares. De que modo irá pensar Foucault o corpo e os seus estigmas? De que modo é o corpo envolvido historicamente? Sabemos que o corpo ocupará um lugar de destaque em *Vigiar e Punir* e em *A Vontade de Saber* e que o conceito que lhe permitirá pensar a apetência do poder pelo corpo será o de dispositivo, onde técnica e política se encontram. Como reparam Dreyfus e Rabinow (1982: 103) a arqueologia fica doravante dependente da genealogia, ou seja, é uma nova relação entre discurso e as tecnologias que Foucault estudará (*idem*: 114-117) e onde a relação poder-saber é reformulada através da transformação histórica dos regimes de verdade. Esta produção da experiência, como perceberá Foucault, será intensivamente tecnológica e será dela que a genealogia tentará dar conta através do conceito de dispositivo.

4.

A genealogia do poder que haveria de receber o seu primeiro tratamento exaustivo em *Vigiar e Punir* tem o seu seguimento no primeiro volume da sua *História da Sexualidade, A Vontade de Saber*. É nestes livros que uma genealogia poderá dar conta do quanto as formações históricas precisas – o panoptismo, no livro de 1975 e o dispositivo da sexualidade, no de 1976 – que são os dispositivos, articulam, na história, os elementos heterogéneos recompondo-os de cada vez que são forçados a responder a um problema preciso. Como vimos (Foucault, 1977a: 299), Foucault chamará ao laço

que une a heterogeneidade «dispositivo». Decisivo é este laço, pois é compositor da relação de forças que produz o saber-poder: é aqui que se reconhece que as formas discursivas são parte de um aparato tecnológico bem maior que as articula, as reticula, numa rede onde elementos, linguísticos e não-linguísticos, humanos e não-humanos se vêm enredados. São as malhas de um poder difundido por toda a sociedade, donde releva a performatividade e a eficácia do dispositivo. De tal maneira que a sua história é a história das estratégias que articularam saber e poder. Assim, o laço histórico que dispõe saber e poder estrategicamente é revelador de que «[o] poder não existe» (Foucault, 1977a: 302).

Em *Vigiar e Punir* Foucault oferece-nos uma análise do modo como o poder dispôs do corpo e das suas energias na modernidade. Esta investigação deu conta da constituição das sociedades normalizadoras e disciplinares europeias, onde vencia uma anátoma-política em que o corpo é concebido como uma máquina que é integrada em sistemas económicos eficazes nos quais a docilidade corporal é condição da extracção das forças e energias (Foucault, 1976: 141). A premissa geral é conhecida de todos e, de acordo com ela, ter-se-ia assistido a uma reforma penal do século XVIII, em França, onde a punição se humanizaria na exacta medida em que toda a infracção lesava toda a sociedade e não o soberano (Foucault, 1974: 107). Assim vê-se abandonado o espectáculo das punições que massacravam um corpo em clara oposição à glória do corpo soberano imaculado, por uma economia punitiva cada vez mais restrita e mesmo púdica (*idem*: 14-16). A partir desta positividade Foucault vai montar uma tese do poder inteira repleta de consequências.

Assim o que lhe interessava era a história da produção da alma moderna, do indivíduo moderno através da captura do seu corpo pelo poder. Neste seguimento, o poder moderno trabalhará mais na produção do indivíduo de que necessita, ou seja, «o corpo também está directamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm um alcance imediato sobre ele [...]. É [...] como força de produção que o corpo está investido de relações de poder e de dominação, mas em retorno a sua constituição como força de trabalho só é possível se for tomado num sistema de sujeição [*systeme d'assujettissement*]» (*idem*: 34). Por esta razão o dispositivo panóptico assume a sua vocação de panoptismo generalizado que cumpre com os ditames da mobilização técnica geral da modernidade. Diz Foucault «[s]e a descolagem económica do Ocidente começou com os processos que permitiram a acumulação do capital, pode-se dizer,

talvez, que os métodos para gerir a acumulação de homens permitiram uma descolagem política em relação a formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas, violentas e que, logo caídas em desuso, foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada de sujeição. Na verdade, os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados [...] Cada uma das duas tornou possível a outra, e necessária; cada uma das duas serviu de modelo para a outra. [...] Digamos que a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ónus reduzida como força “política” e maximalizada como força útil» (*idem*: 257), ou seja, «criação da utilidade pública a partir da ocupação, da actividade, [...] do fazer dos homens» (Foucault, 2004b: 330). O poder torna-se positivo, não se trata de um poder que reprime, mas de um poder onde «[a] disciplina “fabrica” os indivíduos; é a técnica específica de um poder que se dá aos indivíduos ao mesmo tempo por objectos e por instrumentos do seu exercício» (Foucault, 1975: 200). E conclui «[o] indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”. Temos de deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos [...]. Na verdade o poder produz; produz a realidade» (*idem*: 227).

É no seguimento desta anátoma-política que se desenvolve uma biopolítica da população na qual «o conjunto de mecanismos por intermédio dos quais aquilo que, na espécie humana, constitui os seus traços biológicos fundamentais, vai poder entrar no interior da política, de uma estratégia geral do poder» (Foucault, 2004b: 3). A importância da teorização da biopolítica, em Foucault, é devedora do facto do autor ter percebido que mobilização técnica e governamentalidade se encontram na administração da vida e é esta que está no núcleo das estratégias técnico-políticas. Assim o estudo da sexualidade ganha um novo sentido, pois que o projecto de uma história da sexualidade conhece um primeiro livro e, mesmo neste, ela é apenas um paradigma, no sentido de Agamben, ou seja, «um caso singular que não está isolado do contexto de que faz parte na medida em que, ao apresentar a sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto que constitui ele próprio a homogeneidade» (SR: 20). Ora, a sexualidade não é uma hipótese explicativa da modernidade, mas, antes, um exemplo que torna inteligível um dado problema, aliás, tanto assim é, que nos cursos do Collège de France (Foucault, 2004a, 2004b), após a publicação d’*A Vontade de Saber*, atém-se a uma genealogia da governamentalidade que dará conta da constituição do

Estado-população e da relação ao liberalismo e onde o estudo da sexualidade não tem um carácter central. A genealogia foucaultiana (Foucault, 1976: 126) põe em jogo não apenas a sexualidade, mas a relação entre vida, poder e técnica; as tecnologias políticas da vida, como lhe chama Foucault (*idem*: 147).

Ao antigo poder soberano de vida e morte sucede a constituição de uma verdadeira política sobre a vida da qual depende a sobrevivência de Estados inteiros, pois nesta inversão da política clássica tratar-se-á de fazer substituir o velho direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver por um poder de *fazer* viver ou de *rejeitar* para a morte (Foucault, 1976: 178; Foucault, 1997: 214). O modo como Foucault vai elaborar uma genealogia da biopolítica, é certamente inspirado pela filosofia da técnica de Heidegger e da, conseqüente, denúncia do humanismo no qual a concepção moderna da técnica assenta. Deste modo há uma analogia entre a afirmação heideggeriana da Modernidade como a época da técnica e a de Foucault como a era da biopolítica (Dreyfus, 2003: 44-45) de dispositivos concretos «onde o governo é também função de tecnologias» (Foucault, 1982: 1104). Se Heidegger pensa a modernidade como o domínio da *Gestell* como racionalidade calculadora do Ser que tudo dispõe, Foucault interpretará o poder como dispositivos que dispõe de sujeitos que são assim mobilizados e ficam dispostos aos mecanismos do poder. Esta concepção levará Foucault, como Heidegger, a não fundar o seu entendimento da técnica numa concepção neutra, pois os dispositivos, as disciplinas, as tecnologias políticas, não são meios para dominar outros, mas, como já avançava, em *Vigiar e Punir*, «[t]rata-se de algum modo de uma microfísica do poder [...] mas cujo campo de validade coloca-se de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com a sua materialidade e suas forças», portanto, «o estudo da microfísica supõe que o poder que nela se exerce não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que os seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, tácticas, funcionamentos; que decifremos nela antes uma rede de relações sempre retidas, sempre em actividade mais que um privilégio que se pode deter» (Foucault, 1975: 34-35).

É aqui que ganha toda a pertinência o abandono da concepção jurídico-discursiva do poder. O que significa o abandono definitivo do logocentrismo da filosofia política clássica e uma abordagem genealógica da governamentalidade que dará conta do modo como o corpo é mobilizado por dispositivos técnico-políticos suportados por relações poder-saber: «o corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é

a estratégia bio-política» (Foucault, 1974: 210). Com efeito, «[o] homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa» (Foucault, 1976: 188). Desta mudança Foucault retira todas as consequências: «Se a questão do homem foi posta [...] a razão deve procurar-se no novo modo de relação entre a história e a vida: esta posição dupla da sua vida, que ao mesmo tempo a coloca no exterior da história, como seu arredor biológico e no interior da historicidade humana, penetrada pelas suas técnicas de saber e poder. É inútil insistir também na proliferação das tecnologias políticas que a partir daí vão investir [...] todo o espaço da existência [§] Outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente tomada pelo mecanismo da norma a custo do sistema jurídico da lei. [...] um poder que tem por tarefa tomar a seu cargo a vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e correctivos. Já não se trata de fazer funcionar a morte no campo da soberania, mas de distribuir o que é vivo num domínio de valor e de utilidade. Tal poder tem que qualificar, que medir, que apreciar, que hierarquizar, mais do que manifestar-se no seu esplendor assassino» (*idem*: 188-189).

A referência de Heidegger (GA 07: 18) ao homem como *Menschenmaterial* ganha um sentido inteiramente lapidar em Foucault. Com efeito, a biopolítica está intrincada na bio-história (Foucault, 1976: 188, 1974: 207-208) porque a política passa interferir na histórica natural da espécie com o intuito de artificializar a *poiēsis* biológica de modo a tudo dispor à imparável mobilização técnica do Ocidente. O resultado mais repleto de consequências técnico-políticas é o facto de o próprio humano se redefinir por esta contingência histórica de tal modo que a concepção antropológica apenas apresenta a sua insuficiência e invés apresenta um homem tanto mais humano quanto mais disponível à técnica e ao poder. As diversas tecnologias políticas da vida asseguraram que o homem ocidental aprenda «a pouco e pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, uma saúde individual e colectiva, forças que se podem modificar e um espaço em que se pode reparti-las de forma optimizada» (Foucault, 1976: 187). É no modo como técnica e política se entrelaçam inextricavelmente que o homem se torna matéria das tecnologias políticas que o governam e administram a sua vida.

Giorgio Agamben: Dispositivo e *Oikonomia*

1.

Será ao projecto de investigações *Homo Sacer* que daremos particular atenção para, a partir dele, se compreender o que está em jogo na teoria do dispositivo que este autor apresenta. Tratar-se-á de pensar como conceitos centrais trabalhados em vários dos seus livros contribuem para uma teoria geral do dispositivo. Com efeito, o artigo «O que é um dispositivo?», que resulta de um seminário que Agamben deu na European Graduate School em 2005, refere que o termo «dispositivo» era um *technicus terminus* na filosofia de Foucault, mas que este, como Platão em relação ao conceito de «ideia», nunca o definiu. Pelo contrário, como Espinosa, Giorgio Agamben define nesse mesmo texto o termo que, entendemos nós, passará doravante a ser o conceito central no seu pensamento.

Quem tenha estudado semiótica textual e tenha alguma familiaridade com a obra de Agamben não pode deixar de reparar no elemento para-textual do título. Em primeiro lugar, é óbvio, trata-se de sintetizar numa frase o objectivo texto: questionar, numa modalidade filosófica (o que é indicado pelo sintagma «O que é...?»), o dispositivo; portanto, elevá-lo a um conceito filosófico operacional. Não obstante, o leitor familiarizado com a filosofia contemporânea notará decerto que não é a primeira vez que esta pergunta se põe *deste modo*. Já alguém havia publicado um texto com este título. Quando o século já era deleuziano, Gilles Deleuze, publica um texto homónimo nas actas de um Congresso sobre Michel Foucault. Mas o que separa os dois textos? Para Deleuze tratava-se de pensar, em homenagem ao seu amigo, o modo como a filosofia de Foucault se apresentava «frequentemente como uma análise de “dispositivos” concretos» (Deleuze, 1989: 185). O que quer dizer, era um texto de comentário ao conjunto da textualidade foucaultiana. Ao contrário do filósofo francês, Agamben comenta a filosofia do autor de *Vigiar e Punir* (D: 6-15 e 18-20) para, depois, convidar o leitor «a abandonar o contexto da filologia foucaultiana na qual nos movemos até agora para situar os dispositivos num novo contexto» (*idem*: 21). Este novo contexto é a sua própria filosofia. Tendo esta doravante oficialmente, por assim dizer, o conceito de dispositivo no seu centro, como que indicando que toda a pergunta «O que é...?» tenha que ser reformulada através de um outro sintagma: «O que é o dispositivo do...?». Deste modo, Giorgio Agamben reafirma-se como continuador das

investigações foucaultianas, como não se cansa de referir (*HS I*: 15-16; *HS II* 2: 9; *HS III*: 78; *SR*: 7).

Mas, antes de mais, há que esclarecer a própria natureza do seu projecto de investigação. Diz Agamben «[q]uando comecei a trabalhar em *Homo Sacer*, soube que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro» (*EGA*: 131). E que, por isso, ter-se-ia que desenvolver uma investigação que reunisse vários livros e, em cada livro, vários volumes, de modo a explorar todas as hipóteses que apareciam no primeiro livro. Por exemplo, no livro II, há outros volumes (1,2,3,5) que fazem arqueologias sobre objectos concretos (o estado de excepção, para o direito, a *oikonomia* (*οἰκονομία*) e a liturgia, para a teologia, por exemplo) que dão conta do modo operacional do poder.

Só neste contexto se pode compreender, plenamente, a afirmação de Agamben, de acordo com a qual, «[o] dispositivo, portanto, é primeiro que tudo uma máquina que produz subjectivizações e só como tal é uma máquina de governo» (*D*: 29). Deste modo, compreende-se que, para o filósofo italiano, o dispositivo seja, antes de mais, a operacionalização própria ao governo do mundo e que, nesse seguimento, é o dispositivo que faz articular os seus dois termos centrais: a soberania e a vida nua; articulação que justamente o projecto de investigação *Homo Sacer* pretende elucidar.

