



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE BRASÍLIA**  
**PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**THIAGO VASCONCELOS MARQUES**

**SOBRE O INUMANISMO: acerca de uma política sem a máquina antropológica**

**Brasília**  
**2011**

**THIAGO VASCONCELOS MARQUES**

**SOBRE O INUMANISMO: acerca de uma política sem a máquina antropológica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, com concentração em Ética e Filosofia Política.

Orientação: Prof. Dr. Hilan Bensusan.

**Brasília  
2011**

À minha mãe, ao meu pai e à minha irmã,  
e a todos aqueles que assim como esses  
sempre me amaram de modo  
incondicional e verdadeiro.

Ao divino que existe na natureza e em  
cada um de nós.

## AGRADECIMENTOS

À minha família pelo apoio e pelo seu amor incondicional e constante; aos meus amigos e amigas de longa data Cristiane Ganda, Marilen Queiroz, Rodrigo Queiroz, Caio Diniz, Marcelo Francischinelli, Rachel Dovera, Marcio Rezende, João Lucas Braga, Camila Salvador, Nathalie Lobo, Fabiani Cavalcanti, Marcos Aparecido, Diego Barra, Simone Silva, José Antônio Faro, Alexandre Michiles, pelo amor, carinho, paciência e profunda participação na minha vida durante todo esse período; às minhas amigas e amigos queridos Renata Nogueira, Ludmila Gaudad, Gabriela Almeida, Polianne Delmondez, Marly Porto, Jéssica Maiára, André Pereira, Cleiton Santana, Alice Gabriel, Ruth Meyre, Shirley Koz, Isabel, Mariana Tassi, Lúcia Pulino, Álvaro e Alcioneides pelo carinho e pelos profundos debates e conversas que me ajudaram a ter a visão sobre o mundo e sobre a vida que tenho hoje, tornando-me uma pessoa mais aberta às diferenças e apaixonado pela educação, pela política, pelo combate às opressões e às desigualdades; ao meu amigo e “co-orientador” Herivelto Pereira, pelas conversas, críticas, sugestões em relação ao texto, as quais foram essenciais para que o mesmo se desenvolvesse; ao meu orientador Hilan Bensusan pela sua paciência e total poder de inspiração filosófica que sempre exerceu sobre mim; A Flávia Cunha, minha alma gêmea filosófica e amiga para todos os momentos; à Gleidsmar Damásio, pelo seu carinho, amor e por ser uma chefe tão sensível, competente e compreensiva; Aos meus colegas professores e funcionários do CEDLAN; Aos meus companheiros de militância Flávia Felipe, Janete Araújo, Airan Lima, Clésia, Avelina, Gabriela de Andrade, Luan Grisólia, Paíque Duques, Taíssa Dias, Matheus e Rodolfo Godoi. Aos meus mais recentes amigos Hilton, Sharliston, Sérgio Jonas, Rodrigo Brandão, Alan, Lidiane Souza, Daniela Oliveira, Klebinho, Yasmin Alencar, Amanda Hesketh, Hecyer, Géssica, Rayane, Rosimere e Isabel Leite; aos meus queridos e queridas alunas do CEDLAN, principalmente àqueles que a cada dia me ensinam e me fazem ser mais apaixonado pela minha profissão e pela filosofia; à minha linda namorada Thais Maia que no último período, com seu amor e carinho, tem proporcionado em minha vida e ao meu coração muita alegria, paixão e serenidade; e a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização desse trabalho.

“Nós somos desertos, mas povoados de tribos, de faunas e floras. Passamos nosso tempo a arrumar essas tribos, a dispô-las de outro modo, a eliminar algumas delas, a fazer prosperar outras. E todos esses povoados, todas essas multidões não impedem o deserto, que é nossa própria ascese; ao contrário, elas o habitam, passam por ele, sobre ele.”

Guilles Deleuze

## RESUMO

*Máquina antropológica* é um conceito formulado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben para pensar as relações entre a animalidade e a humanidade. Tal conceito surge no contexto do que chamamos *biopolítica*. A máquina antropológica pode ser definida como uma máquina conceitual que visa, a partir da articulação e separação entre o âmbito animal e o âmbito humano, produzir o humano. Tal articulação e separação, no entanto, não possui um viés meramente ontológico, mas um viés político, o qual acaba por deixar como resto uma vida nua, confinada a um lugar de completa indistinção.

Segundo as investigações de Agamben, podemos constatar a presença dessa máquina em diversos setores do conhecimento, passando pela teologia, filosofia e pela ciência. Na obra *L'Aperto*, Agamben dá uma atenção especial ao pensamento heideggeriano acerca da animalidade e da humanidade. Neste estudo, busca mostrar como o pensamento deste filósofo alemão está altamente atrelado à máquina antropológica. A separação radical estabelecida por Heidegger entre o animal e o Dasein acaba por jogar a animalidade, o ser vivo do humano em uma zona completamente indeterminada, possibilitando assim, a produção de uma vida nua, uma vida que não se identifica nem com a animalidade, visto que é humana, e nem com a humanidade, visto que é animal (e não Dasein).

Pensar uma política sem a máquina antropológica é pensar uma política que não permita a produção de “vidas nuas”, ou seja, vidas das quais a humanidade possa ser tirada, arrancada. A vida nua é aquela vida na qual a animalidade e a humanidade se encontram totalmente incertas e indistintas, e por isso, totalmente exposta e à mercê dos poderes políticos.

Para deter essa máquina, devemos impor sobre ela um processo de sucateamento, o qual será proporcionado através de uma mudança ontológica, na forma de concebermos e pensarmos a animalidade e a humanidade. Essa mudança ontológica coloca em questão tanto a ontologia clássica, fundada por Platão e Aristóteles, quanto à ideia de uma humanidade separada ou a parte da animalidade.

**Palavras-chave:** Biopolítica. Animal. Humano. Máquina antropológica. Devir animal.

## ABSTRACT

Anthropological Machine is a concept formulated by the Italian Philosopher Giorgio Agamben to relate animalism and humanity. The concept came up in the so called biopolitics context. The Anthropological Machine is definable as a conceptual machine that aims to generate the humane from the link and detachment of animal and human environments. Thus, such linkage and detachment, does not only have an ontological approach, but also a political one, it ends up restricted to a complete indistinct place.

Agamben's researches demonstrate the presence of this machine in many fields of knowledge going from theology through philosophy and science. In L'Aperto, Agamben gives especial attention to the Heideggerian thought about animalism and humanity. In this study, tries to show how this German philosopher's thoughts is highly attached to his Anthropological Machine concept. The radical detachment established by Heidegger between the animal and the Dasein xxxxx, the living body of the human being in a whole undetermined zone, enabling the nurture of bare life, neither identifiable with animalism, beings it is humane, nor with humanity, as it is animal (not Dasein).

To think of politics without the Anthropological Machine is to think of politics that does not allow the creation of "bare lives" from which the humanity could be taken. Bare life refers to that specific life where animalism and humanity are totally distinct and uncertain, therefore exposed to political powers.

In order to block this machine, we must inflict a scrapping process to it, only possible by an ontological change in the way we conceive and think the animalism and humanity. This ontological change brings up both the issue of the classical ontology established by Plato and Aristotle and the idea of a humanity taken apart from animalism.

Key-words: Biopolitics; Animalism; Humane; Anthropological Machine;

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA .....</b>	<b>20</b>
1.1 Humano e animal.....	20
1.2 Máquina Antropológica .....	22
1.3 As máquinas antropológicas.....	24
1.3.1 A máquina antropológica de Kojève e Bataille.....	24
1.3.2 A máquina antropológica aristotélica .....	29
1.3.3 A máquina antropológica dos teólogos.....	31
1.3.4 A máquina antropológica taxonômica.....	34
1.3.5 A máquina antropológica humanista.....	36
1.4 A política da máquina antropológica.....	39
<b>2 HEIDEGGER E A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA.....</b>	<b>44</b>
2.1 As investigações de Uexküll .....	44
2.2 O animal enquanto “pobre de mundo” .....	48
2.3 A animalidade enquanto possível de ser acessada.....	51
2.4 A pobreza de mundo enquanto privação de mundo .....	54
2.5 A essência da animalidade.....	56
2.6 Comportamento e perturbação animal .....	61
2.7 A tonalidade afetiva fundamental.....	65
2.8 As três formas do tédio.....	71
2.8.1 A primeira forma do tédio: o ser entediado por alguma coisa.....	73
2.8.2 A segunda forma do tédio: o entediar-se junto a algo.....	77
2.8.3 A terceira forma do tédio: o tédio profundo enquanto o “é entediante para alguém” .....	84
2.8.4 O <i>tédio profundo</i> propriamente dito.....	93
2.9 Heidegger e a máquina antropológica em ação. ....	94
2.10 Mas afinal, e o animal? .....	98

<b>3 SUCATEANDO A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA OU POR UMA POLÍTICA</b>	
<b>INUMANISTA.....</b>	<b>102</b>
3.1 Ontologia do devir ou ontologias de resistência .....	108
3.2 Devir-animal: o humano sem muros .....	119
3.3 A animalidade e a humanidade dissipadas no nevoeiro das mônodas tardianas.....	126
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

É de se espantar com a rica criatividade humana em produzir formas e técnicas de dominação, controle e morte no que diz respeito ao nosso corpo. Em nossa época isso não é difícil de perceber, basta olharmos para os padrões de beleza, de consumo e de vida impostos pelo capitalismo. Ao mesmo tempo em que nos estimulam a consumir alimentos terríveis para o nosso estômago, somos obrigados a levar uma vida saudável com exercícios físicos e alimentação *light*. Hoje temos os mais variados remédios para todo tipo de doença (com algumas exceções, claro), tudo para que nosso corpo funcione corretamente e sejamos cada vez mais “bonitos”. A nossa sexualidade, quando não é controlada pelas religiões e pela moral conservadora, é controlada pelos médicos, psicólogos, marqueteiros, governo e por todos os outros setores que querem, com ela, ganhar dinheiro ou simplesmente “protegê-la”.

Esse controle, porém, é óbvio, não diz respeito apenas à nossa “saúde” e à nossa “beleza”, inventamos várias outras formas de violência ao que chamamos de “corpo”. Produzimos favelas, campos de concentração, “Guantánamos”, “Áfricas”, “sertões”, prostíbulos, penitenciárias e várias outras formas de deixar o humano a mercê da “boa vontade” de outros humanos ou de governos. Mas o que significa esse “estar à mercê”? Para compreender isso, basta pensar na maioria dos países da África. Não estão os africanos continuamente à mercê da boa vontade dos governos dos países desenvolvidos, dos missionários, das ONGs, das pessoas que doam dinheiro por meio dessas organizações? Este “estar à mercê” é o que mais chama a atenção. Os africanos terminam por ficar numa situação de completa dependência dessa boa vontade, caso ela não aconteça, eles morrem.

Esse retrato pode ser visto no filme “Beyond Borders” (Amor sem fronteiras) de Martin Campbell, apesar de ter sido massacrado pela crítica e pelo público na época do lançamento, uso-o como exemplo. A história se resume no seguinte: Sarah (Angelina Julie), uma americana casada com um proeminente inglês (Linus Roache), após travar contato com o médico Nick, vivido por Clive Owen, e que faz parte de uma organização humanitária na Etiópia e em outros países em situação de caos humanitário decide ajudar numa causa humanitária na África, no mesmo local em

que Nick atua. A história então segue o clichê dos filmes românticos, Sarah e Nick após vários desentendimentos acabam por se apaixonar. Porém, não quero destacar esse lado do filme, e sim outro, a presença constante do humanitarismo e da boa vontade dos países desenvolvidos, da ONU, e dos voluntários de diversas partes do mundo.

O filme mostra diversas cenas sobre isso, a começar pela cena inicial: durante uma cerimônia, que também levanta fundos para a caridade, o pai de Henri (marido de Sarah) discursa sobre o dinheiro da família gasto com missões humanitárias na África. De modo repentino, invade o salão, o médico Nick com um menino etíope nos braços. Ele faz um escândalo e esbraveja contra a falta de recursos de sua equipe, apelando para a consciência dos convidados, contra o desperdício da família de Henri, e contra a insensibilidade da aristocracia londrina. Neste ponto já podemos perguntar: qual era o porquê de Nick entrar naquela festa? Tentar ganhar a boa vontade dos presentes, algo essencial para a manutenção de vidas na África. Porém, essa boa vontade pode acontecer ou não, eis o drama. Nick reclama da falta de recursos, pois essa faz com que ele, constantemente, seja obrigado a decidir, através de um processo de triagem, quem deve receber os medicamentos e os alimentos, ou seja, quem deve morrer e quem deve viver. Isso é visto em outro momento inicial, no qual Sarah já está no campo de refugiados na Etiópia e pede para Nick salvar uma criança, resgatada por ela e que estava prestes a ser devorada por um abutre. A resposta de Nick é negativa e fria: a situação daquela criança era grave demais, já estava praticamente morta, os remédios deveriam ser reservados para aqueles os quais teriam mais chances de sobreviver.

Portanto, aqui se vê claramente o “estar à mercê” de milhares de africanos: são totalmente dependentes da boa vontade dos outros países. O poder de decidir sobre a sua vida e sua morte não estão com eles, estão com outros. E podemos acrescentar, dando andamento à nossa investigação: o poder de decidir sobre o nosso corpo muitas vezes não está conosco e sim com “outros”.

Na história, podemos citar diversos exemplos dessa dominação insana sobre os nossos corpos. Podemos citar as inúmeras formas de escravidão, como a dos negros, o extermínio indígena nas Américas, as guerras, o nazismo, os diversos governos totalitários, a dominação machista dos corpos das mulheres, os incontáveis assassinatos e violência ao corpo por motivos religiosos.

Devido a tantas atrocidades contra a vida humana, cometidas por esse ser chamado humano, começaram a surgir incessantes movimentos em prol dessa vida e desses corpos constantemente expostos à morte e ao sofrimento. E qual a ideia, o ideal comum a esses grupos? O ideal da vida humana, mais conhecido como “direitos universais da pessoa humana”. Portanto, “basta que lutemos para que o ser humano deixe esse seu lado animalesco e encontre a sua humanidade e compaixão para com os seus semelhantes. Pois todos somos iguais em nossa humanidade, assim, é proibido escravidão, maus tratos, fome, e tudo o que vá contra a vida humana”.

Infelizmente, e aqui entra uma das principais intuições dessa dissertação inspirada pelos estudos de Giorgio Agamben, a história dessa dominação do corpo não irá se resolver com a obtenção e conscientização dos direitos humanos. O problema não reside aí. Algo passa despercebido ao ficarmos nos discursos humanistas: o problema da vida, ou melhor, da sua politização.

O que seria essa “vida” a qual constantemente atacamos e protegemos? Segundo Agamben, os gregos não usavam apenas um termo para exprimir o que nós chamamos de *vida*. Faziam uso de dois termos: *zoé*, relacionado àquela vida que compartilhamos com os animais e todos os seres vivos, e que chamamos hoje de vida biológica ou natural; e *bíos*, que se referia a um modo de viver característico de um indivíduo ou de um grupo, seria uma ideia de vida, podemos dizer, de um ponto de vista ético, existencial, propriamente humana, não relacionada a algo biológico, mas a algo cultural. Por exemplo, quando usamos as seguintes frases: “tal pessoa leva uma vida honesta”, ou “fulana leva uma vida saudável” não estamos falando da vida natural dessas pessoas e sim de uma vida mais relacionada à sua existência humana.

Tendo por base essa divisão, Agamben, partindo principalmente de uma interpretação dos textos de Aristóteles, identifica que entre os gregos a ideia de uma *zoé* política era totalmente impossível de ser pensada:

Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos políticos*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. (AGAMBEN, 2007, p.9)

A vida meramente natural (*zoé*), no mundo clássico, está confinada à simples vida reprodutiva, no âmbito da economia doméstica. A política, o público sempre pensa a vida enquanto *bíos*. Para Aristóteles, o que caracteriza o político é justamente esse estar além do simples fato de viver. A política é o caminho usado pelos seres-humanos a fim de que possam não viver no sentido da *zoé*, mas que possam viver bem, ou seja, terem uma vida qualificada, uma *bíos*. O que nos distingue dos outros viventes é o fato de não apenas vivermos (*zoé*), mas de também sermos capazes de uma existência política. A vida natural, portanto não faz parte do jogo político no mundo clássico.

Na modernidade, porém, seguindo os estudos de Foucault, ocorre uma importante mudança: a vida passa a fazer parte dos cálculos políticos do poder. Nasce o que o filósofo francês chamou de “biopolítica”. Ao estudar a política na idade moderna, Foucault identifica uma mudança significativa no funcionamento do que chamamos “Estado”: este deixa de ser territorial e passa a ser um “Estado de população”. A partir daí, a vida biológica da nação passa a ser um dos principais problemas e alvos do poder soberano. A vida, até então fora do rol da política, passa agora a ser um dos principais aspectos dessa. Segundo Agamben, os Estados totalitários e demais “catástrofes” do século XX só podem ser compreendidos à luz dessa biopolítica:

Os “enigmas” (Furet, 1985, p.7) que nosso século [século XX] propôs à razão histórica e que permanecem atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles) poderão ser solvidos somente no terreno - a biopolítica - sobre o qual foram intrincados. Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre as quais se fundou a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. (Ibidem, p.12)

No entanto, em seus estudos, principalmente em *Homo Sacer*, Agamben vai um tanto além de Foucault e defende a ideia de que a biopolítica já continha o seu fundamento e nascimento no mundo clássico e não tanto na modernidade como defenderia o filósofo francês. Aristóteles define a *pólis* como “oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eú zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada.” (AGAMBEN, 2002, p.14). Portanto, já em Aristóteles, a vida (*zoé*) é colocada em

questão, pois está excluída da política. Aqui entra uma argumentação muito presente nas obras de Agamben, a de que toda exclusão já é em si mesma uma inclusão e vice-versa. Dessa forma:

A fórmula singular [de Aristóteles] “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gínoméne*) no ser (ousa), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. (Id., 2007, p.15).

A vida nua, portanto, a vida enquanto mero corpo vivente, já tinha o seu lugar na *pólis*, mesmo que se tratasse de um lugar de exclusão. A política, para Agamben, é justamente essa separação entre a vida nua (*zoé*) e a vida qualificada (*bíos*), sendo tal separação, na verdade, uma eterna articulação, onde ambas as vidas estão sempre intrincadas. A política moderna, portanto não é marcada pela mera inclusão da vida nua na política, visto que isto já estava presente no mundo clássico, mas sim pela total indiscernibilidade na qual as duas vidas (*zoé* e *bíos*) entraram. No mundo clássico, ainda havia uma certa clareza entre os âmbitos de atuação da vida nua e da vida qualificada, a partir da modernidade essa clareza vai aos poucos desaparecendo e hoje não conseguimos ver onde se localiza uma e outra. Agamben ilustra esse ponto nos seus estudos sobre o Estado de Exceção<sup>1</sup>, onde com a suspensão do ordenamento jurídico, não se identifica mais a diferença entre direito e fato, externo e interno, *bíos* e *zoé*.

A política ocidental, portanto, é fundada sobre a exclusão, a *exceptio* da vida nua. Com essa idéia se compreende porque hoje vemos essa vida tão presente nos cálculos políticos, seja do Estado, seja da sociedade de consumo capitalista-hedonista. Aqui se compreende, também, porque para Agamben, uma política fundamentada na luta pelos direitos humanos não se mostra como satisfatória, visto que, em tal luta, ainda se apresenta a separação entre a vida nua e a vida qualificada. Indo nessa linha, podemos ainda refletir sobre as diferentes formas de resistência ao Estado e ao capitalismo do século XX e do atual século XXI. Tanto a crítica anarquista ou socialista, quanto os movimentos antiglobalização dão prosseguimento à sua luta sem colocar em questão essa vida nua, separada e constantemente articulada com a vida qualificada.

---

<sup>1</sup> Cf. AGAMBEN, 2003.

A biopolítica, portanto, perpassa toda a nossa política e não apenas, como se poderia pensar, as políticas totalitárias ou autoritárias. Tanto a democracia quanto o totalitarismo é centrado nesse lugar especial que chamamos de vida nua. Essa vida nua, esse corpo vivente é colocado como aposta política, tanto na luta pelos direitos humanos (direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades), presente nos Estados democráticos, quanto nas práticas dos Estados totalitários, nos quais a vida individual, privada, doméstica é marcada pela total invasão do Estado. Democracia e totalitarismo, garantia dos direitos humanos e atentados aos direitos humanos estão, portanto, completamente entrelaçados e intrincados, pois fundados no mesmo ponto. E assim, como já acenamos anteriormente:

porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no século [século XX] as democracias parlamentares puderam criar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. (AGAMBEN, 2007, p.127 e 128)

É importante, no entanto, compreender essa estrutura de exceção e o mecanismo inclusão-exclusão tão presente na obra de Agamben. Segundo o filósofo italiano, toda exclusão remete a uma inclusão, e vice versa, ou seja, todo processo de exclusão ou inclusão já remete a um fora e a um dentro. O que está incluído está dentro em contraposição ao que está fora, e o que está excluído está fora em contraposição ao que está dentro. Esse “em contraposição” indica uma relação entre esses dois âmbitos, ou seja, o que está dentro e o que está fora não estão em uma não-relação um com o outro, mas pelo contrário é ali que a relação se apresenta da forma mais forte. Isso se torna claro no pensamento de Agamben sobre a exceção, particularmente da exceção soberana:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A *norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que

precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída. (AGAMBEN, 2007, p.25)

A exceção é um tipo especial de exclusão. Ela está dentro e fora da regra. Segundo Agamben, é uma “exclusão inclusiva”, ou seja, o não pertencimento a uma regra é demonstrado dentro da própria regra. Por exemplo, na gramática portuguesa, temos a seguinte regra: “As siglas que contenham vogais, e, portanto são pronunciadas como uma palavra, devem apresentar apenas a primeira letra maiúscula, com exceção das siglas com vogais que contenham até três caracteres.”. O que está fora da regra é colocado dentro dela para que possa ser efetivamente compreendida.

É a partir desse pensamento, que Agamben pode argumentar que na pólis, a vida nua já está presente, pois ao mesmo tempo em que é excluída da política, é incluída na definição desta, mesmo que em forma de exclusão.

Para Agamben, seguindo Schmitt, o poder soberano se apresenta mais claro e compreensível à luz da exceção. O ordenamento jurídico em um Estado sempre é válido, exceto na situação em que as normas jurídicas perdem a sua eficácia, ou seja, em um estado de anormalidade, de desordem. A função do estado de exceção (suspensão do ordenamento) nos Estados democráticos seria, portanto, o de criar a situação na qual o ordenamento possa ter eficácia. Segundo Schmitt, é nesse momento que o soberano mostra a sua essência mais profunda: o de *decidir* a presença ou não da normalidade exigida pelo ordenamento. O soberano não é o detentor do poder, mas o detentor da decisão, esta está acima da norma, pois é ela que cria a norma, aliás, é ele que cria as condições para esta. É nesse sentido que Schmitt diz que o soberano está dentro e fora da lei.

No estado de exceção, portanto, “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (AGAMBEN, 2002, p.26). Ou seja, o que está fora é incluído através da suspensão do ordenamento ou da regra. A inclusão é feita através de uma exclusão. Da mesma forma, em uma regra gramatical, a exceção toma o lugar quando tal regra não é aplicável. Quando a exceção toma o lugar, é gerado um limiar de indiferença. “A situação que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem

como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre essas um paradoxal limiar de indiferença" (AGAMBEN, loc.cit.).

É importante deixar claro, no entanto, que a ideia de soberano aqui apresentada não se refere a um indivíduo ou a um coletivo, o qual se encontra no poder. O que Schmitt e Agamben querem chamar a atenção, quando trabalham a questão do soberano e do ordenamento, é o aspecto conceitual (que não deixa de ser prático) dessa relação. O ordenamento requer alguém, uma exterioridade que o faça existir e continuar existindo, e essa exterioridade é o soberano. Assim, o soberano não é meramente aquele que decide o que é permitido ou não em uma sociedade, mas sim aquele que garante a normalidade para que qualquer regra possa existir. É nesse sentido que Agamben defende que: "o soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a 'estruturação normal das relações de vida', de que a lei necessita." (AGAMBEN, 2007, p. 33).

O direito, portanto, não pode ser caracterizado como o âmbito onde se ordena, com regras e punições, uma sociedade, mas como o lugar onde a vida se coloca em constante caráter de exceção junto ao poder soberano. Sendo o poder soberano, originariamente, aquele que *decide* sobre a normalidade ou não do ordenamento, e estando ele fora (ao mesmo tempo em que dentro) deste, os corpos viventes só podem se apresentar de uma só forma: a de vida nua, exposta e à mercê do soberano. A vida dos cidadãos está desde sempre, assim, em um estado de exceção frente ao soberano, e não só no momento em que este é oficialmente decretado. Na estrutura da soberania, a vida se encontra dentro e fora do ordenamento jurídico, pois para ser incluída dentro dele, precisa ser antes pensada como algo a ser incluído e algo a ser incluído é sempre algo que está fora. A vida que está fora do ordenamento, no entanto, mantém a mesma relação com o poder soberano que a vida que está dentro. Essa relação é chamada por Agamben, de *bando*. Tanto quem está dentro, quanto quem está fora estão *abandonados* ao poder soberano. O direito nada mais é do que a relação de abandono entre a vida e a lei. A vida daquele que é excluído do ordenamento continua sobre o *bando* do soberano da mesma forma que a vida daquele que ainda está dentro.

Em 2002, Agamben publica sua obra *L'aperto* (O aberto, em português), nela o filósofo retoma suas investigações sobre a vida nua dentro do horizonte da biopolítica como feita no *Homo Sacer*, porém sobre uma nova perspectiva. A

separação entre *zoé* e *bíos* agora é vista, podemos dizer de modo rápido e superficial, na separação entre animalidade e humanidade. Agamben identifica na história ocidental a presença constante dessa separação, a qual visa sempre o mesmo objetivo: definir o humano. O ser humano é sempre definido a partir de sua diferenciação em relação aos animais. O humano seria aquele que vai além das suas necessidades biológicas, aquele que possui uma racionalidade, uma alma, uma vida interior, ao contrário dos animais, os quais não conseguem transcender a mera vida enquanto *zoé*.

O mecanismo “exclusão-inclusão” se apresenta novamente aqui. Podemos dizer que da mesma forma, como demonstrado no *Homo Sacer*, a vida nua é excluída do âmbito da *pólis*, e visto que a definição de *pólis* inclui essa exclusão (exclusão inclusiva), a vida nua é ao mesmo tempo incluída; no *Aberto*, a vida animal é excluída do âmbito humano, e visto que a definição de humano inclui essa exclusão, a vida animal é ao mesmo tempo incluída, ou seja, ocorre também aqui uma exclusão inclusiva. Assim, a vida nua (*homo sacer*) está para a vida animal (*Aberto*), assim como a *polis* (*Homo sacer*) está para a humanidade, enquanto definição (*Aberto*).

A estrutura da exceção também parece se colocar. No direito, a exceção se encontra fora da norma. Na relação humano-animal, ela irá se encontrar fora do “verdadeiro humano”. A divisão entre humano e animal corresponderia, portanto, à divisão “dentro e fora do ordenamento jurídico”. Então, da mesma forma que para o Soberano agir, estabelecendo a normalidade, ele precisa criar um estado de exceção, para o humano, \*ser definido,\* é necessário criar um estado de exceção onde animalidade e humanidade não sejam mais distinguíveis. Essa zona de indistinção mantém em seu centro uma vida nua, da qual não é possível dizer o que é animal e o que é humano. Como expõe Agamben no *L’aperto*:

Como todo espaço de exceção essa zona está em verdade perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve produzir-se é, tão só, o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cesuras e suas rearticulações estão sempre de novo deslocalizadas e desmontadas. O que deveria se obter assim não é, de todos os modos, uma vida animal nem uma vida humana, senão só uma vida separada e excluída de si mesma, tão só uma vida nua. (AGAMBEN, 2002, p.43, tradução nossa)

Todo esse processo é chamado por Agamben de máquina antropológica, a qual tem como função, como vimos, criar, definir, produzir o humano a partir da

separação (exclusão-inclusão) entre animalidade e humanidade fora e dentro do interior do próprio ser humano. O que sobra dessa máquina é uma vida nua, “separada e excluída de si mesma”, a qual ficará a mercê dos instrumentos da biopolítica.

O conceito de máquina antropológica, seu funcionamento em seus diversos aspectos será o principal objeto de estudo dessa investigação. Procurar-se-á, no entanto, não só buscar explicar esse conceito tão complexo do filósofo italiano, mas também, alternativas para uma política não mais fundada sobre tal máquina.

## 1 A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

### 1.1 Humano e animal

No primeiro capítulo do seu livro “O aberto”, Agamben comenta uma ilustração contida em uma bíblia hebraica do século XIII (conservada na Biblioteca Ambrosiana de Milão), na qual contém uma representação do banquete messiânico dos justos no último dia:

À sombra de árvores paradisíacas e regozizados pela música de dois intérpretes, os justos, com a cabeça coroada, estão sentados em uma mesa preparada de maneira suntuosa. É completamente familiar à tradição rabinica a idéia de que os justos, os que durante toda sua vida observaram as prescrições da *Torá*, banquetearão, no dia do Messias, a carne de Leviatã e de Behemot, sem preocupar-se por que seu sacrifício foi o não *kosher*. (AGAMBEN, 2002, p.09, tradução nossa)

O “último dia” significa para os judeus a consumação dos tempos, o momento onde serão recompensados aqueles que viveram segundo os mandamentos de Deus. Porém, algo chama a atenção de Agamben nessa miniatura: o fato dos justos estarem figurados com cabeças de animais. Dentre as várias interpretações sobre esse fato, Agamben destaca a dos textos maniqueístas, na qual cada um dos arcontes “corresponde a uma parte do reino animal (bípedes, quadrúpedes, pássaros, peixes e reptéis) e, ao mesmo tempo, às ‘cinco naturezas’ do corpo humano (ossos, nervos, veias, carne, pele)” (Ibidem, p.11, tradução nossa). Após mencionar esses textos, Agamben acrescenta que também na profecia messiânica de Isaías 11, 6 o macrocosmo animal e o microcosmo humano parecem se encontrar e se aproximar de forma espantosa, pois ali é dito “que morará o lobo com o cordeiro / a pantera se acostará junto ao cabrito / o bezerro e o leão passearão juntos / e uma criança os guiará” (Ibid., p.12, tradução nossa). Tendo em vista esses textos, Agamben conclui:

Não é impossível, portanto, que atribuindo uma cabeça animal ao resto de Israel, o artista do manuscrito da Ambrosiana tenha querido significar que, no último dia, as relações entre os animais e os humanos teriam uma nova

forma e o homem mesmo se reconciliará com sua natureza animal. (AGAMBEN, 2002, p.11, tradução nossa)

O que significa essa reconciliação do ser humano com sua natureza animal? A pergunta já dá o indicativo da resposta, reconciliação nos traz a idéia de que algo não está bem, de que algo precisa ser resolvido entre dois ou mais âmbitos, no caso a natureza animal e a humana. Na introdução vimos a forte tensão que há entre esses dois pólos. Estamos constantemente imersos nesse jogo da animalidade com a humanidade. A nossa relação com os animais sempre se deu de forma problemática e muitas vezes inquestionável, nesta relação há dominação, necessidade e conflito. O próprio ser humano é considerado como a junção de duas naturezas, uma animal e outra humana, vistas de tal forma a se oporem constantemente. O animal seria o reino da necessidade, enquanto o humano, o da liberdade. A necessidade tem haver com os instintos, com o involuntário, com o corpo que se apresenta e explode fugindo constantemente ao domínio do outro âmbito, possuidor da razão, da vontade, da autonomia.

Essa separação gerou inúmeras discussões éticas. Houve aqueles que defendiam o não controle do corpo, das paixões, ou seja, da animalidade, e aqueles que defendiam esse controle, a fim de evitar o caos social. A nossa animalidade sempre foi colocada como algo a ser adestrado e sob supervisão constante da razão, a única capaz de definir o que é certo e o que é errado. Porém, podemos nos questionar: a nossa natureza animal é realmente essa coisa descontrolada, irracional, instintiva e ao mesmo tempo passiva de ser controlada? Mas antes disso, podemos perceber a contradição implícita em tal pensamento. Se a natureza animal pertence ao âmbito da necessidade, e a humana ao da liberdade, teríamos que nos preocupar, eticamente, muito mais com o âmbito humano do que com o do animal, pois este, sendo da necessidade, nunca poderia ser visto como algo descontrolado e irracional. Dizemos: temos que controlar a nossa animalidade e nos humanizar, a fim de que possamos conviver em uma sociedade sem violência. Mas como atribuir à animalidade a responsabilidade pela violência humana, se ela é o território do passivo, da não ação, da falta da liberdade, enfim da necessidade? A contradição se apresenta claramente, portanto se quisermos responsabilizar a nossa animalidade pela violência, temos que reconhecer nela uma ausência de necessidade, ou seja, temos que pensá-la enquanto também âmbito da liberdade, no entanto, nesse caso, que diferença haveria entre ela e o âmbito humano?

## 1.2 Máquina Antropológica

*“Homo Sapiens não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, ao invés, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”<sup>2</sup>*

O conceito de Máquina antropológica de Giorgio Agamben não é um conceito fácil de definir, talvez pelo fato de ser um conceito diferente de um conceito comum, tal conceito parece não possuir um conteúdo bem definido. Portanto, entendo este conceito da forma como ele mesmo se denomina: uma máquina. Máquina pela qual passa diversos conteúdos, porém, sempre em função de duas engrenagens principais, o pólo da animalidade e o da humanidade. O conteúdo a ser transportado será justamente o conteúdo que se refere a esses dois âmbitos, tal conteúdo é variável de acordo com quem opera a máquina. Dessa forma, não podemos encontrar “A máquina antropológica” na história, mas diversas máquinas todas operando com os seus conteúdos, porém sempre a partir das mesmas engrenagens ou pólos. Vejamos o que diz Agamben:

Na medida em que nela (na máquina antropológica) está em jogo a produção do humano mediante a oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente mediante uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão). Precisamente porque o humano está, com efeito, sempre já pressuposto, a máquina produz na realidade uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é mais que a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tão só a inclusão de um fora. (AGAMBEN, 2002, p.42, tradução nossa)

Segundo o filósofo italiano, a máquina antropológica tem como função principal produzir o humano a partir da oposição e articulação com a animalidade, porém tal máquina já parte do pressuposto do que é o humano para iniciar a sua ação, aí mora o perigo. Com a sua produção do humano, a máquina deixa de fora o supostamente não-humano. No entanto, o que torna a máquina perigosa politicamente é que os dois pólos sempre serão definidos a partir de uma noção

---

<sup>2</sup> AGAMBEN, 2002. Tradução nossa.

prévia do que seria esse humano. Por exemplo, dizemos que os nazistas animalizaram os judeus e que os europeus animalizavam os africanos e os indígenas americanos durante o processo de colonização, “jogando-os” para o âmbito do não-humano, porém para se realizar essa ação de animalização, é necessário um conceito prévio do que seria a animalidade, essa animalidade seria definida a partir do que seria a verdadeira humanidade, e em contrapartida esta seria definida a partir daquela. O problema, portanto, se encontra no funcionamento da máquina, a qual constantemente articula animal e humano dentro do próprio humano, visto que esse é definido pelo ocidente como a junção de uma alma e um corpo. Como mostra Agamben, a antropogênese (a criação do humano) “é aquilo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal. Esta cesura se dá antes de tudo no interior do homem” (AGAMBEN, 2002, p.81, tradução nossa)

Portanto, na história haverá diferentes máquinas antropológicas, cada uma jogando de forma singular com esses dois pólos, porém, com uma coisa em comum: deixando como resto uma vida nua, ou seja, uma vida a mercê, separada de si mesma, nem humana e nem animal, uma vida que pode tanto ser animalizada quanto humanizada a depender dos conceitos de animal e humano que se tenha colocado nos dois pólos.