É interessante notar que, apesar, de referir a influência decisiva da *Gestell* heideggeriana no *dispositif* foucaultiano (*D*: 19-20), Agamben não explore muito mais a relação do conceito de dispositivo com o de *Gestell*. Não obstante, é necessário avançar já com uma ideia, que se perceberá no decorrer da presente investigação como sendo essencial, de que Giorgio Agamben partilha com Heidegger uma concepção total do dispositivo, quer isto dizer: que ambos vêem o dispositivo como uma entidade que se sobrepõe sobre o mundo. É com esta formulação que Agamben tenta responder à incompletude, por ele apontada, da teoria do poder foucaultiana. Para o filósofo italiano o abandono, por Foucault, do modelo jurídico do poder, pela abordagem genealógica pretendia ser uma referência ao modo concreto como o poder se imiscui na vida dos indivíduos e que, na última fase da sua obra, esta análise ter-se-ia feito com o estudo das *técnicas políticas* e das *técnicas do eu*. É neste seguimento que Agamben pergunta «onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferença (ou, pelo menos, o ponto de intersecção) onde as técnicas de individuação e os processos totalizantes se tocam? E, de maneira mais geral, existe um centro unitário onde o “duplo laço” político encontra a

sua razão de ser?» (HS I: 8). Tal quer dizer que terá que existir um laço que articula a subjectividade com o poder objectivo (*potere oggettivo*); será, portanto, neste sentido que Agamben afirma, ao arremesso da filosofia do poder foucaultiana, que «[a] presente investigação concerne precisamente este secreto ponto de cruzamento entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que se deve registar, entre os seus prováveis resultados, é precisamente o de que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua [*nuda vita*] na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que oculto – do poder soberano. *Pode-se dizer que a produção de um corpo biopolítico é o acto original do poder soberano*» (*idem*: 9). No texto sobre o dispositivo Agamben retoma esta questão. Com efeito, para Agamben (D: 22) a existência pode ser dividida em duas classes: os seres vivos que são as substâncias unas e os dispositivos nos quais essas substâncias são capturadas, determinadas, ordenadas, enfim, governadas e desta relação resultam os sujeitos, a subjectividade. Para nós, significa afirmar, que é o conceito de dispositivo que lhe permitirá pensar a articulação entre objectividade e subjectividade, nas relações de poder, num centro unitário.

2.

O dispositivo é o modo operacional do poder que decide sobre a inclusão ou exclusão, por meio da excepção, das substâncias que captura e governa. Mas de que modo procede? O que acontece a uma substância capturada pelo dispositivo? Esta é uma das questões mais trabalhadas no ensaio sobre o dispositivo: o dispositivo ao capturar uma substância cinde-a, divide o ser da acção, a ontologia da *praxis*. Mas, antes, de aprofundarmos a questão da relação entre ontologia e prática, há um elemento que precisa de ser esclarecido que tem que ver com a historicidade própria ao dispositivo, que Agamben considera ser uma das mais determinantes características do termo em Foucault (D: 11-12). E tirando com uma mão o que demos com a outra, começaremos com um livro que não pertence ao projecto *Homo Sacer*.

O livro *O Aberto. O Homem e o Animal* sendo um livro autónomo do projecto *Homo Sacer* é, não obstante, um livro que muito lhe deve, pois tem no seu centro questões ligadas à economia da humanidade/animalidade, o que é dizer: ao conceito de vida. O que Agamben nota, no seguimento da leitura hegeliana de Kojève, é que o humano não é uma substância acabada, nem sequer uma espécie biologicamente definida. O homem é, invés, uma tensão entre as cesuras entre animalidade e

humanidade que o definem e, só nesta tensão, o homem existe historicamente (A: 19). Como se face à indeterminação da substância o dispositivo o articulasse indefinidamente através de cesuras e oposições que tomam forma historicamente. Tanto assim é que «[d]evemos [...] aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o prático e político da separação» (*idem*: 24). À forma histórica do homem corresponde o produto da subjectividade articulada pela máquina antropológica ou, o que seria o mesmo, o dispositivo antropológico. Com efeito, nestas suspensões geradoras do humano reside a visão da humanidade como artifício de um dispositivo antropológico. Para Agamben, desde o bloco ontoteológico à tecnociência moderna, o poder assume-se como detentor do dispositivo.

Neste sentido, em termos de uma teoria geral do dispositivo, Agamben mais não faz que seguir a persistência foucaultiana de uma espessura histórica em toda a investigação filosófica. Por outro lado, não é estranho afirmar, como no-lo faz José Bragança de Miranda, que «“[d]escobrir” a constituição da experiência equivale a mostrar a relativa arbitrariedade das nossas formas de experiência e, em geral, que tudo poderia ser diferente, que no existente existem os “seus” possíveis» e «[a] razão principal prende-se à historicidade» (Miranda, 1994: 113). Para este autor afirmar que a experiência é formatada historicamente quer dizer que a «substancialidade» da modernidade releva do facto desta ser um «operador discursivo» (*idem*: 172), isto é, na sequência do fim do fundamento onto-teológico da experiência a modernidade surge como a «era da constituição» (*idem*: 183). Portanto, onde a procura da totalidade perdida se modaliza como a tentativa de domínio da constituição da experiência pois a discursividade moderna visa o mundo que constrói ao negar a crise que determina o agir humano.

A experiência é a articulação histórica que constitui a realidade cuja condição real é devedora de uma decisão sobre a sua efectividade, nas palavras de Miranda, o domínio da constituição do actual. A consistência histórica da experiência oferece, então, não uma linearidade temporal progressista e cumulativa, mas, pelo contrário, uma história fracturada e recortada na exacta proporção dos dispositivos que a constituem de tal modo que todo o acontecimento histórico só pode ser imanente a estes últimos. O mesmo é dizer que a experiência é o produto das mediações que se estabelece entre as substâncias e o seu *Umwelt*. A constituição da experiência e o processo de humanização estão indelevelmente relacionados, como mostra Agamben numa passagem de «O que é

um dispositivo?» que retorna ao d' *O Aberto*, pois são dispositivos que produzem a cisão que «separa o ser vivo de si próprio e da sua relação imediata com o seu ambiente [...]». Quebrando ou interrompendo esta relação, produz nos seres vivos tanto o aborrecimento [...] como o Aberto, que é a possibilidade de conhecer o ser como tal, ao construir o mundo. Mas, com estas possibilidades, também temos que considerar imediatamente os dispositivos que pressionam o Aberto [...]. Através destes dispositivos, o homem tenta anular os comportamentos animais que estão agora separados dele e desfrutar o Aberto como tal, do ente enquanto ente» (*D*: 25-26). Todo o agir está enquadrado pela constituição da experiência que é o «ambiente» no qual o homem é *Weltbilden*. Se pensar o agir, é pensar o modo constitucional da experiência que o dispositivo agencia, assim, impõe-se a pergunta: Qual é o modo decisório da constituição? Ou, melhor, de que modo a decisão assegura a constituição?

3.

O livro II do *Homo Sacer* seria, então, dedicado aos «paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais» (*EGA*: 131). É em 2003, oitos anos depois do livro introdutório, e, dois anos antes do seminário sobre o dispositivo, que Agamben publica o primeiro volume do segundo livro de *Homo Sacer*, justamente, sobre o *Estado de Excepção*. Se o livro introdutório é claramente marcado pela doutrina do *Ausnahmezustand* de Schmitt (*HS I*: 9, 12-13, 15-16, 19-35, 42-45, 57-58, 60-70, 72-76, 90-92, 94, 100-101, 118, 121-123, 135, 137-138, 147-152, 157-159, 165, 170, 177, 184-198, 202) o texto sobre o dispositivo não o refere uma única vez e é atravessado, invés, incisivamente pelo paradigma da *oikonomia* cristã, talvez, porque, por essas alturas Agamben estava já mergulhado nas suas investigações teológicas. No entanto, consideramos que o *Estado de Excepção* é imprescindível para uma compreensão do conceito que estudamos, aliás, tanto assim é que «[e]m todos os âmbitos o pensamento contemporâneo encontra-se confrontado com a estrutura da excepção [*struttura dell'eccezione*]» (*idem*: 30). Mas, para o que aqui nos ocupa, é de relevar que o estado de excepção apresenta uma característica fundamental do dispositivo, a saber, o seu carácter decisório. É, portanto, com este livro que a relação entre agir, constituição e decisão atinge um sentido inteiramente novo, tanto mais premente quanto mais tende para um limiar de indistinção, onde está em jogo a própria liberdade.

Se assumirmos que «[a] relação política originária é o bando [*il bando*] (o estado de exceção como uma zona de indistinção entre exterior e interior, exclusão e inclusão)», então, tal significa que está «em questão toda a teoria da origem contratual do poder estatal e, ao mesmo tempo, toda a possibilidade de designar como fundamento das comunidades políticas algo como a “pertença”» (*idem*: 202). De que modo procede a decisão sobre a pertença? Qual é a relação entre violência e lei? Qual a articulação entre interior e exterior? E mais: o que significa afirmar que o dispositivo decide sobre a localização das substâncias? São a estas questões que a doutrina do estado de exceção pretende responder e será delas que se determinará se «será possível responder à pergunta que não para de ressoar na história da política ocidental: que significa agir politicamente?» (*HS II I*: 10).

É Carl Schmitt, na sua *Politische Theologie*, que põe o estado de exceção como categoria definidora da soberania, pois para o jurista alemão, «o soberano é quem decide [*entscheidet*] sobre o estado de exceção» (Schmitt, 1922: 13). Na senda de Schmitt (*idem*) Agamben repara que a questão terminológica é determinante (*HS II I*: 13). Já que a exceção jurídica a que se refere não é nem o *l'état de siège* francês, nem sequer, os decretos de urgência ou a *martial law* ou os *emergency powers* anglo-saxónicos. Não se trata de um «direito especial» (*idem*), mas, antes, como diz Schmitt, a exceção deve ser compreendida como um conceito geral da teoria do estado e a existir limite, este, é o limiar da própria ordem jurídica. Só assim, «[o] soberano cria [*schafft*] e garante a situação como conjunto na sua totalidade [*als Ganzes in ihrer Totalität*]. Tem o monopólio sobre esta última decisão [*letzten Entscheidung*]. Nisto consiste [*liegt*] a essência da soberania do estado que devia ser definida correctamente, não como coacção [*Zwangs*] ou monopólio do poder [*Herrschaftsmonopol*], mas juridicamente como monopólio da decisão [*Entscheidungsmonopol*] [...]. A exceção revela [*offenbart*] mais claramente a essência da autoridade do Estado. Aqui a decisão separa-se de uma norma legal e (para o formular paradoxalmente) a autoridade prova que para criar lei não precisa de lei [*um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht*]» (Schmitt, 1922: 19). Está, deste modo, fundada a premissa, de acordo com a qual, «a exceção [...] revela, na absoluta pureza [*in absoluter Reinheit*], um elemento formal especificamente jurídico: a decisão» (*idem*).

Para Schmitt referir-se à *absoluter Reinheit* da decisão significa que esta não está à mercê de um qualquer vínculo normativo: é neste sentido que se deve entender o adágio schmittiano, segundo o qual, a autoridade não precisa de direito para criar

direito. Poder-se-ia dizer que o carácter extraordinário da decisão sobre a excepção reside no vazio jurídico sobre o qual dispõe e é disposta (e, para Schmitt, onde se funda a soberania do Estado). O que está em jogo neste carácter radical da decisão era, para Schmitt, ainda assim, relacionar o estado de excepção à ordem jurídica, mesmo sendo o estado de excepção a suspensão de toda a norma. Giorgio Agamben é quem repara na íntima articulação entre o livro que temos vindo a citar e o que Schmitt publicou um ano antes, *Die Diktatur*. Diz Agamben que é a precedência deste sobre o outro que legitima a inclusão do estado de excepção na ordem jurídica e isto porque o estado de excepção revela-se «articulado precedentemente na terminologia e na conceptualidade da ditadura e, por assim dizer, “juridificado”» (*HS II 1*: 48). Tal é pensado através da articulação entre poder constituinte e poder constituído na ditadura soberana, onde a constituição até então vigente é suspensa para permitir uma outra, ou seja, é o carácter fundador do poder constituinte que liga a excepção à ordem jurídica.

Assim se vê constituído o que Agamben considera ser o «paradoxo da soberania [*paradosso della sovranità*]» de que se ocupa em *HS I*, pois que a obstinação schmittiana de incluir a excepção à norma na ordem jurídica revela, então, uma espécie de «*[e]star-fora e, todavia, pertencer*» (*idem*), isto é, «*[a] norma aplica-se à excepção desaplicando-se, retirando-se dela*. O estado de excepção não é, portanto, o caos que prece a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a excepção é verdadeiramente, segundo o étimo, *captada de fora (excapere)* e não simplesmente excluída» (*HS I*: 22). Deste modo, a excepção não é uma situação de facto, porque criada na suspensão da norma, nem situação de direito, ainda que seja a possibilidade vigência desaplicada da lei. Então, de que se trata? Na excepção soberana trata-se «não tanto de controlar ou neutralizar um excesso, quanto, em primeiro lugar, criar e definir o próprio espaço em que a ordem jurídico-política pode ter valor. Neste sentido, é localização (*Ortung*) fundamental que não se limita a distinguir o que é interior e o que é exterior, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de excepção) a partir do qual interior e exterior entram em complexas relações topológicas que tornam possível a validade da ordem. [§] O “ordenamento do espaço” em que consiste, para Schmitt, o *Nomos* soberano, não é, portanto, apenas “ocupação da terra” (*Landnahme*), fixação da ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas sobretudo, uma “captação do que é exterior”, uma excepção (*Ausnahme*)» (*idem*: 23). É neste seguimento que Agamben vai radicalizar a radical doutrina schmittiana. Diz o filósofo que toda a localização jurídica releva do estado de excepção – por isso é a

estrutura jurídico-política originária – onde toda a inclusão e exclusão adquirem sentido e que, assim, só pode ser um inlocalizável, isto é, um limiar de indiferença entre interior e exterior, sobre os quais ele próprio decide (*HS II I*: 32-34). Tanto assim é que «[o] estado de excepção é um espaço anómico, no qual está em jogo uma força-de-lei sem lei [*forza-di-legge senza legge*] (que se deveria portanto escrever: força-de-~~lei~~). Uma tal “força-de-~~lei~~”, na qual a potência e o acto [*la potenza e l'atto*] estão radicalmente separados, é certamente uma espécie do elemento místico [*elemento mistico*] ou, melhor, uma *fictio* através da qual o direito procura anexar a própria anomia» (*idem*: 52).

É neste sentido que se compreende o debate Schmitt-Benjamin. O que estava em jogo para ambos era a relação da violência ao direito, ao passo que, para Benjamin, se tratava de pensar uma violência (*Gewalt*), de-fora (*außerhalb*) e além (*jenseits*) do direito, a que chamará revolucionária; para Schmitt, em oposição, não há lugar para um de-fora do direito, porque o estado de excepção incorpora a anomia pela sua exclusão. Walter Benjamin tenta a todo o custo fundar uma violência sem ligação ao direito, sem ligação ao dispositivo que pretende neutralizar, opondo um violência que funda o direito – poder constituinte – e uma violência que o conserva – poder constituído. O que para Agamben equivale a pensar a relação entre potência (*potenza*) e acto (*atto*) (*HS I*: 50-56) e assim deslocar a questão para uma teoria geral do dispositivo. O estado de excepção é, para Agamben, o dispositivo pelo qual o poder toma a vida na sua propriedade, assim se compreende que a única localização possível do estado de excepção seja o *Konzentrationslagern*. Com efeito, o estado de excepção é uma suspensão do direito, sem vínculo com a ordem jurídica, nem mesmo como uma constituição suspensa, como no III Reich. O estado de excepção é o confronto com o vazio do poder, é um espaço a-nómico onde a lei se aplica desaplicando, abandonando-se; e não o momento de plenos poderes de um tirano. O carácter essencial da anomia é de tal modo que a ordem jurídica tenta a todo o custo e por todos os meios apoderar-se dela, como que sugerindo que o seu fundamento depende dessa relação com o indefinível. Portanto, diz Agamben: «[é] a esta indefinibilidade e a este não-lugar que responde a ideia de uma força-de-~~lei~~. É como se a suspensão das leis libertasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de *mana* jurídico [...], do qual tentam apropriar-se tanto o poder como os seus adversários, tanto o poder constituído como o poder constituinte» (*HS II I*: 67). E conclui: «O estado de excepção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter unidos os dois aspectos da máquina

jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade [*indecidibilità*] entre *nomos* e anomia, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Funda-se sobre a ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-da-lei – ainda está com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma engrena directamente na vida» (*idem*: 110).

Poderíamos dizer que com a análise do estado de excepção vemos como o dispositivo é uma máquina articuladora que é, antes de mais, política na sua própria essência. O que significa, mais uma vez, que a questão do dispositivo é uma questão política e que é politicamente que lhe devemos responder. Tanto mais político quanto nela incorpora o próprio núcleo anómico da política que é a vida e a consequente decisão sobre ela. Por outro lado, ao demonstrar o «conjunto total» da excepção vimos como o dispositivo é uma máquina agrimensora que define os próprios limites da propriedade que gera, define todos os limites. Nesse sentido, como previa Schmitt, não prevê um fora disponível, sorve nele toda a violência, todo o poder e qualquer *Gewalt*. Dir-se-ia que é nesta absorção que se revela o seu carácter vazio, o poder é insubstancial, completamente vazio e sobre o qual se torna imperativo decidir.

4.

É chegado agora o momento de pensarmos o conceito que ocupa, em Agamben, o lugar central na sua teoria do dispositivo. O filósofo italiano considera que existe um significado histórico original que não se deve perder de vista (*D*: 14). Este significado é a própria proveniência da terceira característica do dispositivo, como apresentámos em Foucault, referindo-se, assim, «a um conjunto de práticas e mecanismos [...] que tinham como objectivo depararem-se com uma necessidade urgente e obter um efeito que fosse mais ou menos imediato» (*idem*). Trata-se, portanto, da *oikonomia* cristã, isto é, do governo dos homens (*HS II* 2: 9). Só no contexto da genealogia teológica deste conceito é que «os dispositivos foucaultianos adquirem um significado [*pregnanza*] ainda mais decisivo» (*D*: 19), mas, não esquecendo, a influência hegeliana, por via de Hyppolite, da *positivité* e da *Gestell* de Heidegger, pois, para Agamben, «[c]omum a todos estes termos é que eles se referem a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práticas, conhecimentos, medidas e instituições cujo objectivo é administrar, governar, controlar, orientar, num modo que pretende ser útil, os comportamentos, os gestos, os pensamentos dos homens» (*idem*: 20). A genealogia deste conceito ocupará o segundo volume do segundo livro do *Homo Sacer, O Reino e a Glória. Para uma Genealogia*

Teológica da Economia e do Governo, de que nos ocuparemos nas próximas linhas. O próprio título do livro exhibe a estrutura de pensamento em jogo, trata-se de fazer uma genealogia teológica da economia e do governo onde a articulação entre os dois surge como o procedimento próprio ao poder, ao seu dispositivo. Este livro empreenderá uma genealogia da governamentalidade, na senda de Foucault (*HS II 2: 9*), mas alargando o seu escopo e a radicalidade das suas consequências (*idem: 126-129*). Entre os dois paradigmas resultantes da teologia cristã (*idem: 13*), a teologia política – que consubstancia o absolutismo do poder soberano na transcendência divina – e a teologia económica que se centra na *oikonomia* como ordem divina de administração doméstica da casa, Agamben irá trabalhar este último.

É determinante que os Padres da Igreja tenham usado, no original grego, ainda que em carácter latinos, o termo *oikonomia* (*idem: 50*). Este termo significava para os gregos a «administração da casa» e, por isso, diz Aristóteles (*Politics*, 1255 b21) «[o] senhor não é chamado senhor porque tem ciência, mas porque tem um certo modo de ser». Assim, Agamben pode dizer que se trata de um paradigma gestor (mudando a denominação de «prático» (*D: 15*) que aparecia no texto sobre o dispositivo) onde se decide, de acordo com problemas particulares, a ordem funcional do *oikos* (*oἶκος*) (*HS II 2: 31*). É com uma investigação cuidada da história semântica da *oikonomia* (*idem: 35-64*) que Agamben demonstra o modo como os teólogos incorporam o termo grego na teologia cristã configurando-o como o dispositivo onde a fé cristã constitui o dogma da trindade e o governo da divina providência do mundo (*D: 17*).

Portanto, o que esteve em jogo era a própria concepção de divindade e a sua relação com o mundo de maneira a governá-lo e esta operação foi tanto mais decisiva, pois, tratou-se do modo da teologia cristã impor a sua *Weltbild* em oposição ao paganismo e ao judaísmo. Será a trindade que desarticulando ser e acção que assegurará a constituição da *ekklēsia* (*ἐκκλησία*), da comunidade. Para tanto os Padres da Igreja tentaram «articular em conjunto numa só esfera semântica [...] uma série de planos cuja conciliação parecia problemática: exterioridade ao mundo e governo do mundo, unidade no ser e pluralidade de acções, ontologia e história. [§] As duas pretensas significações desse termo [...] não se contradizem, mas são correlatas e só tornam-se plenamente inteligíveis na sua relação funcional. [...] Essencial é, em todo o caso, que a primeira articulação da qual se formará o dogma da trindade se apresente no início não num termo ontológico-metafísico, mas como um dispositivo “económico” e como actividade de governo, tanto doméstico como mundano, da monarquia divina» (*HS II 2: 66*).

O termo grego foi o conceito que os teólogos encontraram para expulsar a heresia politeísta do dogma cristão ao cindir Deus em três figuras. Neste sentido, explica Agamben (*D*: 17; *HS II* 2: 69-82), que o governo do mundo e a substância divina estão assim assegurados através da conciliação da exterioridade e da transcendência de Deus no mundo que criou e governa. Perante a necessidade ou, melhor, a urgência, de assegurar o governo estável do mundo os teólogos cindiram o Ser de Deus da acção, a ontologia da *praxis*, de modo a assegurar o próprio governo. Esta missão aporética reserva à encarnação um papel importante, pois é Deus, uno em si, que confia ao Filho, sem perder o seu poder e unidade, funções na administração da casa dos homens. A *oikonomia* é práxis, actividade divina com um fim estratégico. Consequentemente, segundo a tese de Niceia, o Filho, tal qual a *oikonomia*, não é fundado no Pai é, invés, *anarchos*. A *oikonomia* é intrinsecamente anárquica pois o governo providencial do mundo não tem fundamento no ser. Esta é uma das consequências mais pesadas que a doutrina da *oikonomia* cristã legou à nossa cultura. Com efeito, é deste modo que Agamben pode afirmar que «[a] *anarquia* é o que o governo deve pres-supor e tomar em si como a sua própria origem e, ao mesmo tempo, como a rota em direcção à qual mantém a sua viagem» (*idem*: 80). É assim que nos vemos defronte, novamente, da ideia agambeniana de uma insubstancialidade do poder, que todo o acto de poder é uma práxis sem fundamento no ser. O dispositivo teológico intrincado nesta definição é o que limita a onipotência de Deus com a separação entre *potentia absoluta* e *ordinata*, onde a onipotência se torna o fundamento de um governo ordenado do mundo, portanto, mais uma vez, toda a acção de poder, para se maximizar, deve encerrar em si uma cisão fundamental (*idem*: 119-121).

Para Agamben essa cisão torna-se o paradigma do poder soberano cuja figura, mais acabada, é a do *Roi mehaigné*, rei tornado impotente e mutilado, que se vê separado dos seus poderes de governo. Contra Schmitt, que era reticente à separação Reino/Governo, Agamben vai demonstrar como a teologia económica cristã é devedora da concepção gnóstica de um Deus ocioso e de um Deus demiurgo e, com ela, toda a política ocidental. Tal torna-se particularmente ilustrativo na doutrina jurídica, dos séculos XI e XIII, do *rex inutilis* onde o «poder soberano articula-se de maneira constitutiva segundo dois planos [...]: é ao mesmo tempo *dignitas* e *administrativo*, Reino e Governo. O soberano é constitutivamente *mehaigné*, no sentido onde a sua dignidade se avalia na possibilidade da sua inutilidade e da sua ineficácia, numa articulação na qual o *rex inutilis* legitima a administração efectiva que esteve sempre

separada dele e que, no entanto, continua a pertencer-lhe formalmente», portanto, «Reino e Governo constituem uma máquina dupla, o lugar de separação e de uma articulação ininterruptas. A *potestas* só é *plena* na medida em que pode ser dividida» (*idem*: 114). Só nesta condição se vê assegurado o governo dos homens, uma vez que toda a *plenitudo potestatis* está separada da sua efectividade, quer dizer, o governo é fruto da articulação entre *autoritas* e *potestas*.

Na teologia cristã o dispositivo que assegurará a articulação entre os dois elementos (Ser/Prática, Pai/Filho, Teologia/*Oikonomia*) será a providência. Esta dualidade no governo providencial retoma a ideia de uma exterioridade interiorizada do poder à ordem que rege, por isso o governo divino é imanente a um mundo que lhe é estranho. Imanência sempre em relação com a transcendência, que assim, não é completamente isolada do mundo que governa e, deste modo, esta divisão de poderes articula-se na ideia de que toda a *executio* é resultado de uma *ordenatio*. O erro de Foucault, diz Agamben, na sua análise do poder pastoral, será o de não se ter dado conta desta articulação que o dispositivo-providência opera (*idem*: 126-129). O que devemos enfatizar aqui é a ideia de que a divisão dos poderes é o garante da articulação do dispositivo que faz funcionar o poder soberano, a *oikonomia*. É justamente, como aponta Agamben, no tratado tomista *De gubernatione mundi* – ignorado por Foucault – que o paradigma adquire toda a sua clareza. No entendimento de Agamben, na leitura que faz de Tomás, há um estabelecimento da possibilidade de um governo divino porque este coincide com a natureza das coisas que deve dirigir, mas que, no entanto, intervém nelas. Ora, é a distinção entre causas primeiras – onde Deus não intervém – e causas segundas que o permite intervir: Deus intervém no plano contingencial das causas segundas: «Contudo, as duas ordens estão articuladas de maneira funcional no sentido em que a relação ontológica de Deus com as criaturas – onde é ao mesmo tempo absolutamente íntimo e impotente – que funda e legitima a relação prática que o governo mantém com elas, relação no interior da qual (isto é na esfera das causas segundas) os seus poderes são ilimitados. A cisão entre ser e *praxis* que a *oikonomia* introduz em Deus funciona, na realidade, como uma máquina de governo» (*idem*: 150). Só neste sentido, se compreende que o poder haja como um dispositivo que articula funcionalmente planos distintos até atingir uma zona de indecibilidade entre geral e particular, o que é dizer que a sua condição é uma derivação colateral de uma economia geral.

Por outro lado, a articulação bipolar, disposta pela *oikonomia*, produz o facto de o poder estar dividido entre deliberação racional e execução, o que implica uma série de ministros que administrem o governo de Deus; onde está inserida o paradigma da divisão de poderes da filosofia moderna e a própria democracia moderna (*idem*: 152). Desta bipolaridade deriva o carácter vicário de todo o poder, o seu paradigma é o do dogma da trindade que dispõe do Filho como governando pelo pai, como seu vicário, como *potestas vicaria*, representante da vontade do Pai e, ainda assim, o Filho é anárquico, donde revela a economia trinarria como «*expressão de um poder e de um ser anárquico que circula entre as pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário*» (*idem*: 155). Com efeito, se todo o poder é vicariante é porque não tem fundação alguma no ser, não é substancial, mas económico e funcional, visto que o Governo age de modo vicariante em relação ao Reino, mas só tem sentido nessa funcionalidade económica. Tanto assim o-é que «[o] mistério do ser e da divindade coincide de resto com o seu mistério “económico”. Não há substância do poder, mas somente uma “economia”, somente um “governo”» (*idem*: 156).

A bipolaridade próprio ao dispositivo ou à *oikonomia* do poder estende-se, também, à organização ministerial da providência que é assegurada pelos anjos da cidade celeste. É, ao retomar Dante e Tomás de Aquino, que Agamben encontra uma outra cisão, agora, no ser dos anjos. Por um lado, são oficiantes de uma actividade ministerial de execução governamental pela qual garantem a eficácia da providência divina (*idem*: 166-168). Neste aspecto, revela-se como a hierarquia ministerial angélica torna-se no paradigma da burocracia do Estado civil, pois é a disposição angélica dos ministérios, ofícios e actos de governo que vai sedimentar solidamente o dispositivo burocrático moderno (*idem*: 174-176; *AIP*: 40). Por outro, também têm uma actividade de contemplação e louvor, isto é, o canto da glória divina. O mesmo é dizer que os anjos permanecem inoperantes (*inoperansi*). É que a *oikonomia* não é eterna, após o Julgamento Final, quando o Reino messiânico é entregue ao Pai, a actividade governamental cessará e os bem-aventurados juntar-se-ão aos anjos no canto da glória divina. Só o Inferno conhece uma excepção, só ele funciona indefinidamente para toda a eternidade (*idem*: 181). Agamben pergunta-se, neste seguimento, como pode o poder sobreviver à cessação do governo? E apresenta a resposta de Tomás, para quem, as funções ministeriais – quer dizer governamentais – são todas substituídas – dir-se-ia absorvidas – pelas da glória de Deus. Com efeito, escreve Agamben, «[a] doutrina da Glória como fim último do homem e como a figura do divino que sobrevive ao governo

do mundo é a resposta que os teólogos dão ao problema do fim da economia. Os ministérios angélicos só sobrevivem ao julgamento universal na forma da hierarquia himnológica, da contemplação e do louvor à glória divina. Consumadas todas as operações providenciais e acabada a administração da salvação, apenas resta o canto. A liturgia sobrevive como doxologia» (*idem*: 179). E acrescenta uma sua: «na perspectiva da teologia cristã, a ideia de um governo eterno (que é o paradigma da política moderna) é propriamente infernal» (*idem*: 181). Ainda assim, pelo menos neste livro, a única ideia que explora é a do dispositivo da glória.

É sabido que Aristóteles incorporou na ontologia da potência a impotência de um modo que se pretendia não-problemático. Só quando os comentadores cristãos se depararam com essa figura é que esta assume uma entoação «escandalosa» (*PP*: 374) e problemática. Sendo a divindade uma figura da acção funcional, da economia governativa, a ideia de uma inoperância só poderia ser «embaraçante» (*HS II 2*: 180). É, então, através da glória que a teologia vai absorver a possibilidade inenarrável da inoperância divina, «[é] por isso que a sua forma mais própria é a mística, que, perante a figura gloriosa do poder, só pode calar-se» (*idem*). Toda a *theologia gloriae* é o imenso esforço dos padres da Igreja de preverem a cessação de toda a actividade no dispositivo, isto é, de a apropriarem e não permitirem que o vazio do poder seja apropriável por outrem. Elevado ao seu estado mais curioso é a formulação de Agostinho que pensa um sabatismo elevado ao quadrado, uma «resolução da inoperância na inoperância» (*idem*: 265), onde nada há a fazer e nada falta, apenas se pode proferir o *amen*, isto é, «o eterno onde se resolve toda a obra e toda a fala divina e humana» (*idem*: 262). É assim que a *hetoimasia tou thronou* da iconografia do poder atinge um sentido novo: «O trono vazio não é um símbolo da realeza, mas da glória. A glória precede a criação do mundo e sobrevive o seu fim. E o trono está vazio não somente porque a glória ao coincidir com a essência divina, não se identifica com ela, mas também porque é, no seu fundo, inoperância e sabatismo. O vazio é a figura soberana da glória» (*idem*: 268). O mesmo é dizer que com a glória o dispositivo assegura que o motor económico do governo capture no seu interior a inoperância para toda a eternidade. O modo eterno dessa inoperância será a liturgia onde a glória é disposta pelos bem-aventurados como pelos anjos e pela comunidade dos crentes. É nela que o poder coincide com a figura vazia do cerimonial litúrgico, à excepção do Inferno, que não conhece cessação de actividade e onde o governo apodera-se da penitência dos danados.