Tendo em vista isso, podemos chegar à ideia de que os inúmeros problemas “humanitários”, aos quais passamos na história e ainda hoje (basta pensar nas periferias da América latina e nas infinitas guerras e fome na África), não são frutos, simplesmente, da ausência de direitos humanos e de fiscalização estatal para o cumprimento destes, mas de algo mais profundo, ou seja, de algo que diz respeito à forma como pensamos a animalidade e a humanidade, encaixado-as em dois pólos de uma máquina a qual constantemente colocamos em funcionamento.

O conceito de Máquina antropológica e suas conseqüências políticas, no entanto, ficará claro apenas quando adentrarmos no estudo profundo o qual Agamben fez de algumas máquinas importantes que entraram em funcionamento e continuam a entrar na história da humanidade.

### 1.3 As máquinas antropológicas

#### 1.3.1 A máquina antropológica de Kojève e Bataille

Faz parte da tradição hegeliana pensar o humano ou a história como aquele que constantemente busca transcender a animalidade ou o dado natural. Agamben trabalha essa ideia expondo a polêmica entre Kojève e Bataille no que diz respeito ao lugar do humano no fim da história:

Entre os temas centrais da leitura hegeliana de Kojève, de quem Bataille foi ouvinte na Escola de Altos Estudos, estava, com efeito, o problema do fim da história e da figura que o homem e a natureza assumiriam no mundo pós-histórico, quando o paciente processo de trabalho e de negação, através do qual o animal da espécie *Homo sapiens* devém humano, houvesse chegado a seu fim. (AGAMBEN, 2002, p.13, tradução nossa)

Segundo Kojève, no fim da história haveria o desaparecimento do ser humano da forma como o entendemos. Digo “da forma como o entendemos” porque este mesmo ser humano continuaria existindo, porém, agora, como animal, ou seja, seria como se o ser humano retornasse à sua animalidade. Dentro de uma perspectiva hegeliana, isso não é difícil de compreender, o fim da história representa o fim da problemática humana, o fim do conflito, aparentemente, eterno entre a história (cultura) e a natureza.

Essa problemática é bem descrita por Marx nos Manuscritos:

A edificação prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a ratificação do homem como ser genérico lúcido, ou seja, um ser que avalia a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Ergue um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é absolutamente necessário para si ou para os seus filhotes; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz somente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre diante do seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto; assim, o homem constrói também em de acordo com as leis a beleza. (MARX, 2002, p.117)

Marx considera o ser humano um ser universal, o qual não se limita às suas necessidades naturais, mas que é capaz de transformar a natureza inorgânica (que não é nada mais, nada menos do que a natureza bruta, não transformada ou tocada pelo ser humano ou pelo animal) em parte de si, seja em objeto intelectual, seja em objeto de sobrevivência. O ser humano consegue transcender a natureza e o seu próprio corpo, por mais que dependa deles para viver. Diferentemente dos animais que agem sobre a natureza inorgânica, presos à necessidade, o ser humano vai além da necessidade e manifesta a sua liberdade na criação. É nisso que consiste o ser “humano”: “é exatamente na atuação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. Esta produção é a vida genérica ativa. Por meio dela, a natureza nasce como a sua obra e a sua realidade” (MARX, loc.cit.).

Com o fim da história, o ser humano deixaria essa universalidade e transcendência em relação à natureza. Da mesma forma, a diferença entre humanos e animais no que diz respeito a esse aspecto, desapareceria. Segundo Kojève, significaria o fim do humano enquanto livre e histórico, o fim da ação negadora do dado natural, o cessar das guerras e revoluções sangrentas. Significaria também o fim de qualquer forma de questionamento da realidade, ou seja, o fim da filosofia, pois não haveria mais motivo para esta existir, já que todos os conflitos já teriam cessado.

Nesse sentido, Kojève parece não apresentar nada de novo se partirmos de uma perspectiva hegeliana (pelo menos da forma como os hegelianos a construíram). O inusitado aparece quando Kojève defende a manutenção de aspectos e de elementos constantemente atribuídos ao humano, ao histórico: a arte, o amor, o jogo, etc. Segundo ele tudo aquilo que leva à felicidade humana. A partir disso, escreve Agamben:

O contraste entre Bataille e Kojève concerne propriamente a este “resto” que sobrevive à morte do homem novamente tornado animal ao final da história. O que o aluno – que na realidade era cinco anos mais velho que o mestre – não podia aceitar de nenhuma maneira era que “a arte, o amor, o jogo”, como também o riso, o êxtase, o luxo (...), deixassem de ser sobre-humanos, negativos e sagrados, para serem restituídos simplesmente à práxis animal. (AGAMBEN, 2002, p.13 e 14, tradução nossa)

No início deste capítulo Agamben mostra que um dos interesses primordiais de Kojève e Bataille era o estudo das figuras encontradas em documentos sobre a

mitologia gnóstica, onde se encontra uma “confusão de formas humanas e bestiais” (Ibidem, p.12), por exemplo, arcontes (entidades demoníacas que criam e governam o mundo material) com cabeças de animais, deuses com membros humanos, até, o que seria o mais intrigante para os dois, “uma figura humana nua sem cabeça” (Ibid., p.12, tradução nossa). Intui-se ao ler o texto de Agamben que essa figura acéfala poderia representar para Bataille, a figura do ser humano pós-histórico, o qual poderia não ser nem humano, nem divino, porém, contrariando Kojève, não poderia de forma alguma ser animal.

Tendo em vista isso, Bataille propõe a ideia de uma negatividade sem emprego, “isto é, uma negatividade que sobrevive, não se sabe como, ao final da história e da qual não se pode oferecer outra prova senão a sua própria vida” (Ibid., p.14, tradução nossa). Segundo Bataille, a prova dessa negatividade seria perceber a “ferida aberta” que é cada uma de nossas vidas, ou seja, a impossibilidade de retornarmos à nossa animalidade. Portanto, o riso, o erotismo e todas as alegrias humanas se manteriam, porém não como animalidade, mas ainda como negatividade, porém sem necessidade de existir, visto que a história haveria chegado a seu fim. Essa negatividade sem emprego do ser humano seria algo como as figuras acéfalas dos documentos gnósticos, onde o humano continua ali, porém sem poder usar sua cabeça, sua negatividade.

Porém, mesmo com os questionamentos de Bataille, após seis anos da morte desse, em 1968, Kojève se volta novamente sobre o problema do devir animal do ser humano e reafirma a tese, e agora de modo ainda mais radical, da conversão do humano em animal. Segundo Kojève, não se pode pensar o ser-humano convertido novamente animal sem considerar suas artes, seus amores e seus jogos como também convertidos em puramente naturais. Assim, os seres humanos construiriam suas casas como os pássaros as constroem, a música seria como a música das cigarras, e a linguagem seria substituída por sinais sonoros ou mímicas, assim como fazem os animais. Dessa forma “desapareceria não só a filosofia, isto é, o amor à sabedoria, senão também a possibilidade da sabedoria mesma.” (AGAMBEN, 2002, p.17, tradução nossa).

Porém, Agamben se dá conta de que tal análise do fim da história de Kojève não se refere a “um acontecimento futuro, senão a algo que já teria se cumprido” (Ibid., p.25, tradução nossa). As guerras mundiais, o nazismo e a sovietação da Rússia “não representam senão um processo de aceleração que tende a alinhar o

resto do mundo com as posições dos países europeus mais avançados” (Ibid., p.17, tradução nossa), visto que “a vanguarda da humanidade já alcançou virtualmente o término da evolução histórica do ser humano” (Ibid., p.17, tradução nossa) Portanto, o fim da história ou do ser humano histórico estaria já cristalizado no modo de vida soviético, chinês, e podemos acrescentar, visto que é outro ponto indicado por Kojève, no *American way of life*, o modo de vida que para ele é o melhor exemplo da completa naturalização do ser-humano.

Sobre este último ponto, podemos acrescentar a crítica de Marx, à alienação do trabalho no capitalismo. Em tal sistema, o fim da história já teria se cumprido, ou seja, o humano e o animal estariam em perfeita identidade:

Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da *espécie*; transforma a vida genérica em meio da vida individual. Primeiramente, aliena a vida genérica [universal] e a vida individual; depois, muda esta última na sua abstração em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstrata e alienada. (MARX, 2002, P.116)

Sendo o ser humano um ser universal sua vida se torna um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele reflete sobre as suas atividades vitais. No trabalho alienado isso não acontece, pois sua atividade passa a ser, assim como a do animal, apenas um meio para a sua existência. Ele não trabalha, não usa suas energias para si mesmo, mas para outro (o patrão). Assim, o trabalhador só é livre e ativo “nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (Ibid., p.115). Animal e humano, portanto, se confundem no trabalho alienado, um se transforma no outro. A liberdade humana passa a se identificar com as necessidades ditas animais. O fim da história, a reconciliação entre os dois âmbitos, portanto, se mostra claramente.

Entretanto, uma viagem ao Japão faz com que a perspectiva kojéviana sofresse um forte abalo. Tendo em sua frente uma sociedade em uma condição pós-histórica, Kojève observa que isto não a impediu de conservar sua “humanidade” expressa no que ele chama de “snobismo”, algo não encontrado nos estadunidenses, por exemplo. Tal comportamento “criou ali disciplinas negadoras do dado “natural” ou “histórico” que superam por muito em eficácia às que nasceram, no Japão e em outros lugares, da Ação histórica, ou seja, das lutas, guerras e

revoluções ou do Trabalho forçado” (KOJÈVE, 437 apud AGAMBEN, 2002, p. 18, tradução nossa). Superam as disciplinas negadoras ocidentais porque estas se mantêm se assentando em valores históricos de conteúdos sociais ou políticos, ao invés, o cubismo funciona a partir de valores totalmente formalizados, ou seja, em uma negação do dado natural de modo ainda mais radical:

Porém, apesar das desigualdades econômicas e sociais persistentes, todos os japoneses sem exceção são capazes de viver atualmente em função de valores totalmente *formalizados*, ou seja, completamente vazios de todo conteúdo “humano” no sentido de “histórico”. Assim, ao extremo, todo japonês, em princípio, é capaz de proceder por puro snobismo a um suicídio perfeitamente “gratuito” (podendo fazer ressurgir a clássica espada do samurai por um avião ou um torpedo), o que não tem nada a ver com arriscar a vida em uma luta empreendida em função de valores “históricos” com conteúdo social e político. (KOJÈVE, 437 apud AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa)

Sendo assim, Kojève acaba por reconhecer, tendo em vista a incompatibilidade entre o snobismo e a animalidade, a não aniquilação definitiva do ser humano propriamente dito. Agamben então associa essa sobrevivência do humano em relação à história em forma de snobismo japonês com a negatividade sem emprego de Bataille, a qual parecia da mesma forma que o snobismo não se encaixar nem do lado histórico e nem do lado natural.

A máquina antropológica hegeliana de Kojève e Bataille produz um ser humano como “um campo de tensões dialéticas já cortadas por cesuras que separam sempre nele – ao menos virtualmente – a animalidade “antropófora” e a humanidade que se encarna nela. O homem existe historicamente tão só nesta tensão” (AGAMBEN, 2002, p. 19, tradução nossa). Ser humano é transcender e transformar a sua animalidade, dominá-la, e do ponto de vista de Kojève, destruí-la. A máquina, portanto, joga com os dois pólos (humano e animal) altamente definidos, de um lado, vemos um humano marcado pela capacidade de dominar a animalidade, através da história, da política, da técnica e do snobismo, e de outro, uma animalidade a ser dominada, negada, destruída, controlada.

Se pensarmos do ponto de vista do que seria essa condição pós-histórica do ser humano veremos também mais uma série de preconceitos em relação à animalidade e a humanidade do mesmo. A condição pós-histórica seria aquela condição na qual todos os problemas sociais, filosóficos, políticos teriam se extinguido. Porém, visto que, como vimos, para chegar nessa condição, o ser

humano precisou negar a sua animalidade, poderíamos concluir então que a causa dos problemas sociais e políticos estariam na animalidade presente no ser humano. No entanto, se assim for, Kojève não poderia ter pensado em um retorno à animalidade. Ou será que os problemas sociais, as guerras, a fome estariam relacionados não com um dos dois pólos, mas com a tensão entre os dois? No fundo a máquina faz com que os dois pólos se mostrem bem definidos (pelo menos aparentemente) e ao mesmo tempo, totalmente indefinidos. Dessa forma, não conseguimos dizer o que seria o animal e o que seria o humano ao mesmo tempo em que parecemos saber distinguir esses dois pólos. Assim, o ser humano começa a “ocupar-se da própria vida animal, e a vida natural se converte sobretudo, no que está em jogo naquilo que Foucault chamou de biopoder” (Ibid., p. 19 e 20, tradução nossa), porém nos ocupamos dessa vida animal sem nos darmos conta de que estamos ocupando da vida humana, também. O que precisa ser questionado, aqui, é o porquê político dessa separação.

### 1.3.2 A máquina antropológica aristotélica

É comum pensarmos a biopolítica, por influência Foucaultiana, como tendo o seu início na idade moderna, porém para Agamben esse “controle da vida ou do *bios*” tem seu início, já, desde os gregos. Isso é demonstrado no estudo que faz sobre o conceito de vida em Aristóteles:

Para quem empreenda uma investigação genealógica sobre o conceito de “vida” e nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é que este nunca foi definido como tal. (...) Parece que, em nossa cultura, a vida é o que não pode ser definido, porém, precisamente por isto, o que deve ser incessantemente articulado e dividido. (...) Na história da filosofia ocidental, esta articulação estratégica do conceito de vida tem um momento chave. É aquele o qual, no *De anima*, entre os vários modos nos quais se diz o termo “viver”, Aristóteles isola o mais geral e separável. (AGAMBEN, 2002, p.21, tradução nossa)

Aristóteles não pergunta “o que é a vida?”, mas “qual o fundamento através do qual o viver pertence a um determinado ente?”. A resposta é através da vida nutritiva ou vegetativa. O filósofo grego, segundo Agamben, “não define de nenhum modo o que é a vida, se limita a decompô-la, graças ao isolamento da função

nutritiva, para logo rearticulá-la em uma série de potências ou faculdades distintas e correlacionadas (nutrição, sensação, pensamento)” (Ibid., p.22, tradução nossa). A vida nutritiva, assim, se torna o fundamento, o critério para que possamos falar se algo vive ou não e a base sobre a qual estabelecemos a hierarquia dos viventes.

A partir deste fundamento a ciência consegue distinguir os viventes que meramente “vegetam” dos que mantém alguma relação com o mundo. Bichat, cientista citado por Agamben, estabelece dois tipos de vida: a orgânica - a qual não passa de uma sucessão habitual de assimilações e excreções – e a animal – a que mantém alguma relação com o mundo exterior. Nos organismos superiores (a qual chamamos hoje de “animais”) essas duas vidas estão presentes, porém no ser humano elas não coincidiriam, considerando o fato de que a vida orgânica começa no feto antes que a vida animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte dessa.

Agamben enxerga aqui o pensamento que possibilitou a ciência, a medicina, o Estado exercer o controle da vida do cidadão na modernidade:

É supérfluo recordar a importância estratégica que tem sido, na história da medicina moderna, a determinação desta separação entre as funções da vida vegetativa e as funções da vida de relação. As realizações da cirurgia moderna e da anestesia se fundam, em outras coisas, precisamente na possibilidade de dividir e, ao mesmo tempo, articular os dois animais de Bichat. E quando, como mostrou Foucault, o Estado moderno a partir do século XVII começa a incluir entre suas tarefas essenciais o cuidado da vida da população – e transforma assim sua política em biopoder – é sobretudo, através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que coincide agora com o patrimônio biológico da nação) que o Estado realiza sua nova vocação. (AGAMBEN, 2002, p.23, tradução nossa)

Nesta divisão entre a vida nutritiva (ou orgânica) e vida de relação (ou animal), uma máquina de produção do humano é colocada em funcionamento, pois tal divisão “passa, sobretudo, pelo interior do vivente homem como uma fronteira móvel” (AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa), a partir dela podemos dizer se um corpo é humano ou não, basta vermos o critério da morte cerebral, como o próprio Agamben destaca, usado pela medicina para dizer se um humano está morto ou não. Podemos dizer que dentro do ser humano ocorre o isolamento de três vidas: a vegetativa, a animal e a humana. A vegetativa – caracterizada pelas funções inconscientes do corpo como a circulação sanguínea, respiração, assimilação, excreção – é isolada da animal – marcada pela relação com o mundo. Porém, um novo isolamento é realizado, agora, entre a vida animal e uma vida humana, a qual

assume a pretensão de estabelecer uma relação com o mundo diferentemente da dos animais.

Aqui se fundamenta o questionamento realizado por Agamben em relação ao humanismo e à luta pelos direitos humanos. Ambos partem da idéia tradicional do ser humano como fruto de uma união entre “um corpo e uma alma, de um vivente e de um logos, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino” (Ibid, p.24, tradução nossa), porém, Agamben alerta para o fato de que não se trata de uma união, mas de uma desconexão entre esses dois elementos e cabe então nos perguntarmos e investigarmos “não o mistério metafísico da conjunção, mas sim o mistério prático e político da separação” (Ibid, p.24, tradução nossa).

Dessa forma, não adianta lutarmos por direitos humanos quando o problema talvez esteja na possibilidade sempre presente, inclusive nessa luta, da separação entre humanos e não-humanos. Expressões como “humanizar” e “direitos humanos” já contêm dentro de si a idéia perigosa do não-humano, basta pensarmos no sentido de tais palavras: “humanizar” é tornar humano aquilo que se considera “não-humano”; e “direitos humanos” traz a problemática ideia contida em qualquer aparato jurídico, que é a de incluir ao mesmo tempo que exclui, pois ao se firmar um aparato jurídico ou “direitos” é traçada uma linha delimitadora entre os que possuem esses direitos e os que não possuem, no caso, entre aqueles dignos dos direitos humanos e aqueles não dignos desses. Qual o critério para se realizar isso? O fato de todos serem essencialmente humanos? Para quem? Os nazistas definiam os humanos deixando de fora judeus, negros e homossexuais, da mesma forma, os estadunidenses, deixando de fora os muçulmanos árabes (basta lembrarmos de Guantánamo e da “guerra ao terror”), e ainda, a elite brasileira deixando de fora os “favelados” da periferia (isso não é visível no sucesso do filme “Tropa de Elite” de José Padilha?). O problema, portanto, está na ausência do reconhecimento dos direitos humanos ou na separação que fundamenta a sua própria luta?

### 1.3.3 A máquina antropológica dos teólogos

Agamben identifica a polarização “humano e animal” também em algumas discussões teológicas medievais. Segundo Agamben, era uma questão, naquela

época, saber qual seria “a identidade entre o corpo ressuscitado e o que havia sido usado pelo homem em vida” (AGAMBEN, 2002, p.25, tradução nossa). O pressuposto inicial era de que não só a alma da pessoa seria ressuscitada, mas também integralmente o seu corpo. Porém, essa ideia causava alguns problemas. Por exemplo, o que aconteceria com aqueles, os quais perderam parte de sua matéria corporal (braços, mãos, cabelos em vida? Essas partes retornariam ao seu corpo na ressurreição? E a costela de Adão com a qual foi feita Eva, retornaria com ele ou com ela?

Considerando que segundo a ciência medieval, os alimentos se transformam em carne viva através da digestão, o que aconteceria com os seres humanos que se alimentavam de carne humana? Ou melhor, o que aconteceria com esses que serviram de alimento? Ressuscitariam em qual corpo? E as secreções do corpo, o que seriam delas? Aqui se apresenta o problema dos órgãos funcionais do corpo, continuariam existindo? Se continuassem existindo, existiriam ativos ou inativos, se ativos, o ressuscitado continuaria tendo que se alimentar, reproduzir, defecar, etc. Isso seria, no entanto, difícil de conceber, pois se continuassem se reproduzindo, passariam a existir santos, os quais não viveram antes da ressurreição, o que seria muito estranho. Além disso, considerando que os órgãos humanos estão ordenados para a conservação do indivíduo e da espécie, que sentido teria a existência deles depois da ressurreição, visto que, a partir dela não haveria mais morte e nem necessidade de nascerem mais indivíduos?

Frente a esses inúmeros problemas, surgiram algumas doutrinas interessantes, como a que defendia a ideia de que os ressuscitados utilizariam o sexo e as demais funções vitais não para a conservação do indivíduo ou da espécie, mas simplesmente para exprimir a sua santidade, a qual englobaria não só as potências espirituais, mas também as corporais. Tal tipo de doutrina, como mostra Agamben, foi rejeitada por Tomás de Aquino na *Summa theológica*, nesta, o filósofo cristão exclui do paraíso tudo o que remete às funções vitais, considerando estas como pertencentes à primeira perfeição da natureza humana e não a da perfeição da natureza ressuscitada. Tendo em vista isso, chama a atenção Agamben:

O mesmo autor que havia afirmado pouco antes que o pecado do homem não havia mudado em nada a natureza e a condição dos animais, proclama agora sem reservas que a vida animal está excluída do Paraíso, que a vida beata não é em nenhum caso uma vida animal. Conseqüentemente, tampouco as plantas e os animais encontrarão um lugar no Paraíso, “se

corromperão segundo o todo e segundo à parte” (Tomás de Aquino 1955, 151-52). No corpo dos ressuscitados, as funções animais estarão “ociosas e vazias”, exatamente como, segundo a teologia medieval, depois da expulsão de Adão e Eva, o Éden se esvaziou de toda vida humana. Nem toda a carne será salva e, na fisiologia dos beatos, a *oikonomia* [economia] divina da salvação deixa um resto sem redimir. (AGAMBEN, 2002, p. 27, tradução nossa)

A separação entre corpo animal e corpo humano nas doutrinas medievais é explícita, porém, qual o motivo de Agamben destacar tanto a não redenção do corpo animal, do ser humano e dos animais em geral? Não seria o fato disso parecer muito semelhante com a *exceptio* da vida nua tão discutida por ele no *Homo Sacer*? Esse “resto sem redimir” não é nada mais do que uma vida nua, excluída, separada, colocada à margem. Em outras palavras, podemos dizer que a *zoé* é excluída do paraíso. A vida beata só pertence a uma vida enquanto *bíos*, ou seja, uma vida qualificada. No entanto, seguindo a linha agambeniana, toda exclusão é em si mesma, uma inclusão, logo, essa vida a ser separada e colocada à margem já está em si mesma colocada à mercê do controle de domínio por parte de outrem.

A referência ao grande teólogo da doutrina cristã, porém, não termina aqui. Em um outro capítulo, Agamben faz uma interessante conexão entre um pensamento de Tomás de Aquino e os campos de concentração e de extermínio no século XX. Segundo o filósofo cristão, os seres humanos em seu estado de inocência (antes do pecado original) não possuíam nenhuma necessidade corpórea em relação aos animais. Ou seja, não tinham necessidade de vestimenta, visto que não se envergonhavam de sua nudez, nem de alimentar-se com carne animal, visto que as frutas do jardim do Éden já eram mais do que suficientes. Além disso, considerando que seus corpos eram fortes, não havia necessidade de usar os animais como transporte. Sendo assim, conclui Tomás, a única causa e a única função da existência dos animais para os seres humanos seria a de proporcionar-lhes um conhecimento experimental da sua própria natureza. Ou seja, os animais são conduzidos a Adão, não para que este os use para suas necessidades corpóreas, mas que lhes dê nomes de acordo com as suas naturezas. Dessa forma, ao definir as diversas naturezas animais, e a própria natureza animal, o ser humano define e produz a sua própria natureza:

O experimento cognoscitivo que está em jogo nesta diferença concerne, em última análise, à natureza do homem, mais exatamente, à produção e à definição desta natureza. É um experimento de *hominis natura* [Acerca da

natureza do homem. Em latim no original]. (AGAMBEN, 2002, p.29, tradução nossa)

Eis outra vez a máquina antropológica, definindo o humano a partir da animalidade, estabelecendo um limite e uma diferença entre esses dois pólos, limites que como é próprio da máquina não são de nenhuma maneira sólidos, mas constantemente passíveis de desaparecer, fazendo com que os dois âmbitos entrem em uma zona de completa indiscernibilidade.

Tendo em vista isso, segundo Agamben, o experimento cognoscitivo do século XX foram os campos de concentração e extermínio, onde de modo extremo e monstruoso o humano, tentou-se “decidir entre o humano e o inumano, terminando invocando em sua ruína a possibilidade mesma da distinção” (AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa).

#### 1.3.4 A máquina antropológica taxonômica

Um animal que cada vez mais se apresenta como muito similar aos humanos é o macaco<sup>3</sup>. Uma pesquisa da Universidade de Kyoto, no Japão, publicada em 2007 pela revista *Current Biology*<sup>4</sup>, demonstrou que os chimpanzés tem uma memória fotográfica superior a dos humanos. Tal resultado foi obtido a partir de testes de memória realizados em universitários e em jovens chimpanzés. Isso colocou em xeque o velho preconceito da ciência de acreditar que os humanos eram superiores aos macacos em todos os aspectos. A proximidade é tanta que hoje já existem grupos que defendem a garantia de direitos “humanos” para certos primatas como os chimpanzés. Um exemplo é a organização internacional The Great Ape Project ou Projeto Grandes primatas, a qual defende que todos os primatas devem ter assegurados os seus direitos à vida e à liberdade, e devem ser protegidos contra a tortura<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Uso esse termo no seu sentido lato, ou seja, enquanto designação comum a todas as espécies de símios ou primatas antropóides.

<sup>4</sup> *Current Biology*, Volume 17, Issue 23, R1004-R1005, 4 December 2007

<sup>5</sup> Há uma matéria interessante sobre esse assunto no site da BBC BRASIL.COM de 29 de março de 2007.

[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070329\\_direitoshumanos\\_macacos\\_mv.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070329_direitoshumanos_macacos_mv.shtml)

O fio que nos separa de tais animais é extremamente tênue, a separação mais antiga é teológica que nos coloca enquanto detentores de uma alma, diferentemente dos macacos. Tal separação, porém não tomou apenas um viés religioso, mas também tomou formas, digamos, “científicas” ou “filosófica”. Uma dessas formas foi distinguir os humanos dos outros animais, através da linguagem, ou da capacidade de se socializar, ou da tão glorificada racionalidade, porém, observando o comportamento dos macacos vemos essas teorias irem por água abaixo.

Nas ciências naturais nunca foi tão simples separar e hierarquizar tão bem os humanos em relação aos macacos, principalmente partindo de um ponto de vista totalmente científico. Isso é bem demonstrado por Agamben, ao fazer um estudo sobre as pesquisas de Linneu, o pai da taxonomia científica moderna. Segundo o biólogo, é extremamente árduo, “identificar, desde o ponto de vista das ciências da natureza, a diferença específica entre os macacos antropomorfos e o homem” (AGAMBEN, 2002, p.54, tradução nossa). Em um dos seus escritos, Linneu chega a dizer que, de um ponto de vista naturalista, a única diferença entre nós e os macacos é que estes possuem um espaço vazio entre os caninos e os demais dentes.

Antigamente, a separação entre animais e humanos não era tão clara assim: “A linguagem, que se converterá na característica por excelência do humano, até o século XVIII superava as ordens e as classes, porque se supunha que também os pássaros falavam.” (Ibid., p.55, tradução nossa). A demarcação física, feita pela ciência, entre nós e as outras espécies quase sempre caía em zonas de indiferença. Só a partir do século XIX com o desenvolvimento das ciências humanas é que essa problemática foi tomando um aspecto diferente. O humano não passou mais a ser separado do animal a partir de alguma característica anatômica ou biológica, mas através de um imperativo filosófico: *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), surgindo assim o conhecido *Homo Sapiens*, terminologia, ironicamente, dada por Linneu (aquele que não conseguia encontrar diferenças anatômicas significativas entre nós e os macacos). Agamben chama de anomalia tal classificação, visto que o humano é o único animal a ter a sua espécie classificada por meio de um elemento totalmente não-biológico:

Uma análise da *Introitus* que abre o *Systema* não deixa dúvida quanto ao sentido que Linneo atribuía a seu lema: o homem não tem nenhuma identidade específica, exceto a de *poder* reconhecer-se. Porém definir o humano não através de uma *nota característica*, mas através do conhecimento de si, significa que é homem o que se reconhecer como tal, que *o homem é o animal que tem que reconhecer-se humano para sê-lo*. (Ibid., p.33, tradução nossa)

A máquina antropológica taxonômica, portanto, separa e articula o animal e o humano através de um jogo no qual se coloca a autoridade científica, onde os animais só não são vistos como humanos, devido ao seu não auto reconhecimento enquanto humanos. Dessa forma, a taxonomia acaba por tomar um viés confuso e até mesmo cômico, onde “*Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo” (isto é, “parecido com o homem”, segundo o termo que Linneo usa constantemente até a décima edição do *Systema*), que tem que, para ser humano, reconhecer-se em um não homem.” (AGAMBEN, 2002, p.34, tradução nossa). Ou seja, *Homo Sapiens* é um homo (antropomorfo) que se reconhece nos outros seres antropomórficos (macacos), porém que dá um passo além e se coloca fora e separado deles através de um imperativo. Nós para sermos humanos, precisamos nos reconhecer enquanto tais, pois não há nada “objetivo” ou “científico” que possa realmente nos separar dos macacos. Porém, como tal separação é feita a partir deles, visto que somos *homo*, temos que antes nos reconhecer neles para depois nos separarmos, quem não se reconhece neles, não pode depois dar o passo de se separar: “na máquina óptica de Linneo, aquele que rechaça reconhecer-se no macaco, se converte em macaco” (AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa).

### 1.3.5 A máquina antropológica humanista

Começemos esse tópico com o Manifesto do Humanismo de Pico Della Mirandola:

*“Ó Adão, não te demos nenhum lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós escritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, és que irás determinar para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no*

*meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem moral nem imoral, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidade superiores que são divinas, por decisão do teu próprio ânimo.*<sup>6</sup>

O humanismo, como é bem sabido e bem estudado nas escolas e nas faculdades, foi um movimento que teve seu início a partir do século XIV, principalmente com o italiano Francesco Petrarca, o qual colocou o ser humano como centro de toda ação e de toda dinâmica social. Desde então o humanismo sempre representou a defesa do ser humano como um todo: da sua arte (poesia, música, teatro), da sua técnica, dos seus sentimentos, da sua dignidade, da sua vida. Podemos dizer que o humanismo surgiu como uma tentativa de valorizar o ser humano na sua forma mais plena e perfeita em contraposição ao teocentrismo, o qual colocava toda a vida centrada em Deus.

Dada a sua beleza e as enormes contribuições de tal movimento, até nos dias de hoje, é difícil identificar algo negativo no mesmo. No entanto, passados quase seis séculos, podemos nos perguntar se tal perspectiva atende ainda os nossos anseios, se ainda dá respostas às nossas perguntas? Será mesmo o humanismo a solução para tantos conflitos existentes na nossa vida social e política, como por exemplo, a pobreza, a miséria, a fome? Será mesmo a causa de tudo isso, simplesmente a não valorização do humano enquanto humano, enquanto ser de alta dignidade? Podemos ir até mais longe em nossas perguntas: será que a ideologia humanista não é cúmplice dos inúmeros atentados contra a “dignidade humana” que, em pleno século XXI, ainda estamos presenciando?

Talvez esta seja a suspeita de Agamben ao colocar o humanismo como mais uma forma de máquina antropológica. A suspeita se dá principalmente, problematizando o manifesto de Pico, no qual se vê claramente as engrenagens da máquina sendo postas em funcionamento, ao colocar o humano entre a animalidade e o divino, como um ser sem rosto, passível de ser tanto bestial como divino:

A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico que verifica a ausência para Homo de uma natureza própria, mantendo-se suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano; e pó

---

<sup>6</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 1989.

isto, sendo sempre menos e mais que si mesmo. (AGAMBEN, 2002, p.35, tradução nossa)

O ser humano segundo o humanismo é um ser não definido, sem essência, podendo ser, assim, o que lhe agrada ser, essa é a grandeza de ser humano: “o descobrimento humanístico do homem é o descobrimento de seu faltar-se a si mesmo, de sua irremediável ausência de *dignitas*” (Ibid., p.36, tradução nossa), ou seja, do que lhe é próprio. Linneu classificou os seres humanos enquanto pertencentes à espécie *Homo Sapiens*, tal espécie está dentro do gênero *homo*, onde estão todos os animais semelhantes ao homem, dessa espécie só nós (*homo sapiens sapiens*) sobrevivemos. Agamben identifica tanto em Linneu quanto no humanismo, a mesma máquina irônica que classifica os humanos dentro do gênero dos “semelhantes aos humanos”. Assim como em Linneu, no humanismo, humano é um lugar vazio onde, mais uma vez ironicamente, não há nenhum sinal de dignidade humana, visto que não há nada que seja próprio desse humano. Na verdade o que temos nesse lugar é um “não humano” que pode receber qualquer natureza e qualquer rosto.

Agamben ainda problematiza mais a questão, citando a inscrição por Linneu, na espécie *Homo Sapiens* do “enigmático variante *Homo ferus* [Homem selvagem], que parece desmentir ponto por ponto as características do mais nobre dos primatas: ele é *tetrapus* (caminha com as patas), *mutus* (privado de linguagem), *hirsutus* (coberto de pelo)” (AGAMBEN, 2002, p.36, tradução nossa). O filósofo italiano ainda fala dos *enfants sauvages* ou meninos-lobo, que ainda aparecem nos limites dos povos da Europa: “são os mensageiros da inumanidade do homem, os vestígios de sua frágil identidade e de sua falta de rosto próprio” (AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa).