Segunda Parte
Técnica e Política

Dispositivo e Teologia

1.

Se Foucault podia dizer que somos menos gregos do que pensamos (Foucault, 1975: 253) bem que poderíamos afirmar que nunca deixámos de ser judaico-cristãos. Atento a esta questão é Agamben que alerta para a necessidade de se repensar a secularização moderna. O filósofo relembra que o termo *saecularisatio*, quando retomado ao seu sentido teológico, quer dizer «retorno do religioso» (HS II 2: 15). O que significa, então, afirmar que o momento em que a política se seculariza coincide com o momento do retorno do religioso? Carl Schmitt já tinha respondido, em parte, a esta questão, pois, para ele, «[t]odos os conceitos marcantes [*prägnanten*] da moderna teoria do estado são conceitos teológicos secularizados. Não só devido ao seu desenvolvimento histórico, pois foram transmitidos [*übertragen*] da teologia para a teoria do Estado, [...] mas também na sua estrutura sistemática» e assevera «o reconhecimento disto é imprescindível» (Schmitt, 1922: 43). Para a compreensão total do que está em jogo na hipótese schmittiana deve-se proceder a uma observação linguística preliminar. Schmitt para nomear esta fundação teológica recorre ao termo *übertragen*, cuja composição é esclarecedora. A palavra *tragen*, quando tomada sem prefixo algum, é o verbo alemão que designa «trazer», «carregar» ou, ainda, «suportar» e «arcar». Ora, no momento de nomear, em alemão, a acção de transmissão ou de transferência, utiliza-se o verbo *übertragen*. Se o prefixo *über-* tem o sentido geral de um «passar por cima» ou «acima», neste contexto, detém o sentido de um «movimento para além de» (o verbo *überholen* significa «ter capacidade para vencer algo», «superar»), portanto, *über-tragen* é um *trazer-da-teologia-para-a-política*, a política «arca», «suporta», uma herança teológica. Como se a teologia *superasse* a secularização moderna, no sentido em que é o *horizonte* da política secular. Não é outra a intuição de Agamben quando diz: «Trata-se [...] de uma realização estratégica particular que marca os conceitos políticos e os reenvia à sua origem teológica» e não de «uma identidade substancial entre a teologia e a modernidade» (HS II 2: 15-16). E conclui que «[a] vocação económica-governamental das democracias contemporâneas não é um incidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são as depositárias» (*idem*: 160).

A contribuição de Agamben, para este debate, é-a de afirmar que a herança teológica não é tão-só uma teologia política, mas uma teologia económica. Por outras palavras «[o] paradigma económico-providencial é, neste sentido, o paradigma do governo democrático, tanto como o paradigma teológico-político é o do absolutismo» (*idem*: 159-160). Por outro lado, a *oikonomia* é o antecedente arqueológico da *Ausnahme* e, mais especificamente, o milagre surge como a excepção à lei (*idem*: 287-384) pois «coincidem na ideia de uma economia, de uma *praxis* gestionária que governa o curso das coisas, ao se adaptar de cada vez (conformemente à intenção da salvação) à natureza da situação concreta com qual se deve avaliar» (*idem*: 60). O lugar vazio do poder que é o da vida perfaz um total *bouleversement* do esquema helénico, pois «[a] vida eterna que o cristão reivindica encontra-se, em última análise, suspensa no paradigma do *oikos* e não no da *polis*» (*idem*: 15), ou seja, a *teologia vitae* é uma «teozoologia», a vida não é objecto de uma política, mas de uma economia tornada pública, quer dizer, de uma gestão ou administração da vida que, em Agamben, assume uma vocação eterna. O que é dizer que a excepção impolítica é a própria vida de que os governos contemporâneos se tornaram os proprietários.

2.

Ainda no livro *O Reino e a Glória* Agamben afirma que a distinção Reino/Governo (depositária da *autoritatas/potestas*) só atinge toda a sua clarividência e opacidade na oposição Glória/Poder, cuja figura paradigmática é a cesura angélica. Porquê um poder que é acção e economia se resolve na liturgia? (*idem*: 187). Para este autor a resposta reside, em embrião, na dissertação de 1926 de Erik Peterson sobre o *Heis Theos* que não sendo exclusivamente teológica é antes uma arqueologia política da liturgia (*idem*). Agamben também nota a falta da última no âmbito da teoria política ocidental e que, no seguimento das suas investigações, vai-nos apresentar uma arqueologia do *officium* em *HS II 5* como uma arqueologia política da liturgia. No seu comentário a Peterson, Agamben, conclui que o que «se trata aqui é o sentido técnico-jurídico da aclamação, que constitui a “publicidade” da liturgia» (*idem*: 194), pois, para Peterson, a política é «a antecipação cultural da glória escatológica» (*idem*: 29). Com efeito, a doxologia aclamatória da liturgia tanto religa a Igreja à tradição pagã como funda o carácter litúrgico, isto é, público e político do culto cristão. Aqui, reside o fundamento da ideia de Peterson de fundar na cidade celeste, onde se canta a glória de

Deus, por meio da sua ligação ao culto litúrgico, o carácter político-religioso da Igreja, isto é, da comunidade dos crentes (*idem*: 161-163, *HS II* 5: 40-41). À ligação inextricável, identificada em *O Reino e a Glória* (*idem*: 193), entre *oikonomia* e *leitourgia* (λεiturγία) ocupar-se-á o livro *Opus Dei. Arqueologia do Ofício*. Portanto, é tanto nos cantos e louvores angélicos, como, nos actos consumados pelos padres que a *oikonomia tou Sōtēros* é celebrada. Compreender a efectividade da *oikonomia* na liturgia, praticada pelos padres, é o que nos ocupará agora, pois «[o] mistério da liturgia é [...] o mistério da efectividade [*effettualità*]» uma vez que «a liturgia [...] coincide com a tentativa mais radical de pensar uma prática absoluta e integralmente efectiva» (*HS II* 5: 8). Tanto assim é que «[o]peracionalidade [*operatività*] e efectividade definem, neste sentido, o paradigma ontológico que, no curso de um processo secular, substituiu o paradigma da filosofia clássica: em última análise [...] quer se trate do ser ou do agir, não temos hoje outra representação que não seja a efectividade. Real é só o que é efectivo [*Reale è solo ciò che è effettivo*] e, como tal, governável e eficaz» (*idem*: 9).

Será a doutrina da trindade que conferirá o carácter propriamente litúrgico do sacrifício de Cristo, assim, a *oikonomia* e a salvação revelam de uma economia do mistério. Portanto, através da encarnação, Cristo tem a seu cargo a economia misteriosa, sendo esta entendida, ao mesmo tempo, como uma glorificação e como manifestação recíproca do Pai através do filho e do filho através do Pai, por isso, o mistério da economia é um mistério litúrgico. Tanto permite a Agamben concluir: «É nesta concepção aporética da “economia” da trindade, na qual Cristo age como “ecónomo” [...], que se deve ler a doutrina da *Carta aos Hebreus*, na qual Cristo apresenta-se como *leiturgos*, sumo-sacerdote que toma sobre si a “liturgia”, a prestação “pública” e “sacrificial” da redenção do género humano. A cristologia da trindade elabora-se portanto através de um duplo registo metafórico: à metáfora política e cultural do Cristo litúrgico da redenção na *Carta aos Hebreus* corresponde precisamente nos Padres a metáfora “económica” do Cristo administrador do mistério divino da salvação. A relação e a tensão entre estas duas metáforas definem o *locus* onde se situa a liturgia cristã. Ao celebrar de maneira litúrgica o seu sacrifício (o seu “mistério”), Cristo alcança a economia da trindade, o ministério da economia, enquanto uma economia da salvação, se consoma e se traduz no mistério litúrgico no qual metáfora económica e metáfora política se identificam» (*idem*: 30-31). Com efeito, o seu legado será o de uma

tensão entre um pólo singular – o sacramento singular de Cristo – e um outro da liturgia que traz à presença o primeiro no seio de uma comunidade (*idem*: 31-33). É justamente a concepção da liturgia como *opus Dei* que pretenderá resolver esta aporia ao permitir a coincidência entre os dois pólos: «Trata-se de separar, numa acção, a sua realidade efectiva tanto do sujeito que a consoma [...] como do processo através do qual se realiza. [...] Cinde-se em duas: de um lado, *opus operatum*, isto é, os efeitos que dela derivam e a função que joga na economia divina; por outro, o *opus operans* (ou *operantis*), isto é, as disposições e as modalidades subjectivas através das quais o agente desenvolve a sua acção» (*idem*: 37).

Uma das maiores transformações ontológicas deste paradigma será o carácter decisivo da operacionalidade que implica um terceiro termo, para além dos de potência e acto, justamente, o de *operatio*. Tal implica que doravante a superioridade ontológica resida na operacionalidade e não na obra, como na ontologia clássica. Tomás de Aquino balizou esta transformação com o paradigma da instrumentalidade através do qual o sacramento é definido como signo que efectua a sua significação (*idem*: 62-63 e 66-67). O que implica que a acção do sacerdote é esvaziada e dividida da sua substância «que, como “instrumento animado” de um mistério que o transcende, na realidade não age e, no entanto, enquanto titular de um ministério, exerce de certo modo uma acção própria. [...] *O sacerdote enquanto instrumento animado é, portanto, o sujeito paradoxal a quem compete o “ministério do mistério”*» (*idem*: 38). Deste modo, a articulação descrita no parágrafo anterior consolida a insubstancialidade da *oikonomia* no sacramento como actividade vicária do sacerdote onde «*o próprio ser que está em questão é ao mesmo tempo fáctico e funcional e reenvia portanto, de cada vez, a uma prática que o define e o realiza*» (*idem*: 68).

Com efeito, o sacramento não é uma representação (*Darstellung*) da salvação, mas, antes, funda a ontologia do mistério litúrgico na efectividade (*Wirklichkeit*) onde substancialidade e efectividade ou ontologia e prática coincidem quando a presença da substância divina se torna efectividade prática da ritualidade sacramental (*idem*: 54). Os textos litúrgicos recorrem ao termo *effectus* – que oscila semanticamente entre efeito e efectividade – para pensar a operação cultual de que a Igreja dispõe, de tal modo que «[a] fé cristã é uma mobilização da ontologia cujo desafio é a transformação do ser em operacionalidade» (*idem*: 72). Por outras palavras, o *effectus* põe em jogo o próprio estatuto ontológico do acto, a efectividade plena, pois é uma operacionalização de uma

possibilidade, a partir do exterior, que a torna efectiva. É aqui que está enraizada a significação do sintagma *opus Dei* como acto litúrgico onde ser e práxis, efectividade e efeito, operação e obra coincidem sem resto, isto é, «[o] que está em questão, não é o modo de ser a permanência de uma forma ou de uma substância [...], mas uma deslocação do ser na esfera da práxis, onde o ser é o que faz, é a sua própria operacionalidade» (*idem*: 58). É assim que Agamben pode concluir que os Padres da Igreja constituem uma ontologia já longe da metafísica aristotélica, pois no seu paradigma ontológico as características decisivas do ser não são mais a *energeia* e a *entelecheia* mas a efectividade e o efeito num sentido técnico que traduz (e trai) a *energeia* grega (*idem*: 59-60). O que seria dizer que a ontologia pós-aristotélica opera a uma nova dimensão ontológica que reúne em si o par *possibilitas-efficacia* (*effectus*), onde coisa e operação estão doravante inseparáveis na efectividade da sua função, como tradução do par aristotélico (*a*)*dynamis-energeia*, como uma clara tendência operativa para a efectividade tornando o real como aquilo que é efectividade (*Wirklichkeit*) (*idem*). Com efeito, «o ser coincide sem resíduo com a efectividade *no sentido em que não é suficiente ser, mas deve ser efectuado e realizado*. Decisivo não é mais a obra como residência estável da presença, mas a *operacionalidade* entendida como um limiar em que ser e agir, potência e acto, operação e obra, eficácia e efeito, *Wirkung* e *Wirklichkeit* entram numa tensão recíproca e tendem a tornar-se indecidíveis. Esta tensão e este carácter indecidível definem o mistério litúrgico que a Igreja reconhece como a sua tarefa mais própria e mais alta» (*idem*: 61).

A essência do mistério litúrgico, diz-nos Agamben, esclarece-se na compreensão do que nele é misterioso é a efectividade e que o seu mistério é o efeito porque ser e práxis não se distinguem, isto é, o todo o *effectus* é da ordem da *Wirklichkeit* pois a modalidade da presença, a sua realização, não se distingue dos seus efeitos. Assim, mistério litúrgico e da operacionalidade coincidem e nisto reside a transformação histórico-ontológica: a passagem da *energeia* à efectividade. Com efeito, «[é] esta dimensão ontológica que permite esclarecer a ligação entre *mysterium* e *oikonomia* que define a trindade: se há um mistério litúrgico, é porque há uma economia do ser divino. [...] A celebração sacramental apenas comemora e torna de cada vez *efectiva* a economia divina» (*idem*: 69).

Uma das maiores inovações da problematização sobre o conceito de dispositivo em Agamben é, sem dúvida, o papel destacado que a teologia nele cumpre. Ao contrário de Michel Foucault que não lhe dava um lugar de destacado, Agamben, centra a sua investigação nesta área e com isso demonstra o quanto ainda somos tributários das decisões que o dispositivo teológico mobilizou. Com efeito, é a teologia que pôs em jogo a questão da definição do paradigma da actividade humana que ainda hoje nos afecta. Como diz Agamben, «[p]ode-se dizer agora que o desafio tanto na concepção da trindade como economia tanto como na da liturgia como mistério foi a constituição de uma ontologia do *effectus* [...]. Em que medida [...] não dispomos hoje de uma outra experiência do ser que não seja operacionalidade: esta é a hipótese com a qual qualquer investigação sobre a genealogia da modernidade não poderá deixar de se confrontar» (*idem*: 69-71). Pois «[a] oposição entre *Wirkung e Wirklichkeit* [...] não se trata talvez de uma oposição mas de uma indeterminação, que corresponde a uma mudança decisiva na própria conceptualidade da ontologia. Ao passo que no vocabulário da ontologia clássica o ser e a substância são considerados independentemente dos efeitos que possam produzir, na efectividade o ser é inseparável dos seus efeitos, nomeia o ser enquanto é efectivo, produz certos efeitos e, ao mesmo tempo, é determinado por estes. A efectividade é portanto a nova dimensão ontológica que se afirma em primeiro na esfera litúrgica para se estender progressivamente até coincidir na modernidade com o ser enquanto tal. [§] Compreender a significação de *effectus* nos textos da liturgia é portanto encarar uma transformação na concepção do ser que nos olha de perto» (*idem*: 55). Neste sentido, o grande legado da economia teológica para a cultura ocidental é a ontologia da efectividade cujo carácter central é a sua operacionalidade, portanto, um ser que não é simplesmente, mas que «se põe em obra [*mette in opera*]», isto é, é o próprio a realizar-se e a efectuar-se. Deste modo, a *energeia* não pode ser mais a residência plena da presença e passa a ser operacionalidade (*idem*: 78-79).