Em dezembro de 2007, foram publicadas várias notícias pela internet<sup>7</sup> sobre um “menino lobo” encontrado na Rússia, e que provavelmente estava abandonado na floresta desde a infância. Segundo os médicos e policiais, o menino possuía vários hábitos “animalescos”, como a forma de comer e de andar, além de não falar nenhum idioma. Frente a um caso como esse, podemos perceber o quanto o humanismo esconde a verdadeira face do humano, uma face sem face, ou seja, sem

---

<sup>7</sup> Cf.:

[http://www.dailymail.co.uk/pages/live/articles/news/worldnews.html?in\\_article\\_id=503736&in\\_page\\_id=1811](http://www.dailymail.co.uk/pages/live/articles/news/worldnews.html?in_article_id=503736&in_page_id=1811)

dignidade, frágil, e que constantemente “necessita” ser “humanizada” para que não seja destruída. Frente aos meninos-lobo, percebemos claramente o perigo e a ineficiência de nos mantermos em uma máquina antropológica humanista, a qual sempre define (como se não estivesse definindo) o humano como um ser passível de ser animalizado ou humanizado (ou divinizado). A nossa proximidade com o âmbito animal, a ponto de nos vermos confundidos com eles, como no caso do menino lobo russo, faz com que constantemente nos deparemos com as diversas catástrofes humanitárias que ainda hoje vivenciamos.

#### **1.4 A política da máquina antropológica**

A essa altura já está mais do que claro que a separação, supostamente, ontológica entre animalidade e humanidade na história ocidental é uma separação política, a qual é estabelecida a partir do funcionamento de uma máquina de produção do humano, chamada por Agamben de máquina antropológica. Porém, devemos nos perguntar: até que ponto é mesmo tal máquina, com suas engrenagens de separação animal-humano, a responsável pelo problema da sub-humanização de humanos, o qual ainda, em pleno século XXI, insiste em nos atormentar? Por que seria tal separação o motivo principal de tal problema, quando poderíamos enumerar vários outros, como a desigualdade social, a ambição desenfreada de países e governantes, o racismo e os diversos preconceitos (machismo, xenofobia, homofobia e outros), a disputa por territórios e riquezas, ou a própria falta de sensibilidade do humano para com o outro?

Aqui, o risco de transformar a máquina antropológica em causa universal de todos os problemas, relativos à sub-humanização, se apresenta. Neste caso, poderíamos dizer que a máquina antropológica seria a condição de possibilidade para a existência das várias possíveis causas da inferiorização de humanos como as apontadas acima. Dessa forma, o racismo só seria possível devido à existência de uma máquina que permite o pensamento racista. O mesmo aconteceria com a animalização dos pobres, dos prisioneiros políticos (como os de Guantánamo e dos campos de concentração nazistas) e dos moradores das favelas brasileiras. Igualmente, a falta de sensibilidade para com o outro, só levaria à bestialização do

humano devido à presença constante dessa máquina, pois, por si só, tal insensibilidade não seria capaz de produzir o que se produz, ou seja, humanos renegados à condição de animais. A máquina antropológica ao definir o humano, constrói a necessidade de um “fora”, ou seja, de um “não humano”. Em toda definição se encontra esse problema, pois sempre há uma delimitação de espaço, de âmbito. A animalização e a sub-humanização nesse caso, teria o seu germe na própria delimitação do que seria o humano, essa é a tese de Agamben com a máquina antropológica.

No entanto, podemos universalizar dessa forma, a máquina antropológica formulada por Agamben? Caso ela se desse da mesma forma que as justificativas mais recorrentes do senso comum político, da nossa época, para as catástrofes humanitárias, como a falta de amor ao próximo, falta de empenho em prol dos direitos humanos, falta de sensibilidade humanitária, e excesso de maldade e ambição humanas, com certeza, não poderíamos universalizar tal conceito. Porém, a máquina antropológica não se apresenta como um conceito fechado, mas como um conceito aberto, como dissemos no tópico 1.2, é um conceito em forma de máquina, de caráter mais estrutural, onde pode se transitar diversos conteúdos, porém sempre entre as mesmas engrenagens, os pólos animal e humano. Tal conceito se apresenta mais como uma prática do que como um mero pensamento: a máquina é posta em funcionamento, e este funcionamento se dá em forma de pensamento. A máquina antropológica se apresenta de forma similar às categorias à priori de Kant, as quais são vazias, porém que tomam vida a partir dos conteúdos obtidos empiricamente. A máquina antropológica, assim, seria a condição de possibilidade para as mais diversas formas de sub-humanização do humano.

No entanto, chegado a esse ponto, ainda podemos nos perguntar, o que é afinal, a máquina antropológica? Sendo um conceito aberto, tal pergunta não pode ter apenas uma resposta. Porém, como já dissemos anteriormente, podemos definir a máquina antropológica como uma máquina de produção do humano, que visa dizer o que é o humano. Sendo assim, tal conceito se apresenta de forma prática, como *ação*: definir o humano. Entretanto, tal definição se dá a partir de duas engrenagens, o pólo animal e o pólo humano, e como toda máquina, apresenta um produto final: o verdadeiro humano. Visto que toda idéia de verdadeiro trás consigo a idéia do falso, o “verdadeiro humano” acaba por gerar um falso humano, não humano, sub-humano. A máquina antropológica separa o humano do animal, porém

como vimos, nesta separação há uma exclusão, e toda exclusão já é em si uma inclusão, visto que, o que é excluído, por ser excluído, já está sendo posto em questão (incluído). Assim, ao separar o humano do animal, a máquina define o humano a partir da animalidade, e isto se torna mais grave a partir do momento em que esta separação se dá no interior do próprio ser humano. O problema talvez não seja a separação em si, mas o caráter hierárquico que se dá a ela. A separação não se dá num viés de diferença, mas de exclusão, e aí mora o perigo. A animalidade é colocada em posição de inferioridade e não de simplesmente *diferente*.

Podemos questionar ainda, o porquê dessa separação. Uma separação só acontece se o que está para ser separado está unido. Portanto, podemos dizer que só podemos separar os humanos dos animais, admitindo a união e a proximidade desses dois pólos. Essa proximidade acontece e se manifesta ao olharmos para o nosso próprio interior. Só sentimos a necessidade de nos separarmos dos animais porque dentro de nós mesmos essa animalidade já se faz presente. Desde os tempos antigos, somos definidos como animais racionais, ou seja, dotados de uma natureza animal e de uma racional. Na biologia, somos classificados entre os mamíferos, ao surgir um novo remédio, na maioria das vezes, o mesmo é testado em animais antes de serem testados em humanos. Tudo isso se dá pelo fato de considerarmos a animalidade como parte de nós. Quando nos referimos ao nosso corpo, estamos falando da nossa parte animal, da nossa parte que está presa à natureza, ao natural.

Estando no interior do ser humano a animalidade e a humanidade separadas e unidas, a máquina antropológica age de forma a criar uma zona de indiscernibilidade, a fim de que o verdadeiro humano possa ser criado e pensado. Essa zona é necessária para que se possa traçar o que é o humano e o que é o animal. Antes de toda separação é necessária uma total falta de separação entre as partes a serem separadas. E é nessa zona e neste momento de indiscernibilidade é que se apresenta o que chamamos de vida nua, uma vida à qual não pode ser enquadrada em nenhum dos pólos, e visto que a apenas um deles é garantida à proteção (pensemos nos direitos humanos), essa vida nem humana, nem animal cai em uma total falta de amparo e garantia, ou seja, fica exposta à morte.

Como vimos na introdução, a vida nua é a vida enquanto mero corpo vivente. A importância política desse conceito se mostra em sua plenitude ao pensarmos a sua relação com o Estado ou com qualquer outra forma de

governabilidade. O Estado, a fim de que possa controlar seus cidadãos, necessita da vida nua entendida enquanto “amor à vida (biológica)”, enquanto sobrevivência. A governabilidade só é possível porque existem corpos a serem governados, porque existem pessoas preocupadas com a sua sobrevivência, preocupados com a sua vida biológica. Onde não há amor à vida, onde não há a necessidade de sobreviver, não é possível instalar-se qualquer poder. Que poder exercer sobre os “homens-bomba”, por exemplo, se neles não há qualquer preocupação com a sua vida terrena? Que poder exercia os romanos em relação aos primeiros cristãos, os quais estavam dispostos a perder a sua vida biológica em prol de sua vida com Cristo? Todo poder e toda governabilidade se desfaz a partir do momento em que não há mais vida nua.

Com essa zona de indiscernibilidade, tão necessária para a produção do humano, certas lutas como as em prol dos direitos humanos (e até mesmo, em prol dos direitos dos animais), ficam em uma posição de total ineficácia, pois em tal espaço, nem os animais, nem os humanos podem ser encontrados. Fica fácil de entender, portanto, porque Agamben utiliza os campos de concentração como exemplos dessa zona de indiferença (e aqui podemos acrescentar Guantánamo). Neles não há e nem há como haver direitos humanos, pois em tal região, o humano foi posto em questão, assim, não há a quem garantir os direitos.

Se voltarmos à nossa discussão sobre a máquina antropológica do humanismo, veremos esse problema se manifestar de uma forma bem particular. O humano é colocado entre o divino e a besta, aberto para ser o que desejar, ou seja, na indiferença, sem definição, em total falta de ser. O curioso é que a máquina antropológica do humanismo tem como produto o seu próprio processo, ou seja, diferentemente da máquina antropológica do nazismo que definiu o verdadeiro humano enquanto raça ariana a partir da criação de zonas de indiscernibilidade (campos), a máquina humanista gera como produto um humano sem rosto, um humano “não humano”, o qual pode ser jogado tanto do lado divino, como do lado animal. A zona de indiferença, criada pela máquina para definir o humano, se coloca como produto de sua própria ação. O humano nesse caso permanece na indistinção com a animalidade.

Essa região cinzenta de total indiferença entre animais e humanos em si mesma, não pode ser apontada, no entanto, como problema. O ponto fundamental é a vida que se localiza e se fixa nela, ou seja, a vida nua. A vida estando nua, perante

a morte, sem nenhuma vestimenta de direitos ou garantias (sejam elas jurídicas ou de qualquer outro tipo) a coloca à mercê dos poderes políticos. O que Agamben parece indicar com seu pensamento sobre a máquina antropológica é que com tal máquina a vida nua se torna possível conceitual e empiricamente. Pensar e definir o humano através de uma distinção hierárquica entre animalidade e humanidade, e, a partir disto, colocá-lo como detentor (e assim de possível não detentor) de direitos, contribui para pensarmos a vida humana enquanto vida nua.

Dessa forma, deter a máquina antropológica significa deter a possibilidade da criação de uma zona de indiferença, onde a vida nua possa ali se manifestar. E deter essa máquina exige que pensemos o humano de outra forma, um pensamento onde não seja possível colocar o humano em questão, ou onde uma vida nua não seja capaz de ser produzida. Visto que todo pensamento sobre o que e como as coisas são (ontológico) nunca está separado e imune à política, a forma na qual pensamos a nossa humanidade não pode mais se apresentar enquanto um simples interesse filosófico ou antropológico imparcial e apolítico. Pensar o ser humano ontologicamente já significa pensá-lo politicamente, portanto é impossível resolver o problema político da sub-humanização de humanos sem antes revermos a forma como pensamos ontologicamente a humanidade.

## 2 HEIDEGGER E A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

### 2.1 As investigações de Uexküll

Até aqui fizemos uma longa discussão, principalmente, à luz dos estudos de Agamben, sobre a relação entre os humanos e os animais, e a relação entre a humanidade e a animalidade presente no interior do próprio ser-humano. Iremos continuar essa discussão, porém agora com novas perguntas. Somos levados pela cultura a acreditar que apenas nós humanos temos consciência desse mundo, ou melhor, que apenas nós humanos somos capazes de criar o que chamamos “cultura”, ou seja, a capacidade de dar significado a esse mundo e à nossa vida. A cultura é justamente aquilo que nos difere da nossa natureza animal, assim aprendemos. Dessa forma, somos levados a pensar que apenas nós podemos compreender esse mundo e os seus habitantes, assim surgem as diversas ciências, como a biologia, responsável por estudar a vida do planeta. Porém, uma pergunta que constantemente é feita por aqueles que se colocam a pensar, é se realmente podemos compreender os outros seres a partir dos nossos próprios olhos. Como entender o mundo dos outros seres estando presos ao nosso mundo, ao nosso modo de ver? Levando em conta tais questionamentos, surgiu uma nova forma de pensar a natureza e os demais seres, não mais a partir dos nossos olhos humanos, mas a partir dos próprios olhos da natureza. Foi o que tentou fazer o zoólogo, estudado por Agamben no *Aberto*, Jakob Von Uexküll (1864 - 1944):

As investigações de Uexküll sobre o ambiente animal são contemporâneas tanto da física quântica com das vanguardas artísticas. Como estas, suas investigações expressam o abandono sem reservas de toda perspectiva antropocêntrica nas ciências da vida e a radical desumanização da imagem da natureza. (AGAMBEN, 2002, p. 44, tradução nossa)

A revolução de Uexküll consistiu em deixar de lado a velha forma de ver a realidade da ciência clássica, a qual só conseguia enxergar um único mundo, que abarcava todas as espécies viventes ordenadas em escalas hierárquicas, e passar a ver a realidade como uma infinita variedade de mundos perceptivos, “todos igualmente perfeitos e conectados entre si como em uma gigantesca partitura

musical e, apesar dito, incomunicáveis e reciprocamente excludentes, em cujo centro estão pequenos seres familiares e ao mesmo tempo, remotos.” (AGAMBEN, 2002, p. 45, tradução nossa)

Para Uexküll um mundo unitário, onde todos ocupam o mesmo espaço e o mesmo tempo, não existe, o que existe são infinitos mundos partindo de cada ser vivente com tempos e espaços totalmente diferentes. Portanto, uma abelha possui um mundo completamente diverso do mundo de um pássaro mesmo se por acaso ambos ocupem a mesma árvore. Mesmo entre os seres da mesma espécie há mundos diferentes, porém, como um cientista, Uexküll tenta identificar as características dos diferentes mundos de cada espécie de ser vivo, e não individualmente.

A base desse novo modo de investigação está na distinção entre o espaço objetivo em que o observador vê mover-se o ser vivente, chamado de *Umgebung*, e a *Umwelt*, o mundo-ambiente formado por uma ampla lista de elementos “portadores de significado”, que são os únicos que interessam aos animais. Na verdade, a *Umgebung* é a nossa própria *Umwelt*, e como era de se esperar, não possui nenhum privilégio especial em comparação às demais *Umwelte*. Dessa forma, cada ser vivo possui um mundo-ambiente, o qual é formado por diversos “portadores de significado”, os quais mesmo se referindo aos mesmos objetos, serão diferentes para cada ser e em cada situação. Uma folha caída no chão, por exemplo, pode assumir o papel de portador de significado de modos inteiramente diferentes dependendo de cada ser vivo, do ambiente e da situação na qual ela se encontra. O significado desta folha para uma formiga, a qual carrega pedaços de folhas para a sua habitação e alimentação, é bem diferente do significado da mesma para uma moça artesã que procura folhas com a intenção de fazer brincos e colares.

Os portadores de significado são objetos que se apresentam no mundo-ambiente de cada ser vivo e que assumem um significado de grande importância para eles. Tais portadores de significado vão variar em sua forma de acordo com cada mundo-ambiente de cada ser vivo. Porém, quando usamos a palavra “significado” não a estamos usando exatamente da mesma forma que usamos no linguajar comum, os animais para Uexküll não dão significado às coisas da mesma forma que nós, pois eles não possuem capacidade interpretativa. Os portadores de significado dos animais estão ligados a eles de uma forma, pode-se dizer, quase que mecânica ou instintiva, assim parece indicar Agamben:

Tudo acontece como se o portador de significado exterior e seu receptor no corpo do animal constituíssem dois elementos de uma mesma partitura musical, como duas notas no “teclado sobre a qual a natureza executa a sinfonia supra-temporal e extra-espacial da significação”, sem que seja possível dizer de que modo esses dois elementos tão heterogêneos puderam estar tão intimamente conectados. (AGAMBEN, 2002, P.46 e 47, tradução nossa)

Por isso, usando um exemplo dado por Agamben, a aranha consegue capturar de modo perfeito e altamente engenhoso a mosca (seu portador de significado) em suas teias: “O aspecto mais surpreendente é, com efeito, que os fios da teia são exatamente proporcionais a capacidade visual do olho da mosca, a qual não pode vê-los e assim, voa para a morte sem dar-se conta” (Ibid., p.47, tradução nossa). Outro detalhe importante, é que os mundos tanto da mosca como da aranha estão totalmente sem comunicação e, no entanto, perfeitamente coordenados: a mosca não sabe nada da aranha, e nem esta, daquela e mesmo assim tudo acontece de forma totalmente harmoniosa. O princípio formulado por Uexküll é de que nenhum animal é capaz de entrar em relação com algum objeto enquanto tal, o animal só pode se relacionar com os seus portadores de significado, e tal relação se dá de forma cega, visto que não há intenção e nem interpretação por parte dos animais.

O mundo animal, portanto é permeado pela cegueira, segundo Uexküll, isso se vê claramente no exemplo do carrapato discutido por Agamben no “Aberto”. Tal animal é conhecido como sugador de sangue de mamíferos, e estando privado de olhos e de qualquer órgão relacionado à audição, identifica a sua presa apenas através do olfato. O cheiro do ácido butírico contido no suor dos mamíferos funciona como um alerta que o faz saltar do seu lugar para cair sobre a pele da presa. Sobre tal pele, o animal é capaz de identificar, através de um órgão sensível a temperaturas, o calor do sangue do mamífero, sinal que o alvo pode ser consumido. Através do tato, o carrapato busca o lugar com menos pelos a fim de que possa sugar o sangue de sua presa. No entanto, através de um experimento, Uexküll descobriu que o pequeno inseto é totalmente desprovido do sentido do gosto, pois foi visto que ele absorve qualquer líquido que esteja na mesma temperatura do sangue dos mamíferos. Além disso, o sangue não lhe serve como mero meio de subsistência, pois após sugá-lo o animal se entrega à morte. Nisto, Agamben conclui:

A estrutura do carrapato mostra com clareza a estrutura geral do ambiente próprio de todos os animais. Neste caso particular, a *Umwelt* se reduz a três portadores de significado ou Merkmalträger: 1) o odor do ácido butírico contido no suor de todos os mamíferos; 2) a temperatura de trinta e sete graus que corresponde a do sangue dos mamíferos; 3) a tipologia da pele própria dos mamíferos, geralmente feita de pelos e irrigada por vasos sanguíneos. (2002, p.50 e 51, tradução nossa)

Percebe-se neste exemplo, a intensidade da relação do animal com os seus portadores de significado. “O carrapato é esta relação e não vive mais que nela e por ela” (Ibid, p.51, tradução nossa). Comparando com a relação do ser humano com o seu mundo se vê que o pequeno animal consegue estabelecer uma relação muito mais intensa e apaixonada pelos seus portadores a ponto de levá-lo à própria morte e tudo isso de forma supostamente cega e sem intencionalidade.

Visto dessa forma, poderíamos reduzir a vida do carrapato a seu ambiente, aos seus portadores de significado, confirmando a idéia de Uexküll de que a relação do animal com o seu mundo se dá de forma totalmente cega e mecânica. Porém, isso se torna problemático ao sabermos de outro experimento comentado por Agamben em seu livro, no qual um carrapato foi mantido com vida durante dezoito anos sem alimento e totalmente isolado de seu ambiente. Frente a isso a única explicação dos cientistas foi a de que o animal estaria em uma espécie de sono, em um “período de espera”. Frente a isso, questiona Agamben:

Como é possível que um ser vivente, que consiste inteiramente em sua relação com o ambiente, possa sobreviver em absoluta privação dele? E que sentido tem falar de “espera” sem tempo e sem mundo? (Loc.cit., tradução nossa)

O questionamento de Agamben faz pleno sentido, se os animais são considerados desprovidos de qualquer noção de tempo e de mundo (algo que vamos explicar melhor nos tópicos seguintes), e que se reduzem às relações com os seus portadores de significado, como explicar o comportamento desse carrapato? Além disso, tal visão mecanicista dos animais entra em choque com muitas outras observações da ciência, basta pensar nos chimpanzés, seres capazes de aprender sempre coisas novas, o que aconteceria nesse caso? Seus portadores de significados estariam em constante mutação? E quando pegamos um animal selvagem e o levamos para o meio doméstico como explicar a sua mudança de

comportamento, a sua adaptação? Aqui começamos a problematizar a velha ideologia mecanicista em relação aos animais.

## 2.2 O animal enquanto “pobre de mundo”

Em sua obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger, com o objetivo de responder a pergunta “O que é mundo?” resolve percorrer um caminho diferente daquele realizado em *Ser e Tempo*, no qual, como ele mesmo diz, buscou responder tal pergunta “através do modo como nos movimentamos [enquanto Dasein] de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo.” (HEIDEGGER, 2006, p. 206). A resposta à questão veio à luz, portanto, através da exposição da cotidianidade daquele que *é-no-mundo*, ou seja, o Dasein.

Porém, como dissemos, na obra mais recente, o filósofo alemão, busca um outro caminho para tratar tal questão, segundo ele: “o caminho de uma consideração comparativa” (HEIDEGGER, loc.cit.). No lugar de pensar o mundo apenas a partir de um ente (Dasein), se pensará o mundo percorrendo o ser de três entes: o material (representado pela pedra), o animal e o ser-humano. Já de início, Heidegger, fixa três teses: “1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*” (Ibid., p.207). A idéia desse caminho é a de que ao estabelecermos uma comparação entre os três entes, os quais estão em ligação de alguma forma com o *mundo*, virão à tona as diferenças nesta ligação (ou não-ligação), e conseqüentemente, o que denominamos mundo.

O começo se dá na relação entre *pobreza de mundo* e *formação de mundo*, entre o animal e o ser-aí humano (Dasein):

Pobre de mundo – pobreza diferente de riqueza; pobreza – o menos ante o mais. O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. As abelhas, por exemplo, possuem sua colméia, os favos, as flores das quais retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. (...) Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em

sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem os estames destas flores *enquanto* estames. (...) Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração (...). (HEIDEGGER, 2006, p.224)

Neste trecho fica claro o caráter quantitativo da separação entre pobreza e riqueza, o animal é mais pobre por ter *menos* acesso ao mundo, por lidar com uma menor quantidade de coisas presentes neste mundo. Tendo consciência disto, Heidegger questiona a sua própria exposição, pois tal pensamento se torna falho em vários aspectos. Em termos de quantidade, se torna extremamente difícil decidir qual dos lados (animal e humano) é mais rico ou mais pobre. Uma aranha, por exemplo, tem um ângulo de visão muito maior do que o nosso, ou usando os próprios exemplos de Heidegger, a capacidade de captação do olhar de um falcão ou a capacidade olfativa de um cachorro são muito maiores que as dos humanos. Sendo assim, o que Heidegger busca não é uma diferença quantitativa entre os dois entes, mas uma outra. Para o filósofo não faz o menor sentido hierarquizar animais (inclusive entre eles) e humanos a partir de diferenças quantitativas, chamadas por ele de diferenças de plenitude:

Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra. Por tudo o que foi dito, torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa. (Ibid., p.225)

Portanto, não podemos entender a *pobreza de mundo* em termos de “menos”, “menor”, “mais”, ou seja, em termos quantitativos. No entanto, apesar de evitar o pensamento quantitativo, Heidegger busca pensar a pobreza em termos de privação. Nesse caso, o animal seria *privado de mundo*. Mas pensando assim, que diferença haveria então entre a pedra (sem mundo) e os animais? Porém, Heidegger ainda estabelece uma diferença. Segundo ele, ambas as expressões “sem mundo” e “pobre de mundo” implicam um não-ter mundo, porém apenas a última indica realmente uma privação: “Pobre de mundo é uma privação de mundo. Ausência de mundo, uma constituição tal da pedra, que ela *não pode nem mesmo ser privada de algo do gênero do mundo*.” (HEIDEGGER, 2006, p.227). A privação só se torna possível em um âmbito onde a sua não-privação também é possível, o que não acontece com a pedra, nela, essa possibilidade não se apresenta. Aqui entra uma

primeira definição heideggeriana de mundo: “mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente. Mundo é o que é acessível” (Ibid., p.228). À pedra não é possível acessar o mundo, portanto, não é possível também não acessá-lo, ou seja, ser privado do mesmo:

Ela aparece e advém aqui e ali sempre e cada vez de acordo com as circunstâncias, em meio a outras coisas, de tal modo que, em verdade, isto, em meio ao que ela também se encontra simplesmente dada, não é essencialmente *acessível* para ela. Porque a pedra em seu ser-pedra não tem absolutamente nenhum acesso a algo diverso, em meio ao qual ela pode absolutamente ser privada de. A pedra é. Ou seja: ela é isto ou aquilo, e é enquanto tal aqui ou lá. Ela está ou não está simplesmente dada. Ela é – mas ao seu ser pertence a essencial ausência de acesso, sob o domínio da qual ela é à sua maneira (ser simplesmente dado). A pedra é sem mundo. (HEIDEGGER, loc.cit.)

Aqui podemos lembrar o ser-em-si sartriano<sup>8</sup>, o qual não é nada mais nada menos do que o ser simplesmente dado de Heidegger, porém que ajuda a elucidar esse ponto. A pedra é em si, ou seja, não sai de si mesma, ela é o que é, há um encontro entre ela e ela mesma. Sendo *em-si*, a pedra não está nunca em relação com o mundo, aliás, a possibilidade da relação e da não-relação não existe no que diz respeito a ela. A pedra é fechada em si mesma. Por isso, *ausência de mundo* não deve ser entendida enquanto *falta de mundo*, nada falta à pedra, ela basta a si mesma. O mundo simplesmente não existe para ela, é nesse sentido que se diz que a pedra é sem mundo.

Frente a essa ausência de mundo, a ligação do animal para com o mundo se dá de forma inteiramente diferente da de uma pedra. Ao serem jogados em um rio, por exemplo, um cachorro e uma pedra, veremos que a ligação que o cachorro estabelece com o rio e com a água se apresenta de modo totalmente diferente da ligação estabelecida pela pedra. Aliás, a diferença está que a pedra não estabelecerá nenhuma ligação para com o rio, ela simplesmente estará ali imersa nele. Já o cachorro estabelecerá diversas ligações, como o cuidado para não se afogar naquela água, a tentativa de nadar, ou de latir, ou de buscar algum apoio para se segurar e assim poderíamos citar diversas outras. Os animais, portanto, estabelecem ligações com mundo a sua volta, a dúvida de Heidegger é como se dão essas ligações, a suspeita é de que em tais ligações os animais nunca acessam os

---

<sup>8</sup> Sartre, Jean Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdiggão. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

entes enquanto entes. Portanto, o cachorro nunca acessa a água do rio enquanto “água do rio”, nunca acessa o apoio de uma rocha enquanto “apoio de uma rocha”. Porém de qualquer forma, estabelecem uma relação com os entes, mesmo que, aqui podemos já adiantar, pobres e praticamente “cegas” em relação a eles.

A pobreza de mundo do animal é evidenciada, no entanto, quando Heidegger passa a descrever o mundo do animal em termos muito parecidos ao de Uexküll. O animal não estabelece ligações de modo aleatório, mas na maioria das vezes, com entes muito específicos, os quais formam o seu mundo ambiente: alimentos, presas, inimigos, parceiros sexuais. A idéia de Heidegger é a de que o animal possui uma ligação especial para com o seu meio, ligação a qual o caracteriza e demonstra a sua pobreza de mundo. O animal estabelece com o seu meio uma relação quase que de absorção, de confinamento, como se não pudesse sair dele:

O animal não tem apenas uma ligação determinada com o seu círculo de alimentação, com suas presas, inimigos e parceiros sexuais. Ele sempre se detém muito mais ao mesmo tempo durante toda a sua vida em um determinado meio, seja na água ou no ar ou em ambos. (...) Daí dizemos em virtude desta conexão: o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita. (HEIDEGGER, 2006, p. 229 e 230)

O animal, portanto, estabelece uma ligação com o mundo, especificamente com o seu mundo ambiente. Assim, não podemos entender a privação de mundo ou a pobreza de mundo do animal enquanto falta de acesso a esse mundo. O animal acessa o mundo. Nesse sentido, que diferença haveria entre o formador de mundo (humano) e os animais, visto que ambos acessam o mundo, os entes? A resposta está justamente no acesso aos entes enquanto entes, algo que parece ser possível somente aos humanos.

### **2.3 A animalidade enquanto possível de ser acessada**

Antes de determinar exatamente o que é a pobreza de mundo do animal, Heidegger se coloca frente a uma importante questão metodológica: “nós podemos

realmente nos transpor para o interior do animal?” (HEIDEGGER, 2006, p.232). Tal pergunta surge tendo em vista que ao buscar saber se o animal é pobre ou não de mundo, é necessário saber antes se é possível compreender o que seja a animalidade, se é possível ao humano direcionar a sua compreensão para um outro ente que não é ele. A mesma pergunta se faz em relação ao ente simplesmente dado e ao ente que nós mesmos somos: “Podemos nos transpor para o interior de uma pedra? Podemos nos transpor para o interior de um outro homem?” (Ibid., p. 233).

No entanto, é importante elucidar o que significa para Heidegger esse “transpor-se”:

Transpor-se não significa aí a introdução fática do ente homem na interioridade de um outro ente. Ele também não diz respeito à substituição fática do outro ente, ao colocar-se-em-seu-lugar. O outro ente deve justamente permanecer muito mais retido enquanto o que ele é e *como* ele é. Transpor-se para o interior deste ente diz acompanhar o que o ente é e como ele é (...). (HEIDEGGER, loc.cit.)

Para o filósofo alemão, portanto, transpor-se não significa deixar de ser si mesmo para ser o outro, não significa buscar agir como se fosse o outro. O *transpor-se* se dá enquanto acompanhamento, e este só acontece com a presença do acompanhante e do acompanhado, e não apenas do último. Quando o *transpor-se* anula o que deveria acompanhar, o acompanhamento deixa de existir.

Pensando o *transpor-se* enquanto *acompanhamento*, Heidegger defende a idéia de que não é nada absurdo e problemático acreditarmos ser possível *acompanharmos* o animal, acompanhamento o qual se dá em uma “participação na mesma via de acesso e no mesmo transito do animal em seu mundo” (HEIDEGGER, 2006, p.235) Tal participação acontece quando acompanhamos o animal “no modo como ele ouve e vê, como ele ataca sua presa e se esquiva de seus inimigos, como ele constrói seu ninho e coisas do gênero” (HEIDEGGER, loc.cit.). Temos a possibilidade, portanto, de nos transpor para o interior do animal, visto que o *transpor-se* enquanto *acompanhar* não exige que nos tornemos animal para isso. Porém, esta é apenas uma possibilidade, o sucesso ou não desse transpor-se é que pode tornar-se problemático.

Algo diferente, no entanto, acontece com a pedra ao fazermos a mesma pergunta. Segundo Heidegger, não nos é possível nos transpor para o interior de

uma pedra, e “isto é impossível não porque nos faltem os meios para algo em si possível, mas porque a pedra enquanto tal não admite absolutamente tal possibilidade, não nos oferece nenhuma esfera de transponibilidade para o seu interior como pertencente a seu ser” (Ibid., p.236). A pedra, como diria outra vez Sartre, é em-si, é fechada em si mesma, não se apresenta nela qualquer abertura, qualquer espaço onde se possa estabelecer qualquer relação.

Além da pedra e do animal, Heidegger tenta responder se é possível a nós nos transpormos para o interior de outro ser-humano. Segundo ele, a própria pergunta já se apresenta como sem sentido, pois tal possibilidade já pertence originariamente à própria essência do ser humano:

Se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem; mesmo que não haja faticamente nenhum outro homem por perto. Por isto, o ser-aí do homem, o ser-aí significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outros homens. O poder transpor-se para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem – enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e em verdade, sob o modo de ser-aí, isto é, co-existir. (...) O ser-com... pertence à essência da existência do homem, ou seja, à essência de cada homem singular. (Ibid., p.237)

Essa caracterização do ser-aí humano se apresenta de forma bem clara, se nos debruçarmos sobre a leitura de “Ser e tempo”, obra anterior a que estamos discutindo. Nela, Heidegger busca de todas as formas rechaçar qualquer idéia de humano enquanto ser simplesmente dado, ou qualquer idéia de humano reduzida ao natural, à vida, ao biológico. Para o filósofo, o ser humano é antes de tudo Dasein, ser-aí, ser-lançado no mundo, projeto, abertura, pensando de modo sartriano, sempre além de si mesmo, o ser-humano é um ente o qual nunca encontra a si mesmo, ele é *para-si*. E isto se mostra claramente, ao ser o ente que coloca em questão o seu próprio ser, diferentemente dos entes simplesmente dados. Sendo Dasein, sendo ser-aí, o humano sempre pode colocar em questão o seu ser, sempre pode fazer algo com aquilo que lhe é imposto seja naturalmente seja culturalmente.

Além disso, segundo o mesmo livro, apenas o ser humano existe, pois apenas ele é-pra-fora, é-lançado, *existir* nesse caso não significa a presença fática no mundo, mas esse modo de ser humano de estar sempre fora de si mesmo, sempre além do seu próprio ser. Estando sempre *fora*, o ser humano nunca é isolado em si mesmo, é-com-os-outros, é ser-com, outra vez, não de modo fático,

mas pensando do ponto de vista ontológico, do campo do ser. O ser-com é o que possibilita aos seres humanos se encontrarem, é a condição de possibilidade para qualquer relação. Sendo assim, o ser humano ontologicamente é sempre transposto para o outro, o que torna a pergunta sobre a possibilidade ou não do transpor-se à outro ser humano, totalmente sem sentido.

A idéia de *ser-com* vem em contraposição à idéia vinda da tradição cartesiana de que “o homem singular é para si mesmo enquanto singular e de que o eu singular, juntamente com sua esfera subjetiva, é aquilo que é dado a ele mesmo de início e antes de tudo da maneira mais segura” (HEIDEGGER, 2006, p.238). Nesse sentido, a filosofia de Heidegger busca quebrar qualquer idéia de que para conviver com o outro é preciso arrancar o eu do seu isolamento solipsista. O solipsismo dentro dessa visão é totalmente impossível, pois não existe um *eu* separado do mundo e dos outros.

A compreensão do modo de ser do ser-aí humano enquanto ser-com é essencial, segundo Heidegger para compreender como se dá a transposição do ser humano enquanto ser-humano para o interior do animal. Compreender a abertura humana contribui para compreender o tipo de abertura que existe na animalidade a qual permite que os seres humanos se transponham para ela.

## **2.4 A pobreza de mundo enquanto privação de mundo**

Respondida à pergunta relacionada ao acompanhamento ou não do humano em relação aos animais, podemos nos enxergar nesse acompanhar perante a animalidade. Isso não é difícil de ver, basta pensar em nossas relações com os animais, sejam eles domésticos ou não, é inquestionável, segundo Heidegger, o fato de podermos acompanhá-los, de podermos nos transpor a eles, mesmo que isso não nos faça perder o que somos.

A transposição, portanto, acontece tanto em relação aos outros humanos como em relação aos animais, frente a isso, nos deparamos como uma pergunta: tal possibilidade de transposição em relação aos animais pertence à essência do ser humano ou à essência da animalidade? Heidegger responde a essa questão

mostrando uma certa ambigüidade a qual surge quando pensamos em nossas relação com os animais:

Tomemos um exemplo significativo: os animais domésticos. Eles não são chamados assim porque se encontram em casa, mas porque pertencem à casa, servem em certa medida à casa. Entretanto, eles não pertencem à casa como o telhado, por exemplo, pertence à casa, protegendo-a das intempéries. Animais domésticos são mantidos em casa por nós, eles “vivem” conosco. Mas nós não vivemos com eles, se é que vida significa: *ser sob o modo de ser do animal*. Não obstante, *estamos com* eles. Este ser-com também não é, contudo, nenhum *coexistir*, uma vez que o cachorro não existe, mas apenas vive. Este ser-com é de um tal modo que deixamos o animal se movimentar em nosso mundo. Nós dizemos: o cachorro está embaixo da mesa, ele sobre a escada. Mas o cachorro – ele se relaciona com a mesa enquanto mesa, com a escada enquanto escada? E, no entanto, ele sobe a escada conosco. Ele devora seus alimentos conosco – não, nós não devoramos nossos alimentos. Ele come conosco – não, ele não come. Porém, está em comunhão conosco! (HEIDEGGER, 2006, p.242)

Neste trecho podemos perceber a ambigüidade da nossa relação com os animais. Ao mesmo tempo em que os acompanhamos e nos transpomos em relação a eles, esse mesmo acompanhamento e transposição não acontecem. Essa ambigüidade, segundo Heidegger se dá devido tal transposição não pertencer ao ser-humano, mas à essência da animalidade em geral, enquanto privação de mundo. Segundo Heidegger, ao mesmo tempo em que o animal pode conceder um acompanhamento humano, ele acaba por não concedê-lo, por vedá-lo. Temos o acompanhamento e ao mesmo tempo não o temos:

O que é este *ter* e ao mesmo tempo *não-ter*? Apenas onde um *ter* e um *poder-ter* e conceder são em certa medida possíveis, subsiste a possibilidade do *não-ter* e do recusar. O que expressamos de modo formal até aqui, o fato de junto ao animal se dar em certa medida *ter-mundo*, e, uma vez mais, um *não-ter*, mostra-se agora como um *poder-conceder*; e, em verdade, essencialmente como um *poder-conceder* a transposição, que segue junto com um *precisar vedar* o acompanhamento. Apenas onde se dá um *ter* dá-se um *não ter*. E o *não-ter* *no poder-ter* é justamente a *privação*, a *pobreza*. (HEIDEGGER, 2006, p.242)

Sendo o ser humano *ser-aí*, ou seja, essencialmente ser-transposto, o interior do animal se mostra possível de ser acompanhado. Em outras palavras, o animal mostra uma esfera de acompanhamento, de transposição, mas ele apenas mostra, pensando de modo mais radical, o animal é esta própria esfera, o seu ser se mostra enquanto possibilidade de transposição. No entanto esta mesma esfera se fecha à transposição, à um acompanhamento. Esse fechamento se dá devido ao

fato do animal não possuir aquilo que permite à transposição de fato: mundo. No animal há uma possibilidade de transponibilidade, porém não tendo mundo, essa transponibilidade não se realiza. Porém, como existe essa possibilidade não podemos dizer que como a pedra, o animal não tem mundo, pois à pedra essa possibilidade nem se apresenta. Portanto, Heidegger, conclui que o animal poderia ter mundo, porém, não tem, portanto, é privado de mundo, é pobre de mundo.

## 2.5 A essência da animalidade

A meta de Heidegger é chegar à essência de *mundo*, para tanto, porém não basta compreender o humano como formador de mundo e o animal como privado de mundo. É necessário ainda compreender como o animal é privado de algo como o mundo. Faz-se indispensável encontrar a essência da animalidade. Chegar a tal essência significa para Heidegger se deparar com a essência da vida, do vivente. E considerando que “todo vivente é sempre e cada vez um ser vivo e este é um organismo” (HEIDEGGER, 2006, p.245), Heidegger irá buscar a essência da animalidade buscando entender o que é isso que chamamos *organismo*:

O organismo é algo que possui órgãos. A palavra órgão vem do grego  $\pi\gamma\alpha\nu\upsilon\nu$ : instrumento. O grego  $\pi\gamma\upsilon\nu$  é a mesma palavra que o alemão *Werk* (obra). Órgão é o instrumento. É assim que um dos biólogos mais eminentes dos últimos tempos, *Wilhelm Roux*, define o organismo, como um complexo de instrumentos. Portanto, o próprio organismo é, como podemos dizer, um instrumento “complicado”; complicado, uma vez que as diversas partes estão entrelaçadas umas nas outras, de modo que produzem um rendimento conjunto uno. Mas, então, como é possível ainda diferenciar o organismo de uma máquina? E uma vez mais: como se diferencia a máquina de um instrumento, se é que todo instrumento não é por sua vez uma máquina? E ainda além: o utensílio é um instrumento? (HEIDEGGER, loc.cit.)

Heidegger, portanto, para chegar a essência da animalidade, busca compreender o que é um organismo, para tanto, é preciso diferenciar este de outros entes os quais constantemente são relacionados ou comparados a ele: utensílios, instrumentos, aparelhos, máquinas. Segundo Heidegger nos deparamos com entes os quais estão, nos parece, entre a pedra (sem mundo) e o animal (pobre de mundo). Não podemos dizer que eles estão desprovidos de mundo como a pedra e

também não podemos dizer que eles são pobres de mundo como os animais. O que falar deles então? Segundo o filósofo, os utensílios, as máquinas são desprovidos de mundo, porém *pertence ao mundo*. Tanto pertencem ao mundo que o ser-aí humano constantemente está a voltas com eles. Desta forma, colocando tais entes em seu lugar, Heidegger descarta a idéia de apreender os organismos como instrumentos e máquinas.

Mas como se dá esse descarte? Utensílios são as coisas que possuem alguma serventia ao ser humano, instrumentos são utensílios que servem para produzir algo e máquina um tipo de utensílio ou instrumento especial o qual mecanicamente e produtivamente é mais eficaz. Segundo Heidegger, “se toda máquina é um utensílio, então isto também não significa que toda máquina é um instrumento. Assim nem a máquina se confunde com o instrumento, nem o instrumento se confunde com o utensílio” (Ibid., p.247).

Portanto, conclui Heidegger, não podemos definir como faz *Roux*, a máquina enquanto um complexo de instrumentos. Sendo assim ao compararmos o organismo com uma máquina temos mais motivos ainda para não considerá-lo um complexo de instrumentos. Porém, se não consideramos o organismo uma máquina, nada impede que consideremos este mesmo organismo enquanto um complexo de instrumentos, em que estes seriam o que chamamos de *órgãos*. Realmente, órgãos servem para algo assim como os instrumentos e os utensílios em geral: “Sobre a base *desta* serventia, o órgão alcança a mais imediata proximidade em relação ao utensílio, ao instrumento em geral, e é na maioria das vezes, equiparado com eles.” (HEIDEGGER, 2006, p.252) No entanto, Heidegger identifica nessa proximidade uma diferença essencial entre ambos:

O órgão, por exemplo, o olho, serve para ver. A caneta, um utensílio da escrita, serve para escrever. Em ambos os casos um servir para... Certamente! Mas para coisas diversas: ver e escrever. No entanto, estes só são diversos à medida que os dois convergem para o fato de se tratar aí de um fazer humano. (...) A caneta é algo que é *por si*, que está à mão para o uso de muitos e diversos homens. Os olhos, ao contrário, são para aqueles que dele necessitam e o usam: eles *jamaiz* estão assim simplesmente dados, mas todo ser vivo só pode ver respectivamente com *seus* olhos. (HEIDEGGER, loc.cit.)

O que Heidegger quer dizer é que assim como os olhos, todos os órgãos não são objetos de uso, os quais qualquer um pode usar, não são simplesmente

dados para o uso humano, eles estão instalados no ente o qual os usa. Esta é a primeira diferença colocada por Heidegger entre órgãos e instrumentos.

Para Heidegger o órgão não pode ser identificado ao instrumento devido a sua serventia para algo, mesmo que ambos possuam em sua essência justamente essa serventia. Mesmo sendo a essência desses dois entes o caráter de *servir para*, isto não retira a diferença entre ambos. Neste sentido, Heidegger apresenta uma segunda diferenciação. Do utensílio podemos dizer que ele possui uma determinada prontidão para realizar o que lhe é pedido, ao que ele serve. Esta prontidão tem seu fundamento no fato de ele ter sido fabricado, ou seja, o processo de fabricação o levou a ficar pronto para algo. O mesmo não podemos dizer do órgão, nele não há nenhuma fabricação em questão. O órgão possui uma *aptidão* para realizar as suas funções, e não uma *prontidão*. Da mesma forma não podemos dizer que um determinado utensílio, como um chuveiro, está apto enquanto chuveiro para esquentar a água, pois ele só é capaz de esquentar água devido ao fato de ter sido fabricado para isso e não porque possui uma aptidão interna a ele.

O órgão, no entanto, também não é por si, segundo Heidegger, apto a alguma coisa:

A questão é que o olho, por exemplo, enquanto um órgão determinado, diferenciamos até aqui da caneta, também não tem por si, de qualquer forma, a aptidão para ver; (...) Antes de tudo porque dissemos que a possibilidade de ver é ela mesma a condição de possibilidade do olho enquanto órgão. (...) Um olho por si não é justamente um olho. Nisto reside: ele não é nunca um instrumento, que ainda seria então instalado. Ele pertence muito mais ao organismo, provém dele, o que uma vez mais não significa que o organismo fabrica órgãos. (HEIDEGGER, 2006, p.254)

Dessa forma, podemos dizer que os órgãos possuem aptidões, porém as possuem não por si mesmos, mas enquanto pertencentes a um organismo. Com essa linha de raciocínio não podemos concluir outra coisa senão o fato de que o possuidor de aptidões na verdade é o próprio organismo e não os órgãos. Por possuir aptidões é que no organismo existem órgãos. Nas palavras de Heidegger: “a *aptidão possui órgãos*” (HEIDEGGER, 2006, p.255). O ser-apto do organismo é que possibilita que os órgãos sejam e sirvam para algo: “O *órgão* é, inversamente, a *posse de uma aptidão*. O que possui é aí a aptidão, não o órgão. O ser apto cria órgãos para si, os órgãos não são equipados com aptidões ou quiçá com prontidões” (Ibid., p.255).

O órgão, portanto, pertence à aptidão, ele está *a serviço* dela. Não podemos dizer, assim, que o órgão é útil para alguma coisa, a utilidade pertence aos utensílios, o órgão está a serviço da aptidão da qual foi formado. Outra diferença é a de que o “*utensílio pronto* encontra-se subordinado a uma *instrução* expressa ou inexpressa” (Ibid., p.262). Ao invés, o que é apto não depende de nenhuma instrução, “mas *traz* ele mesmo *consigo suas regras e é ele mesmo regulador*” (HEIDEGGER, loc.cit.). Ou seja, “ele *impele a si mesmo* de uma maneira determinada *para o interior de seu ser- apto para...* (HEIDEGGER, loc.cit.). Esse movimento é chamado por Heidegger de *pulsional*. Pulsão e aptidão são interdependentes nesse caso, onde há pulsões, há aptidão e onde há aptidão, há pulsões. O adestramento só é possível devido a esse caráter pulsional da aptidão. Pois a relação do organismo com o mundo, a forma como o ser- apto trabalha o “para-quê” dos órgãos acontece de forma totalmente diferente da prontidão dos utensílios, estes funcionam mecanicamente: “o martelo é útil para martelar de acordo com a sua figura, com o seu material” (HEIDEGGER, 2006, p.262), já a aptidão permite “ao animal mensurar de uma maneira totalmente determinada um espaço, seja no sentido de um espaço de vôo ou do espaço específico que o peixe possui” (HEIDEGGER, loc.cit.). O ser- apto é regulador de si mesmo, não precisa de uma regulação exterior a ele, tal regulação “ordena os impulsos possíveis que pertencem à respectiva aptidão (Ibid, p.263).

No entanto, Heidegger alerta que os impulsos não são meramente mecânicos, em outras palavras, eles não são “matematizáveis” ou controláveis. A idéia de pulsão já trás em si a idéia de não dependência e de não controle por parte do que é externo. O martelo ou uma máquina não possui esse caráter pulsional, pois sempre dependem de uma fabricação e de um movimento exterior que os coloque em ação. Com os organismos devido as suas aptidões pulsionais esse algo exterior não é necessário, pois o organismo enquanto organismo para realizar a sua aptidão já basta a si mesmo.

Aqui entra outra vez a distinção entre *ser útil e estar-a-serviço-de*. A pulsão nunca está simplesmente dada, ela está sempre *lançada*, nas palavras de Heidegger, “essencialmente a caminho de... enquanto algo pulsionante, se *subordinando a...* em meio ao introjetar-se em... Ela é sempre em si mesma serviço e está sempre a serviço de” (Ibid, p.264). Heidegger dá um exemplo interessante para diferenciar o ser útil para algo do estar a serviço de algo. Segundo ele, “um

instrumento não pode se atrofiar porque ele não está a serviço de, porque ele não possui a possibilidade da aptidão, mas é apenas útil. Por isso, ele só pode ser destruído” (HEIDEGGER, loc.cit.). Portanto, os órgãos estão a serviço de aptidões, o organismo está a serviço do seu ser-apto.

Está clara, assim, a existência de uma forte relação entre aptidão e organismo. No entanto, Heidegger busca a essência do organismo, a fim de chegar à essência da animalidade. No entanto, para se chegar a tal essência é necessário definir o que realmente é a aptidão, nesse sentido, afirma Heidegger:

A aptidão para... é um adiantar-se mensurador e pulsional. À medida que se *a-dianta*, ela ganha o interior do próprio para-quê, ela alcança a si mesma. Ser-apto envolve a idéia de um tal “adiantar-se e ganhar a si mesmo”. (HEIDEGGER, 2006, p.266)

Mas o que é “alcançar a si mesma”, o que é esse “si-próprio” referente à aptidão? Heidegger não quer que tais expressões signifiquem algo como um eu, um sujeito ou uma consciência, no entanto algo em seu significado se assemelha a elas. A aptidão devido ao seu caráter pulsional se movimenta em direção à sua meta, a concretização do seu para-quê, por exemplo a aptidão de ver se desloca em direção ao “ver”. No entanto, neste deslocar-se tal aptidão não se distancia de si, ela continua agarrada a si mesmo. Há aí uma propriedade, porém uma propriedade sem autoconsciência, sem reflexão, porém isso não retira o ser-próprio da aptidão. Essa reflexão sobre a aptidão e conseqüentemente sobre o organismo, leva Heidegger a pensar a animalidade da seguinte forma:

A propriedade do animal diz: o animal, e de início, seu específico ser-apto para..., é próprio a si. Ele não se perde, conquanto um ímpeto pulsional em direção a algo deixe a si mesmo para trás. Ao contrário, ele retém-se justamente em meio à pulsão e é ele mesmo, como se diz, nesta pulsão e neste impulsionar. (Ibid., p.267 e 268)

Isso significa que Heidegger reconhece uma propriedade no animal, mesmo que não reflexiva e consciente. Tal propriedade faz com que seja ele mesmo a impulsionar o seu ser-apto e neste impulsionar nunca deixa a si mesmo para trás. Com base nisso, Heidegger pode concluir que a essência da vida, da animalidade em geral, está em seu *ser-apto*. É a aptidão que determina a vida ou não vida do animal. E a vida ou a morte só diz respeito à algo no qual se encontra o ser-apto, “a

pedra nunca está morta porque seu ser não é nenhum ser-apto no sentido do estar-a-serviço de e da determinação pulsional” (Ibid., p.270).

O ser-apto, portanto, enquanto aquilo que possibilita ao organismo viver, ou seja, enquanto aquilo que possibilita ao organismo estar-a-serviço por meio de pulsões a todas as coisas referentes à vida, caracteriza e define a essência do que chamamos animalidade.

## 2.6 Comportamento e perturbação animal

Com o objetivo, mais uma vez, de distinguir animalidade, entes simplesmente dados e ser-humano, Heidegger pensa na idéia de comportamento animal. Segundo ele, o *comportamento* pertence à essência da animalidade:

A minhoca que foge não surge simplesmente no contexto de uma sequência de movimentos que partem da toupeira, mas ela *foge diante* desta. Algo não se dá simplesmente aí, mas a minhoca em fuga *comporta-se*, de uma maneira determinada *em contraposição* à toupeira, como fugitiva, e esta, a toupeira, *comporta-se* inversamente *em contraposição* à minhoca, na medida em que a persegue. Desta feita, caracterizamos o ver, o ouvir etc., assim como a alimentação e a procriação, como um *comportamento*, como um *comportar-se*. Uma pedra não pode se comportar desta forma. (HEIDEGGER, 2006, p.271 e 272)

Segundo Heidegger, o modo de ser do animal não é um modo de ser mecânico, como poderia ser com a pedra, não é regida por leis naturais simplesmente, e sim um *comportamento* em relação a alguma coisa. O movimento de fuga da minhoca em relação à toupeira não se dá da mesma forma que o movimento de uma bola que é chutada ou arremessada. A primeira não é regida por nenhuma lei, a segunda, sim.

A aptidão que marca o ser do animal é sempre aptidão para um comportamento: “O ser apto é pulsional, um impelir-se e o reter-se impelido no interior disto para que a aptidão é apta, um impelir-se e o reter-se impelido para o interior de um comportamento possível” (Ibid., p.272). O movimento do animal em seu comportar-se se dá por meio de impulsos que impelem o animal a fazê-lo. Diferentemente, o comportamento humano não se dá por impulsos simplesmente, mas pela “assunção de uma atitude em relação a” (HEIDEGGER, loc.cit.), desta

forma o que marca o ser do humano não é o comportamento, mas essa assunção. O humano se coloca para fora em relação a algo, o animal, não. O animal está preso em si-mesmo em seu comportamento:

Pois no comportamento – como isto de que o animal é apto -, neste movimento pulsional, o animal não é impelido para fora de si. Ao contrário, ele é justamente de um modo tal que se mantém um, é preso em si mesmo. (...). O *comportamento* é muito mais justamente um *manter-se* um e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si. (HEIDEGGER, 2006, p.273)

Comportar-se para Heidegger é estar preso a si, o ser humano nesse sentido, não se comporta, pois sendo Dasein está ontologicamente sempre para fora. Esse “ser-junto-a-si-mesmo especificamente animal” é chamado por Heidegger de “Benommenheit” que significa “perturbação”. O atordoamento é a condição de possibilidade para qualquer comportamento, por ser perturbado é que o animal pode comportar-se. A perturbação animal portanto, não é um estado o qual o animal vivencia, mas é algo que pertence à sua essência, ao seu ser. Sendo perturbado, sendo preso-a-si-mesmo, o animal nunca pode comportar-se em um mundo, mas apenas em um meio ambiente. Não existe mundo para o comportamento animal, mas apenas meio, um lugar, pois o mundo para estar revelado necessita da abertura daquele que o forma, o animal sendo preso-a-si, perturbado, não permite tal abertura, portanto a possibilidade do mundo é excluída a ele.

Mas o que significa essa abertura? Por que o animal se encontra fechado ao o que ele se relaciona? A abertura não se dá porque o animal, segundo Heidegger, nunca vê ou apreende o ente enquanto ente. Os entes com os quais o animal se relaciona durante a sua vida não se apresentam enquanto entes à eles, ou seja não se apresentam enquanto objetos passíveis de reflexão ou de uma constatação, o animal só pode ser *perturbado* por eles. A perturbação faz com que o animal se seja impelido de modo pulsional em direção ao ente. Dessa forma, podemos entender porque Heidegger usa o termo “perturbação”, pois ela acena para algo que se dá de forma cega, confusa, sem clareza, o animal está perturbado em relação aos entes porque ele não os conhece, ele no fundo não sabe o que está fazendo, ele é comandado por estímulos, por pulsões que aparecem na sua relação com as coisas. Nesse sentido, podemos dizer que o animal está absorvido pelos entes com os

quais ele se relaciona. Vejamos um experimento descrito por Heidegger para ilustrar e de certa forma, provar essa tese:

Colocou-se a abelha diante de um pequeno recipiente cheio de mel, de modo que a abelha não poderia sugar o mel presente de uma vez só. Ela começa a aspirar. Depois de um certo tempo, ela interrompe esta atividade pulsional de sucção, voa dali e deixa para trás o mel restante ainda presente. Ela interrompe a atividade pulsional em função da constatação de que continua havendo mel demais presente. A questão é que se observou que uma abelha, quando se secciona cuidadosamente o abdômen durante a sucção, tranquilamente continua bebendo, enquanto o mel não para de escorrer por detrás dela. Mas isto mostra de maneira concludente que a abelha não constata de maneira alguma o excesso de presença do mel. Ela não constata nem isto, nem mesmo apenas – o que é menos compreensível – a falta de seu abdômen. Quanto a isto não há nenhuma discussão. Ela impele seu movimento pulsional para diante justamente porque não constata que continua havendo mel presente. Ela é antes simplesmente presa pela comida. Este aprisionamento só é possível onde há um movimento pulsional. (HEIDEGGER, 2006, p.277)

A abelha, portanto, não apreende o mel enquanto mel, está aprisionada a ele, este ser-impelido em direção ao mel torna impossível a constatação do mel à sua frente. A abelha não se contrapõe à comida, ela está de certa forma, imersa nela.

É importante ressaltar, no entanto, que tal perturbação, como já dissemos anteriormente, não é um mero estado pelo qual o animal passa, mas é algo que pertence ao seu ser, à sua essência, nesse sentido, não podemos dizer que o ente está fechado ao animal, pois isso poderia suscitar a idéia de que em algum momento ele poderia estar aberto, e esta possibilidade não existe para o animal. Portanto, a perturbação do animal, faz com que, em seu ser, ele esteja fora de qualquer possibilidade de abertura ou fechamento: “o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes”.(Ibid., p.284).

Apesar dessa impossibilidade de abertura enquanto apreensão do ente enquanto ente, o animal mantém uma certa abertura em relação aos entes, ao seu meio ambiente. O ser-apto para... o comportamento do animal “estão abertos para motivações, para ocasiões, para o que dá a cada vez ocasião, isto é, para o que desinibe o ser-apto para... desta ou daquela maneira” (Ibid., p.291). O ente com o qual o animal se relaciona cumpre o papel de desinibir o seu ser-apto para... , de colocá-lo em movimento. No entanto, não é qualquer ente que consegue provocar

essa desinibição, mas apenas os entes que estão no que Heidegger chama de *círculo de desinibição*:

O comportamento do animal não se liga jamais – como poderia parecer-nos – a coisas *simplesmente dadas*, mas se envolve em um *círculo de desinibição*, no interior do qual está inscrito previamente o que pode atingir o seu comportamento e lhe dar ocasião. Porque este envolvimento pertence ao animal, ele sempre traz consigo a partir de si mesmo o círculo de desinibição e o carrega consigo por toda a vida aonde quer que vá. (HEIDEGGER, 2006, p.292)

O animal, portanto é envolvido em seu círculo de desinibição, sua vida se define e se caracteriza em girar em torno deste círculo. Nesse sentido, Heidegger afirma que a absorção na qual o animal se encontra é aberta para a multiplicidade de desinibições que lhe são possíveis. Essa abertura, no entanto não indica um apreender o ente enquanto ente, mas uma abertura aos seus desinibidores, que é, podemos dizer, um deixar-se absorver por eles. Tal absorção aberta acaba por ser, portanto, em si uma privação da possibilidade da percepção do ente.

Nessa absorção aberta, o animal é tocado por estímulos provocados pelos seus desinibidores, isso só é possível porque “o modo de ser do animal é o comportamento e porque ao comportamento corresponde um elemento desinibidor pertinente” (Ibid., p.293). Ou seja, o estímulo e o ser-estimulado têm a sua condição de possibilidade na desinibição e no fato do animal ter em si mesmo um círculo de desinibidores. Portanto, não podemos pensar essa relação, permeada por estímulos, dos animais com os entes fazendo um comparativo com ligações mecânicas. A ligação que o animal estabelece com os entes se dá de modo pulsional e se restringe ao seu círculo desinibidor. Portanto, não é qualquer estímulo que vai provocar algo no animal, mas apenas aqueles que são acessíveis a ele. A perturbação animal representa uma unidade, nesta unidade ele está aberto apenas para os desinibidores que compõem o seu círculo. Dessa forma, Heidegger conclui que “a vida não é nada além da luta do animal com seu círculo” (Ibid., p.294). O círculo de desinibidores portanto, não é algo que está fora do animal, o qual ele pode ter como não ter, mas é algo que pertence à sua essência enquanto ser vivente.

Podemos apontar, portanto dois tipos de abertura fixada por Heidegger, por um lado temos a abertura animal, marcada pela pobreza de mundo, pelo comportamento em relação aos desinibidores os quais se encontram dentro de um

círculo desinibidor pertencente ao próprio animal, comportamento que se dá na forma de uma absorção, de uma perturbação, na qual o animal se apresenta “cego” à percepção do ente. Por outro lado temos a abertura humana, formadora de mundo, na qual se encontra a possibilidade de apreensão do ente enquanto ente.

Apesar do termo “pobreza” parecer indicar uma hierarquização entre a abertura humana e a animal, Heidegger cuida para que essa impressão não vingue. Segundo ele, tais conceitos não podem indicar que a vida (âmbito animal) seja pensada enquanto menos valiosa ou inferior ao ser-aí humano: “A vida é muito mais um âmbito, que possui uma riqueza de abertura tal que o mundo humano talvez não conheça de forma alguma.” (HEIDEGGER, 2006, p.292). A idéia de mundo, portanto, para Heidegger, só pode ser pensada enquanto algo que pertence ao ser-aí humano. Pois tal idéia carrega em si a possibilidade da abertura enquanto apreensão do ente enquanto ente, o que só é possível ao humano, enquanto ser-no-mundo, ser-aí. Mas a questão que temos que nos colocar é de que modo Heidegger chegou a esse pensamento acerca do humano. O que faz com que nós, humanos, tenhamos essa abertura? Onde ela se mostra a ponto de não termos dúvida em relação a ela. Segundo Heidegger, ela se mostra no que é chamado por ele de “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*).

## 2.7 A tonalidade afetiva fundamental

Segundo Heidegger, o tédio profundo é a tonalidade afetiva fundamental do ser-aí humano, ou seja, é o modo mais originário em que o nosso ser se encontra e está disposto. É o que está sempre presente, a todo instante, é o *stimmung* essencial do nosso ser, aquilo do qual não podemos fugir, aquilo que está na base do nosso *ex-istir*, do nosso ser-aí. É importante entendermos como Heidegger chega a essa conclusão. No entanto, primeiramente, talvez seja necessário compreender com maior clareza o que significa o ser-aí humano, analisemos o seguinte trecho:

Quantas vezes, em uma conversa em sociedade, “não-estamos-aí”, quantas vezes achamos que estávamos *ausentes*, sem que nesta situação estivéssemos dormindo? Este não-estar-aí, este *estar-fora*, não tem nada em comum com a clareza da consciência e com a inconsciência em sentido corrente. Ao contrário, este não-estar-aí pode ser deveras consciente. Em

um tal estar-ausente, estamos justamente ocupados com nós mesmos, se não com um outro. Este não-estar-aí, contudo, é um estar fora (...) Vemos que este *poder-estar-fora* pertence, por fim ao modo como o homem acima de tudo é. Mas ele só *pode* estar fora deste modo se o seu ser possui o caráter do ser-aí. Em um sentido que anda precisamos determinar, *denominamos o ser do homem ser aí* em contraposição ao ser-simplesmente dado da pedra. A essência do ser-aí pertence, enfim, este estar-fora. Este não é um evento qualquer, que às vezes entra em cena, mas um caráter essencial do próprio ser do homem: um *como* de acordo com o qual ele é; e isto de tal forma que um homem, porque existe, sempre já está também, de algum modo, necessariamente fora de seu ser-aí. (HEIDEGGER, 2006, p.76)

O ser humano, em seu ex-istir, possui em seu ser a possibilidade do estar-fora mesmo estando presente, ou seja, a possibilidade de estar-aí e ao mesmo tempo estar ausente. O ser-aí do humano é na verdade sempre um “poder-estar-fora”, graças a esse modo de ser em seu ser, o ser humano pode pelo pensamento estar projetado em outras situações, lugares ou pessoas diferentes daquelas em que está perante ou inserido em determinado momento. A condição de possibilidade para qualquer “viajar”, portanto é o modo de ser do ser humano enquanto ser-fora, enquanto ex-istência. E este estar-fora-mesmo-presente, só é possível porque originariamente o ser humano é ser-aí, apenas estando-aí temos a possibilidade de um estar-fora.

É importante notar, portanto, que o estar-fora humano é algo bem diferente do não estar simplesmente dado de uma pedra, por exemplo:

Mas o ser-aí e o ser-fora do homem são algo totalmente diverso de um estar simplesmente dado e de um não estar simplesmente dado. Em relação a uma pedra, falamos, por exemplo, de um estar simplesmente dado e de um não estar simplesmente dado (a aspereza não está simplesmente dada nesta rocha); (...) O estar simplesmente dado e o não estar simplesmente dado decidem sobre o ser e o não-ser. Todavia, o que designamos como ser-aí e ser-fora é algo no ser do homem. Portanto, eles só são possíveis *se e uma vez que* o homem é. *O ser-fora é mesmo um modo de seu ser.* Estar-fora não significa, absolutamente, não ser. Ao contrário, ele é muito mais um *jeito* do ser-aí. A pedra justamente *não* está aí em seu ser-fora. O homem, porém, precisa estar-*aí* para poder estar-fora; e só na medida em que ele está aí ele tem realmente a possibilidade do fora. (Ibid., p.77)

O poder-estar-fora do humano revela, portanto, a essência deste mesmo humano, ou seja, a de ser-aí. O poder-estar-fora requer um ser-aí. E visto que o poder-estar-fora é a condição de possibilidade para qualquer pensamento, ou qualquer projeto humano, podemos dizer que o ser-humano só é racional ou consciente porque na sua essência este estar-fora enquanto racionalidade e

consciência é possível. O que define o humano portanto, não é o ser-racional ou o ser-consciente, mas o seu ser-aí, ou seja a abertura que nos faz estar sempre além de si mesmo, estar sempre fora enquanto ex-istência. No *poder-estar-fora* já se encontra presente em nosso ser o *fora* no qual originariamente sempre estamos. O ser-aí, portanto, pertence à essência do nosso ser, diferentemente acontece com a pedra, nela o ser-aí é contingente, ou seja, pode se dar como pode não se dar. E isto se mostra de forma mais clara quando pensamos em seu ser-fora, no qual para ser necessita do não estar-aí da pedra.

No início deste tópico dizemos que a tonalidade afetiva fundamental do ser-aí é o tédio profundo. Mas o que é uma tonalidade afetiva? Segundo Heidegger, diferentemente do que poderíamos pensar, a tonalidade afetiva não é uma vivência que se dá na alma da pessoa, não é um ente, dado dentro de uma interioridade, mas é um jeito fundamental de ser, é o como de nosso ser-aí-comum, vejamos alguns exemplos dados por Heidegger para ilustrar essa tese:

Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível, sem com isto ser rude para conosco. (...) Não obstante, estamos junto dele como antes. (...); ele também não altera nada em seu comportamento com as coisas e conosco. Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso. Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao *que* fazemos e *no que* nos inserimos, o *como*, no qual estamos, é diverso. (...) Esta tristeza é que perfaz este como: o modo como estamos juntos. Ele nos traz para o interior do modo, no qual se encontra, sem que nós mesmos precisemos necessariamente já estar entristecidos. A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma nova tonalidade afetiva. (HEIDEGGER, 2006, p.79 e 80)

Vejamos um outro exemplo:

Como costumamos dizer, uma pessoa com bom humor anima uma reunião social. Neste caso, esta pessoa produz em si uma vivência anímica, para então transportar até os outros, como germes infecciosos que migram de um organismo para outro? Dizemos mesmo: o ânimo é contagiante. Ou uma outra pessoa está em uma reunião social, uma pessoa que a tudo abate e deprime com seu modo de ser. Ninguém consegue escapar desta tonalidade afetiva. O que podemos deduzir daqui? As tonalidades afetivas *não são manifestações* paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. (Ibid., p.80)

A tonalidade afetiva, portanto, não é um mero sentimento que se instala em um indivíduo, como um ente que é colocado dentro de uma caixa. A tonalidade afetiva é um modo de ser no qual nos encontramos, no qual estamos imersos,

mergulhados. Na verdade somos nós que estamos na tonalidade afetiva e não o contrário como se costuma pensar, nós não a possuímos, é ela que nos possui apesar de ao mesmo tempo a carregarmos conosco. Por ser algo como uma “atmosfera”, a tonalidade afetiva não afeta apenas o indivíduo que a carrega, mas todo o ambiente, um lugar, no qual estão presentes aqueles que estão com ele.

Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. (HEIDEGGER, 2006, p.81)

As tonalidades afetivas, portanto, são jeitos de ser do ser-aí, não são entes, sentimentos simplesmente dados em um organismo, são a condição de possibilidade, os diversos jeitos que o ser-aí é. A tese de Heidegger é que sempre estamos imersos em uma tonalidade afetiva, estamos originariamente sempre em alguma delas. A dificuldade de perceber isso advém do fato de atermos a nossa atenção apenas para aquelas que parecem se dar com maior intensidade, por exemplo, a alegria e a tristeza, porém, “desde sempre” estamos já imerso nelas, estamos constantemente sendo atravessados por elas. Apesar de acontecer uma mudança de tonalidade afetiva, não significa que ora estamos com alguma delas, ora não estamos, a tonalidade afetiva não preenche um vazio, pois estamos sempre afinados à elas, estas são o fundamento do nosso ser-aí, é o que permite a ação e o pensamento que emergem do nosso ser:

Isto quer dizer o seguinte: elas remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí. Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete ao fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós. (Ibid., p.82)

O estar-velado da tonalidade afetiva requer um *desvelar*, que deve se dar, para Heidegger, enquanto um *despertar*. Se quisermos portanto, saber qual a tonalidade afetiva fundamental no qual originariamente estamos enquanto ser-aí, devemos antes fazê-la despertar. Porém, onde devemos fazer isso? Em qual lugar devemos procurar isto que Heidegger chama de tonalidade afetiva fundamental? Segundo ele, devemos procurá-la ou só podemos despertá-la tendo ciência da nossa situação atual, ou seja, a situação a qual nos movemos hoje. No entanto,

podemos nos perguntar ou questionar Heidegger: “Buscar a tonalidade afetiva fundamental do ser-aí a partir da nossa situação atual não seria uma universalização descabida, visto que a nossa situação atual nunca é apenas uma situação, ainda mais tendo em vista que este “nossa” é altamente problemático, basta pensarmos nas diferentes culturas nas quais o humano se apresenta?”