É com *HS II 5* que a investigação de Agamben que surgia como uma genealogia da governamentalidade, no seguimento de Foucault, se apresenta plenamente como uma arqueologia da ontologia, no seguimento da *Seinsgeschichte* de Heidegger e tal colmatando a fraca inclinação para a ontologia no nosso tempo. A ontologia adquire, na arqueologia agambeniana, o seu carácter estratégico decisivo cuja ideia preliminar já tinha sido anunciada no início do projecto: «estes conceitos vazios e indeterminados parecem esconder solidamente as chaves do destino histórico-político do Ocidente; e

talvez só na condição de termos sabido decifrar o significado político do ser puro possamos chegar à vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, de maneira inversa, só tendo compreendido as implicações teóricas da vida nua podemos dissolver o enigma da ontologia. Tendo chegado ao limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transforma-se em política (em realidade)» (*HS I*: 203-204). A *oikonomia* como governo dos homens vai dispor de uma ontologia cindida entre ser e práxis e que Agamben analisa dos neo-platónicos aos Padres da Igreja e destes a Kant e depois deste Heidegger. Devemos ainda referir que Agamben começa o seu livro por lembrar que *leitourgia* tinha para os gregos um carácter de serviço público (*HS II 5*: 13-15) e que os rabinos de Alexandria, tradutores das escrituras, estavam plenamente conscientes do carácter político do termo, pois recorrem ao verbo *leitourgeō* para traduzir o verbo hebraico *šeret* sempre que este verbo – que significava geralmente servir – se referia à acção cultural (*idem*: 15). Ora, tal justifica o argumento de Erik Peterson, por nós já revisitado e analisado extensivamente em *O Reino e a Glória* (*HS II 2*: 28-29, 161-163 e 186-195) – de acordo com o qual, a doxologia aclamatória da liturgia fundamenta o carácter público e político da Igreja (*HS II 5*: 40-41). Portanto, a *oikonomia tou Sōtēros* ocorre na ligação inextricável da *oikonomia* com a *leitourgia*. A razão pela qual este livro cruza uma arqueologia em diversos objectos – liturgia, *officium* e dever – em vários domínios – ética, teologia, ontologia, política – é porque na modernidade as esferas da acção humana foram deslocadas e perderem o sentido que tinham outrora – argumento que encontramos logo no primeiro livro de Agamben (*HsC*: 103-114 e 118-127). Ora, a liturgia é o ponto de cruzamento entre política e ontologia, pois se ela é o carácter público e político da Igreja é também o *locus* onde se constitui a ontologia da operacionalidade. Com efeito, a herança que a teologia deixa à cultura secularizada é a de uma ontologia que forma o conjunto da sua actividade humana e da política que lhe corresponde e, portanto, do modo como o homem é capturado por ela. É neste sentido que o âmbito da crítica de Agamben não se pode resolver numa crítica à produção, como em Heidegger, mas, sim, numa crítica à actividade humana e à *oikonomia* que a governa e onde se cruza ontologia e política.

Com efeito, como vimos, para Agamben, a escolástica vai fundar o paradigma da operacionalidade na latência que já se encontrava na ontologia helénica: a resolução do ser na prática. É que já, em Aristóteles, com a definição das duas modalidades pelas quais os ser se diz, *energeia e dynamis*, apresenta uma clara tendência para a

valorização da primeira, isto é, uma orientação do ser rumo à operacionalidade. Será esta distinção que a filosofia ocidental herdará e que a teologia trabalhará, num sentido não aristotélico, relembra Agamben (*HS II 5: 72*), ao confirmar que o ser não pode só *ser* mas que deve realizar-se, praticar-se, quer dizer, ser efectivo e operacional. É aqui que Agamben se confronta com Heidegger. Trata-se da reproblemática do problema no Ser ao qual o próprio Heidegger não podia responder, porque também ele se vê enredado pela ontologia da operacionalidade que pretendia criticar (*idem: 76*).

Relembra Agamben que Heidegger, nos seminários sobre Nietzsche, havia demonstrado como a *energeia* (núcleo terminológico da efectividade) se traduziu em *actualitas* e, como deste modo, a obra já não é mais o que é deixado livre na abertura da presença, mas a efectividade que inclusa no processo prático domina o real pelo seu fazer. Para Heidegger este foi o ponto de passagem da conceptualidade grega para romana que haveria de exercer uma influência determinante na Igreja. Assim, Heidegger pôde identificar na fé cristã do criacionismo o núcleo ontológico desta transformação. Toda a obra é resultado de uma causação e de uma produção, isto é, o carácter do ser é a causa que o efectiva cujo ente é o único real existente, efectivo. Assim, o criador divino, tomado como paradigma da acção humana, é agente, aquele que produz, faz alguma coisa ser e cujo corolário é o de um ente iminente que é pura realização efectiva. O mundo, no plano da criação, é a realidade que existe, como resultado de um primeiro causador e cuja estrutura releva de uma determinação ao seu efeito produtor. Contudo, Agamben nota a ausência em Heidegger de um estudo dos termos *effectus* e *operatio* que seriam determinantes para compreender não a criação mas a liturgia, assim o filósofo italiano põe as suas próprias investigações como continuação das heideggarianas, mas as de Agamben, ao contrário das do seu mestre, defrontar-se-iam realmente com a destruição da ontologia da operacionalidade.

Agamben diz-se capaz de tamanha tarefa porque se vê face ao verdadeiro dispositivo planetário que governa o mundo, o que Heidegger não teria sido capaz, pois «não podemos compreender a metafísica da técnica se a concebemos unicamente sob a forma da produção. A técnica é em primeiro e antes de tudo governo e *oikonomia* que sob a sua forma mais extrema pode também pôr entre parênteses a produção causal no nome de formais mas refinadas e difundidas das gestões dos homens e das coisas» (*idem: 76*) e tal ainda que o termo Ge-stell corresponda «*perfeitamente (somente na forma: o alemão stellen equivale a ponere)* ao termo latino dispositio que traduz o

grego *oikonomia*. A *Ge-stell* é o dispositivo integral do governo absoluto e integral do mundo» (*HS II 2: 275*). É sobre o prisma do dispositivo como *oikonomia* que a filosofia da técnica de Heidegger – que assenta na *Gestell* – demonstra a sua própria insuficiência. Como explica Agamben: «Na medida em que a técnica não é, em si, “nada de técnico” [...] mas a figura epocal do desvelamento-velamento do ser, repousa, em última análise, sobre a diferença ontológica, exactamente como, na teologia, a economia-governo se funda sobre a economia-trinaria. O problema da técnica não é portanto algo que poderia ser decidido pelos homens e a autorefuturação do mundo produz-se na *Ge-stell* é o “mistério supremo do ser” [...], como o “mistério da economia” é o mistério mais profundo de Deus. É por isso que os homens só podem corresponder (*entsprechen*) a esse mistério numa dimensão onde a filosofia parece ultrapassar a religião e que, no próprio nome (*Kehre*) retoma o termo técnico “conversão” (em alemão, *Bekehrung*). A salvação (*Rettung*), que cresce no perigo da técnica, não significa uma acção, mas uma dobra na essência, um abrigo (*in die Hut nehmen*), um gesto e salvaguarda (*wahren*)» (*idem: 275-276*).

Agamben é assim capaz de identificar um paradoxo próprio à filosofia heideggeriana: se por um lado é a compreensão da influência do paradigma criacionista cristão que permite a Heidegger pensar a *Gestell* – o que Agamben reconhece como correcta na continuidade etimológica e tradutora dos termos *oikonomia-dispositio-Gestell*; por outro lado, impede Heidegger de pensar a metafísica da técnica de outro modo que não seja produção e mesmo apresentar uma alternativa viável a essa metafísica que pretendia destruir. Tal como a arte, em Heidegger, é um «pôr-em-obra da verdade» que efectua o ser em ente, também, «[o] ser é qualquer coisa que deve ser “posto em obra” e a arte a filosofia são os agentes dessa operação» (*HS II 5: 77*). Nesta conformidade, o *Dasein* por ser o ente cujo ser repousa na existência implica que este assuma, de cada vez, o ser como lançado na efectividade, o que implica que a ontologia heideggeriana seja operativa, pois o *Dasein* entendido como tarefa histórica revela-se como o que deve ser efectivado, operacionalizado. Para Agamben, tal imbricamento revela-se plenamente na ambiguidade do termo *in-das-Werk-setzen*, que é o próprio Heidegger a notar, que significa simultaneamente que o ser é capaz de pôr-em-obra por si como precisa da acção humana. Deste modo diz Agamben que *Dasein* e *Sein*, na ontologia de Heidegger, estão implicados numa relação recíproca de efectividade que, como na operacionalidade litúrgica, o ser-aí põe-em-obra o ser que o efectiva ao mesmo

tempo que o ser realiza o ser-aí. O mesmo é dizer que tanto em Heidegger, como na liturgia, ontologia e política, não se distinguem (*idem*). Tanto assim o-é que «*Heidegger não pôde ultrapassar o problema da técnica, porque não conseguiu restituí-lo ao seu locus político. A economia do ser, o seu desvelamento epocal num velamento é, como a economia teológica, um arcano político que corresponde à entrada do poder na figura do Governo. E política é a operação que ultrapassa o mistério, que desactiva e torna inoperante o dispositivo técnico-ontológico. Não é guardiã do ser e do divino, mas é, no ser e no divino, a operação que desactiva e termina a economia*» (HS II 2: 276).

O dispositivo da glória, tal como Agamben o entende, assume aqui toda a sua importância. Porque fazendo parte da *oikonomia*, é parte integrante do dispositivo do governo dos homens cuja actividade reside na captura da inoperância da actividade humana e assim «a questão respeitante à obra e à ausência de obra do homem tem portanto uma estratégia decisiva importante, porque dela depende a possibilidade não só de lhe atribuir a própria natureza e essência, mas também, [...] de definir a sua felicidade e a sua política» (PP: 373). O que lhe permite concluir «*[t]rata-se, antes, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, em desactivar ou de-sœuvrer todas as obras humanas e divinas*» (AIP: 47), ou seja, pensar uma «operação inoperativa» (*idem*: 48) na qual «em cada acto, realiza o seu próprio *shabbat* e seja capaz, em cada obra, de expor a sua inoperância como a sua própria potência» (PP: 384). Assim se compreende que Agamben considere que a ontologia de Heidegger seja «algo como uma liturgia» (HS II 5: 76) porque ambas residem na efectividade do Ser. Ao passo que a concepção de *oikonomia* permitiu a Agamben perceber o que é realmente capturado pelo governo e como pode o homem lhe responder, bem como pôr a enfase não na produção humana, mas na actividade humana.

Poder-se-ia dizer que o estudo da teologia permite a Agamben distanciar de Michel Foucault em dois aspectos: primeiro empreender uma investigação da biopolítica num horizonte mais largo do que o do filósofo francês e incorporar a teologia na biopolítica e vincar a pertinência e a originalidade do seu pensamento. Mas por outro lado, permite-lhe também distanciar-se de Heidegger na concepção da modernidade como era da técnica, o que lhe dá oportunidade de entrever as implicações política da teologia, mas nem por isso lhe dá margem para uma avaliação das implicações técnicas, como veremos.

Dispositivo e Técnica

1.

Com a investigação que resultou em *HS II 2* Agamben conclui que uma das formas modernas da Glória é a aclamação da opinião pública do poder através da figura do *government by consent* contemporâneo (*HS II 2*: 10 e 279-284). Com efeito, o que permanecia outrora confinado na esfera da liturgia e do cerimonial concentra-se hoje nos *media* – os anjos aclamatórios tornaram-se nos cidadãos eleitores e consumidores da comunicação política mediática contemporânea – e, por consequência, a democracia moderna assenta no espectáculo glorioso dos *media*, até porque, o termo *doxa* que referia, em grego, a glória, refere hoje a condição da opinião pública (*idem*: 280). Em resumo, vivemos numa «democracia gloriosa, onde a *oikonomia* se dissolveu integralmente na glória e onde a função doxológica, ao se emancipar da liturgia e do cerimonial, se absolutiza de uma maneira extraordinária e pensa em todos os domínios da vida social» (*idem*: 283). Esta conclusão não é errada, mas também não é totalmente correcta, porque incompleta. Há um elemento que é esquecido e este não é obliterado apenas na sua forma moderna, mas em toda a investigação da *oikonomia*. Esse elemento é a imagem.

Cerca de onze anos antes da publicação de *HS II 2*, quando ainda só havia saído *HS I*, foi publicado um outro estudo sobre a *oikonomia* cristã da autoria de Marie-José Mondzain que tinha, não por acaso, no seu centro a doutrina da imagem cristã. Giorgio Agamben começa por referi-lo no início do seu livro para dizer que o livro da filósofa francesa «*limita-se [si limita], quando a ele, a analisar as implicações do conceito nas disputas iconoclastas entre o século VIII e o século IX*» (*idem*: 14). Qual é o significado desta afirmação? É que Agamben no seu estudo – que chama de genealogia – apenas está interessado em fazer uma «histórica semântica [*storia semantica*]» da *oikonomia* que dê conta da «*extensão progressiva da sua denotação (Bedeutung)*» (*idem*: 34) dentro da esfera teológica e que origina o paradigma biopolítico do Ocidente. Assim, Agamben não está preocupado com a realidade técnica do governo que foi a imagiologia cristã que, por sua vez, Mondzain havia estudado. Aliás, tal justifica-se pelo próprio entendimento metodológico que Agamben tem das suas investigações. Ainda que o filósofo italiano se veja como continuador das investigações de Foucault, parece não valorizar a diferença que vai da arqueologia para a genealogia que avaliámos

no segundo capítulo. Primeiro, o próprio Agamben usa indiscriminadamente os termos «arqueologia» e «genealogia» sem parecer oferecer uma grande diferença entre os dois. Por outro lado, o método de Agamben é uma arqueologia, ou seja, uma busca não de uma origem prévia, mas de uma zona de indistinção entre diacronia e sincronia onde um dado fenómeno se torna inteligível, uma força das correntes históricas que o tornam inteligível (SR: 110-111). Este é o termo, entre os termos metodológicos foucaultianos, que Agamben define no seu livro do método (*idem*: 90), até porque recorre mais ao livro de 1969 de Foucault e aos conceitos nele explanados que às considerações genealógicas que apenas cita uma vez para reforçar a arqueologia e não para a diferenciar da genealogia (*idem*: 80-81) e mesmo ao citar o estudo do Panóptico apesar de frisar o seu aspecto tecnológico (*idem*: 18-19) acaba por reter este exemplo de Foucault na definição de paradigma como aquilo «que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático» (*idem*: 20).