Uma possível resposta de Heidegger a esses questionamentos poderia ser a de que pouco importa a “situação atual” ou a “cultura” da qual se faz o estudo para se chegar à tonalidade afetiva fundamental, tais “situações” ou “culturas” servem apenas como escadas que chegam ao mesmo lugar e que podem ser dispensadas ao final do processo (assim como a escada de Wittgenstein no final do *Tractatus*). Ou seja, de qualquer situação ou cultura de que partamos chegaremos à tonalidade afetiva fundamental, pois em qualquer uma delas, tal tonalidade se apresentará enquanto tonalidade que fundamenta e sustenta o ser-aí que originariamente somos.

Heidegger escolhe quatro interpretações com o objetivo de tentar definir a nossa situação atual, apesar de cada uma delas ser feita por autores diferentes (Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler e Leopold Ziegler), todas remetem a um ponto comum: a contradição entre vida (alma) e espírito (razão):

A interpretação mais conhecida e por pouco tempo provocante de nossa situação tornou-se aquela que se expressa através do slogan “Declínio do Ocidente” [Spengler]. (...) Dito de modo sucinto, a tese fundamental é: o declínio da vida junto a e através do espírito. (...) A segunda interpretação movimenta-se na mesma dimensão. A única diferença é que a relação da alma (vida) com o espírito é vista de outra forma. (...) O espírito vige como o adversário da alma [Klages]. O espírito é uma doença que precisa ser eliminada em nome da libertação da alma. Libertação ante o espírito significa aqui: de volta para a vida! (...) Uma terceira interpretação retém do mesmo modo a dimensão das duas primeiras, mas não vê nem um processo de declínio do espírito junto à vida, nem quer uma luta da vida contra o espírito. Ela busca e se coloca muito mais a serviço de uma equiparação entre vida e espírito. Esta é a concepção de Max Scheler (...). Uma quarta interpretação movimenta-se no fundo no esteio da terceira e acolhe, ao mesmo tempo, em si a primeira e a segunda. (...) O que se tem em vista aqui é uma era média e mediadora, que deve conduzir a uma nova suspensão da contradição entre “Vida e Espírito” [Ziegler]. (HEIDEGGER, 2006, p. 84 e 85)

Segundo Heidegger, essas quatro interpretações tem sua fonte principal no pensamento de Nietzsche sobre a oposição entre o dionisíaco e o apolíneo. Essa oposição age no mesmo sentido da oposição entre vida e espírito. Ao dionisíaco pertence a vida, a força geradora, destruidora, criadora, já ao apolíneo pertence a razão, o espírito, a bela forma, o eterno (no sentido do mesmo, da não-mudança).

Portanto, podemos concluir que a nossa situação atual (pelo menos tendo por base os autores mencionados) é marcada por essa oposição ou luta entre vida e espírito.

No entanto, após terminar sua exposição, Heidegger parece realmente tratar tal constatação como uma escada a qual se pode chegar fora após usá-la:

Nós afirmamos: um *diagnóstico* da cultura, junto ao qual, com o auxílio das chamadas categorias vida-espírito, se viaja em um trem através da história do mundo e para além desta história. (...). Estes diagnósticos e prognósticos culturais são típicas cunhagens do que se denomina “filosofia da cultura” (...). Esta filosofia da cultura não nos apreende em nossa situação atual, mas só é capaz de ver quando muito o atual: o atual totalmente sem nós, o atual que nada mais é do que o eterno “de-ontem”. (HEIDEGGER, 2006, p.89 e 90)

De acordo com o filósofo alemão, a filosofia da cultura não apreende essencialmente o ser-aí que somos, e portanto, não apreende essencialmente a nossa situação atual. O ser-humano é pensado enquanto um ser cultural permeado por um universo simbólico a partir do qual *expressa* os seus empreendimentos. Segundo Heidegger, pensar o ser-humano a partir dos seus empreendimentos não é pensar o seu ser, mas é ofuscá-lo. O ser do ser humano e conseqüentemente da sua situação atual deve se buscado não através de uma filosofia da cultura, mas perguntando a partir do nosso ser “o que se passa conosco”, algo que não deve se caracterizar como complicado, visto que estamos imersos nesse “algo que se passa conosco”:

Perguntamos agora novamente: o que acontece aí de mais a mais, para que estes diagnósticos da cultura, ainda que de maneiras totalmente diversas, encontrem escuta junto a nós? O que acontece aí, para que esta jornalística mais elevada preencha ou mesmo delimite acima de tudo o nosso espaço “intelectual? (...) A *pergunta decisiva* é: o que traduz o fato de entregarmos e de *precisarmos, além disto*, entregar para nós mesmos esse papel? Nós nos tornamos tão *insignificantes* para nós mesmos que carecemos de um papel? (...) Por que uma *indiferença*, cuja razão de ser não conhecemos, boceja em nós diante de todas as coisas? Mas quem estará inclinado a falar desta maneira, onde o trânsito mundial, a técnica, a economia se apossam dos homens e os mantêm em movimento? E, apesar disto, buscamos *para nós um papel*. (...) É preciso primeiramente que nos tornemos uma vez mais interessantes? Por que é que *precisamos* fazer isto? Talvez porque fiquemos *entediados* conosco, com nós mesmos? (...). *Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí?* (HEIDEGGER, 2006, p.92)

A nossa situação atual é encontrada por Heidegger, portanto, não em reflexões sobre a cultura, sobre a vida ou sobre o espírito, mas naquilo de mais

originário que há em nós, o nosso ser-aí, o qual é pensado não através de reflexões e análises representacionais, mas através de um olhar fenomenológico de como o nosso ser se mostra, de como ele se apresenta. A filosofia da cultura, assim como várias outras, ao buscar conceituar o ser-humano, compreendê-lo, acaba por distanciar-se dele, visto que não permite que o ser se mostre por ele mesmo, mas o ofuscam com suas representações e conceitos. Por isso, Heidegger não estabelece conceitos para descobrir onde nos encontramos, mas se pergunta o que nos leva a sentir a necessidade de constantemente criar conceitos, representações, análises com o objetivo de nos afirmar; o que nos leva a ficarmos buscando a todo o momento um “papel”, no qual possamos nos aquietar. Disto, Heidegger não consegue encontrar como resposta outra coisa a não ser o tédio, o qual nos remete ao vazio do nosso ser-aí, da nossa total falta de “papel”, e conseqüentemente a da nossa ânsia e necessidade de um “papel”, de um motivo ou de um significado para a nossa existência. Buscamos significar o mundo e a nossa existência não porque somos racionais, mas porque somos essencialmente, originariamente permeados e transpassados por um *tédio* deveras *profundo*.

## 2.8 As três formas do tédio

O tédio profundo, portanto, segundo Heidegger, é a tonalidade afetiva fundamental do nosso ser enquanto ser-aí. Ele é aquilo que abarca a nossa existência, que a permeia de modo mais profundo e essencial. Ele é aquilo que nos faz agir, pensar ou querer dar significação ao mundo e à nossa própria existência. De certa forma, podemos dizer que este tédio profundo é o que permite justamente a apreensão das demais tonalidades afetivas as quais nos encontramos em diferentes momentos. Vejamos alguns trechos de Heidegger para melhor entender isso que acabamos de falar:

Por meio do aceno em direção a este tédio profundo, tudo se dá como se tivéssemos implementado justamente aqui o que desde o início tentamos evitar: a constatação de uma tonalidade afetiva fundamental. Mas constatamos uma tonalidade afetiva fundamental? De maneira nenhuma. (...). Por si só, enquanto este tédio permanecer questionável, não estaremos em condições de despertá-lo. Ou talvez sim? O que significa: o tédio é para

nós questionável? De início, esta expressão não faz formalmente senão o seguinte: não sabemos se ele nos transpassa afinadoramente ou não. Que “nós”? Nós não o sabemos. Este não-saber e este não-conhecer um tal tédio não pertence justamente ao modo como somos, à *nossa* situação? Por que não sabemos nada acerca dele? Talvez porque ele não esteja de maneira alguma aí? Ou porque *não queremos* saber dele? Ou, ao contrário, sabemos dele? Não nos falta senão a coragem para o que sabemos? Nós não queremos por fim saber dele, mas buscamos tão constantemente nos *evadir* dele. (HEIDEGGER, 2006, p.94)

Ser e tempo são duas coisas que parecem em Heidegger praticamente se identificarem quando dizem respeito ao ser-aí humano. Podemos dizer que o ser-aí é temporal, a existência é temporal, portanto, não é de se estranhar o porquê de Heidegger pensar o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental do ser-aí. As “horas” entediadas são justamente aquelas em que o “tempo” parece não passar, o tédio é aquele momento onde o nosso ser-aí parece não conseguir *matar* o tempo, fazê-lo passar sem que disto nos apercebemos. O que Heidegger parece indicar é que ao constantemente nos atermos às nossas ocupações cotidianas, aos nossos passatempos, aos nossos afazeres, estamos ao mesmo tempo que nos evadindo do tédio, o afirmando enquanto algo que está aí e que precisa ser evitado, não visto, não percebido, não despertado. O tédio é algo que está sempre aí e que a qualquer momento pode invadir o nosso confortável ser:

O tédio – quem não o conhece, quem não sabe como ele vem à tona sob as facetas e os disfarces mais diversos, como ele se abate constantemente sobre nós apenas por alguns instantes, como ele frequentemente também nos oprime e tortura durante tempos mais longos?!? (...) Mesmo quando temos sucesso em espantá-lo: também não sabemos imediatamente e justamente aí que ele pode retornar? Logo depois do feliz afastamento e desaparecimento, não observamos com um estranho saber que ele pode estar aí uma vez mais a qualquer momento? (HEIDEGGER, 2006, p.96)

Heidegger, porém não trata o tédio de forma homogênea, há o *tédio superficial* e o *tédio profundo*. Apesar daquele poder nos levar até este, é importante para o filósofo estabelecer uma certa diferença. Segundo ele, o tédio mais essencial, o tédio profundo, é aquele que não provoca em nós o desconforto e a angústia causada pelo fato de isto ou aquilo nos entediar. Quando o tédio ainda está preso aos entes entediados ele ainda está no nível superficial. O tédio em seu nível mais profundo se dá e se mostra em seu *não se mostrar*, ou seja, em seu caráter de estar-aí não manifesto, de estar-aí à espreita, pronto para se colocar. O tédio profundo é aquele que dá a base, a sustentação enquanto tonalidade afetiva, de

tudo que permeia o ser do ser-aí, não é um mero acontecer ou um estado anímico, mas algo que está desde sempre essencialmente presente em nós.

### 2.8.1 A primeira forma do tédio: o ser entediado por alguma coisa

Ainda falta, no entanto determinarmos a essência deste tédio do qual estamos falando, tal essência, porém, não é buscada e determinada por Heidegger a partir do tédio em si, pois isso poderia acarretar a idéia de que o tédio é um estado anímico e não uma tonalidade afetiva, mas a partir da “*determinação essencial do que entendia*” (HEIDEGGER, 2006, p.100), ou seja, do entediante, ser-entediado por alguma coisa é a primeira forma do tédio, portanto. A idéia é a de que o “tédio não é simplesmente uma vivência anímica da interioridade, mas algo dele vem ao nosso encontro justamente *a partir das coisas mesmas*: o *entediante*, que deixa brotar o entediar-se” (HEIDEGGER, 2006, p.100). Porém, ao mesmo tempo, não é possível compreender a essência do entediante sem que isso se dê a partir do tédio. Isto talvez se mostre claramente ao pensarmos frente ao seguinte trecho:

Pois o que significa o fato de certas coisas e pessoas causarem tédio em nós? Por que exatamente esta coisa e aquela pessoa, esta região e não outra? Ainda além: por que esta coisa agora e outra vez já não, por que o que nos entediava anteriormente de repente não nos entedia mais? É preciso efetivamente que haja em tudo isto algo que nos entendia. O que é que nos entendia? De onde ele vem? (HEIDEGGER, loc.cit.)

Heidegger se nega a responder essas perguntas com explicações do tipo “causa e efeito” como se a coisa causasse um efeito de tédio em nós, ou do tipo “as coisas entediantes são em si mesmas entediantes” ou ainda, do tipo idealista o qual considera o “entediante” como algo que é transferido de um sujeito para um objeto:

Por si só, algo é esclarecido através daí? Se chegamos uma vez a admitir que transportamos até as coisas os efeitos de uma tonalidade afetiva causada em nós, *por que* transportamos afinal tais caracteres afinadores até as coisas? Isto não acontece seguramente de maneira casual e arbitrária, mas evidentemente em função de sentirmos algo *junto* às coisas, que requer igualmente e por si mesmo que as abordemos e as denominemos desta forma e não de outra. (...). Se chegamos a admitir uma vez que “transportamos” aí alguma coisa, então isto acontece certamente a partir da suposição de que o transportado vai de qualquer modo ao encontro

da coisa. No mínimo, devemos e precisamos mesmo perguntar: o que é afinal *que* causa aí a tonalidade afetiva? O que é *que requisita* respectivamente a *transposição*? Mas se o que requisita a transposição já se encontra nas próprias coisas, então é possível continuar falando simplesmente sobre uma transposição? (HEIDEGGER, loc.cit)

Pensar o entediante enquanto *pertencente ao objeto*, e, contudo, *retirado do sujeito*, acaba por, segundo Heidegger, cair em uma contradição e total incompatibilidade, colocando sérias suspeitas sobre esse modo filosófico de pensar a relação do entediado com o entediante, ou seja, fazendo uso da dicotomia clássica da filosofia: sujeito e objeto. Assim, não podemos pensar o entediante como aquilo que produz um efeito (tédio) em nós, pois somos capazes de considerar algo entediante, mesmo sem que esse algo tenha provocado qualquer tédio em nós. Porém não podemos pensar o entediante enquanto algo próprio da coisa entediante, porque tal coisa em outro momento pode deixar de ser entediante. Frente a isso, Heidegger busca pensar o termo “entediante” “sob a significação de *arrastado, aborrecedor em sua aridez*, o que não significa: indiferente (HEIDEGGER, 2006, p.105). Se algo aborrece, ou é arrastado não podemos dizer que ele nos é indiferente. “Ao contrário: estamos presentes na leitura, entregues a ela, mas não tomados por ela. Arrastado significa: não nos prende” (HEIDEGGER, loc.cit.). Da mesma forma, “aborrecedor em sua aridez diz: ele não nos preenche, somos *largados vazios*” (HEIDEGGER, 2006, p.105). Pensando o entediante a partir dessa significação Heidegger apreende o primeiro caráter estrutural dessa primeira forma do tédio: “o entediante é o *que nos detém e nos larga vazios*”(HEIDEGGER, loc.cit.).

O entediante, ao nos deter, largar-nos no vazio, nos leva para o interior da tonalidade afetiva que agora compreendemos como tédio, e a qual queremos a todo custo reprimir. Tal tonalidade afetiva, por ser uma tonalidade afetiva e não um estado anímico, gira em torno da coisa entediante e acaba por largar no vazio aquele que nele se detém. O tédio, portanto, não pode ser considerado algo que está no interior da coisa ou do sujeito. O que acontece na verdade é o contrário, ou seja, é a coisa entediante e o sujeito que se entedia que estão imersos na tédio enquanto tonalidade afetiva: “o tédio – assim como, em última análise, toda e qualquer tonalidade afetiva – é uma essência híbrida; uma essência em parte objetiva, em parte subjetiva” (Ibid., p.106).

O tédio enquanto aquele que “nos detém e deixa no vazio” se mostra, segundo Heidegger, principalmente nos lugares e nos momentos em que tentamos

nos esquivar dele: nos passatempos. Ao tentar nos livrar dele no passatempo o deixamos “vir ao nosso encontro sem disfarces” (Ibid., p.110), naquilo que ele é, longe de qualquer teoria objetificante sobre ele. Vejamos um exemplo dado por Heidegger, e inclusive, citado por Agamben no *Aberto*:

Nós nos encontramos sentados, por exemplo, em uma estação de trem chinfrim de uma via férrea perdida no mapa. O próximo trem só chega em quatro horas. A região é desprovida de atrativos. Temos em verdade um livro na mochila – portanto, ler? Não. Que tal examinar a fundo uma questão, um problema? Não dá. Lemos os horários dos trens ou estudamos as indicações das diversas distâncias entre esta estação e outros lugares que não nos são absolutamente conhecidos. Olhamos para o relógio – se passaram justamente os primeiros 15 minutos. Não há outro jeito senão sair à rua. Andamos de lá para cá apenas para fazer alguma coisa. Mas não ajuda em nada. Contamos, assim, as árvores na rua, olhamos novamente para o relógio: justos cinco minutos desde que o consultamos pela última vez. Enfadados com o andar de lá para cá, nos sentamos sobre uma pedra, desenhamos todos os tipos de figuras na areia e nos surpreendemos olhando já uma vez mais para o relógio – uma meia hora – e assim por diante. (HEIDEGGER, 2006, p.112)

Segundo Heidegger, em uma situação como essa, o que queremos é fugir do tédio que nos aflige, que nos persegue e o qual se faz presente de forma avassaladora. A partir desses passatempos Heidegger acredita que possamos desvendar o que é o tédio em sua essência, onde o tédio aí aparece. Que tédio é esse o qual nos faz criar passatempos para no livrarmos dele? Segundo o filósofo, o tédio, como se poderia pensar, não é nem a espera e nem o estar-impaciente que envolvem a situação descrita acima, mas justamente como já dissemos o ser-retido-pelo-entediante e o ser-deixado-no-vazio. Em que estamos retidos? Estamos retidos no tempo que não passa, que demora, estamos retidos no total vazio no qual os entes que estão a nossa volta nos submetem. O *ser-entediado* no caso é não conseguirmos estar *ocupados* com os entes, pois eles não nos oferecem nada, não nos dizem nada, eles estão apenas simplesmente dados a nós e nada mais.

O passatempo busca essa ocupação que o *ser-entediado* nos tira. A espera nos causa impaciência, devido ao fato de quando não estamos ocupados com os entes, somos deixados no vazio por eles e ao mesmo tempo ficamos retidos a eles, retidos, presos em sua presença *nadificadora*, em sua presença muda. A impaciência se dá porque quando não estamos ocupados o tempo não passa, o tempo se faz presente na sua lentidão. Algo diferente acontece quando estamos ocupados com os entes, nesse caso, nem notamos o tempo passar, ele nos é

indiferente, por isso dizemos que ele passa rápido. Mas o que é e como se dá essa ocupação?

Um tal estar-ocupado com algo é um modo determinado de *lidar*, por exemplo, com as coisas. Aqui há diversas possibilidades: nós as deixamos ficar como elas estão ou as elaboramos, nós as colocamos em ordem ou escrevemos com elas. Em nossa lida com as coisas, o estar-ocupado com elas traz consigo uma certa multiplicidade, direção e profusão. Mas não apenas isto: somos *cativados* pelas coisas, se é que não nos *perdemos* nas coisas, e frequentemente somos mesmos perturbados por elas. Nossa ação e nossa lassidão são *absorvidas por algo*. (Ibid, p.122)

O estar-entediado, portanto, nos tira das nossas ocupações com as coisas, deixamos de estar absorvidos, perdidos nas coisas e passamos a estar *entediados* por elas, deixados no vazio por elas. E não conseguimos fazer outra coisa a não ser continuar *entediados* ou buscar a todo custo fugir desse tédio, fugir dessa não-ocupação, nos ocupando. No entanto, no tédio, não podemos nos ocupar, pois os entes não nos dão essa permissão. Mas o que faz com que os entes ajam dessa forma? O tempo ao qual se encontram:

A estação de trem não pode ser propriamente o que deveria ser enquanto o instante da chegada do trem não estiver aí. O tempo hesitante como que a impede de nos oferecer algo. Ele a obriga a nos deixar vazios. A estação recusa-se porque o tempo lhe recusa algo. O tempo hesitante coloca a estação fora de função, mas não é, porém, capaz de fazê-la desaparecer, e, assim, ela se torna entediante e maçante devido a este ainda-não-oferecer-nada, este recusar-se no qual ela nos faz esperar. (HEIDEGGER, 2006, p.126)

O estar-entediado então depende do tempo específico das coisas, algo não é entediante por si, mas quando falta a esse algo uma conexão com o seu tempo específico, o seu tempo ideal. Por exemplo, a estação de trem é entediante para nós porque não a encontramos no seu tempo específico, no seu tempo ideal, o qual seria no momento em que o trem está próximo de partir, a encontramos na hora errada, no tempo errado. Portanto há uma forte ligação entre o estar-entediado e o tempo. Esse nos retêm, nos deixa no vazio.

### 2.8.2 A segunda forma do tédio: o entediar-se junto a algo.

A segunda forma do tédio é buscada por Heidegger com a intenção de encontrar aquilo que une os dois momentos estruturais descritos no item anterior: o ser-retido e o ser-deixado-no-vazio ou a serenidade vazia. Essa unidade só se dará, segundo Heidegger, se a essência do tédio se mostrar de modo ainda mais originária e é isso que essa segunda forma do tédio possibilitará.

É importante antes de tudo diferenciar essa segunda forma do tédio da primeira, mesmo que de modo ainda rudimentar. *Ser-entediado* é ser entediado por algo, já, *entediar-se* é entediar-se *junto a* algo.

Na primeira forma, o que nos entedia está totalmente determinado (no exemplo dado por Heidegger: a estação de trem, a estrada, a região). Há um conhecimento em relação ao que nos entedia. Além disso, somos “como que tragados para o interior desta situação. Não conseguimos nos livrar destes arredores (...) somos cada vez mais tragados para o interior de uma ligação fixa com o que cada vez nos interessa menos” (HEIDEGGER, 2006, p.131). Neste ser-entediado-por-algo, os entes ainda se apresentam a nós, mesmo que de forma entediante, chata, desinteressante. O passatempo encontra ali ainda um espaço para trabalhar, independentemente do fato do mesmo ter sucesso ou não em seu empreendimento.

Na segunda forma, algo diferente se dá, o que nos entendia não nos é determinado, não temos conhecimento dele, e os passatempos parecem não acontecer, não conseguimos identificá-los. Como na primeira forma, Heidegger faz uso de um exemplo:

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. As senhoras asseveram, e não apenas ao se despedirem, mas também no andar de baixo e do lado de fora, onde já estão entre si: “- Foi realmente muito legal”; ou: “- Foi extremamente estimulante”. De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto, totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que te de ser feito no dia

seguinte – e, então, aparece ali: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite. (Ibid., p.132)

Heidegger coloca claramente neste exemplo, que nada se apresenta como entediante, diferentemente do que ocorre no exemplo da estação de trem. Não houve um ser-entediado *por algo*, mas um *entediar-se junto ao convite*. Não houve, portanto, nem um entediar-se *por algo* no encontro, nem um entediar-se *por algo* em mim mesmo, como se o tédio fosse fruto de algo entediante em mim. Outro ponto importante é a dificuldade de, apesar de identificarmos um tédio, não conseguirmos ver algum passatempo, algo que na primeira forma é tão essencial, pois é nele que o tédio se mostra mais claramente. Porém, pelo fato de não conseguirmos identificá-lo não significa que ele não exista. O passatempo, segundo Heidegger, se apresenta de certa maneira *transformado* neste segundo caso. Enquanto no primeiro ele se apresentava de forma específica, determinada, enquanto ocupações isoladas, neste segundo, o passatempo é toda a atitude, todo o comportamento, toda a noite, o próprio convite. Ou seja, diferentemente da primeira forma do tédio, nesta, o tédio não se apresenta claramente como algo a ser combatido por meio de passatempos. O passatempo, por tomar uma abrangência tal, acaba por se entrelaçar com o tédio, com o ser-entediado. Tanto o passatempo quanto o tédio passam a se encontrar nesse “junto ao que nos entediamos”, e não mais naquilo que nos entedia. O tédio não mais se apresenta preso aos entes, àquilo que é entediante, ele acaba por tomar uma abrangência maior, abrangência a qual permite que o passatempo a ele relacionado se dê também de forma generalizada: “o tédio concentra-se cada vez mais em nós, em nossa situação enquanto tal” (HEIDEGGER, 2006, p.136)

Outra distinção entre a primeira forma do tédio e a segunda é em relação aos momentos essenciais da *retenção* e da *serenidade vazia*. Essa distinção vai ser buscada por Heidegger naquilo que denominamos “entediante”, ou seja, naquilo que nos entedia. De certa forma já estabelecemos essa diferença, enquanto no primeiro caso, “o entediante é evidentemente *isto* ou *aquilo*, esta estação de trem, a estrada, a região” (Ibid., p.137), no segundo caso, “não encontramos *nada entediante* (...) o entediante possui esse caráter do “eu não sei o quê”.” (HEIDEGGER, loc.cit.). O que nos entedia não é nenhum ente determinado, bem definido, nem mesmo um contexto no qual os entes possam estar, como por exemplo, o contexto de termos que esperar o trem.

Um outro ponto diz respeito ao tempo, no primeiro caso nos incomodamos com a espera porque não *temos tempo a perder*, temos a sensação de que estamos perdendo tempo ali naquele local, porém nada podemos fazer, de certa forma, estamos presos ali, disto nasce o tédio e a inquietação. Com o segundo, ocorre o contrário, “*demo-nos tempo* para a aceitação do *próprio* convite. Neste caso nós *temos tempo* para ficar aí e *deixamo-nos tempo* para tanto” (Ibid., p.138). Durante o convite não ficamos a todo momento, ansiosos olhando para o relógio e incomodados com o fato da hora não passar, algo que se dá de forma tão clara no primeiro caso. A primeira vista, não somos afligidos pelo tempo como o éramos no exemplo da estação de trem, porém mesmo assim nos entediamos. Temos a impressão de que não somos *retidos* pelo tempo como o somos na primeira forma do tédio.

O mesmo parece ocorrer com a *serenidade vazia*, ela também parece não se encontrar nessa segunda forma, pois as coisas não nos-deixam-no-vazio, acabamos por nos ocupar em tudo que a noite nos oferece, e nos ocupamos a partir de um passatempo que se dá de forma ampla. O vazio, portanto, é preenchido pelas ocupações nesse caso. Portanto, fatalmente deveríamos concluir que a serenidade vazia e o ser-retido não pertencem à segunda forma do tédio. Porém, apenas à primeira vista poderíamos concluir isso. Segundo Heidegger, esses dois momentos estruturais acabam por se revelar nesta segunda forma de maneira ainda mais profunda e originária.

Para se chegar a isso, Heidegger novamente busca o caminho do passatempo. Como dissemos anteriormente, na segunda forma do tédio, o passatempo se mostra em uma estranha abrangência. Em tal passatempo não nos ocupamos de fato: “Deixamo-nos cair nele, exatamente como se ele já estivesse pronto. Por isto, falta a este passatempo a inquietude adejante da busca por uma ocupação qualquer. De maneira peculiar, ele é marcado por um deixar-rolar e por uma segurança” (HEIDEGGER, 2006, p.139). Devido a esse “deixar-rolar” e por esta “segurança”, o passatempo nesse segundo caso, se apresenta de forma altamente discreta, a ponto de não percebermos tão claramente.

Este passatempo abrangente se volta para algo, para algo que entedia, para um entediante, porém como já dissemos, esse “entediante” é indeterminado, é um “eu não sei o quê”, é um desconhecido:

O entediante – não isto e não aquilo, mas um “eu não sei o quê”. De qualquer modo, este desconhecido indeterminado poderia ser justamente o que acabaria por nos deixar vazios. Portanto, exatamente em relação a ele, teríamos um *ser-deixado-vazio* neste tédio. Mas vejamos atentamente: somos enfim afinados desta maneira, sentimo-nos como que deixados parados pelo ente no interior da situação? Propriamente dito, não. Para que isto se desse e fosse possível, precisaríamos nos abrir e buscar de qualquer jeito justamente o ser preenchido pelas coisas no sentido expresso. Mas aqui falta exatamente a inquietude do se manter à procura de... Não procuramos absolutamente nada: estamos, sim, justamente e ao contrário junto a tudo o que acontece. Estamos aí e nos deixamos levar pela corrente. Mas esta é, de qualquer maneira, uma atitude peculiar e talvez característica de toda a situação: este *estar aí que se deixa levar pela corrente*, um deixar-se-levar pelo que transcorre justamente aí. (HEIDEGGER, 2006, p.140)

Segundo Heidegger, neste deixar-rolar, neste deixar-se-levar, a serenidade vazia acontece de forma mais profunda do que no primeiro caso:

A serenidade vazia não acontece agora primeiramente em e através da exclusão do preenchimento, através do recusar-se deste ou daquele ente, mas ela *cresce desde o fundo*, porque a sua própria pressuposição, a busca por um ser-preenchido pelo ente, já se encontra obstaculizada em meio a este deixar-rolar. Não se chega mais agora nem mesmo a esta busca. O entediante também tem aqui o caráter do deixar-vazio, mas de um deixar-vazio que se enraíza mais profundamente; ele é um obstaculizador daquela busca, o estender-se do deixar-rolar. (Ibid., p.141)

Nessa segunda forma do tédio, ao contrário da primeira, o passatempo não visa expulsar ou se livrar do tédio, mas de certa forma o produz e o mantém na situação através do deixar-rolar. O não-preenchimento se apresenta da mesma forma que no primeiro caso, porém nada é feito para se obter um preenchimento, ao contrário, se busca mantê-lo assim, criando um obstáculo à qualquer procura por uma ocupação, se-deixa-rolar simplesmente. Segundo Heidegger, em tal situação “não podemos e não queremos de maneira alguma ser propriamente preenchidos, mas também não queremos ser deixados vazios” (Ibid., p.143). O que fazemos então? Deixamo-nos levar pela corrente, deixamos rolar. Não buscamos nada, queremos apenas deixar passar o tempo, gastar o tempo, não buscamos nada além do convite, além da reunião para a qual fomos convidados. Em todo este processo, o que fazemos é deixar para traz o nosso si-próprio mesmo, escapamos de nós mesmos. Entregamos-nos ao deixar-rolar, e nessa entrega abandonamos à nós mesmos, e deixando para traz esse “si-próprio” deixamos formar um vazio:

O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. Também aqui, portanto, na segunda forma do tédio, encontramos uma serenidade vazia; e, em verdade, uma forma essencialmente *mais profunda* da serenidade vazia do que a do caso precedente. A serenidade vazia consistia lá simplesmente na ausência de preenchimento. Ela consistia no fato de determinadas coisas, com as quais buscamos uma diversão e ocupação, se nos recusarem. Aqui, contudo, não permanece apenas um vazio não preenchido, mas *forma-se* justa e efetivamente um vazio. Este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo. Este vazio se formando é este “eu não sei o quê”: o que nos oprime mais ou menos. (HEIDEGGER, loc.cit.)

A serenidade vazia, portanto, no segundo caso, acontece de forma ainda mais profunda, pois acontece não a partir dos entes que se recusam, mas a partir de nós mesmos, a partir do deixar-rolar que faz com que deixamos para trás o nosso si-próprio. O tédio se mostra enquanto um ser-deixado-no-vazio enquanto um perder-se a si mesmo. Entediamos-nos, fomos deixados no vazio não porque os entes se recusaram a nós, mas porque escapamos de certa maneira de nós mesmos, deixando simplesmente as coisas acontecerem, deixando-se formar um vazio no lugar de nós mesmos, um vazio no qual nem buscamos preencher, ao invés, acabamos por querer mantê-lo.

A última diferença estabelecida por Heidegger entre a primeira e a segunda forma do tédio, e a qual já mencionamos, se dá a partir do segundo momento estrutural: a *retenção*. Na primeira forma vimos que somos retido pelo tempo hesitante, pela espera frente ao tempo que não passa. Na segunda, algo diferente acontece, como já dissemos, temos tempo, aliás nem sequer nos preocupamos com o tempo, por isso nada referente a ele nos inquieta, o gastamos, o dissipamos sem dó. Aparentemente, poderíamos dizer que não há aqui nenhuma retenção, mas pelo contrário, o tempo parece nos entregar totalmente a nós mesmos. Parece deixar com que aproveitemos a noite.

No entanto, assim como a serenidade vazia, a retenção aqui também e apresenta, porém de uma forma altamente discreta:

De qualquer modo: se o tempo se tornou indiferente, se ele até mesmo desapareceu, ainda podemos falar de um tédio ou quiçá de um tédio mais profundo? Evidentemente, não. No entanto, o fato de o tempo estar de algum modo envolvido aqui vem à tona através da compreensão de que esta situação está desde o princípio determinada de tal modo, que justamente nela nos *damos tempo*. O que significa isto: nós *nos* damos tempo, o tempo não nos amarra a si mesmo? Nós *nos* deixamos tempo e o tempo assim disposto *nos* libera para *tomar parte na situação*. Temos tempo para o convite; mas junto ao convite nos entediamos. De maneira

alguma tomamos expressamente tempo para nós em função do tédio, mas inversamente. Neste ter-tempo para... encontra-se a possibilidade do ser-preenchido do tempo, que tomamos para nós com vistas a este fim, e é justamente aí que surge este entediamento. Nada foi feito, portanto, no tédio, ao tomarmos tempo para nós, mas este tomar-tempo-para-nós é, por fim, exatamente o que dá ao tempo a possibilidade de nos *reter*, e mesmo *de uma forma mais profunda*. (HEIDEGGER, 2006, p.145)

O tempo, nesse segundo caso, parece não estar aí para nós, porém, está. Está de tal maneira que ele está para o gastarmos, pois *temos* tempo esta noite. Este tempo que pegamos para nós é o que permite que possamos nos entregar à situação. Porém ele parece não se mostrar, e realmente não se mostra, pois caso contrário, nos irritaria em nossa participação nas atividades da noite. No entanto, podemos dizer que ele se mostra de um modo diferente: se mostra enquanto algo que “se mostra e não flui – ele *está estagnado*” (HEIDEGGER, 2006, p.146). Porém, este estar-estagnado não significa um desaparecimento do tempo: “Em vez disso, este *estar-estagnado do tempo é a retenção mais originária*; e isto significa, a *opressão mais originária*” (HEIDEGGER, loc.cit.)

O tempo, portanto não nos abandona, está ali no nosso “deixar levar pela corrente”, ele nos entrega a esse “deixar-rolar”, temos tempo para isso. No entanto, este tempo só se mantém ali, estagnado, justamente para nos ater de forma mais profunda e originária a ele. Como lidamos com esse tempo? Ao decidirmos aceitar o convite, tomamos o tempo para nós, o tempo que nos pertence, o tempo que temos, o tempo em que em nossa existência estamos. E de que forma, tomamos esse tempo? Tomamo-lo de tal forma que não exista para nós: “o matamos, o dissipamos, o *desperdiçamos*” (Ibid., p. 147). É para isto que tomamos o tempo para nós: “Nós tomamos para nós este tempo, a fim de deixá-lo para nós: isto é, a fim de descartá-lo como *um tempo que passa*” (Ibid., p.148). E como fazemos este empreendimento em relação ao tempo? Deixamos que ele fique *estagnado*.