A resistência a uma filosofia da técnica não é novidade na filosofia de Agamben. É logo no seu primeiro livro, *O Homem sem Conteúdo*, que podemos encontrar algumas reflexões importantes que permitem compreender melhor o que está em jogo. A sua primeira investigação pretendia dar conta do nascimento da estética e as consequências que isso teve na obra de arte. Não obstante, as consequências visadas extravasam o âmbito artístico: «a morte da arte é a incapacidade em que se encontra atingida a dimensão concreta da obra, então a crise da arte na nossa época é, na realidade, uma crise da poesia, da ποιησις» (UsC: 89). Poder-se-ia dizer que este é, no entanto, o livro de Agamben no qual a experiência técnica é mais pensada e tal no contexto da injunção entre arte e técnica que é garante da poeticidade da primeira. Acrescentar-se-ia, igualmente, que o argumento apresentado é, em grande medida, devedor da tese sobre a poética e da sua degradação que o seu *maître à penser*, Martin Heidegger, apresentava. No entanto, vejamos em primeiro lugar, a tese que Agamben apresenta sobre a alteração da experiência produtiva humana que se origina com a degradação da *poiēsis* e que tem consequências para a cultura inteira. Agamben, no seguimento de Heidegger e Arendt, demonstra como as distinções próprias do fazer humano tem vindo a ser obscurecidas, levando à elevação do estatuto prático da actividade humana, que em tudo difere do conceito de *poiēsis* dos antigos. Para os gregos havia uma rígida hierarquização do fazer humano em que o trabalho – pelos modernos elevado – seria da esfera da actividade dos escravos, porque âmbito das necessidades vitais (*zōē*, ζωή). A esfera da *poiēsis*, do fazer

produtivo humano, seria já um modo de conhecimento e, conseqüentemente, do desvelamento da *alētheia*, como um trazer-à-presença. A tradução latina de *poiēsis* grega para o *agere* latino em tudo é reveladora do quanto «[o] “fazer” do homem é determinado como actividade produtora de um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* de *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que se exprima nele e portanto em relação à sua liberdade e criatividade» (*idem*: 105-106). E conclui: «Então, todo o “fazer” humano é interpretado como práxis, actividade produtora concreta (em oposição à teoria, entendida como sinónimo do pensamento e da contemplação abstracta) e a práxis é pensada por sua vez a partir do trabalho, correspondendo ao ciclo biológico da vida. E esse agir produtivo determina hoje por todo o lado o estatuto do homem sobre a terra, entendido como o vivente (*animal*) que trabalha (*laborans*) e, no trabalho, produz-se a si próprio e assegura a dominação sobre a terra [...], hoje o homem é por todo o lado um vivente que produz e trabalha» (*idem*: 106-107).

Com efeito, a crise da poética é a sua elaboração em práxis, isto é, que toda a acção humana passa a ser prática enquanto produtiva. Prática não é mais só o âmbito da ética e da política, mas o da produção e do trabalho e cujo resultado, evidente hoje mais do que nunca, é o eclipse económico da política e, igualmente, de uma tecnicização da política. Por outro lado, são óbvias as afinidades com o raciocínio apresentado em *HS II 5* e, portanto, estas considerações são a forma embrionária (mas já bem consistente) da ontologia da operacionalidade que descrevemos no capítulo anterior. Aliás, tanto assim é que no livro acerca da liturgia cristã Agamben recorre, por vezes, a exemplos relacionados à arte (*HS II 5*: 57-59, 76-77). E ainda que haja uma forte ligação entre o livro de 1970 e o de 2011, pois o da liturgia retoma de algum modo o argumento do de 1970 recolocando-o no âmbito de uma transformação histórico-ontológica decisiva no Ocidente, mas que deixa de lado o papel da técnica moderna. Por outro lado, Agamben dá-se conta da importância da redefinição estética da arte na alteração de toda a experiência humana mas, no entanto, não se apercebe de um outro aspecto decisivo: que a entrada da estética tem uma outra dimensão, a saber, uma afinidade tremenda com a técnica que não se reduz à arte. Tal incapacidade de incompreensão do fenómeno estético é outra vez repetida em *HS II 2* quando na introdução da sua arqueologia da glória diz que o estudo da glória não se pode pôr no domínio da estética, mas somente no da soberania (*HS II 2*: 219). A dominação política, estética e cultural da imagem na

contemporaneidade não é efeito recente, mas o resultado histórico da política ocidental que encontrou na imagem o meio de governar o mundo e que Agamben parece ignorar.

2.

Essa mesma afinidade é o que se pode entrever com o estudo da *oikonomia* cristã realizado por Mondzain. Logo no prefácio ao seu livro a filósofa dá conta que o conflito iconoclasta refere-se a um problema político e filosófico que é ainda nosso. Esse problema foi o da gestão do governo da casa dos homens que se pôs ao Cristianismo e que encontrou na imagem o dispositivo técnico que lhe permitiu tornar esse governo eficaz, pois «[a] imagem e o ícone estão no centro de toda a meditação sobre o signo e o símbolo assim como a sua relação com a problemática do ser e do aparecer, do ver e do crer, da autoridade e do poder» (Mondzain, 1996: 12) e, por isso, «[o] nascimento de uma doutrina da imagem desenvolve-se então na urgência política de uma crise» (*idem*: 102). É o carácter re-compositório do dispositivo que lhe permite re-adaptar territórios, imagens e técnicas para o seu centro vazio que é o do poder. O episódio da expulsão dos poetas da *polis* platónica foi o modo como Platão concebeu politicamente a resolução do problema ontológico do ser e do aparecer, do poder e da autoridade. O Cristianismo concebeu, bem mais astutamente, essa resolução da imagem com a política, onde a imagem se concebe como técnica política que torna eficaz a *oikonomia* cristã. Na sua avaliação do dogma da trindade cristão a filósofa repara que a sua eficácia da *oikonomia* que compõe depende da sua elaboração como doutrina da imagem. Uma vez que «a doutrina da encarnação tornou-se auxiliar directo do estabelecimento do poder temporal da Igreja, mas a parecença do Filho e do Pai e entre esse mesmo filho e a sua mãe, punham problemas delicados e decisivos. Era preciso fundar a unidade relativa da semelhança principal com a parecença histórica, sem fazer da segunda um puro acidente transitório. É aqui que se jogou todo o pensamento económico [...] no domínio da teologia trinar e no da gestão da visibilidade histórica» (*idem*: 99-100).

Com efeito, a teologia cristã reelaborou a metafísica da imagem grega na forma do governo do mundo, de uma *oikonomia*, assente sobre a sua doutrina da imagem. Esta fundamenta a natureza do homem que é dada pela sua criação à imagem de Deus – tal como o Filho – sendo que a imagética passa a fundamentar a disposição de toda a produção de imagens que regulamenta todas as formas de visibilidade e legibilidade por

meio da iconologia. Esta será o meio simbólico onde assentará o poder e o dispositivo da glória cristão. Marie-José Mondzain não deixa margem para dúvidas: «A encarnação de um Deus mostrando-se em imagem na figura de um filho funda uma teologia e uma política novas. A concepção pauliana do *eikôn tou theou*, do Filho imagem de Deus, corpo que funda um novo reino, inspira a Igreja a uma doutrina da imagem encarregada de tornar visível o espaço das instituições. Este espaço tem vocação mundial, planetária, sob o título mais abstracto de universal. O pensamento católico, que é apenas em grego a categoria da universalidade, encara nem mais nem menos que a conquista do mundo para lá da barreira do tempo, das fronteiras e das línguas. Somos ainda hoje os herdeiros e os propagadores deste império icónico» (*idem*: 189). E mais ainda: «Querer reinar sobre o planeta inteiro com a organização de um Império que reteria o seu poder e a sua autoridade da articulação do visual ao imagético foi o verdadeiro génio do cristianismo» (*idem*).

3.

A investigação empreendida, por Agamben, em *HS II 3* onde faz uma arqueologia do juramento (*archeologia del giuramento*), permite-nos perceber o que está aqui em jogo. Esta arqueologia pretenderia demonstrar como o juramento desempenhou um papel decisivo na definição do homem como animal político, constituindo-se como o sacramento do poder político, pois o juramento era o garante da eficácia e da veridicação (*veridizione*) da linguagem política. Portanto, «tinha a ver com a própria consistência da linguagem humana e com a própria natureza dos homens enquanto “animais falantes”. O “flagelo” que devia impedir não era unicamente a infidelidade dos homens, incapazes de manter a fé em relação a todas palavras, mas uma fraqueza que tem a ver com a própria linguagem, com a capacidade das palavras de se referirem às coisas e a dos homens de se darem conta da sua condição de seres que falam» (*HS II 3*: 12). Como dirá, em páginas posteriores (*idem*: 80), não se pode separar estritamente religião e direito, pois que estes foram inventados com o fim de garantir a verdade e a confiabilidade do *logos* através de uma série de dispositivos e, assim, assegurarem todas as passagens entre visível/invisível, presença/ausência que asseguram a economia da realidade. O que está em jogo nesta experiência da linguagem é o vínculo que se estabelece entre ética e política, coisas e palavras, isto é, entre o dizer e o fazer (*idem*: 95). Tal permite a Agamben concluir que a crise política actual é a do

enfraquecimento do juramento: «a humanidade se encontra hoje frente a uma disjunção ou, pelo menos, frente a um afrouxamento do vínculo que, através do juramento, unia o ser vivo à sua língua [...] o ser que fala, separado artificialmente dele, por uma multiplicidade de dispositivos técnico-mediáticos, numa experiência da palavra cada vez mais vã, pela qual é impossível responder e na qual algo parecido com uma experiência política se torna cada vez mais precário. [...] A idade do eclipse do juramento é também a idade da blasfêmia, em que o nome de Deus foge da sua vinculação viva com a língua e pode apenas ser proferido “em vão”» (*idem*: 96-97).

Agora podemos desenvolver esta conclusão de Agamben através da filosofia da imagem de Mondzain e perceber a problemática técnica em falta no filósofo italiano. As últimas afirmações de Mondzain que citámos em tudo revelam que o império da visualidade é anterior à modernidade e não o inverso como é premissa geral dos *visual studies* anglo-saxónicos. Revelando bem que a histeria em torno do apocalipse cultural de uma sociedade entregue à imagem e que perdeu a voz é, antes de mais, revelador da ausência de uma consciência histórica que apenas uma arqueo-genealogia pode conferir. A onto-teologia está assente numa doutrina da imagem que iniciada em Platão, com uma forte componente negativa é reelaborada magistralmente pelo cristianismo (no mesmo gesto em que absorve alguns adquiridos da cultura hebraica). A imagem – e toda a parafernália tecnológica e produtiva que lhe está associada – é o meio pelo qual o mundo das ideias e o da empiricidade, o celeste e o terrestre, o virtual e o real comunicam. A política do homem, sobretudo desde o Cristianismo, depende do arranjo de crenças, da verdade e do Ser, que a imagem garante. Este carácter central da imagem na cultura ocidental acompanha a sua política que se vai recompondo historicamente por intermédio dos dispositivos que lhe conferem a sua força. Tal como a arqueologia do juramento do filósofo italiano o mostrou para a linguagem, também, no início o dispositivo metafísico conferia a participação ontológica à imagem, através de inclusões e exclusões, depois dele, o dispositivo judaico-cristão oferecia-lhe a sua divinização. E, no que toca hoje à imagem, é a técnica que lhe dá a sua espectacularidade. O dispositivo que hoje domina a nossa cultura é técnico. É o dispositivo técnico que recompõe hoje a herança onto-teológica e que com isso responde às suas próprias urgências. Assim, afirmar que as democracias ocidentais estão assentes na forma gloriosa da aclamação pública deve ter em conta que o poder hoje, como ontem, recorre à glória como dispositivo estético, isto é, como o dispositivo que controla o aparecer no mundo, o que

vê e o que não vê, que põe jogo a visibilidade e a invisibilidade. Por outras palavras, a estética é o dispositivo que hoje cumpre as funções que outrora pertenciam à glória.

Com efeito, o dispositivo técnico ocupa o espaço vazio que é o do poder e, por esta razão, a torre do panóptico foucaultiano está vazia, ou, ainda, o dispositivo teológico cristão produziu a glória ou o judaico incorpora em si toda a cessação da actividade no Shabbat (שַׁבָּת) no qual «não a obra da criação [*opera della creazione*], mas a cessação de toda a obra [*cessazione di ogni opera*]» (N: 147) se torna o paradigma da teologia. Não é outra a intuição de Benjamin, no fragmento «Capitalismo como Religião», que argumenta no sentido de uma incorporação do dispositivo teológico no capitalismo: portanto, que o dispositivo capitalista, à sua maneira, também lidou com o vazio ou a ausência total de movimento incorporando em si por intermédio da celebração incessante de toda a pompa sagrada que é o estado actual da sociedade mediática. O seu espectáculo é-o da liturgia eterna do culto das indústrias comunicacionais sem relação a qualquer dogma, isto é, num movimento que tende para a instantaneidade. Nas palavras de Benjamin, «[o] capitalismo é uma religião de mero culto, sem dogma» (GS VI: 102), ou seja, «é uma celebração de um culto *sans rêve et sans merci*. Nele não existe “dia da semana”, não há nenhum dia que não seja festivo no sentido terrível da ostensão de toda a pompa sagrada, da mais extrema tensão da veneração» (*idem*: 100). É a partir dele que se deve pensar textos como o da «Obra de Arte na Época da sua Reprodutibilidade Técnica» de modo a problematizar a relação do capitalismo à teologia e o modo como os *media* são hoje os produtores reais da imagem e como os dispositivos que absorveram a liturgia tornaram a sua vocação planetária na condição técnico-política contemporânea.

Walter Benjamin foi, talvez, um dos filósofos com a percepção mais fina acerca de relação entre modernidade e o movimento incessante que a atravessa; agora já desvinculado do Ser, de Deus e mesmo do homem que perde a força da sua voz: «[é] como se a capacidade que nos parecia inalienável [*unveräußerlich*], a mais assegurada [*Gesichertste*] de todas, nos tivesse sido tirada, a saber, a capacidade de trocar experiências. [§] Uma causa deste fenómeno é evidente: as acções da experiência estão em queda. E parece que cairão até ao fundo [*Bodenlose*]» (GS II 2: 439). Um dos principais agentes desta rarefacção da comunicabilidade experiencial são os *media* e, entre eles, o cinema e o seu cinetismo são os seus avatares, mas para Benjamin (GS I 2: 615) também o-é a poética de «Charles Baudelaire. Um Poeta na Era do Capitalismo

Avançado», título do livro que o filósofo preparava sobre o poeta francês. Segundo a bela imagem blauderiana, o artista da vida moderna, num movimento repentino iniciado por um acidente, deixa cair a sua auréola e não a apanha por opção e este é, de acordo com Benjamin, o preço pelo qual se pode adquirir a sensação da modernidade [*die Sensation der Moderne*]: «a destruição da aura na vivência do choque [*Chockerlebnis*]» (*idem*: 653). A cidade será o ambiente próprio da experiência do choque que define o homem como o ser hiper-estimulado pela vida moderna e incapaz de articular a sua experiência perante o movimento incessante da técnica moderna: «Entre os incontáveis comportamentos que serviam para ligar, inserir, disparar, etc., estava especialmente o “click” do fotógrafo. Bastava a pressão do dedo para fixar um acontecimento por tempo ilimitado. O aparelho, por assim dizer, dava ao instante um choque póstumo. Às experiências tácticas deste modo seguem-se as ópticas, [...] mas também o trânsito nas cidades. [...] Nos cruzamentos mais perigosos atravessam-se [...] choques nervosos em rápida sequência. Baudelaire refere-se ao homem que mergulha na multidão como num reservatório de energia eléctrica. [...] Assim a técnica subjuga o sistema sensorial humano a um treino complexo. Chegou o dia em que o cinema corresponde a uma nova e urgente necessidade. No cinema veio a afirmar-se a percepção sob a forma de choque como princípio formal» (*idem*: 630-631).