O estar-estagnado do tempo nos remete a um estar totalmente presente na situação:

Mas o que significa estamos totalmente presentes nesta situação? Nisto está expresso o seguinte: não prestamos atenção no que, no como e no onde estivemos. Esquecemo-nos disto. Totalmente presentes: também não temos tempo algum para o que talvez tenhamos nos proposto par ao dia de amanhã ou para uma outra tarde, para o que estamos decididos ou indecisos, para o que nos aplicamos, para aquilo de que nos safamos. Totalmente presentes para o que se passa, somos apartados tanto do nosso passado essencial quando de nosso futuro. (Ibid., p.149)

No entanto, tal passado e futuro não desaparecem segundo Heidegger, mas se modificam, o horizonte de uma possível anterioridade é fechado, assim como o horizonte do futuro acaba por ficar desarticulado, ou seja, se retira totalmente a possibilidade do tempo *fluir*. Dessa forma, “o agora estanca em sua permanente estagnação: e se *dilata* em seu estancamento” (HEIDEGGER, 2006, p.149). O agora perde qualquer idéia de possibilidade enquanto um anterior ou posterior, ele está fechado em seu agora. A nossa existência acaba por ficar com um tempo estagnado:

Este tempo estagnado durante o convite é o tempo que tomamos para nós e do qual lançamos mão através de todo o estar-presente. O tempo que tomamos para nós, dizemos, é o *nosso* tempo. O tempo estagnado é o nosso passado essencial obstaculizado e o nosso futuro desarticulado (...). Este tempo estagnado é o *que nós mesmos somos: o nosso si-próprio* como o que é *deixado para trás* em relação à sua *proveniência* e ao seu *futuro*. (Ibid., p.150)

Esta *retenção junto ao tempo estagnado* é o segundo momento estrutural do entediarse junto a... Somos posicionados por esse tempo estagnado no vazio do nosso si-próprio mesmo. E daí, nos entediamos. O entediante é, portanto, nesse segundo momento, este agora estagnado que nos posiciona.

A partir daí Heidegger consegue unir os dois momentos estruturais:

O tempo trazido à estagnação forma um vazio, que irrompe justamente sobre o pano de fundo de tudo o que se passa. É este vazio se formando, no entanto, que ao mesmo tempo nos posiciona, nos ata a si, nos atém a ele desta maneira – como um si-próprio que é deixado por nós estagnado e do qual escapamos. (Ibid., p.151)

Frente a isso, Heidegger pode concluir que o tédio acaba por emergir da temporalidade do ser-aí. O tédio se temporaliza em nossa temporalidade, e é determinado por ela.

No entanto, algo não é deixado claro por Heidegger: por que seria a segunda forma mais profunda do que a primeira? Heidegger parece na verdade retirar o foco em relação à profundidade de ambas as formas. Enquanto a primeira pode parecer mais profunda e mais séria, pelo fato do ser-aí não-ter-tempo-algum em contraposição ao “ter o tempo desperdiçado” da segunda, esta pode parecer mais profunda justamente pelo fato de não cair na escravidão das ocupações, tão

presentes na primeira forma, o que acarretaria uma maior perda de si-próprio. No entanto, podemos interpretar o texto de Heidegger, como uma tendência a realmente privilegiar a segunda forma do tédio, como a forma mais profunda de mostrar essa tonalidade afetiva, visto que nela o si-próprio parece mais protegido: “O “não-ter-tempo-algum”, que se parece com a seriedade mais rigorosa, talvez não seja senão a maior perdição em meio às banalidades do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2006, p.154).

Contudo, o que podemos concluir da investigação de Heidegger é que a essência do tédio está diretamente relacionada com a temporalidade do ser-aí. E é partir desta temporalidade que se deve buscar tal essência.

### 2.8.3 A terceira forma do tédio: o tédio profundo enquanto o “é entediante para alguém”

Chegado até aqui, talvez seja importante lembrar o objetivo de Heidegger com tal investigação a respeito do tédio. Com um olhar fenomenológico e entendendo o filosofar enquanto “um questionamento conceptualizante que se faz a partir de uma comoção (um ser-tomado-por) essencial ao ser aí” (Ibid., p.157), Heidegger destrincha o que chamamos tédio com a meta de despertar aquela tonalidade afetiva que nos é fundamental enquanto ser-aí. A hipótese inicial de Heidegger é que este ser-aí é marcado profundamente por um tédio profundo, para provar fenomenologicamente essa idéia, Heidegger busca descrever tal tonalidade afetiva. Foram identificadas até agora duas formas de manifestação desse “tédio, em cada uma dessas formas encontramos dois momentos estruturais (a serenidade vazia e a retenção) os quais se apresentam de modos diferentes em cada delas. No entanto, segundo Heidegger, essas duas formas ainda não são o que podemos chamar de “tédio profundo”. Tal tonalidade só pode se apresentar numa terceira forma, a qual discutiremos nesse tópico.

Uma primeira constatação de Heidegger, após o estudo das duas primeiras formas do tédio, diz respeito ao tempo:

(...) é possível deduzir agora de maneira ainda indireta, e concluir como pode parecer a *profundidade velada do tédio*? Temos evidentemente certas possibilidades quanto a isto. Pois vemos que quanto mais profundo o tédio se torna, tanto mais plenamente ele está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos. Portanto, precisamos estar em condições como que de construir para nós o tédio profundo a partir da essência do tempo apreendida mais profundamente. (HEIDEGGER, 2006, p.158)

A frase “no tempo que nós mesmos somos” é essencial para a compreensão do que Heidegger busca e almeja com tal investigação. O ser-aí, o humano é pensado por ele enquanto temporalidade, podemos afirmar que o ser-humano é temporalidade, sendo assim ao vermos o tédio e o tempo aproximarem-se somos levados a ver o tédio como algo cada vez mais relacionado à essência do ser-aí. Vemos, portanto, uma unidade essencial entre o tédio e este ser-aí enquanto temporalidade.

Mas o que seria esse *tédio profundo*? Tendo como referência as duas primeiras formas do tédio, Heidegger se permite pensar que “quanto mais profundo é o tédio, tanto mais quieto, não notório, sossegado, discreto e amplo ele é” (Ibid., p.159). De modo análogo, também o passatempo supostamente pertinente a esse tédio seria não notório, irreconhecível, de certa forma, até mesmo possivelmente não existente. Heidegger denomina essa terceira forma do tédio, o *tédio profundo*, de “é entediante para alguém”. Tal sentença, traduzida<sup>9</sup> para o português dessa forma, tenta passar a idéia de uma estrutura impessoal:

*É entediante para alguém.* Esta sentença inicia-se com uma estrutura impessoal: que “impessoal”? Aquele impessoal que temos em vista ao dizermos: relampeja, troveja, chove. Impessoal – este é o título para o indeterminado, desconhecido. Mas o conhecemos de qualquer modo, e o conhecemos enquanto pertencente à forma mais profunda do tédio: *ao entediante*. O impessoal – o si-próprio deixado estagnado, o si próprio que cada um é por si mesmo e sempre com tal história determinada, neste estado e nesta idade determinada, com este nome e esta profissão e ete destino, o si-próprio, o próprio e adorado eu, em relação ao qual dizemos: *eu me entedio*, tu te entedias, nós nos entediamos. Não falamos mais agora, entretanto, deste entediar-se junto a..., mas afirmamos: é entediante para *alguém*. Nome, estado, profissão, papel, idade e destinação nos abandonam enquanto o meu e o teu. De maneira ainda mais clara: justamente este “é entediante para alguém” faz com que tudo isto caia por terra. O que permanece? Um eu universal em geral? Absolutamente. Pois este “é entediante para alguém”, este tédio não leva a termo nenhuma

<sup>9</sup> O tradutor da presente obra em português apresenta em nota a dificuldade de traduzir tal trecho, visto que Heidegger utiliza uma partícula muito peculiar a língua alemã para designar a impessoalidade do sujeito. Em português temos os verbos ditos “impessoais” e apenas isso, já no alemão quando se quer indicar impessoalidade é acrescentada na frente do verbo o pronome neutro “es”. Portanto, tal “É entediante” deve ser entendido enquanto um entediante “impessoal”, “para alguém”, pensando esse “alguém” enquanto impossível de ser direcionado a um sujeito.

abstração, na qual um conceito universal de um “eu em geral” pudesse ser pensado. Ao contrário, ele *entedia*. O decisivo é, então, o fato de nos transformarmos aí em um ninguém indiferente. (HEIDEGGER, 2006, p.160)

Devido a essa indiferença e total impessoalidade, Heidegger afirma não ser possível encontrar nenhum exemplo para tal tédio, pois este nunca está ligado a uma situação determinada. O tédio profundo enquanto “é entediante para alguém” pode se dar a qualquer momento em qualquer situação ou ocasião.

Assim como das demais formas do tédio, Heidegger busca apreendê-lo a partir da temporalidade enquanto “passatempo”. A diferença desta forma do tédio e as outras é de em tal forma, *falta* o passatempo. Enquanto na primeira forma o passatempo é uma forma de ir contra o tédio, e na segunda, uma forma de desvio diante do tédio, nesta terceira forma, o passatempo simplesmente *falta*. No entanto, essa falta não se dá devido a uma total inexistência do passatempo, na total falta de pensamento em relação a um possível passatempo que possa combater esse tédio: “o passatempo falta, e, todavia, pensamos prontamente nele; mas de tal modo que já compreendemos que todo e qualquer passatempo é impotente diante deste tédio” (Ibid., p.161). Não só é impossível combater esse tédio, como segundo Heidegger, é desmedido, descabido realizar tal feito, visto que esse tédio busca nos dizer algo essencial ao nosso ser-aí. O tédio profundo “possui em si mesmo justamente o caráter, que *evidencia como as coisas se encontram em relação a nós.*” (Ibid., p.163). A esse tédio, portanto, é entregue a supremacia, nos entregamos a ele:

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-quer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser obrigado no sentido da imperatividade, que tudo *o que é próprio* possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a *liberdade mais intrínseca*. (Ibid., p.162)

Porém, ainda precisamos compreender melhor o que é esse tédio profundo, de que forma ele causa em nós essa imperativo de o escutarmos. A compreensão da terceira forma se dá segundo Heidegger, assim como nas demais formas, através de dois momentos estruturais fundamentais: a serenidade vazia e a retenção. Assim como acontece na primeira e na segunda forma, tais estruturas se manifestam no tédio profundo de uma forma muito particular e distinta das demais.

O vazio se apresenta no tédio profundo não como um vazio de preenchimento determinado (primeira forma), nem enquanto vazio de si-próprio

devido ao largar-se a entes e a situações determinadas (segunda forma). No tédio profundo, não é este ou aquele ente determinado que nos recusa, que nos deixa no vazio, mas é o ente que se recusa na sua totalidade:

Ele faz muito mais com que *tudo valha tanto e tão pouco*. Que tudo e o quão igual? Este tédio *obriga-nos a recuar até o ponto* em que não procuramos primeiramente para nós este e aquele ente nesta determinada situação; ele *obriga-nos a recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentam indiferentemente entre si. (HEIDEGGER, 2006, p.163)

Porém essa indiferença não é fruto de uma investigação, na qual aos poucos vamos descobrindo em cada ente, particularmente, essa indiferença e em seguida concluímos que essa indiferença se refere a todos, como que por um processo indutivo:

Esta *indiferença das coisas e de nós mesmos para com elas* não é o resultado de uma soma de avaliações. Ao contrário, tudo em geral e cada coisa em particular tornam-se de uma tacada só indiferentes. Tudo em geral e cada coisa em particular reúne-se simultaneamente em uma indiferença. (Ibid., p.164)

Essa indiferença, no entanto não se refere apenas aos entes ao nosso redor, mas a nós mesmos. No tédio profundo estamos em meio ao ente em sua totalidade indiferente, estando nesse meio não somos mais sujeitos do conhecimento perante tais entes. Nesta tonalidade afetiva o ente se mostra em sua totalidade, não enquanto ente determinado, e devido a essa totalidade acaba por se mostrar indiferente, tudo se torna indiferente. Os entes, enquanto entes se apresentam, não mais enquanto algo para ser usado, algo para ser consumido ou algo para se ver ou ouvir. Eles se apresentam na sua total falta de significado determinado. O vazio, portanto, consiste aqui “na *indiferença*, que abrange o ente *na totalidade*” (Ibid., p.164).

No entanto, podemos nos perguntar: a quem este vazio acontece? Se tudo se tornou indiferente, até mesmo nós enquanto sujeitos, então, não podemos afirmar que algo acontece conosco. Se somos enquanto sujeitos, enquanto detentores de um “eu” preenchidos ou não pelos entes é completamente indiferente também. Logo, é impossível afirmarmos que esta serenidade vazia acontece a nós enquanto entes determinados. Segundo Heidegger, a indiferença do ente na totalidade não se revela a uma pessoa determinada, ao João, ao Francisco ou à Maria, revela-se para o ser-

aí, para ele enquanto tal. O ser-aí não se refere a um indivíduo determinado, mas é ele próprio tomado por uma impessoalidade. Esse tédio profundo acaba por fazer, portanto que entramos em contato com aquilo que de fato perfaz a essência do humano: o ser-aí, simplesmente jogado no mundo, ex-istente. Portanto, sobre a serenidade vazia nesta terceira forma, Heidegger conclui:

Nesta *terceira forma* do tédio, a *serenidade vazia* é a *entrega do ser-aí ao ente que se recusa na totalidade*. Neste “é entediante para alguém” encontramos-nos – enquanto ser-aí – totalmente deixados na mão; não apenas não ocupados por este ou aquele ente, não apenas deixados estagnados por nós mesmos segundo este ou aquele aspecto, mas na totalidade. O ser-aí só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade. O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e *não é*, apesar disto, o *nada*. (HEIDEGGER, 2006, p.166)

Assim como as demais formas do tédio, nesta terceira forma, a serenidade vazia se dá juntamente com outro momento estrutural: a retenção, mesmo que de modo bem singular. Segundo Heidegger, existe uma coordenação entre os dois momentos estruturais, ou seja, um não acontece sem o outro. Uma tese muito comum nas reflexões de Heidegger é a de que “toda recusa traz em si mesma uma indicação do que é negado: isto é, um tornar manifesto” (HEIDEGGER, loc.cit.). Partindo desse pressuposto, Heidegger pode afirmar que aquilo que o ente na totalidade recusa ao ser-aí é justamente aquilo que se manifesta a ele. Nesta recusa o que é recusado são as possibilidades de ação e inação para um ser-aí em meio ao ente. Esta recusa em seu recusar “aponta para estas *possibilidades* e as expressa, à medida que as recusa” (Ibid., p. 167). No entanto, tais possibilidades são aludidas de modo indeterminado, o que nos faz reafirmar a idéia de um tédio enquanto “entediante para alguém” e não para alguém determinado. Junto desta indeterminação se dá a indiferença do ente na totalidade, e com esta indiferença “acontece o esvaecimento das possibilidades que o ser-aí poderia ter, mas que se encontram a esmo em meio a este “é entediante para alguém” (HEIDEGGER, loc.cit.). Porém com essa idéia, apesar de nos suscitar com este “aceno para possibilidades que se encontram a esmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 167) uma pertença da retenção à serenidade vazia, visto que parece haver um “travamento” do ser-aí em relação a tais possibilidades, ainda não chegamos a ela propriamente.

Vimos que nas demais formas do tédio há sempre uma ligação temporal específica na estrutura da retenção, ao ponto de tanto o tédio quanto o tempo

poderem ser melhor compreendidos através dela. Na primeira forma, a retenção se manifesta enquanto um “ser-detido pelo curso hesitante do tempo”; na segunda, por um “ser-posicionado pelo tempo estagnado”. No entanto, na terceira parece se dar de modo bem diferente:

Se o anúncio das possibilidades recusadas já tem algo em comum com a retenção específica desta terceira forma, não se encontra aqui nada sobre o tempo. E isto uma vez que esta terceira forma do tédio não possui em si nada como uma ligação temporal inexpressa: nem uma hesitação do tempo, nem a dissipação de um tempo determinado que nos deixamos. Está-se antes mesmo quase tentado a dizer: em meio a este “é entediante para alguém” surge para este alguém uma certa atemporalidade, a gente se sente aí retirado do fluxo do tempo. (Ibid., p.168)

Esta atemporalidade ou ausência de um algum elemento ligado ao tempo nesta terceira forma do tédio, faz com que de fato nos aproximemos mais da essência do tédio enquanto tal. Este “tempo ausente” pode ser na verdade um tempo velado por um possível ofuscamento pela proximidade desta essência.

Mas se não conseguimos ligar à retenção ao tempo, como se daria essa retenção? A retenção específica desta terceira forma do tédio é determinada, segundo Heidegger, por um “*ser-impelido para junto da possibilitação originária do ser-aí enquanto tal*” (Ibid., p.171):

O ser-aí enquanto tal é tocado pelo ente que se recusa na totalidade: ou seja, o que pertence ao seu poder-ser enquanto tal, o que diz respeito à possibilidade do ser-aí enquanto tal. O que diz respeito, porém, a uma possibilidade enquanto tal é o que a *possibilita*: o que empresta a ela mesma enquanto esta possibilidade a possibilidade. Este mais extremo e primordial, este possibilitador de todas as possibilidades do ser-aí, enquanto possibilidades, isto que suporta o poder-ser do ser-aí, suas possibilidades, é tocado pelo ente que se recusa na totalidade. Isto significa: o ente, que se recusa na totalidade, não anuncia possibilidades quaisquer de seu próprio, não relata nada sobre elas. Ao contrário, este anúncio inerente à recusa é um *chamamento*, o próprio possibilitador do ser-aí em mim. (Ibid., p.170)

A retenção, portanto, acontece na terceira forma do tédio enquanto algo que prende o ser-aí em sua essência e na escuta dessa sua essência. A possibilidade se apresenta ao ser-aí na forma mais pura e mais originária. Durante as ocupações cotidianas essa possibilitação originária acaba por ficar velada, camuflada, pois estamos totalmente envolvidos nos entes, os quais se apresentam repletos de sentido e utilidade para nós. Nesta terceira forma do tédio, algo diferente acontece, os entes perdem o sentido para nós, e ao perderem o sentido nos damos conta de

que o que possibilita tal sentido é justamente o “possibilitador do ser-aí em mim”, é graças a ele que todo sentido pode ser atribuído ao mundo, é devido a ele que o ser-aí pode ver o ente enquanto ente e se distanciar dele dando os mais diversos significados. Portanto, podemos perceber a unidade estrutural entre os dois momentos fundamentais do tédio, a serenidade vazia e a retenção, nesta terceira forma do tédio profundo. O deixar-vazio do ente em sua totalidade acaba por reter o ser-aí em um impelir-se para junto da “possibilitação originária do ser-aí enquanto tal”.

No entanto, essa caracterização dos dois momentos estruturais da terceira forma do tédio ainda não é completa. É necessário ainda, segundo Heidegger, encontrar o caráter temporal desta terceira forma. E isto se dará ao nos darmos conta da temporalidade em cada um dos dois momentos estruturais.

Foi dito que na serenidade vazia desta terceira forma o ente se recusa em sua totalidade, portanto, se recusa em todos os seus aspectos, inclusive em seu aspecto temporal:

Todo ente retrai-se para nós sem exceção em todo e qualquer aspecto: para tudo o que lançamos o olhar e como quer que o lancemos; em toda e qualquer consideração: todo ente para o qual voltamos o olhar enquanto um ente que foi, que se tornou e passou, e como quer que voltemos para lá o olhar; todo ente em toda e qualquer intenção: todo ente que vislumbramos como algo por vir e como quer que o vislumbremos. (HEIDEGGER, 2006, p.172)

Heidegger chama esses três olhares sobre o ente, de *visadas*, as quais correspondem justamente ao presente, passado essencial e futuro. Como se pode perceber, o passado não é visto simplesmente enquanto algo que passou, mas é visto enquanto um passado essencial, um passado que nunca se dá separado do presente e do futuro, estes no caso, acabam sempre por ser arrastados pelo passado no momento em que este acontece. Estas três visadas sobre o ente se encontram, segundo Heidegger, em um horizonte total uno e homogêneo do tempo. Aqui entra a ligação entre o “recusar-se do ente em sua totalidade” e o tempo:

Nós dissemos que todo ente se recusa em sua quiddidade e em sua modalidade; e ele se recusa acima de tudo *na totalidade*. Isto significa agora: *em um horizonte originariamente unificador do tempo*. Este “na totalidade” só é evidentemente possível se o ente for abarcado pelo horizonte uno e ao mesmo tempo triplo do tempo. Este horizonte do tempo como um todo, este horizonte plenamente aberto neste sentido, precisa

estar em obra para que o ente *na totalidade* possa se recusar. (HEIDEGGER, 2006, p.172 e 173)

A abertura do ente em sua totalidade só é possível em um horizonte pleno do tempo. O ente só se abre ao ser aí a partir desse horizonte. Então o que devemos pensar que acontece no momento em que no tédio profundo o ente em sua totalidade se recusa ao ser-aí? No tédio profundo, o ser-aí é banido do horizonte temporal o qual permite que o ente em sua totalidade se abra a ele:

O tempo bane o ser-aí, mas não enquanto o tempo que permaneceu parado em contraposição ao fluxo. Ao contrário, ele o bane *para além de um tal fluir e de uma tal inércia*; o tempo, que o *ser-aí mesmo* sempre e cada vez é *na totalidade*. Este tempo como um todo bane enquanto um horizonte. Banido pelo tempo, o ser-aí não encontra um caminho até o ente, que justamente se *anuncia* neste horizonte do tempo banido como o *ente que se recusa* na totalidade. (Ibid., p.175)

Desta forma, Heidegger conclui que o primeiro momento estrutural nesta terceira forma do tédio, a serenidade vazia, só é possível devido ao banimento do ser-aí pelo horizonte temporal enquanto tal. Só em meio a este banimento é que o ente pode recusar-se ao ser-aí.

Como vimos antes, o recusar-se do ente em sua totalidade acaba por evocar e clamar “pelo que é propriamente recusado” (HEIDEGGER, 2006, p.176). Este recusado não é nada mais do que a essência do ser-aí. Portanto, ao ser banido do tempo, o ser-aí acaba por se deparar com a sua própria essência, com a sua possibilidade originária, com a sua liberdade:

Mas isto que o que bane enquanto tal, o tempo, dá a conhecer em verdade como justamente recusado; o que ele justamente apresenta como algo quase desaparecido, como *um possível* e apenas como tal; o que ele dá a saber como algo que é *passível de liberação* e que propriamente possibilita; o que ele em última instância *libera dando a conhecer* não é nada menos do que a *liberdade do ser-aí* enquanto tal. (HEIDEGGER, 2006, p.176)

No entanto, essa liberdade do ser aí só se dá com o seu *libertar-se*. E esse *libertar-se* só acontece através de uma decisão de si mesmo do próprio ser-aí, ou seja, “se ele se abre para si enquanto ser-aí” (HEIDEGGER, loc.cit.):

Como o ser-aí se encontra, porém, em meio ao ente, a cada vez como este ser-aí com este seu tempo na unidade de sua visada tripla, o ser-aí só pode se decidir por si, se alcançar conjuntamente o ser-aí em um ápice, se se decidir a agir aqui e agora neste aspecto essencial e nesta possibilidade

essencial escolhida de seu si próprio. Este *decidir-se* do ser-aí por si mesmo, por ser sempre e a cada vez o determinado em meio ao ente, por ser o que lhe foi dado ser, este decidir-se é o *instante*. (HEIDEGGER, loc.cit.)

Visto que o ser-aí não é algo simplesmente dado em meio à coisas, mas se encontra em meio ao ente a partir da abertura de um horizonte temporal, este *decidir-se* só pode se dar em meio a esta abertura. No tédio profundo, ao ser banido do horizonte temporal, o ser-aí descobre-se em sua abertura originária, e esta descoberta não é nada mais do que *decidir-se* enquanto ser-aí. E este *decidir-se* se dá em um *instante*, que “não é nada além da *visualização do caráter de decisão*, no qual se abre e se mantém aberta a situação plena de um agir” (Ibidem, p.177). Através do *instante*, o ser-aí pode romper o banimento do tempo, “uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo” (HEIDEGGER, loc.cit.). Só o tempo pode quebrar e tirar o ser-aí deste banimento. A retenção neste caso se dá neste *impelir-se* do ser-aí, a partir do banimento do tempo, ao instante, à sua abertura originária, à sua possibilidade originária. Aqui já podemos traçar a unidade entre os dois momentos estruturais nessa terceira forma do tédio.

É entediante para alguém. O que acontece neste tédio é o seguinte: o ser-aí é *banido para o interior da amplitude do horizonte temporal* e de qualquer modo *impelido para o ápice do instante* como o que propriamente possibilita e que só se pode anunciar enquanto tal quando se impõe enquanto um possível. (...) O ápice do instante não é nem escolhido enquanto tal, nem refletido, nem sabido. Ele abre-se para nós como o propriamente possibilitador, que só se mantém pressentido enquanto tal no ser banido para o interior do horizonte temporal e a partir dele; enquanto o que *poderia* e deveria ser liberado na própria essência do ser-aí como sua possibilitação mais intrínseca, mas que não está liberado agora no banimento do ser-aí. (HEIDEGGER, 2006, p.179)

Em síntese, podemos dizer, portanto, que a terceira forma do tédio se dá a partir de dois momentos estruturais totalmente atrelados à temporalidade do ser-aí. A primeira, a serenidade vazia, se apresenta enquanto banimento do ser-aí do horizonte temporal, o que permite a recusa e o deixar o ser-aí no vazio do ente em sua totalidade. A segunda, a retenção, se apresenta como um *impelir-se* do ser-aí à sua possibilidade originária, o que só se torna possível através de um *decidir-se* do ser-aí enquanto ser-aí a partir do *instante*, o qual permite ao ser-aí visualizar a sua abertura temporal originária e assim romper com o banimento no qual se encontra. Em poucas palavras, podemos dizer, que o tédio coloca o ser-aí frente à sua

essência enquanto ser-aí, frente ao seu ser-tempo, frente a sua temporalidade na qual se dá a sua possibilidade originária.

#### 2.8.4 O *tédio profundo* propriamente dito

Tendo detalhado de forma exaustiva, as três formas do *tédio*, juntamente com as suas respectivas ligações com aquilo que chamamos “tempo”, Heidegger busca significar essencialmente a palavra “*tédio*” (o tempo longo):

O tornar-se longo do tempo é o *tornar-se amplo do horizonte temporal*, e este tornar-se amplo não traz para o ser-aí como que liberação e alívio, mas o *oprime*, sim, inversamente, com a amplitude. Nesta amplitude temporal, o tempo *oprime* o ser-aí e encerra com isto em si uma indicação característica de sua *brevidade*. O torna-se longo é um *eclipse da brevidade do tempo*. De maneira correspondente à longa extensão, porém, a brevidade não é pensada como duração quantitativamente pequena. O *eclipse* da brevidade é muito mais o eclipse da incisividade e do *ápice de um instante sempre e a cada vez determinado da ação e do existir*. (HEIDEGGER, 2006, p.181)

O instante é aquele momento ou “lugar” do tempo em que a ação e o existir acontecem, esse instante, essa brevidade do tempo, fica como que eclipsado durante o *tédio profundo*, durante o tempo longo, pois estamos banidos do horizonte temporal. No entanto, tal eclipse, e por isso eclipse, não faz com que o instante desapareça, mas faz com que ele fique velado. Estando eclipsado, recusado no banimento do tempo, o instante acaba por se impor, e se impondo acaba por se apresentar como a possibilidade originária, ou seja, como a possibilidade de existência de qualquer possibilidade. Em poucas palavras, podemos dizer que em meio ao banimento do horizonte temporal, o ser-aí acaba por se deparar com aquilo que constantemente é velado e encoberto pela cotidianidade, com o instante, possibilidade das possibilidades. E esse deparar-se acontece justamente no *tédio profundo*, onde a temporalidade se apresenta na sua mais absoluta clareza e transparência.

Frente a toda esta análise, Heidegger pode dizer:

(...) o *tédio* é o *banimento do horizonte temporal*; este banimento faz com que seja eclipsado o instante pertinente à temporalidade, para impelir, em um tal eclipse, o ser-aí banido para o interior do instante como o elemento

*propriamente possibilitador de sua existência; e esta existência só é possível em meio ao ente na totalidade, que se recusa no horizonte do banimento justamente na totalidade.* (HEIDEGGER, 2006, p.181)

É visível, portanto, o fato de Heidegger colocar o tédio profundo em lugar extremamente especial no que concerne a existência humana. Tal tonalidade afetiva passa a ser algo além de um conjunto de sentimentos ruins em relação ao mundo e ao eu pessoal. O que entendemos aqui por tédio profundo passa a ser visto como aquilo que nos possibilita ser-aí, como aquilo que nos apresenta e nos coloca frente à essência da nossa humanidade. No tédio profundo, a temporalidade se apresenta em sua forma mais originária, distanciada das visões vulgares da mesma, como por exemplo, o tempo medido por um relógio. A temporalidade se apresenta enquanto parte da essência do ser-aí, como algo que determina o seu próprio ex-istir. O lugar onde o ser-aí pode estabelecer qualquer relação com os entes, onde o mundo pode se abrir a ele. O ser-humano para Heidegger, portanto é ser-aí, ou seja, aberto, um ser que se entendia, e que em seu entediar-se se dá conta de sua abertura e consequentemente da sua essência mais originária.

## **2.9 Heidegger e a máquina antropológica em ação.**

Como vimos no primeiro capítulo, a máquina antropológica é uma máquina conceitual de produção do humano a partir da separação e articulação entre o humano e o animal. No que discutimos até aqui, podemos perceber duas formas de funcionamento desta máquina. A primeira visa pensar o humano a partir da união dos dois pólos animal e humano. Toda união já pressupõe uma separação daquilo que é unido. Logo a máquina antropológica funciona nesse caso como uma articulação de dois pólos separados. Não se nega nenhum dos dois âmbitos, mas busca-se articulá-los, mesmo que um, o humano, tenha um privilégio sobre o outro, o animal. Vemos essa máquina principalmente na idéia do ser-humano enquanto um animal racional, ou seja, dotado de uma natureza animal e de uma natureza humana.

A segunda forma de funcionamento se encontra na filosofia heideggeriana a qual discutimos até aqui. Heidegger rejeita qualquer pensamento do ser-humano

enquanto animal racional. Nesse caso a humanidade não se dá em uma articulação ou união com uma animalidade, mas se dá justamente com a exclusão desta de forma radical. A animalidade é excluída do âmbito humano, porém por ser excluída não significa que ela não está em questão na construção desse humano, aí mora o perigo. A animalidade, e portanto, a vida, acaba por ser abandonada e capturada em uma zona de exceção.

No entanto, a máquina heideggeriana não se apresenta de forma tão clara aos nossos olhos. Pois podemos ter a impressão inicial que ao rechaçar de modo radical qualquer idéia de ser-humano enquanto animal racional, Heidegger acaba por deter a máquina antropológica a qual estamos criticando, visto que não haveria, portanto, nenhuma articulação com a animalidade e, portanto nenhuma idéia de vida nua. Porém, as coisas não se dão bem assim. Em toda a obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, vemos claramente o quão importante que é para Heidegger compreender a animalidade a fim de separá-la do humano e conseqüentemente, de definir a essência desse humano.

Vimos que Heidegger distingue o humano do animal a partir da idéia de mundo e da forma de acesso a ele. O animal nesse caso, segundo Heidegger, é pobre de mundo, pois o ente nunca se revela a ele enquanto ente, como explica Agamben:

O animal está encerrado no círculo de seus desinibidores precisamente como, segundo Uexküll, o está em poucos elementos que definem seu mundo perceptivo. Por isto, como em Uexküll, o animal “se entra em relação com outro, pode encontrar só aquilo que golpeia seu ser-capaz e assim o põe em movimento. Todo o resto não é *a priori* capaz de penetrar no círculo do animal” (Heidegger 1983, 369). (AGAMBEN, 2002, p.54 e 55, tradução nossa)

Este estar preso ao círculo dos seus “portadores de significados” ou desinibidores é chamado por Heidegger de perturbação, a qual faz parte da essência da animalidade. O animal está sempre perturbado em meio aos entes que compõem o seu círculo de desinibidores. E por estar essencialmente absorvido e perturbado em seu próprio desinibidor, o animal nunca pode “construir verdadeiramente (*handeln*) ou ter uma conduta (*sich verhalten*) em relação com ele: ele pode apenas comportar-se (*sich benehmen*).” (Ibid., p.55, tradução nossa). A pobreza do animal se dá, portanto no fato dele nunca poder ver o ente enquanto ente. O mundo do animal é pobre porque nele o ente não se revela a ele, o ente não

se encontra nem aberto e nem fechado. Não há nenhuma possibilidade de abertura, e, portanto, nenhuma possibilidade de fechamento do ente em relação ao animal:

O ente, para o animal, está aberto, porém não acessível, está aberto em uma inacessibilidade e em uma opacidade, ou seja, em certo modo, em uma não-relação. Essa abertura sem desvelamento define a pobreza de mundo do animal em contraposição à formação de mundo que caracteriza o humano. (Ibi., p.58, tradução nossa)

De modo diferente se dá com o ser-humano, o ser-aí, este é formador de mundo, visto que vê o ente enquanto ente, visto que é capaz de dar sentido ao mundo, em vocabulário pouco heideggeriano, podemos dizer que ele é capaz de criar cultura. Aqui já podemos perceber a semelhança da filosofia de Heidegger com as filosofias ou antropologias que pensam a cultura como o lugar em que o ser humano atribui sentido aos entes, as coisas. Esse lugar não é nada menos do que o “mundo” de Heidegger. Da mesma forma, essas filosofias pensam a natureza como o lugar onde reina o instinto e a necessidade, não seria a mesma coisa do que esse estar perturbado do animal perante a opacidade do mundo que se abre, mas que não se revela a ele?

Aqui podemos pensar na interessante interpretação de Agamben em relação a essa separação heideggeriana. O ser-humano, segundo ele, é pensado como um animal que conseguiu se libertar dessa perturbação e conseguiu criar um mundo, formar um mundo onde os entes podem tanto revelarem-se como velarem-se:

A pobreza de mundo – na qual o animal sente de algum modo seu próprio não estar-aberto – tem assim a função estratégica de assegurar uma passagem entre o ambiente animal e o aberto, em uma perspectiva na qual a perturbação como essência do animal “é de algum modo o fundo apropriado sobre o qual se pode separar a essência do homem” (Heidegger 1983, 395-96). (AGAMBEN, 2002, p.64, tradução nossa)

Essa passagem e essa ligação essencial que separa e une a animalidade à humanidade se apresenta da forma mais clara no tédio profundo. No tédio profundo se revela aquilo que está velado ao humano, o qual, segundo Heidegger, é a sua essência, mais profunda, o seu ser-aí. Isso se dá da seguinte forma: na nossa existência cotidiana estamos sempre imersos em nossas ocupações, estamos ocupados em meios aos entes, ou seja, estes se apresentam repletos de sentido a nós, sentido que foi dado a partir da nossa essência de formadores de mundo. Porém por estarmos imersos nas ocupações, não nos deparamos com esse fato e

com essa essência, só nos damos conta dela quando caímos no tédio, nele nos damos conta da possibilidade originária presente em nosso ser. A possibilidade que permite todas as demais possibilidades, que possibilidade é essa? A possibilidade de darmos sentido aos entes, de formamos mundo. O imenso vazio ou buraco entre o ser-aí e os entes, que estava velado por causa dos constantes sentidos atribuídos a eles, se apresenta da forma mais clara e reveladora no tédio profundo. A essência do humano, portanto, para Heidegger, é ser transpassada por um nada.

Esse nada é visto por Heidegger enquanto uma essência, como aquilo que permite todas as possibilidades humanas. No entanto, antes de ver tal coisa como uma essência podemos ter um outro tipo de interpretação a respeito desse nada, como mostra Agamben:

O ser está atravessado desde a origem pelo nada, a *Lichtung* é originariamente *Nichtung*, porque o mundo se tem aberto somente para o homem através da interrupção e da aniquilação da relação do vivente com seu desinibidor. Por certo, o vivente, como não conhece o ser, tampouco conhece o nada; porém o ser aparece na “clara noite do nada” só porque o homem, na experiência do tédio profundo, arriscou-se a suspender sua relação de vivente com o ambiente. (2002, p.73, tradução nossa)

Portanto, talvez não se tratasse em si de uma essência aquilo que separa o humano do animal, como algo que a animalidade não fosse capaz de possuir. Ou seja, a impressão que dá aos lermos Heidegger é a de que o animal possuiria a essência de estar sempre perturbado e ligado a seus desinibidores, ao seu ambiente, enquanto o ser-humano possuiria a essência de não possuir essa ligação, devido ao fato dele poder “formar mundo”. Disto podemos concluir que existindo duas essências desse tipo, existem dois seres completamente separados, porém não é isso que parece se dar.

Na verdade, o que podemos pensar é que no tédio profundo o que acontece é mais um dar-se conta da possibilidade originária enquanto um dar-se conta do desligamento entre o vivente e seus desinibidores do que um dar-se conta de uma essência humana, a qual seria aberta e capaz de dar sentido ao mundo. Com diz Agamben, “o *Dasein* é simplesmente um animal que aprendendo a entediar-se, acabou por despertar da sua própria perturbação” (AGAMBEN, loc.cit., tradução nossa).

Portanto o que no tédio se revela ao humano é o desligamento do seu ser vivente com o seu ambiente. A máquina antropológica heideggeriana exclui a vida

humana enquanto vivente a deixando em uma zona de indeterminação. Ao pensar o ser-humano enquanto dotado de uma essência permeada pelo nada, Heidegger acaba por deixar escondido e esquecido o vivente que habita no ser-aí, pois o fato de haver no ser-humano uma interrupção da relação entre vivente e ambiente, não faz com que esse mesmo ser-humano deixe de ser vivente. Frente a isso, escreve Agamben:

O ser, o mundo, o aberto não são, entretanto, algo diferente a respeito do ambiente e da vida animal: eles não são outra coisa que a interrupção e a captura da relação da vivente com seu desinibidor. O aberto não é senão um aprisionamento do não-aberto animal. O homem suspende sua animalidade e, deste modo, abre uma zona “livre e vazia” na qual a vida é capturada e abandonada em uma zona de exceção. (2002, p.81)

Portanto, a diferença radical entre animalidade e humanidade em Heidegger acaba por se mostrar não como uma diferença simplesmente ontológica, mas como uma diferença extremamente política (máquina antropológica). O ser-vivente enquanto ligação com os desinibidores é excluído do ser-humano, e passa a ser visto como algo próprio apenas dos animais. A vida humana, portanto, é despejada em um local totalmente incerto e indeterminado. De certa forma, a vida humana passa a ser não humana. A vida humana é vista enquanto puro abandono: “o homem, o pastor do ser, se apropria de sua própria latência, de sua própria animalidade, que não permanece escondida nem se faz objeto de domínio, senão que é pensada como tal, como puro abandono” (Ibid., p.82).

## **2.10 Mas afinal, e o animal?**

Apesar de já termos traçado o funcionamento da máquina antropológica heideggeriana, ainda podemos fazer alguns questionamentos e identificar algumas outras características e detalhes dessa máquina. Podemos pensar, por exemplo, sobre a visão de Heidegger a respeito dos animais.

Os animais são vistos por Heidegger como pobres de mundo, tal pobreza os leva a ter uma relação com um ambiente e não com um mundo, pois este se abre a eles, porém não se revela, se abre em uma opacidade originária. Por isso,

Heidegger distingue mundo humano de ambiente animal. No ambiente animal, o ente não se revela enquanto ente, o que existe é apenas desinibidores os quais “provocam” algo nos animais. Os animais estão fechados, cegos no círculo dos seus desinibidores. No entanto, é importante questionarmos essa cegueira e essa prisão dos animais a seus desinibidores.

O animal com certeza estabelece uma relação com as coisas presentes em seu ambiente, Heidegger coloca essa relação em termos de prisão e em termos de cegueira, porém que tipo de cegueira é essa? É a cegueira de não ver o ente enquanto ente assim como os humanos. O único modo não cego de se ver os entes é, portanto, para Heidegger, o modo humano. Os animais não podem ver os entes do seu modo, pois parece existir apenas um modo de “ver” os entes, o modo humano: o famoso “tomar consciência dos entes” em palavras pouco heideggerianas. Porém até mesmo o tomar consciência aqui se refere ao “tomar consciência” dos humanos. Pois não poderíamos dizer que também os animais tomam consciência das coisas a sua volta? Por exemplo, um cachorro parece claramente tomar consciência da chegada do seu dono quando este chega em casa, não? O gato de Derrida<sup>10</sup> parece também tomar consciência claramente da presença do seu dono ao vê-lo nu.

Ao pensarmos dessa forma, seríamos questionados com a possível crítica de que os animais podem até tomar consciência daquilo que vêem, porém não podem dar sentido a isto que é visto. Como não? O que é dar sentido? O que é formar mundo, usando as palavras de Heidegger? Será realmente que os animais não formam mundo, mesmo que da maneira deles? O que faz, por exemplo, um filhote de cachorro recém separado de seus irmãos (os quais continuaram no pet shop) chorar durante os primeiros dias na casa nova? Será um mero comportamento previsto devido a um círculo de desinibidores que provocam choro nele? Não é mais plausível pensar que o choro ocorre devido ao fato da mudança de “mundo” deste cachorro, como se o seu mundo até então “formado” por seus irmãos e um outro ambiente tivesse de repente desmoronado? Estaremos humanizando assim o animal? Talvez, estaríamos sendo arbitrários nessa interpretação? Talvez, mas da mesma forma não estaríamos sendo arbitrários e sem fundamento pensando tal

---

<sup>10</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: editora Unesp, 2002.

animal como preso ao círculo de seus desinibidores? Como pensar a casa, o pet shop, a ausência dos irmãos como desinibidores? Não pareceria estranho?

Seguindo a linha dos animais domésticos, podemos pensar na própria domesticação. A domesticação não seria a principal prova de que talvez não tenha muito sentido falar em prisão animal no “círculo dos desinibidores”? Mas que coisa é a domesticação? O que acontece quando adestramos ou domesticamos um animal? Fazemo-lo nos obedecer, seguir certos comportamentos, respeitar certas regras. Não poderíamos dizer que os fazemos ter uma relação diferente com os seus “desinibidores”? Com a comida, por exemplo, um animal adestrado não se comporta de modo diferente perante ela do que um animal, digamos, selvagem? A domesticação não o faz se mover em um ambiente de um modo totalmente diferente do que estivesse em seu estado natural? Estado natural? Essa expressão não foi usada por muito tempo por nós para explicar o momento inicial em que o ser humano não havia se libertado na natureza, o momento em que não havia ainda se tornado um ser social (pensemos em Rousseau)? A domesticação então seria o momento em que o animal se liberta do seu estado natural e alcança um estado... estado o que? Humano? Não, seria forçoso dizer isso, mas não poderíamos dizer que a domesticação ou a possibilidade desta mostra que não faz muito sentido pensarmos o animal como um ser fechado ou um ser ao qual o mundo se fecha? Pois se é possível domesticar um animal, ou seja, se é possível fazer um animal ter comportamento diferente da sua “natureza”, não podemos continuar falando de uma prisão dele em relação a esta.

Pensando ainda em relação a domesticação, podemos enxergá-la como algo que nos aproxima dos animais. Pois o que seria diversas ações a que estamos submetidos enquanto seres humanos senão partes de um grande processo de domesticação ou adestramento? O que seria a função da polícia? Do Estado? Da escola? Da educação paterna e materna? Da moral? Tais âmbitos na maioria das vezes não se identificam com a domesticação? Frente a isso, não podemos dizer que tanto os animais, quanto os humanos estão submetidos a tal controle de seus corpos? De seus desejos e instintos? Tendo em vista isso, ainda faria sentido nos vermos enquanto seres tão separados e diferentes destes outros seres chamados “animais”?

Segundo Heidegger e Uexküll o animais nunca podem se desligar de seu círculo desinibidor, isso caracteriza o seu comportamento perturbado, a sua

essência. Como vimos anteriormente, tal posição se torna bem problemática ao pensarmos no carrapato citado por Agamben o qual sobreviveu durante 18 anos com a completa ausência de seus desinibidores, como por exemplo, o seu alimento essencial, o sangue dos mamíferos. Nesse caso é como se o animal tivesse suspenso a sua ligação com o ambiente. Coisa que devido a sua perturbação seria impossível. Aqui podemos questionar claramente a visão dos animais enquanto seres cegos perante os entes. Frente a isso, temos a impressão de que a cegueira animal é mais uma forma da máquina antropológica de separar (excluindo) o animal do humano. Vendo a animalidade dessa forma, Heidegger acaba por realmente excluí-la da humanidade, pois dessa forma não podemos encontrá-la de forma alguma em nós. Porém, a questão é que parecemos não poder encontrá-la também nos animais, ou seja, a própria “essência” da animalidade não pertence a ela mesma.

### **3 SUCATEANDO A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA OU POR UMA POLÍTICA INUMANISTA**

O que é uma sucata? Algo em desuso? Algo sem utilidade? Uma coisa que continua aí, e que ninguém mais a usa? Algo sem valor? Ultrapassado? Jogado ao relento? Todas as respostas são válidas. Sucata pode ser conceituada como algo que, em sua essência, perdeu o seu sentido ou sua finalidade. É usada, mesmo, para outras coisas, mas nunca para a sua finalidade inicial. Pode ser reciclada, mas nunca reutilizada, visto estar ultrapassada, defasada. Várias coisas se transformam em sucatas: coisas com valor e sem valor; coisas úteis e não muito úteis; coisas velhas ou, de certa forma, novas. Tudo que é produzido pelo ser humano poderá virar sucata, inclusive nossas ideias, nossos conceitos, hábitos, pensamentos e sentimentos. Da mesma forma que máquinas industriais acabam em sucatas, nossas máquinas conceituais podem, também, ter o mesmo destino e, até mesmo, as máquinas que, de certa forma, nos produzem, nos encaixam, nos delimitam enquanto humanos. Sim, a máquina antropológica pode ser sucateada, aliás, segundo esta dissertação, ela deve ser sucateada. Vimos até aqui as consequências políticas de uma máquina como essa para o seu próprio produto: o humano, essa identidade fechada, territorializada<sup>11</sup>, cercada por guardas humanistas, bem equipados e organizados. Apesar disto, nenhuma guarda consegue defender de modo perfeito um território, e nenhum território se encontra totalmente fechado e protegido em relação ao que está fora.

A máquina antropológica é uma máquina política que visa produzir o humano em contraposição ou em articulação com o animal. Mas o que significa produzir o humano? Significa delimitar uma identidade, um território. Essa delimitação se dá criando-se outra identidade, a animal ou a não-humana. Ou, simplesmente, criando uma zona de “fora”, uma zona “sem identidade”, onde não se sabe bem do que se trata; uma zona completamente indeterminada, onde a vida se encontra em seu caráter mais nu e desprotegido, fora do âmbito do legítimo, do legal, do aparato jurídico, de certa forma, do Estado. Os campos de concentração

---

<sup>11</sup> Os conceitos de território e de territorialização serão explicados de forma mais detalhada mais a frente neste capítulo.

nazistas são o melhor exemplo para essas zonas; ali não se “identificam” os judeus nem como humanos e nem como animais.

As favelas brasileiras são outro possível exemplo, pois apesar de estarem formalmente sobre a proteção do Estado, acabam por, no plano prático, estarem fora dele, visto que, o aparato jurídico, social e político estatal possui inúmeras dificuldades e barreiras para se chegar até ali. Além disso, é perceptível no imaginário de parcela significativa da população, ou até dos próprios moradores, a total nudificação da vida nesses lugares, ou seja, a “vida”, ali, é constantemente colocada no âmbito da vida enquanto “vida que não merece viver”. Aprofundando e radicalizando ainda mais, a partir das reflexões do Homo Sacer, podemos dizer que a própria idéia de Estado já pressupõe a nudificação da vida. Estamos nus (homo sacer) perante o Estado, podemos tanto ser protegidos como ser deixados à morte por ele. O Estado nos tira a potência política, a potência de defesa, ou seja, ao submetemo-nos ao Estado, nossa vida fica exposta, nua, perante ele.

A máquina antropológica, assim como a máquina estatal, deixa como resto sempre uma vida nua. A máquina antropológica, operada tanto pelos humanistas como pelos fascistas e nazistas, produz o humano, o conceitua, o delimita, o cerca. E qual o problema disso? O fora, ou seja, quando delimitamos algo sempre deixamos algo de fora. E toda fronteira criada, todo muro levantado, toda separação segue algumas regras, alguma lógica, algum padrão. A ideia da máquina antropológica é que um dispositivo político que não é determinado pela natureza, é instaurado por essa máquina. Assim, negros, mulheres, homossexuais, “favelados”, judeus, muçulmanos foram postos (e o são ainda, mesmo que de forma disfarçada, e de diversas maneiras) fora do que seria o “humano”.

Mas como se definiu esse humano? Através deste dispositivo, o que coloca o homem branco, heterossexual, não-pobre, europeu (ou estadunidense) como o tipo ideal do que seria o ser humano. Não de forma clara, explícita, porém, nem por isso, menos perigosa. Por exemplo, até pouco tempo atrás, negros africanos e indígenas não eram vistos como animais racionais - basta vermos as intensas discussões teológicas e filosóficas na época da colonização - considerando que um dos conceitos de “ser humano”, desde os gregos, é ser animal racional, negros e indígenas estão fora daquele espaço denominado “humano”, o mesmo aconteceu e acontece com diversos outros grupos. Daí a tentativa humanista de lutar, constantemente, pela inclusão destes, no universo do considerado “humano”. Mas a

questão é: se o problema da desumanização está nas fronteiras criadas, nos muros levantados, que separam o humano do não humano, por que ainda continuamos a falar de humanização, de inclusão, de direitos humanos? Por que não destruímos os muros?

Os muros, as fronteiras, as delimitações são criadas, muitas vezes, sob o respaldo das diferenças, podendo nos levar a crer que ao destruímos os muros, estaríamos destruindo também as diferenças. Porém, as coisas não se dão assim. Ao destruímos os muros não precisamos destruir as diferenças, visto que elas existem por si só, o que destruímos é a estrutura hierárquica imposta pelo “dentro” em relação ao que está “fora”. A única diferença que colocamos abaixo é a diferença rígida, padronizada, imposta pelos mecanismos de poder, como a diferença sexista entre homens e mulheres, a heterossexista entre heterossexuais e homossexuais, a racista entre brancos e negros, e a humanista entre animais e humanos. A diferença sem muros torna a diferença mais fluída, mais múltipla, a diferença sem binarismos. A máquina antropológica trabalha com uma diferença binária e de fronteira, excluindo qualquer forma de multiplicidade, aliás, enquadrando a multiplicidade segundo suas regras e padrões.

O que acontece quando “explodimos” os muros da diferença humanista? Quebramos a máquina antropológica, impedimo-la de funcionar. E o que acontece com aquilo que não funciona? Enviamos para o conserto. A não ser que ela não sirva mais, ou que esteja ultrapassada. O que acontece nesse caso? A máquina vira sucata. Para sucatear a máquina antropológica, portanto, precisamos torná-la inútil, coisa do passado, ou simplesmente inócua. Para isso, precisamos não mais necessitar do seu produto ou vê-lo como algo totalmente “sem noção” ou antiquado. A máquina antropológica produz o humano, o define rigidamente. Como fazer para que tais definições se tornem inócuas? Ou seja, inofensivas? Tornando tais definições como simples marcações de territórios geográficos, planos e não mais como determinações de essências, pautadas em fundamentos.

Tal movimento passa a ser, portanto, um projeto político, um projeto de combate à máquina antropológica e todo o seu arcabouço. Não se trata, assim, de uma mera crítica conceitual a um modo de ver o humano e a animalidade; trata-se de pensar outras formas de ver esse humano, porém, com o claro objetivo de colocar fim às práticas de sub-humanização produzidas pela máquina antropológica. Tal projeto político vai além das clássicas divisões modernas entre orientação política

de esquerda e direita, entre democracia e fascismo, e tantas outras. Visto que trata-se aqui de uma máquina conceitual que perpassa ambos os lados destas divisões, ou seja, encontramos tal máquina presente tanto no âmbito da esquerda, como no da direita, tanto num regime democrático, quanto num fascista. O projeto em questão, portanto, se dará através de uma operação de pensamento que visa superar o nosso modo clássico de ver o humano.

Na verdade, o objetivo aqui é pensar uma política que vá além da máquina antropológica. Uma política, pode-se dizer, *inumanista*, se apropriando de um termo usado principalmente por Lyotard em sua obra “O inumanismo: considerações sobre o tempo”. Apesar de Lyotard usar tal termo em outro contexto e partindo de outras perspectivas, ele se faz útil pelo fato de trazer a ideia de uma política que se diferencia e até se opõe ao humanismo, uma corrente que se fundamenta na máquina antropológica e a qual queremos combater. Portanto, pensar em uma política inumanista, significa pensar o humano a partir de uma perspectiva que sucateie a máquina conceitual em questão, retirando o humano do pedestal, destruindo a ideia de uma natureza humana como algo especial, em detrimento da animalidade, ou seja, significa pensar a humanidade numa perspectiva que não a exclua, nem a separe da animalidade.

Essa operação se dá no campo da ontologia. Etimologicamente e historicamente - no que diz respeito à história da filosofia - Ontologia significa estudo do “ser”, ou seja, estudo daquilo que “é”, ou daquilo que possibilita que as coisas sejam, ou seja, o “ser”. Fazer uma ontologia significa dizer como as coisas são. Significa buscar o ser das coisas, o *essere*, a sua essência. Essência tem a ver com fundamento, com aquilo de mais profundo que há na coisa a ser estudada, e aquilo de mais profundo é aquilo que faz com que algo “seja” aquilo que é. Chamamos essa ontologia de ontologia das essências, a qual não é nada mais do que a ontologia metafísica fundada em Platão e Aristóteles, como bem mostra Jorge Vasconcelos em seu artigo “A ontologia do devir de Gilles Deleuze”:

A mediação do Ser pela representação, somente foi viável, segundo Deleuze, pelo conceito de analogia. Entretanto, Aristóteles censuraria Platão por não tê-la descoberto antes, partindo o filósofo ateniense diretamente do modelo formal da Idéia à cópia sensível da matéria. Aristóteles, por sua vez, ao subordinar a diferença à oposição, à semelhança e à própria analogia teria garantido a mediação que fez da diferença ao longo da história da filosofia um recalque da identidade. O Ser, mediado pelo plano de identidade, acabou por ser determinado por duas

grandes características: tornou-se distributivo e hierárquico, ou seja, distribuiu-se, equivocadamente, de modo compartilhado, e remete a um sentido primeiro regulando todas as suas emanações. Essa, grosso modo, é a arquitetura do modelo onto-teológico que Heidegger aponta ao longo da história do pensamento que teria entificado o Ser, ou seja, deixamos de ter acesso ao ser, apenas, estaríamos no horizonte do ente. (VASCONCELOS, 2005, p. 140 e 141)

Com base nesse trecho de Jorge Vasconcelos, podemos definir a ontologia das essências como uma visão do real, uma visão do ser embasada nas ideias de representação e de analogia, as quais acabam por colocar o ser em uma posição hierárquica em relação aos entes de uma forma semelhante ao Deus cristão em relação a todos os entes criados - não é à toa que foi esse o movimento feito por Tomás de Aquino ao tentar justificar filosoficamente a doutrina cristã. Há, portanto, uma separação hierárquica entre o Ser e os entes que dele são emanados. A partir dessa separação passa-se à divisão e classificação dos entes em gêneros e espécies feitas por Aristóteles, a qual acaba por criar as condições para a construção de identidades, fazendo com que as diferenças fiquem restritas às diferenças identitárias:

Mas o desdobrar da representação como bem fundada e limitada, como representação finita, é antes o objeto de Aristóteles: a representação percorre e cobre todo o domínio que vai dos mais altos gêneros às menores espécies e o método de divisão toma então seu procedimento tradicional de especificação que não tinha em Platão. (DELEUZE, 2000, p.264 e 265).

Tal ontologia, tal modo de dizer como as coisas são é a base para o funcionamento da máquina antropológica, pode-se dizer, que é o seu material, aquilo com o qual a máquina é feita. Isso, porque uma ontologia pautada na construção de essências acaba por se pautar em construção de identidades fixas e rígidas, inspirando-se no vocabulário de Deleuze e Guattari, identidades em formato de árvores, ou seja, “com raízes fincadas no mais fundo da terra”. A máquina antropológica necessita de uma ontologia como essa para funcionar. Isso acontece pelo fato de que, como foi dito nos capítulos anteriores, ela precisa da possibilidade de se encontrar identidades fixas e bem enraizadas para se produzir uma identidade humana e outra animal, para traçar a fronteira entre um âmbito e outro. Sem essas duas identidades bem delimitadas é impossível realizar o jogo da máquina antropológica, visto que ele funciona em uma articulação/separação/união entre os âmbitos humano e animal. Essas identidades, porém, só são possíveis porque há

uma ontologia que as sustenta e é essa ontologia que temos que combater. Precisamos pensar em outra ontologia, em outro modo de ver as coisas, de dizer como as coisas são. Uma ontologia onde não existam raízes, cercas e muros rígidos impossíveis de serem ultrapassados. Ou seja, uma ontologia que vá contra as essências, que rejeitem a própria concepção de essências, que “zombem” delas. Precisamos de uma ontologia do devir ou chamando de outra forma, de uma ontologia nômade.

Tal ontologia não vê as identidades como territórios fixos e rígidos enraizados no fundo da terra. As identidades são meros territórios traçados por linhas frágeis e que podem ser a qualquer momento desterritorializados. A contraposição entre a ontologia das essências e a ontologia do devir é a mesma que há entre as comunidades nômades e as comunidades dominadas por um Estado fixo e rígido mantenedores de uma tradição e de uma pátria embasada em um território fortemente delimitado e fixo.

Com efeito, quando se investiga como as comunidades primitivas segmentárias deram lugar a outras formações de soberania, questão que Nietzsche coloca na segunda dissertação de *A Genealogia*, vê-se que se produzem dois fenômenos estritamente correlatos, mas absolutamente diferentes. É verdade que, no centro, as comunidades rurais estão presas e fixadas à máquina burocrática do déspota com seus escribas, seus padres, seus funcionários; mas, na periferia, as comunidades entram noutra espécie de aventura, numa outra espécie de unidade desta vez nômade, numa máquina de guerra nômade, e se descodificam em vez de se deixarem sobrecodificar. Grupos inteiros que partem, que nomadizam: os arqueólogos nos habituaram a pensar este nomadismo não como um estado primeiro, mas como uma aventura que sobrevém a grupos sedentários, o apelo do fora, o movimento. O nômade com sua máquina de guerra opõe-se ao déspota com sua máquina administrativa; a unidade nômade extrínseca se opõe à unidade despótica intrínseca. (DELEUZE, 2006, 326-327)

Inspirando-se em Deleuze, portanto, pode-se dizer que uma ontologia nômade ou do devir<sup>12</sup> se caracteriza por uma possibilidade constante de descodificação, ou seja, de burlar regras, leis, ou tudo aquilo que mantém a ordem vigente. Em uma ontologia nômade, se torna impossível para as identidades (se é que ainda podemos chamá-las assim) fixarem-se, enrijecerem-se ou enraizarem-se, visto que, em tal ontologia não existem essências ou raízes, mas apenas linhas de demarcação totalmente fluídas e provisórias. Assim como o nômade nunca se fixa em um território, dentro dessa nova ontologia nada se encontra fixo ou preso à terra.

---

<sup>12</sup> A caracterização do porquê chamo de ontologia do devir será explicada mais a frente.

Trocamos, portanto, uma ontologia binarizante, que separa tudo em termos binários, por exemplo, natureza e cultura, animal e humano, hierarquizante, que coloca certas identidades acima de outras, que coloca o próprio Ser acima dos entes, arborescente, das essências, por uma ontologia nômade, múltipla, rizomática<sup>13</sup>, do devir. Sem a primeira ontologia, a máquina não se sustenta, mesmo consertada, torna-se sucata. No entanto, esse abandono não se dá de maneira tão simples assim. O “conservadorismo de plantão” não deixará que se destrone a ontologia vigente de modo tão pacífico. E mesmo que isso acontecesse, não resultaria na sua destruição, pois as ideias nunca morrem por completo, sempre podem ser reerguidas ou reinventadas. Logo, o sucateamento da máquina antropológica se apresenta antes como resistência do que como revolução. Resistência à “mega estrutura” de máquinas antropológicas criadas pela ontologia das essências.

### 3.1 Ontologia do devir ou ontologias de resistência

*“Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação”<sup>14</sup>*

*Deleuze e Guattari*

O que tem a ver “devir” com resistência? No primeiro volume da História da Sexualidade, Foucault afirma que onde existe poder, existe resistência. Estabelece, portanto, uma relação intrínseca entre poder e resistência. No entanto, Foucault não vê o poder enquanto “um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto” (1995, p.141), ou seja, o poder não é algo como uma substância, centralizado e único: “na realidade, o poder é um feixe de relações, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (Ibid., p.141). O poder não é uno, é

<sup>13</sup> Termo cunhado principalmente por Deleuze e Guattari em sua obra Mil Platôs que se contrapõe a idéia de raiz, ou seja, de algo preso a um fundamento fixo. Rizoma seria, portanto, uma total ausência de essências ou de hierarquias, visto está tudo no mesmo plano geográfico. As separações que existem em um plano rizomático são meramente marcações de territórios, visto não haver nenhum fundamento enraizante para as mesmas.

<sup>14</sup> DELEUZE, G. GUATTARI, F. Mil Platôs. **Capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Suely Rolnik. 1. ed. São Paulo: editora 34, 1997. v. 4, p.18.

múltiplo. Da mesma forma, a resistência não deve ser entendida, segundo o filósofo francês, como uma substância ou algo uno e centralizado, não é uma mera “imagem invertida do poder” (Ibid., p.136), se a resistência se reduzisse a isso, “não seria resistência. Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva como ele. Que como ele, venha de baixo e se distribua estrategicamente” (Idem, 1999, p.136).

Segundo Dreyfus e Rabinow, podemos identificar as várias formas de resistência, a partir de três principais tipos de luta:

(...) contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão. (1995, p.235)

Resistir, portanto, é lutar contra o feixe de relações de poder que nos dominam, nos exploram ou submetem nossa subjetividade. Podemos dizer que a resistência é diferente da revolução ou de um projeto para o futuro. Ela é algo que acontece agora, no presente. Não precisamos esperar por um processo revolucionário para combatermos o poder, podemos fazê-lo agora mesmo: “jamais somos aprisionados pelo poder” (FOUCAULT, 1995, p.136), podemos sempre lutar contra ele, e essa luta se coloca enquanto *resistência*.

O que significa então pensar a ontologia do devir enquanto uma ontologia de resistência? Vimos anteriormente que a máquina antropológica é fundada em uma ontologia das essências, ou seja, em uma ontologia que visa construir identidades fixas e rígidas, a partir de fronteiras e cercamentos bem delimitados. A partir dessa ontologia é que é possível para a máquina antropológica produzir e definir o humano. Somos constantemente cercados por identificações, e a todo o momento territorializados, essencializados, naturalizados. A resistência aqui se dá, portanto, enquanto desterritorialização, desnaturalização, dessencialização. A ontologia das essências usa de diversos aparatos para impor seus muros e cercamentos; convém, pois, contrapor a esse poder, uma ontologia (ou ontologias) que sirvam como resistência a ele. Essa ontologia, como já definida anteriormente, é chamada de “ontologia do devir”. Tal expressão pode soar em si contraditória, visto que “devir” está conceitualmente em oposição a “ser”, e ontologia significa “ciência do ser”, ou “conhecimento de como as coisas são”. No entanto, não nos preocupamos com a

“ontologia” tradicionalmente conhecida e defendida, pois não acreditamos em uma ontologia pura, ou seja, em uma ontologia separada dos mecanismos de poder, ou uma ontologia apolítica. A ontologia já é desde sempre uma política. Portanto, dizer como as coisas são significa dizer como a política acontece e como ela vem sendo construída sobre a roupagem da natureza e de uma ontologia pura. “Devir” e “essência” são duas formas de construirmos o nosso mundo e de vivermos nele, mais exatamente, são duas formas de fazermos “política”.

A base fundamental para a ontologia do devir está na filosofia de Gilles Deleuze, o qual tendo bebido da filosofia de filósofos antiplatônicos como Duns Scot, Espinosa e Nietzsche, acabou por criar uma ontologia totalmente inversa daquela que conhecemos e estudamos nos cursos clássicos de Filosofia:

Que significa “reversão do platonismo”? Nietzsche assim define a tarefa de sua filosofia ou, mais geralmente, a tarefa da filosofia do futuro. Parece que a fórmula quer dizer: a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências. Tal projeto, todavia, não seria próprio a Nietzsche. A dupla recusa das essências e das aparências remonta a Hegel e, melhor ainda, a Kant. É duvidoso que Nietzsche queira dizer a mesma coisa. (DELEUZE, 2000, p.259)

O que torna a ontologia deleuziana uma ontologia não metafísica e anti platônica é o fato dela pensar o ser não como uma instância superior aos entes, mas pensá-lo enquanto algo que está no mesmo plano dos entes. Ou seja, a ontologia deixa de ser hierárquica e passa a ser imanente. Além disso, deixa de enxergar o ser enquanto algo imóvel, fixo e uno, e passa a enxergá-lo como algo em completa dinamicidade e multiplicidade. Dessa forma, uno e múltiplo, ser e devir passam a ser a mesma coisa, em outras palavras, o uno, a unidade do ser é múltipla e o ser é devir:

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu). A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz. (DELEUZE, 2000, p.185)

A primeira característica da ontologia do devir nesse caso fundamenta-se a partir de um dos conceitos mais importantes de Deleuze que é o seu conceito de diferença:

Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação. (Id., 1998, p.35)

A filosofia da diferença de Deleuze se coloca, portanto, como uma tentativa de pensar a diferença fora do âmbito representacional. Um pensamento onde a diferença possa se manifestar de modo pleno, sem ser subordinada à divisão platônica entre modelo e cópia, a qual acaba por limitar a diferença ao plano exclusivamente conceitual e identitário.

Partiríamos de uma primeira determinação do motivo platônico: distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Idéia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Mas já vemos que essas expressões não são equivalentes. A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais. É nesse sentido que Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolos: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*. Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes, as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se “insinuar” por toda parte. (DELEUZE, 2000, p.262)

Com esse movimento hierárquico entre modelo e cópias, Platão acabou por criar um tribunal superior, ao qual as cópias deveriam se apresentar a fim de serem consideradas verdadeiras ou não. O que se produziu com isso foi uma completa perda potencial das diferenças, que ficaram restritas a disputarem entre si a correspondência ou não a um modelo. Ou seja, não se pensa a diferença e toda a sua potência, mas fixa-se o olhar na identificação, semelhança ou não entre a cópia e a Idéia.

Outra característica da ontologia do devir é a sua completa sintonia com o conceito de tempo, o qual permite a Deleuze pensar a diferença de outra forma que

não a clássica, ou seja, em Deleuze a diferença não se coloca a partir de mudanças de natureza ou a partir de naturezas ou essências “diferentes”, mas tenta-se pensar a diferença a partir do tempo, a partir da pura forma da mudança.

Um conjunto pode reunir elementos muito diversos: nem por isso ele é menos fechado ou artificialmente fechado. Digo “artificialmente” porque sempre há um fio, por mais fino que seja, que une o conjunto a um conjunto mais vasto, ao infinito. Mas o todo é de uma outra natureza, é da ordem do tempo: ele atravessa todos os conjuntos, e é ele precisamente que os impede de realizarem até o fim sua própria tendência, isto é, de se fecharem completamente. Bergson não cessará de dizer: o Tempo é o Aberto, é o que muda e não pára de mudar de natureza a cada instante. É o todo, que não é um conjunto, mas a passagem perpétua de um conjunto a outro, a transformação de um conjunto num outro. (Id., 1992, p.73 e 74)

Em Deleuze, o tempo não é pensado enquanto algo formado por três dimensões: passado, presente e futuro, onde a primeira e a terceira são vistas como meras dimensões relativas ao presente no tempo. O tempo não é visto enquanto *Cronos*, mas enquanto *Aion*<sup>15</sup>:

Segundo Aion, somente o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo. Ou antes, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem uns com relação aos outros o futuro e o passado. (DELEUZE, 2000, p.169)

A noção de Tempo deleuziana<sup>16</sup> colabora, portanto, para pensarmos a multiplicidade e a diferença na sua mais profunda radicalidade. O tempo aiônico faz com que as identidades não possam se fixar em um presente, como acontece no tempo cronológico. A diferença, assim, acaba por se manifestar em sua forma mais múltipla e singular.

Aqui entra o caráter múltiplo da ontologia do devir; nela não há Uno nem Múltiplo, mas apenas multiplicidade; esses dois âmbitos tão conflituosos e geradores de tantos problemas filosóficos acabam por se identificar na filosofia deleuziana. E

<sup>15</sup> Segundo Zourabichvili, “Deleuze reabilita a distinção estoica de *nion* e *chronos* para pensar a extratemporalidade do acontecimento (...) Aion opõe-se a Chronos, que designa o tempo cronológico ou sucessivo, em que o antes se ordena ao depois sob a condição de um presente englobante no qual, como se diz, tudo acontece”.