Por isto, não é despidendo que num estudo que, de algum modo, assume a figura de uma arqueologia da estética a autora, Maria Teresa Cruz (1998), refira que o modo como arte, estética e técnica se relacionam com a esfera da actividade humana seja, em todo caso, decisivo para a nossa cultura. Ainda que esse estudo tenha aspectos em comum com o *UsC* de Agamben não se restringe a problematizar a arte e técnica com o fim da poeticidade, mas antes, na compreensão de que o surgimento da estética revelou a criação de uma estética dos *media* onde assenta a artificialização da sensibilidade humana; à qual Benjamin se refere nos seguintes termos: «O modo como se organiza o sentido da percepção [*Sinneswahrnehmung*] humana – o *medium* em que ocorre [*das Medium, in dem sie erfolgt*] – é condicionado não só naturalmente mas também historicamente» (*GS I 2*: 478). Assim, o ensaio «A Obra de Arte...» não é tanto uma discussão da condição da arte na era da reprodutibilidade e, por consequência, sobre se o cinema é arte ou não, mas sim a discussão de como o cinema, enquanto técnica de reprodução, interfere no real, realizando, mobilizando à sua maneira. Com efeito, perante o despedaçamento da *imago Dei* em infinitos pedaços com ela também se

quebra todo o vínculo hierárquico da produção de imagens, isto é, da produção do real estabilizado num centro que lhe conferia sentido. A reprodutibilidade infinita de imagens altera a arte da performance que lhe está associada – «Definitivamente, a arte do actor é apresentada ao público através da sua própria pessoa; pelo contrário, a arte do actor de cinema apresenta-se ao público através de um conjunto de aparelhos [*eine Apparatur*]» (*idem*: 487). O que está em jogo no dispositivo, quando a cinética toma a forma histórica da técnica moderna, é que «pela primeira vez – e isso é a obra do cinema [*das Werk des Films*] – o homem vê-se na situação de ter [*zu müssen*] de viver totalmente por si, sob a renúncia à aura. Esta está restringida ao seu aqui e agora [*Hier und Jetzt*]. [...] O característico da filmagem no estúdio consiste [*besteht darin*] no uso [*an die Stelle*] dos aparelhos em vez do público. Assim tem que cair [*fortfallen*] a aura do intérprete e com esta simultaneamente a do seu personagem» (*idem*: 489).

É a condição do homem que aqui está em jogo. Como expressou Deleuze, bem depois de Benjamin, «[o] cérbero é o ecrã», pois «[o] cinema precisamente porque põe a imagem em movimento ou, antes, dota a imagem de um auto-movimento não pára de traçar e retraçar os circuitos cerebrais» (Deleuze, 2003: 264). Com efeito, o cinema constitui uma psicomecânica e um autómato espiritual, ou seja, é a forma da própria consciência na era do cinematismo tecnologizado. Tal forma é tanto o modo que marca o pensamento e o pensar, como é signo da marca da dependência tecnológica de todo o exercício cognitivo (Deleuze, 1985: 343-344). A singularidade desta situação é de tal maneira intensa que à questão antropológica moderna «O que é o Homem?» se substitui a indagação que, se não é moderna (diriam alguns) é pelo menos actual, do que fazer com o Homem em que nos tornámos. Tal implica, segundo Hermínio Martins, a passagem do *homo faber* ao *faber hominis* na sua condição de *Experimentum Humanum*: «[m]ais propriamente, poderíamos dizer que surgiu o projecto do “Experimento-sobre-o-Homem”, pelo Homem, sobre o seu próprio ser ou natureza [...], [...] temos de atender especialmente aqui à sua visão e à sua projectada implementação da versão do Experimento Homem como auto-experimento, um Experimento-sobre-o-Homem-pelo-Homem, que seria a última versão deste tipo de empreendimento» (Martins, 2011: 369-370).

Ao contrário do que propõe Agamben a forma gloriosa que marca a sociedade mediática contemporânea não se perfaz apenas na impossibilidade da experiência da linguagem, porque se resolve em aclamação doxológica. Mas, igualmente, porque hoje

os *media* que incorporam a glória e a difundem no culto capitalista do trabalho e do espectáculo mediático formatam a consciência do homem e redefinem a antropogénese. Com efeito, como relembra Maria Teresa Cruz (no prelo), o dispositivo estético «administra a passagem do ser ao aparecer, isto é, à sua apreensão ou captura particular numa imagem», isto é, é o dispositivo que na tensão entre inteligível e sensível ordena a nossa percepção do mundo, o modo como ele deve aparecer. Poder-se-ia dizer se são hoje os *media*, como dispositivo estético, que gerem o aparecer, isto é, o modo como percebemos o mundo, tal quer dizer que são eles que hoje definem a nossa consciência, como os trabalhos de autores como Benjamin, McLuhan, Deleuze ou Kittler demonstram. Quando Agamben recusa uma interpretação estética da glória na teologia judaico-cristã o que está a fazer é a reduzir a estética a uma ciência do belo o que o impede de compreender plenamente a passagem da glória à estética moderna na sua forma tecnologizada que são os *media*, o que permitiria, por sua vez, compreender o actual estado da experiência controlada pelas tecnologias de informação e comunicação.

O estado de tecnologização também cumpre os seus avanços no domínio da cibernética e que dão forma às actuais sociedades de controlo segundo Deleuze (1990: 227-247). Com efeito a vontade de saber ocidental tenta desembaraçar-se de todas as mediações para se constituir com um acesso ao real, sem interferências. Por isso, considera Bragança de Miranda que a razão medial – que coloca a racionalidade como o resultado da mediação sensível/inteligível – na era dos *media* tem a vontade de se instituir como pós-*media*, como fim das mediações, paradoxalmente, no momento em que mais dela dependem. Ou por outras palavras, é quando mais estas são dependentes do *medium*, da materialidade que lhe dá suporte, que a constitui, mas que inversamente: «rede de ligações que está a ser criada pelo digital é acima de tudo uma ilusão de imediaticidade, que se fortalece pela “instantaneidade” de uma mediação “pura”, i.e., performativa» (Miranda, 1998: 310). Os *media* computadorizados conferem a ilusão de uma transparência total que se confunde com a transparência total de todos os meios que «na sua versão digital, [...], O seu modo de funcionamento passa, na fase actual, pela tradução de praticamente tudo em linguagem digital» (*idem*: 308). Ora, o que está a ocorrer é a capacidade de processamento do real pelo computador. Todas as práticas culturais que o envolvam dependem da programação de códigos matemáticos que é susceptível de modalizar, quer outras linguagens quer mesmo realidades físicas e sensíveis. Modalização computadorizada, essa, que permite codificá-las numa linguagem

comum de vocação universal que confere a ilusão da ausência dos *media*, quando deles dependemos. A profusão do sensível devolve, portanto, sempre para o *logos* do algoritmo construtor das imagens. As palavras de Kittler são esclarecedoras: «assim simula o *software*, enquanto computação gráfica, o *hardware*. As leis ópticas de reflexão e refração permanecem fiéis para com os dispositivos de *output*, como monitores ou ecrãs LCD. Mas o programa, cuja informação dirige esses dispositivos, transpõe [*überführt*] todas as leis ópticas que têm em consideração a lógica algebricamente pura. [...] [§] A computação gráfica, porque é um *software*, no entanto, consiste em algoritmos e nada mais [*besteht dagegen aus Algorithmen und sonst gar nichts*]» (Kittler, 2002: 182-183).

O actual estado imagético do mundo é o da digitalização que não está desligado da racionalidade mas, antes, ao *logos* binário, à própria racionalização que se resolve contemporaneamente numa total matematização do mundo. Se outrora se poderia falar de uma glória de Deus, hoje quase que se poderia falar de uma glória binária, de tal modo que o homem recompõe-se à imagem do binarismo matemático. A actual deriva dos governos europeus contemporâneos (nacionais e supranacionais) é o de julgarem que têm na sua posse todos meios para apaziguar a irracionalidade técnico-económica dos mercados. Mas não se trata de instrumentos racionais contra a irracionalidade pois tal atitude só perpetuará a crise (que se tornará na regra). Aquilo que está em crise é a própria racionalidade política e uma visão instrumental da política não lhe poderá responder. É a própria experiência que está em crise e com ela a felicidade dos homens.

Conclusão

1.

Neste texto conclusivo iremos apresentar as duas grandes conclusões que podemos tirar do estudo do conceito de dispositivo em Giorgio Agamben. A escolha deste autor recaiu sobretudo no facto de ser um dos filósofos mais importantes da contemporaneidade e por assumir o termo dispositivo como um termo técnico no seu próprio pensamento, como explicámos no terceiro capítulo. Uma parte da explicação da importância que a filosofia de Giorgio Agamben assume tem que ver com o facto da sua investigação mais importante – o projecto *Homo Sacer* – lidar directamente com aquelas que consideramos ser duas das experiências políticas do Ocidente mais decisivas, a saber, o nazismo e a teologia – que em si não têm obviamente uma relação directa. Nesta dissertação resolvemos lidar sobretudo com a reflexão de Agamben sobre a teologia porque o seu conceito de dispositivo está, como vimos, directamente ligado com ela. Por outro lado, se Agamben é lapidar no tratamento arqueológico da força teológica que ainda influencia a modernidade, por outro lado parece não conceder importância à força que actualmente dispõe da terra e dos homens, a técnica. Há uma ausência substancial de uma filosofia da técnica no seio da sua teoria geral do dispositivo. No entanto, comecemos, primeiro, por reflectir sobre a importância da teologia no seu pensamento e depois proceder à crítica que lhe deve ser imputada.

2.

Apesar de tudo a nossa experiência está assente sob as ruínas da teologia judaica-cristã. É o dispositivo mais duradouro na nossa cultura, mas tal não significa que a teologia seja uma espécie de núcleo duro determinante de todas as experiências. Com efeito, os termos teológicos são, para Giorgio Agamben, não conceitos, mas assinaturas, isto é, um excesso de significação que reenvia um conceito para a um determinado meio, neste caso a teologia. A secularização que é entendida como a acção pela qual a modernidade teria vencido ou superado a teologia, libertando-se de todos os grilhões do absolutismo da teologia-política do *Ancien Régime*, neste contexto deixa de ser. Como vimos a secularização é o retorno do religioso, é o «trompe-l'œil, no qual a

secularização do mundo torna-se precisamente a marca da sua pertença a uma oikonomia divina» (HS II 2: 16).

Para esclarecermos esta posição vale a pena citarmos a primeira tese do conceito de história de Walter Benjamin: «Conhecemos bem a história de um autômato que teria sido construído [*Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben*] de tal modo que replicava a cada lance de um jogador de xadrez com um contra-lance [*Gegenzuge*] que lhe assegurasse a vitória na partida. Um boneco de traje turco, cachimbo de água na boca, estava sentado no tabuleiro, diante da ampla mesa. Através de um sistema de espelhos criava a ilusão que esta mesa era transparente de todos os lados. Na verdade, dentro da mesa estava sentado um anão corcunda [*buckliger Zwerg*], que era um mestre de xadrez e conduzia a mão do boneco através de fios. Consegue-se imaginar o contraponto desta aparelhagem [*Apparatur*] na filosofia. A vitória deve ser [*soll*] sempre do boneco, ao qual se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um, quando toma a teologia a seu serviço, que como se sabe hoje é pequena e feia e mesmo assim não pode aparecer» (GS I 2: 691). Não pode passar em branco a referência ao ser escondido que influencia a história, trata-se de um anão corcunda que tem uma importância crucial em Walter Benjamin. É o corcunda que Benjamin, nos seus escritos autobiográficos, relembra da sua *Infância Berlinense*, é a figura que Benjamin se referia nos seguintes termos: o «homenzinho corcunda [*bucklichten Männlein*] que tinha olhado para mim. Para quem este homenzinho olha, não dá atenção, nem a si, nem ao homenzinho» (GS IV 1: 303). E continua Benjamin ao dizer que o *bucklichten Männlein* ainda assim não satisfeito: «adianta-se-me em tudo. [...] Assim ficava [*stand*] o homenzinho muitas vezes. Sozinho, jamais o vi. Só ele me via sempre. [...] Agora tem o seu trabalho atrás de si» (*idem*: 303-304). Porém, a sua obstinação era tal que «[c]ontudo a sua voz, que se parece com o zumbido do candeeiro a gás, murmura-me através do limiar do século as palavras: “Meu menino, ah, eu rogo, / Ora pelo homenzinho corcunda” [*Liebes Kindlein, ach, ich bitt, / Bet fürs bucklicht Männlein mit.*]» (*idem*: 304).

Ora, o que está em jogo aqui não é uma força teológica manipuladora de um Deus vingativo que pune a sua comunidade por o ter morto. Num tempo que é caracterizado por uma certa intolerância face à experiência teológica, que se resolve num repúdio a esta através de rótulos de conservadorismo ou mesmo de reaccionarismo, alguma da filosofia contemporânea e, em especial, Giorgio Agamben têm vindo a

reavaliar a importância da experiência teológica para a nossa cultura. A analítica que podemos explorar a partir de Agamben é a de que a teologia foi um dispositivo que procedeu a decisões importantes para a nossa cultura. Tanto assim é que as investigações sobre a biopolítica que Agamben retoma a partir de Michel Foucault começam com uma avaliação – ainda que original e com traços de independência óbvios – próxima do filósofo francês, isto é, concentrada na modernidade e nos fenómenos totalitários que lhe são próximos. No entanto, Agamben dá-se conta que é com as investigações teológicas que empreende depois que pode definir o conceito de dispositivo à sua maneira, demonstrando assim que é o conceito de dispositivo – tão essencial à problematização biopolítica – que demonstra o modo como o Ocidente está ainda enredado nas consequências políticas e culturais da teologia que o envolveu e da qual julgava se ter livrado. Contrariando, assim, uma certa tendência foucaultiana para pôr a medicina como nova instância de controlo social em detrimento da religião, como se pode calcular a partir das considerações do filósofo francês sobre as perversões sexuais.

Com efeito, com *HS II 2* e *HS II 5* Agamben mostrará como a política e a ontologia da actividade humana – e que portanto condicionam o homem no seu todo – são em grande medida oriundas da tradição teológica do Ocidente e que é ela que devemos avaliar. Portanto não se trata de uma abordagem religiosa que estabeleça um fundo religioso de crença como salvação da filosofia. Mas, antes, para retomarmos Benjamin, um anãozinho corcunda que é a teologia que permanece escondido no jogo da história, mas que ainda assim influencia cada lance. Esta influência desenvolve-se através de alguém que vê sem ser visto, mas que se antecipa sempre aos acontecimentos e mesmo depois de se despedir continua a sussurrar sobre os nossos ouvidos. Como ainda diz Benjamin, sobre o corcundinha «[de] resto não me fazia nada, esse rezingão cinza, a não ser cobrar metade do esquecimento de cada coisa de que eu me aproximasse» (*idem*). Esse exercício de memória que o corcunda nos convida é arqueologia que como diz Agamben: «pode-se dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia. Que não regride contudo a um passado remoto, mas para aquilo no presente em caso algum podemos viver e que, permanecendo não vivido, é incessantemente sorvido de novo na direcção da origem, sem nunca poder alcançá-la» (*N*: 29-30).

3.

É a viragem teológica do seu pensamento que vai permitir a Agamben concluir que o dispositivo total que governa a casa dos homens é a *oikonomia* e de tal modo que «[s]e assistimos hoje à dominação esmagadora do governo e da economia sobre uma soberania popular que foi progressivamente esvaziada de todo o sentido, é talvez porque as democracias ocidentais estão prestes a pagar o preço de uma herança filosófica que assumiram sem beneficiar da avaliação» (CD: 11-12) e tal permiti-lhe afirmar: «O sistema político ocidental resulta da ligação de dois elementos heterogêneos, que se legitimam e a que dão mutualmente consistência: uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade económico-governamental, uma “forma de constituição” e uma “forma de governo”» (*idem*: 12). Portanto, Giorgio Agamben insere-se numa linha de pensamento que remonta a Martin Heidegger e à sua concepção da *Gestell* como destino (moderno) do ser.

Como vimos, Heidegger considera a experiência moderna como uma imagem do mundo (*Weltbild*), uma determinada visão do mundo que decide sobre a verdade que se adequa a um ente humanista que reúne em si toda a vontade de poder (*der Will zur Macht*). Esta vontade de poder é um processo determinante da disposição de toda a Terra que não deixa resto. A consumação de tal processo é a luta pelo domínio total que se torna manifesto na figura da vontade de poder e cuja culminação é a subjectivização de toda a experiência: «A *ὄψια* [*ousia*] (entidade) do *subiectum* transforma-se em subjectividade da autoconsciência, que traz agora à luz a sua essência como vontade de vontade [*Willen zum Willen*]. A vontade é, como vontade de poder, o comando [*der Befehl*] para mais-poder [*Mehr-Macht*]. Para que a vontade na supremacia possa ultrapassar o respectivo estágio, este tem que ser atingido assegurado e fixado anteriormente. O asseguramento do respectivo estágio de poder é a condição necessária para a sobrelevação [*Überhöhung*] do poder. Mas esta condição necessária não é suficiente para que a vontade se possa querer [*der Wille sich wollen kann*], isto é, para que seja um querer-ser-mais-forte [*Stärkersein-wollen*], um aumento de poder [*Matchtsteigerung*]. A vontade tem que [*muß*] olhar para dentro [*hineinblicken*] de um campo de visão e primeiro abrir este [*aufschließen*], para que se mostrem, portanto, antes de tudo as possibilidades que indiquem a via para um aumento do poder. A vontade tem assim que estabelecer [*setzen*] uma condição do querer-para-além-de-si [*Über-sich-hinaus-wollens*]. A vontade de poder tem que estabelecer simultaneamente:

condições da conservação [*Machterhaltung*] e do aumento do poder. À vontade pertence o estabelecimento destas condições em si co-pertinentes [*zusammengehörigen*]» (GA 05: 236-237). Ora, aquilo para que Heidegger adverte é que se entendermos a modernidade como época do domínio total do dispositivo (*das Gestell*), então, a modernidade é a época de desvelamento do Ser – cujos avatares filosóficos são René Descartes e Friedrich Nietzsche – expresso na modalidade da disposição técnica que dirige os envios do Ser. É o momento da chegada de todas as consequências da expulsão de todos os deuses do mundo (mas que, como vimos, de longe e, talvez, diminuídos e curvados pela imensidão humana, continuam a fazer sombra ao mundo secularizado que os abandonou) e do domínio imperial da técnica que faz crer, pela metafísica que a originou, ser um império da subjectividade quando na verdade ocorre um processo inverso.

Giorgio Agamben está plenamente consciente da analítica heideggariana e da consequente resposta que Heidegger lhe dava. No entanto, Agamben, que não raras vezes diz ser, desde jovem, estudante da obra do filósofo alemão (mais ainda, em entrevista, já assumiu que a sua passagem do direito (onde se formou originalmente) para a filosofia se deve, em grande parte, ao encontro com o gigante alemão) toma alguns aspectos da filosofia heideggariana, como a prioridade à ontologia ou uma concepção de dispositivo total. Todavia, esta semelhança na concepção total de dispositivo em ambos os autores não impediu que Agamben se desvinculasse da obra do seu mestre como ficou plenamente mostrado em obras como *HS II 2* e *HS II 5*. É aqui que é necessária mais uma consideração que não deve, no entanto, ser tomada como sinónimo do enunciado – paralisante para qualquer pensamento – de que o diagnóstico de Heidegger é final. Mas, antes, que a razão pela qual Heidegger é reconhecido como o grande pensador que é (ainda que maculado por más opções políticas) é o seu diagnóstico sobre a técnica. Por sua vez, Agamben tenta se desvincular do diagnóstico do seu mestre para mostrar como a modernidade é caracterizada por um superdispositivo, mas que a sua natureza não é de ordem técnica (como a *Gestell*) mas de ordem económica, isto é, uma *oikonomia* administrativa. Assim, Agamben pode mostrar como o que está em jogo não é a produção humana – ainda que não negue que a poética esteja em crise – mas toda a actividade humana e com ela toda a hipótese de inactividade ou de inoperância (*inoperosità*), como lhe preferia chamar. O

enquadramento dominador da ontologia moderna não é técnico, mas económico, quer dizer é um governo eficaz do mundo que tudo reduz à vida nua.

É certo que assistimos hoje a uma dominância económica na política e que esta dominância económica é denominada como tecnocrática e gestora: a actual crise económico-financeira que é também política (e não como insistem os políticos europeus, uma crise monetária que se tornou política) é afinal uma crise da racionalidade biopolítica ocidental. O que está em jogo é a próprio paradigma político do Ocidente que parece estar a chegar a um ponto de ruptura, de excesso, e que liberta uma massa humana heterogénea em fluxo desregrado que, por vezes, leva a reacções nacionalistas e de reforço do poder soberano. Mas seria preciso pensar qual a modalidade da economia contemporânea, qual é o *meio* no qual esta se instala. Esse meio é a cibernética, o dinheiro é hoje uma virtualidade cujo peso real está a pressionar Estados inteiros. Com efeito, o que Agamben parece não perceber é que a injunção contemporânea técnico-económica parece ser liderada pela técnica que tudo traduz na sua linguagem binária, i.e., na sua racionalidade e não o inverso. É o dispositivo técnico que dirige as realizações económicas que governam o mundo.

Tal posição parece invalidar a leitura que Timothy Campbell faz da teoria do dispositivo de Agamben, segundo a qual: «Agamben usará esta reciprocidade entre separação e *dispositivo* como base da sua leitura tanatopolítica das democracias liberais e industriais. Nestas democracias, a tecnologia altera mais profundamente o próprio significado da separação e do comum, ou para usar a dialéctica mais frequente de Agamben, a tecnologia é vista como integral na governação que depende, em última análise, de uma concepção do profano e do sagrado» (Campbell, 2011: 47). A questão crítica aqui é que Giorgio Agamben transporta categorias ligadas ao direito e à religião (os dois grandes dispositivos a que dedica as suas investigações arqueológicas) à contemporaneidade. É assim que Agamben pode pôr a «profanação» e o «improfanável» como categorias do uso que devem responder ao dispositivo, categorias ligadas ao direito e cuja definição de uso que lhe está associada existe apenas na associação entre direito e religião (*P*: 88-102). Como fica bem claro em *HS IV 1* onde Agamben procede à primeira investigação que pretende definir a forma-de-vida como resposta ao dispositivo e que está directamente ligada à uso e à propriedade discutidas no âmbito da doutrina de Francisco de Assis: «o que faltava tratar, era o legado sem dúvida mais precioso dos franciscanos, com o qual o novo Ocidente devia sem para

avaliar-se como a sua tarefa inadiável: como pensar uma forma-de-vida, isto é uma vida humana totalmente subtraída ao empreendimento do direito e um uso do corpo e do mundo que não se substantifica jamais numa apropriação; ou ainda: como pensar uma vida que não pode ser nunca um objecto de propriedade, mas somente de uso comum» (*HS IV 1*: 10).

Por outro lado o edifício teórico de Agamben está claramente consciente do carácter central das mediações na sua relação com o dispositivo e o poder. O que se põe em jogo é uma «nulificação dos meios puros» (*P*: 128). Estamos assim na esfera do gesto, que Agamben define, na senda de Max Kommerel e Walter Benjamin, como «*a exibição de uma medialidade [medialità], tornar visível um meio como tal*. Este faz aparecer o ser-num-meio [*l'essere-in-un-medio*] do homem» (*MsF*: 52). É este jogo que destabiliza profundamente o dispositivo, porque é da ordem do inapropriável, do singular, precisamente, de um impróprio não a-propriável pela propriedade que o dispositivo impõe. Mas, mais uma vez, Agamben não percebe que essas mediações – ainda que claramente influenciadas pela herança teológica que definiu de modo durável o esquema geral da actividade humana através da ontologia da operacionalidade – têm hoje uma natureza técnica que as recompõe e cuja disposição depende da injunção entre estética e técnica que como mostrámos corresponde à estetização da experiência onde reinam os *media* comunicacionais modernos.

Ainda que Agamben compreenda bem a relação entre biopolítica moderna e a onto-teologia – que Foucault só começou a desbravar nos anos 80 – acaba por construir uma espécie de linha histórica dura a que chamou *oikonomia* e que o impede de ultrapassar o esquecimento filosófico da técnica – para recorrer a Stiegler – e problematizar amplamente os fenómenos políticos ligados à tecnologia da comunicação e da informação nas sociedades contemporâneas cuja forma actual é a do controlo, isto é, a cibernética.

Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio

2011a *Opus Dei. Archeologia dell'Ufficio. Homo Sacer II 5*, Turim, Bollati Boringhieri Editore.

2011b *Altissima Povertà. Regola e Forma di Vita nel Monachesimo. Homo Sacer IV 1*, Venezia, Neri Pozza Editore, 2012.

2009a *Nuditá*, Roma, Nottetempo, 2013.

2009b «Note Liminaire sur le Concept de Démocratie» in AA.VV. *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique Éditions, pp. 9-13.

2008a *Il Sacramento del Linguaggio. Archeologia del Giuramento. Homo Sacer II 3*, Roma-Bari, Editori Laterza.

2008b «Arte, Inoperatividade, Política» in AA.VV. *Crítica do Contemporâneo*, Porto, Fundação Serralves, pp. 35-46.

2007 *Il Regno e la Gloria. Per una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo. Homo Sacer II/2*, Milão, Neri Pozza Editore.

2006a *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo.

2006b «Entrevista com Giorgio Agamben» in *Revista do Departamento de Psicologia*, vol. 18, n.1, pp. 131-136.

2005a *Profanazioni*, Roma, Nottetempo.

2005b *La Potenza del Pensiero. Saggi e Conferenze*, Venezia, Neri Pozza Editore, 2010.

2003 *Stato di Eccezione. Homo Sacer II/1*, Turim, Bollati Boringhieri Editore, 2012.

2002 *L'Aperto. De l'Uomo e l'Animale*, Turim, Bollati Boringhieri Editore, 2010.

1998a *Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimone (Homo sacer III)*, Turim, Bollati Boringhieri Editore, 2007.

1996 *Mezzi Senza Fine. Note sulla Politica*, Turim, Bollati Boringhieri Editore, 2008.

1995 *Homo Sacer I. Il Potere Sovrano e la Nuda Vita*, Turim, Giulio Einaudi Editore, 2005.

1970 *L'Uomo senza Contenuto*, Macerata, Edizioni Quodlibet, 2005.

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*, Chicago & Londres, Chicago University Press, 1998.

Aristóteles

Metaphysics, The Completes Works of Aristotle Vol. 2.8, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Politics, The Completes Works of Aristotle Vol. 2.13, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Benjamin, Walter

1985 *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfur-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

1974a *Gesammelte Schriften*, vol. I, Frankfur-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

1974b *Gesammelte Schriften* vol. II, Frankfur-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

1972 *Gesammelte Schriften* vol. IV, Frankfur-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

Campbell, Timothy C.

2011 *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis & Londres, University of Minnesota Press.

Cruz, Maria Teresa

no prelo «*Media, Dispositivo, Apparatus: A Economia dos Sentidos e do Aparecer*» in *Revista de Comunicações e Linguagens*, nº 43/44 («*Análítica dos Novos Media*»).

2006/2007 «*Arte e Media*» in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 37 («*Arte e Comunicação*»), Lisboa, pp. 143-148.

1998 *Modernidade Estética. Investigações sobre Arte, Estética e Técnica*, Lisboa, Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, policopiado.

Deleuze, Gilles

2003 *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretien 1975-1995*, Paris, Éditions du Minuit.

1990 *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions du Minuit, 2009.

1989 «*Qu'est-ce qu'un dispositif?*» in AAVV, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 185-193.

1986 *Foucault*, Paris, Éditions du Minuit, 2006.

1985 *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Paris, Éditions du Minuit, 1999.

Dreyfus, Hubert L.

2003 «*“Being and Power” Revisited*» in Alan Milchman e Alan Rosenberg (orgs.) *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, pp. 30-54.

Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul

1982 *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition With an Afterword and Interview with Michel Foucault*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Foucault, Michel

2004a *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil.

2004b *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil.

1997 *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil.

1982 «*Espace, Savoir et Pouvoir*» in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 1089-1104.

1980 «*Entretien avec Michel Foucault*» in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 860-914.

1977a «*Le Jeu de Michel Foucault*» in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 298-329.

1977b «*Non au Sexe Roi*» in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 256-269.

1976 *Histoire de la Sexualité I. La Volonté du Savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 2011.

1975 *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, Éditions Gallimard, 2010.

1974 «*La Naissance de la Médecine Sociale*» in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 207-228.

1971 «*Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*» in *Dits et Écrits I. 1954-1975*, Paris, Éditions Gallimard, 2008, pp. 1004-1024.

1969 *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 2011.

Heidegger, Martin

- 2007 *Zur Sache des Denkens*, GA Vol. 14, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
2006 *Identität und Differenz*, GA Vol. 11, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
2000 *Vorträge und Aufsätze*, GA Vol. 07, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
1997 *Nietzsche II (1939-1946)*, GA Vol. 06.2, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
1994 *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Vol. 79, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2005.
1976b *Wegmarken*, GA Vol. 09, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
1976a «Nur noch ein Gott kann uns retten» in *Der Spiegel*, 1997, pp. 280-287
1977 *Holzwege*, GA Vol. 05, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann.
1927 *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

Kittler, Friedrich

- 2009 «Towards an Ontology of Media» in *Theory, Culture and Society*, vol 26, n° 2-3 («Ubiquitous Media»), pp. 23-31.
2002 «Computergraphik. Eine halbtechnische Einführung» in Herta Wolf (org.) *Paradigma Fotografie. Fotokritik am Ende des fotografischen Zeitalters*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 178-194.

Martins, Hermínio

- 2011 *Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água Editores.

Miranda, José Bragança de

- 1998a «Fim da Mediação? De uma Agitação na Metafísica Contemporânea» in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n° 25-26 («Real vs. Virtual»), Lisboa, pp. 293-330.
1994 *Analítica da Actualidade*, Lisboa, Vega.

Mitcham, Carl,

- 1989 *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Madrid, Editorial Anthropos.

Mondzain, Marie-José

- 2004 «Oikonomia» in Barbara Cassin (org.) *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 866-872.
1996 *Image, Icône, Économie. Les Sources de l'Imaginaire Contemporain*, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

Schmitt, Carl

- 1922 *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humboldt, 2009.

Stiegler, Bernard

- 1994 *La Technique et le Temps 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris, Éditions Galilée.

Sloterdijk, Peter

- 1999 *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.