<sup>16</sup> Não pretende-se aqui trabalhar de modo aprofundado o conceito de Tempo em Deleuze, apesar deste ser de fundamental importância para a compreensão da filosofia do mesmo. Um estudo aprofundado requeria um outro trabalho acadêmico como bem o fez “Peter Pál Perbart” em sua obra “O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze”.

isso acontece a partir da ideia de diferença chamada pelo filósofo francês de “diferença interna”, a diferença não mais de espécies presas a um gênero (diferença específica), mas a diferença que se encontra num plano imanente onde não existem mais instâncias superiores. A diferença se dá dentro dela mesma. Como isso é possível? A partir do pensamento de que não existem naturezas e essências, mas apenas devir, e que, portanto, não há o menor sentido em considerar diferenças entre espécies, entre naturezas: A lógica da multiplicidade acaba com as dicotomias, sejam elas epistemológicas como sujeito e objeto ou ontológicas entre uno e múltiplo. Ser e devir nesse caso se identificam num plano de imanência, e é isso que sustenta a multiplicidade, visto que ela se dá nas implicações entre os devires.

Mas o que é exatamente “devir”? Numa concepção heraclitiana, “devir” é a realidade do mundo, realidade a qual possui em sua essência, a eterna mudança, o eterno movimento, o mundo é um constante vir-a-ser. Em Deleuze e Guattari essa noção de “devir”, apesar de não negar Heráclito, toma outros contornos:

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão “o que você está se tornando?” é particularmente estúpida, pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. (DELEUZE; PARNET, 1998, p.10)

Segundo Zourabichvili, o conceito de devir deleuziano-guattariano está inteiramente relacionado ao conceito de desejo de um ponto de vista não edipiano: “O desejo não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental” (2004, p.36). Deleuze e Guattari rompem com as concepções idealistas do desejo e com toda a lógica do desejo enquanto tensão de um sujeito direcionado a um objeto. O desejo visto dessa forma acaba por ficar subordinado a um fim que se distingue dele, por isso Deleuze e Guattari propõem um novo conceito:

Eu preciso certamente de poder dispor dos seres e das coisas de que são extraídas as singularidades que entram na composição maquínica de meu desejo, e estabelecer assim meu “território” – mas é a fim de poder *desejar*, em outras palavras, empreender uma aventura afetiva nesse plano maquínico. O desejo, nesse sentido não é falta, mas processo, aprendizagem vagabunda. (Ibid. p.36)

Pensar o desejo enquanto processo e não como falta, significa ter uma visão afirmativa do desejo, vê-lo como ação singular, vê-lo como algo que nos perpassa e não enquanto um movimento em vista de um fim, daquilo que falta em nós. O desejo se coloca então antes como produção do que como representação. O modelo é a fábrica e não o teatro edipiano (psicanalítico). Ele não nasce dentro do sujeito como resultado de algo que lhe falta, ele já nasce fora, a partir dos encontros das diferentes singularidades. O desejo, portanto, nasce do encontro dos afetos. Desejo e devir estão completamente entrelaçados, isto porque “desejar é passar por devires” (Ibid., p.24).

Mas não definimos ainda o que é o devir. Segundo Zourabichvili, “acima de tudo, devir não é uma generalidade, não há devir em geral (...) em segundo lugar, devir é uma realidade: os devires, longe de se assemelharem ao sonho ou ao imaginário, são a própria consistência do real.” (Ibid., p.24). Isso quer dizer que não podemos entender o devir apenas como uma mera metáfora para exprimirmos o que é o mundo, o devir constitui o mundo, constitui a realidade. Assim como Heráclito, Deleuze e Guattari se contrapõem a tradição filosófica fundada em Parmênides, que visa encontrar sempre um fundamento último ou uma essência (o ser) da realidade. Não existe o ser (enquanto algo fixo e imutável), não existem fundamentos, existem devires, nos quais perpassam desejos.

Em primeiro lugar, quando se diz da afirmação do devir para se falar do ser, o que está em jogo para Deleuze é mostrar que na verdade não há nada para além do devir, isto é, o ser, o que é, não pode ser visto com uma preexistência calcada no princípio do idêntico e do mesmo, que venha por seu intermédio dar sentido ao real. A multiplicidade é sua principal característica, isto é, o real é multiplicidade, que se afirma enquanto tal como devir. (...) Deleuze então me permite dizer que o devir é o próprio movimento de constituição e desaparecimento das singularidades, a emergência do mundo em toda sua multiplicidade. Isso significa que o devir é sempre o que está *entre dois*, isto é, entre dois termos, entre dois pontos: a abelha e a orquídea, Acab e a baleia, eu e minha infância; (VASCONCELOS, 2005, p. 152)

Podemos dizer, então, que a ontologia das essências e a ontologia do devir são duas formas de conceber o mundo, o ser, a realidade. Enquanto a primeira se pauta pela divisão do mundo em coisas dotadas de essências, em identidades, em gêneros, e que pensa a diferença e a mudança apenas em termos de diferença e mudança de natureza ou essência, a segunda pensa a real a partir do devir, a partir

da mudança, não de modificação da natureza das coisas, mas enquanto um “entre” dois pontos, dois lugares que se encontram e são transpassados por devires. E esse movimento se dá enquanto um movimento vital, pensando a vida enquanto algo imanente, assim como Nietzsche o defendia.

No entanto, seria equivocado dizer que a ontologia do devir exclui a ontologia das essências, ou que uma substitui a outra; não é isso que acontece, visto que elas acabam por coexistirem e de estarem em constante conflito. Podemos dizer que a ontologia das essências é a responsável pelos constantes cercamentos e enquadramentos dos desejos, dos devires, seja em modelos psicanalíticos como do desejo enquanto falta, seja através da universalização dos sentimentos, da realidade, do indivíduo, da natureza. Em contraposição, uma ontologia dos devires está sempre quebrando, rompendo com as formas de enquadramentos, de conceituação, de universalização. Uma ontologia do devir se apresenta, portanto, enquanto uma ontologia de resistência.

Mas entendemos melhor como se constitui a lógica do devir. Segundo Zourabichvili, “todo devir forma um ‘bloco’, em outras palavras, o encontro ou a relação de dois termos heterogêneos que se ‘desterritorializam’ mutuamente” (2004, p.24). O que isso significa? “Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a ‘faz fugir’” (ZOURABICHVILI, loc.cit.). O devir, portanto, não é uma “mudança” de essência. Em vez de mudança, o que ocorre é uma desterritorialização mútua entre os termos que se encontram. Como mostra o trecho abaixo:

Não é um termo que se torna outro, mas cada um encontra o outro, um único devir que não é comum aos dois, já que eles não têm nada a ver um com o outro, mas que esta entre os dois, que tem sua própria direção, um bloco de devir, uma evolução a-paralela, É isso a dupla captura, a vespa e a orquídea: sequer algo que estaria em um, ou alguma coisa que estaria no outro, ainda que houvesse uma troca, uma mistura, mas alguma coisa que está entre os dois, fora dos dois, e que corre em outra direção. (DELEUZE ; PARNET, 1998, p.13-14)

O conceito de território cunhado pelos dois pensadores é inspirado principalmente na etologia, porém, para entendermos isso precisamos compreender o que é território em Deleuze e Guattari.

O território é primeiramente a distância crítica entre dois seres de mesma espécie: marcar suas distâncias. O que é meu é primeiramente minha distância, não possuo senão distâncias. Não quero que me toquem, vou grunhir se entrarem em meu território, coloco placas. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 127)

No entanto, apesar de se encontrar no *Mil Platôs* várias referências acerca de territórios animais, não podemos dizer que o conceito se restrinja a uma demarcação de um espaço geográfico. Como explica Zourabichvili: “o valor do território é existencial: ele circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do vinculante, marca as distâncias em relação a outrem e protege do caos” (2004, p.22):

Dois esquizofrênicos se falam, ou deambulam, seguindo leis de fronteira e de território que podem nos escapar. É muito importante, quando o caos ameaça, traçar um território transportável e pneumático. Se for preciso, tomarei meu território em meu próprio corpo, territorializo meu corpo: a casa da tartaruga, o eremitério do crustáceo, mas também todas as tatuagens que fazem do corpo um território. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.128)

Um território, portanto, é algo diferente de uma identidade, apesar de termos territórios os quais reivindicam esse caráter. Território é aquele âmbito familiar, aquilo que nos vincula, que nos distingue, que organiza o caos para nós. Desterritorializar, nesse caso, significa “perturbar” o território, traçar novas fronteiras ou apagá-las. O território, no entanto, não deve ser entendido como um sujeito, mas como um domínio, um lugar de permanência. É como se, por exemplo, aquilo que acreditamos, pensamos, sentimos, desejamos não pertencesse a um sujeito fixo e bem definido, mas a um território, o qual, a qualquer momento, pode ser “atacado” por devires que podem desterritorializar, tudo aquilo que está “dentro” dele. Quando somos invadidos por um sentimento novo, por exemplo, é como se deixássemos o território dos sentimentos velhos ou redefiníssemos o nosso território. Como bem mostra o trecho abaixo:

No seio do território, há inúmeras reorganizações, que afetam tanto a sexualidade, como a caça, etc; há até mesmo novas funções, como construir um domicílio. Mas essas funções só são organizadas ou criadas enquanto *territorializadas*, e não o inverso. Não no sentido em que essas qualidades pertenceriam a um sujeito, mas no sentido em que elas desenham um território que pertencerá ao sujeito que as traz consigo ou que as produz. Essas qualidades são assinaturas, mas a assinatura, o nome próprio, não é a marca constituída de um sujeito, é a marca constituinte de um domínio, de uma morada. (Ibid., p.122)

Aqui fica claro o potencial anti-identitário do conceito de território, os nomes próprios não mais se referem a sujeitos, mas a multiplicidades territorializadas:

O nome próprio não designa um sujeito, mas alguma coisa que se passa ao menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos. "Os nomes próprios não são nomes de pessoa, mas de povos e de tribos, de faunas e de floras, de operações militares ou de tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de escritórios de produção." (DELEUZE e PARNET, 1998, p.65)

O que forma ou deforma, porém, um território? Como acontece a territorialização e a desterritorialização? Através de agenciamentos. "Um território está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos, mesmo que o outro agenciamento opere uma reterritorialização" (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 137). Mas o que é exatamente um agenciamento?

"Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos, um de conteúdo, outro de expressão. De um lado ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem ao mesmo tempo *lados territoriais ou reterritorializados*, que o estabilizam, e *pontas de desterritorialização* que o impelem." (Deleuze e Guattari, , *Kplm*, 1975, 112 apud Zourabichvili, 2004, p.8)

Um agenciamento, portanto, pode se apresentar basicamente de duas formas: materialmente e simbolicamente (entendendo "simbólico" enquanto regime de signos), ou seja enquanto encontro, mistura de corpos ou mistura de signos.

A unidade real mínima não é a palavra, nem a idéia ou o conceito, nem o significante, mas o *agenciamento* que produz os enunciados. (...) O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos. (DELEUZE E PARNET, 1998, p.65)

Segundo Zourabichvili, podemos dizer que estamos na presença de um agenciamento "todas as vezes que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente". (2004, p.09). Os agenciamentos podem se dar tanto na formação de territórios bem definidos e institucionalizados (instituições), nesse caso, por exemplo, estamos falando de agenciamentos do tipo judiciário, conjugal, familiar. Tanto de forma a

quebrar e arrancar as cercas dos territórios, ou seja, através de movimentos desterritorializantes, como é o caso de agenciamentos, encontros, formações que acabam por romper com o dito “padronizado”, “correto”, “ético”, ou simplesmente agenciamentos que abrem espaço e desterritorializam os territórios do entendimento, do regime de signos, até então, construídos. Vemos claramente, portanto, dois tipos de agenciamentos, um que visa formar e definir território e outro que visa desterritorializar, deixar o território:

Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Este é o pólo estrato dos agenciamentos (que são considerados “molares”). Mas, por outro lado, a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, “moleculares”, nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade. (ZOURABICHVILI, 2004, p.09)

Os diferentes tipos de agenciamento, portanto, se dão sempre no mesmo plano de imanência, o que significa dizer que estão em constante conflito (e cooperação) horizontal. Tanto o pólo molar<sup>17</sup> (institucional, territorializante, universal, generalista, macro), quanto o pólo molecular (devir, desterritorializante, local, particular, micro) estão em um mesmo plano, não podem ser vistos enquanto estruturas binárias superpostas. Os dois pólos se entrecruzam, se misturam, estão sempre em relação, um em afeto com o outro.

Relacionando com o que tínhamos dito anteriormente, podemos dizer que esses dois pólos de agenciamentos constituem o que chamamos de ontologia das essências e ontologia do devir, ou seja, um movimento ontológico que visa marcar territórios e outro movimento que visa destruí-los, fugir dos mesmos. No entanto, é importante fazermos um esclarecimento: dentro da ontologia que chamamos de “devir” podemos comportar os dois pólos (molar e molecular), basta vermos o “molar” de um modo diferente do modo visto pela ontologia das essências. Esta vê o que chamamos de territórios molares (seja uma instituição, seja o “eu” ou a interioridade”) como coisas essenciais, fundamentais, fundados em alguma raiz

<sup>17</sup> Os termos “molar” e “molecular” são usados por Deleuze e Guatarri a fim de separar os territórios rígidos dos movimentos desterritorializantes. Enquanto o primeiro se concentra em firmar territórios fixos e essencializados fundados em identidades, o segundo visa desterritorializá-lo e nunca deixá-se apreender por qualquer movimento de identificação ou essencialização.

profunda. O modo como uma ontologia do devir vê o “molar” se coloca de forma totalmente diferente. O molar não passa de um território fixo e rígido, mas que pode a todo momento sofrer movimentos de desterritorialização, não há nada de essencial e fundamental num território, há apenas cercas e guardas o demarcando.

Eis porque então consideramos a ontologia do devir uma ontologia de resistência.<sup>18</sup> Resistência ao modo essencializante de vermos os territórios. Desmascarando as suas supostas profundidades e caráter essenciais. E como é possível esse desmascaramento? Destruindo as cercas e arames farpados que demarcam os territórios. Com que armas? Devir-pedra, devir- bomba, e diversos outros devires e forças moleculares. Assim será mostrado o não enraizamento dos territórios.

### **3.2 Devir-animal: o humano sem muros**

Partindo de uma ontologia do devir, portanto, podemos pensar o devir animal como forma de destruir os muros rígidos que separam a animalidade da humanidade, as quais acabam por dar as condições para que a máquina antropológica funcione. Trata-se aqui de pensar a animalidade e a humanidade de outra forma, não mais considerando esses dois âmbitos identidades fixas e rígidas, mas territórios que podem a todo o momento ser desterritorializados. Sendo territórios não cabe mais aqui falar de uma natureza animal e de uma natureza humana, nem pensar a humanidade enquanto o âmbito do social ou cultural e a animalidade enquanto o lugar do natural. Essa bipartição não faz mais sentido aqui.

---

<sup>18</sup> Aqui pode-se apresentar um questionamento ao relembrarmos a crítica feita no capítulo 2 dessa dissertação à Heidegger. A ontologia do devir se contrapõe a uma ontologia das essências. E devido a isso colocamos uma ontologia a favor da máquina antropológica e a outra contra ela. Dizemos que Heidegger, à luz de Agamben, participa da tradição filosófica que coloca em funcionamento a máquina antropológica, no entanto, não podemos dizer que ele compactua ou que sua ontologia se enquadra em uma ontologia das essências, visto que o projeto de Heidegger seria justamente pensar o ser não em termos de essências, mas em um plano, podemos dizer imanente. Seria a ontologia heideggeriana uma ontologia do devir? Nesse caso como aceitar que a filosofia deste filósofo alemão ainda compactue com a máquina antropológica? A resposta está no fato da ontologia heideggeriana não romper com todas as amarras da ontologia das essências. Heidegger rompeu com a visão vertical e fundante da ontologia das essências, porém não se permitiu pensar o humano e o animal como meros territórios de cercas frágeis. Continuou preso a idéia de identidades fixas e rígidas. É esse o ponto que o distancia de um ontologia do devir e o coloca como aliado da máquina antropológica.

Numa ontologia do devir o “natural” e o “cultural” estão tão próximos e implicados entre si que é impossível distingui-los um do outro. O território animal e o território humano, portanto, não passam de demarcações. Na ontologia do devir o que é real é o devir, aliás, os devires. Os devires transpassam os territórios, inclusive o território humano, como no exemplo de Deleuze e Guattari no início da parte “Devir intenso, devir animal, devir imperceptível” do Mil Platôs sobre o filme *Willard*:

Willard vive com sua mãe autoritária na velha casa de família. Terrível atmosfera edipiana. A mãe manda-o destruir uma ninhada de ratos. Ele poupa um (ou dois, ou alguns). Depois de uma briga violenta, a mãe, que “parece” um cachorro, morre. Willard corre o risco de perder a casa, cobiçada por um homem de negócios. Willard gosta do rato principal que ele salvou, Bem, e que se revela de uma prodigiosa inteligência. Há ainda uma rata branca, a companheira de Bem. Quando volta do escritório, Willard passa todo seu tempo como eles. Eles agora proliferaram. Willard conduz a matilha de ratos sob o comando de Bem, para a casa do homem de negócios, e o faz morrer atrozmente. Mas, ao levar seus dois preferidos para o escritório comete uma imprudência, e é obrigado a deixar os empregados matarem a branca. Bem escapa, depois de um longo olhar fixo e duro sobre Willard. Este conhece então uma pausa em seu destino, em seu *devir-rato*. Com todas as suas forças, tenta ficar entre os humanos. Até aceita as insinuações de uma garota do escritório que “parece” muito uma rata, mas justamente só parece. Ora, um dia em que convida a garota, disposto a se fazer conjugalizar, re-edipianizar, ele revê Bem, que surge rancoroso. Tenta enxotá-lo, mas é a garota que ele enxotará, e desce ao porão para onde Bem o atrai. Lá, uma matilha inumerável o espera para despedaçá-lo. (1997, p.12)

A confusão estabelecida entre o âmbito animal e âmbito humano é claramente percebida aqui, onde não se encontram mais separações rígidas entre um e outro. O devir animal perpassa todos os territórios, seja dos “animais”, seja dos “humanos”, perpassa os corpos de ambos. Percebe-se também a tentativa da territorialização, no caso, a de Willard tentar “voltar” aos humanos através da garota, mas ao mesmo tempo a desterritorialização provocada novamente pelo devir - animal, pela matilha de ratos. Mas entendamos melhor o que seria esse devir-animal para Deleuze e Guattari:

Acreditamos na existência de devires-animais muito especiais que atravessa e arrastam o homem, e que afetam não menos o animal do que o homem. (...) Os devires animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. (...) O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir

não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. (Ibid., p.17)

O devir, portanto, não se restringe a um território, ele perpassa vários deles, os interliga, os devires-animais afetam o humano assim como afetam os animais, apesar de constantemente tentarmos enquadrar nossos sentimentos, afetos, e tudo o que nos constitui num âmbito humano fechado, estamos a todo o momento sendo transpassados pelos mais diversos devires. Construimos muros, mas eles não impedem os devires de entrarem e passarem por nós. Porque tais muros são fronteiras de um território e todo território pode ser desterritorializado constantemente. No entanto uma ontologia das essências não se dá conta disso, visto estar presa a identidades, a busca de raízes profundas que justifiquem as demarcações, as separações entre os humanos e os animais. A ontologia das essências acredita que “ser” alguma coisa significa algo profundo que dificilmente possa deixar de ser, algo que é embasado por raízes bem presas a terra, algo que é determinado por uma essência. A ontologia do devir vê o “ser alguma coisa” como uma mera demarcação de território, visto que assim como Heráclito já dizia, tudo muda o tempo todo, a realidade é a mudança, o devir, e não o ser, o perene, o imutável.

Mas é preciso entender como o devir-animal se apresenta, perpassa, desterritorializa o território humano, como esse processo acontece de fato. Considerando esse âmbito humano não apenas o humano em si, mas todo o conjunto de instituições que delimitam e reafirmam um tipo de humano. As instituições são formas de conter e enquadrar os devires-animais que nos afetam dentro de uma redoma de estabilidade e constância. Segundo Deleuze, “os termos instinto e instituição são empregados para designar essencialmente procedimentos de satisfação” (DELEUZE, 2006, p.29). Naturalmente, via instinto, podemos dizer que retiramos do mundo elementos de satisfação das necessidades e tendências dos nossos organismos. No entanto, via cultura, instituímos um mundo artificial entre nossas tendências e o mundo exterior, elaborando meios de satisfação artificiais, “meios que liberam o organismo da natureza ao submetê-lo a outra coisa e que transformam a própria tendência ao introduzi-la em um novo meio” (DELEUZE, loc.cit.). Esse mundo artificial chamamos de instituição. Dessa forma, a instituição “dinheiro” nos livra da fome, desde que se o tenha, a instituição “casamento” poupa

o indivíduo de ficar constantemente tendo que encontrar uma parceira. Para Deleuze o ser humano não tem instintos, mas instituições. O que significa isso? Significa que a forma do ser humano manifestar a sua animalidade é através de instituições. Essas não são algo que fogem da animalidade, como faz crer a máquina antropológica ao separar a cultura da natureza, mas são formas do animal humano manifestar os seus “instintos”.

Entretanto, as instituições acabam por ser colocadas como algo que nos distinguem e nos separam dos animais, algo que nos “humaniza”. O devir-animal, no entanto, não aceita ordem ou enquadramentos e acaba por constantemente desordenar as instituições. Os devires animais são inimigos da máquina antropológica, pois quebram com a separação rígida entre a animalidade e a humanidade. Dessa forma, a política dos devires animais é totalmente diferente da política estatal e das instituições vistas como humanizantes. O Estado e tais instituições se organizam por regimes filiativos, hierárquicos. Enquanto o devir “nada produz por filiação; toda filiação é imaginária. O devir é sempre de uma outra ordem que a da filiação. Ele é da ordem da aliança” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

O devir-animal, portanto, assim como todos os devires, se comportam de forma horizontal e rizomática, não de forma vertical e arborizada. O devir-animal se dá por contágio e não por filiação, ele se dissemina atravessando os corpos, perfurando as instituições e o Estado. Dessa forma não se apresenta de forma unilateral nem bilateral, mas múltipla: “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, loc.cit.). Assim como o devir, a multiplicidade é real e assim como o ser, a univocidade, o uno, as identidades, não passam de ilusões. A multiplicidade está em tudo, mesmo que esteja constantemente enquadrada.

Deleuze e Guattari pensam os devires animais a partir dos próprios animais, não dos animais enquanto objetos de estudo da ciência ou da filosofia, mas enquanto seres fora de nossas padronizações:

Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade. Fascínio do fora? Ou a multiplicidade que nos fascina já

está em relação com uma multiplicidade que habita dentro de nós? (1997, p..20)

A multiplicidade está dentro e fora do humano. E é nessa multiplicidade que este humano opera seus devires animais:

Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferenças uma simples dualidade dos sexos no seio de uma mesma espécie, e pequenas modificações ao longo das gerações. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio. Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir. O Universo não funciona por filiação. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.23)

Com a multiplicidade do devir animal, destruimos outro mecanismo da máquina antropológica que visa tratar a animalidade enquanto um âmbito uno e bem definido. E essa multiplicidade se dá enquanto matilha, sendo esta tanto uma realidade animal como uma realidade do devir-animal do homem. Nós humanos somos uma multiplicidade, a qual permite a nossa abertura aos devires animais.

No entanto, a abertura para o devir-animal acontece, contraditoriamente, segundo Deleuze e Guattari, através de uma aliança com um indivíduo excepcional em meio a multiplicidade. Esse indivíduo é chamado de anômalo (que se distingue do anormal), o qual é um fenômeno de borda:

“O **anômalo** está sempre na fronteira, sobre a borda de uma banda ou de uma multiplicidade, ele a faz devir, traça uma linha-entre. É também o “outsider”: Moby Dick, ou então a Coisa, a Entidade de Lovecraft, terror.” (DELEUZE; PARTNET, 1998, p.56)

O anômalo é como uma porta de entrada para a matilha, para uma multiplicidade. Ele é que demarca e define a borda que contorna a multiplicidade:

Eis nossa hipótese: uma multiplicidade se define, não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em “intenção”. Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda a multiplicidade. (...) Ora é um animal preciso que traça e ocupa a borda enquanto chefe de matilha. Ora ainda a borda é definida, ou duplicada por um ser de uma outra natureza, que não pertence mais à matilha, ou jamais pertenceu, e que representa uma potência de outra ordem, agindo eventualmente tanto como ameaça quanto como treinador. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.27).

Porém, o anômalo não é necessariamente um membro da matilha, mas pode ser, como diz Deleuze e Guattari no trecho acima, uma ameaça ou um treinador. Por quê? Porque ambos acabam por definir, organizar e dar o seu contorno à multiplicidade da matilha. Frente a uma ameaça a matilha se organiza e junto a um treinador ela traça a sua forma e tática. O devir animal, portanto, precisa de um anômalo para se dar, pois é ele que “guarda” a borda, e apenas por essa é acessada qualquer multiplicidade.

Entretanto, se tentamos ir um pouco além de Deleuze e Guattari, ao mesmo tempo, que as bordas podem definir, juntamente com o anômalo, uma multiplicidade, ela pode também acabar por “homogeneizar” a multiplicidade, sendo vista não mais como borda, mas como grades que trancam e delimitam uma identidade. Nesse caso os possíveis anômalos acabam por se tornar ou assumirem o papel de guardiões ou sacerdotes que visam não deixar nenhuma identidade ou essência sofrer qualquer tipo de “subversão” ou “desvio de conduta” em relação à sua “natureza”.

Não é difícil compreender esse fenômeno de borda e a idéia de anômalo, se a pensarmos em termos políticos. Se apropriando ainda mais dos conceitos deleuzianos e guattarianos, podemos dizer que grupos oprimidos, minoritários, proibidos ou revoltados sempre estão nas bordas das instituições e dos Estados como, por exemplo, os homossexuais em relação à instituição heterossexual da família cristã. Ou os travestis em relação às instituições “homem” e “mulher”. Esses grupos podem ser entendidos como uma multiplicidade que ronda as categorias e territórios homogeneizantes tanto subvertendo-os como os delimitando, mesmo que por oposição. A multiplicidade “escancarada” desses grupos, no entanto, acabam por se constituir e se definir, por vezes, através de seres anômalos, como mártires ou o assassinado por questões de racismo, homofobia, machismo, o que pode levar a uma completa desestabilização de territórios e das instituições estatais, o estudante que é excluído e objeto de chacotas por parte dos colegas e que depois reaparece em forma de um psicopata, um representante desses grupos excluídos que consegue assumir algum posto político ou social importante na sociedade e que através disto permite o acesso à multiplicidade que os constituem e tantos outros que poderíamos citar como exemplos.

É através dessas bordas e desses anômalos que é possível entrar e quebrar as instituições, o Estado e os territórios bem delimitados, da mesma forma, é a partir deles que se pode operar os devires animais no ser humano. Segundo Deleuze e Guattari é preciso fazer alianças com esses indivíduos anômalos, que definem a multiplicidade da matilha, para devir-animal:

(...) por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal. Não um lobo sozinho talvez, mas há o chefe de bando, o senhor de matilha, ou então o antigo chefe destituído que vive agora sozinho, há o Solitário, ou ainda o Demônio. Willard tem seu preferido, o rato Ben, e só torna-se rato na relação com ele, numa espécie de aliança de amor, depois de ódio. *Moby Dick* inteiro é uma das maiores obras-primas de devir; o capitão Ahab tem um devir-baleia irresistível, mas que justamente contorna a matilha ou o cardume, e passa diretamente por uma aliança monstruosa com o Único, com o Leviatã, *Moby Dick*. Há sempre pacto com um demônio, e o demônio aparece ora como chefe do bando, ora como Solitário ao lado do bando, ora como Potência superior do bando. O indivíduo excepcional tem muitas posições possíveis. Kafka, mais um grande autor dos devires-animais reais, canta o povo dos camundongos; mas Josefina, a camundonga cantora, tem ora uma posição privilegiada no bando, ora uma posição fora do bando, ora se insinua e se perde anônima nos enunciados coletivos do bando. Em suma, todo Animal tem seu Anômalo. Entendamos: todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.

Com esse trecho, no entanto, os autores franceses parecem sugerir que o anômalo não necessariamente é um animal individual, mas pode ser inclusive uma característica ou um aspecto de sua multiplicidade, pode ser o olhar do animal, um movimento, um som, um sentimento. Através dele é que somos perpassados por nossos devires animais.

Podemos colocar então os devires animais como forças e afetações que tiram a multiplicidade humana e a animal de seus muros, deixando-a se expandir e se propagar. No entanto, é importante deixar claro que tal política, como os próprios Deleuze e Guattari dizem, é extremamente ambígua, pois nunca haverá uma completa anulação das forças territorializantes, molares que visam apropriar-se desses devires. No entanto, é esse o movimento de resistência que apresentamos a momentos atrás. Repetindo, o projeto político em questão não trata de uma revolução para fins de troca de modelo ontológico e político, mas se coloca como resistência às padronizações e essencializações da máquina antropológica.

### **3.3 A animalidade e a humanidade dissipadas no nevoeiro das mônodas tardianas.**

Talvez pela velocidade com que passamos sobre o tema da diferença nos tópicos anteriores, pode não ter ficado claro a importância do mesmo para o projeto de sucateamento da máquina antropológica. Dessa forma, se faz necessário nos debruçarmos um pouco mais sobre algumas perspectivas que dentro da filosofia da diferença acabaram por tomar um rumo daquele tomado pelas correntes essencializantes que dominaram grande parte do cânone filosófico e sociológico do ocidente. Tais correntes acabaram por reduzir a diferença a diferenças de identidades ou de naturezas fechadas e isoladas umas das outras. Tanto a filosofia fundada em Platão e mais tarde em Descartes, quanto a sociologia durkheimiana pensam em uma ontologia fundada em essencializações, o que levou a construções de naturezas fixas e rígidas como a animal e a humana, engrenagens principais da máquina que queremos combater.

Vimos que através da ideia de devir, especificamente de devir animal, encontramos uma forma de pensar a animalidade e a humanidade por outros termos, fazendo assim com que a máquina em questão não mais funcione. Além da filosofia deleuziana, a qual já fizemos uso, podemos encontrar nas ciências sociais contemporâneas, um movimento, que, aliás, é muito recente, de revivamento da obra de pensadores do início dessas ciências, que tinham uma postura e uma perspectiva diferente daqueles que acabaram por se fixar enquanto cânone, como Durkheim por exemplo. Tanto a sociologia quanto a antropologia foram, durante muito tempo, dominados por um pensamento que visava antes de tudo pautar-se por dicotomias como natureza/cultura ou pela busca incessante de homogeneidades e semelhanças a fim de se buscar leis que explicassem a realidade social. Felizmente, atualmente têm se destacado vários trabalhos que tem colocado em evidência uma outra forma de ver a realidade, uma forma que prima pela diferença. Pensadores e cientistas sociais como Latour e Viveiros de Castro têm se dedicado a superar a ontologia das essências que transforma em dualismo tudo aquilo que toca e que coloca o ser humano em um papel especial em relação ao restante da natureza. Um dos pensadores “esquecidos” que a atual ciência social está cada vez mais interessada é Gabriel Tarde, expoente maior da sociologia francesa do final do

século XIX, professor do *Collège de France* e membro da *Académie*, autor de inúmeros livros e artigos publicados na França e em vários outros países. Devido à ascendência de Émile Durkheim, o qual conseguiu separar de forma clara e convincente a sociologia de qualquer metafísica e filosofia, Tarde, apesar da excelência de seu trabalho, acabou por ser neutralizado sendo colocado apenas como um simples precursor da sociologia.

Não é difícil entender porque Durkheim acabou tomando o lugar de Tarde na história da sociologia: essa, para ser reconhecida enquanto ciência rigorosa, necessitava se comportar com a mesma objetividade das ciências naturais, para tanto se fazia urgente uma distinção entre ela e a metafísica. O pensamento de Tarde não possuía as condições para cumprir esse papel, visto ainda estar totalmente entrelaçado com a filosofia: "Tarde foi, talvez, o mais filósofo dos sociólogos, ou o mais sociólogo dos filósofos" (VARGAS, 2004). No entanto, o interessante é que mesmo estando próximo da filosofia, o pensamento de Tarde acaba por se aproximar da perspectiva filosófica, que durante muito tempo, e que só agora tem sido colocada em um lugar de destaque, era relegada à meras citações nos livros de história da filosofia. Trata-se da tradição (a qual Deleuze pode ser considerado o seu principal divulgador e defensor) representada por Heráclito, Spinoza, Bergson, Nietzsche e Foucault. Tal constatação se torna ainda mais interessante quando tomamos conhecimento do forte interesse deleuziano na obra de Tarde:

Homenagem a Gabriel Tarde (1843-1904): sua obra, por muito tempo esquecida, reencontrou atualidade sob influência da sociologia americana, especialmente a microssociologia. Ele tinha sido esmagado por Durkheim e sua escola (...). É que Durkheim encontrava um objeto privilegiado nas grandes representações coletivas, geralmente binárias, ressoantes, sobrecodificadas...Tarde objeta que as representações coletivas supõem aquilo que é preciso explicar, isto é, "a similitude de milhões de homens" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.98)

Não se pretende aqui, no entanto, fazer um estudo rigoroso e detalhado do pensamento tardiano, visto não ser esse foco do presente trabalho. Entretanto, há na sociologia de Tarde, conceitos que podem nos ajudar a cumprir de modo ainda mais pleno o objetivo a que se propõe essa dissertação, que é pensar em uma ontologia e em uma política sem a máquina antropológica. Esses conceitos são encontrados principalmente no ensaio "*Monadologia e sociologia*", no qual o autor

francês pensa a diferença, assim como Bergson e Deleuze, de uma forma radical e singular.

O pensamento da diferença de Tarde tem seu fundamento na monadologia de Leibniz, sendo, no entanto, reestruturada e levada para o âmbito da sociologia, como bem mostra Eduardo Viana Vargas, no seu texto introdutório à edição brasileira que contém o referido ensaio:

Como sabemos, Durkheim se esforçou por fazer a sociologia surgir como ciência autônoma de uma ruptura radical com a filosofia. Tarde fez outras coisas: extraiu da filosofia a hipótese-guia de seu ponto de vista sociológico universal enquanto buscava no desenvolvimento da ciência contemporânea suporte para tal operação. Dessa operação de extração resultou uma imagem de pensamento singularmente diferente daquela que se tornou canônica nas ciências sociais. Ao contrário desta, marcadamente identitária, a imagem de pensamento projetada por Tarde opera no elemento da diferença universal, a diferença diferente. Para imaginá-la, ele convocou uma intrincada noção: "as mônadas, filhas de Leibniz". Como se sabe, em Leibniz as mônadas são as partículas elementares, as substâncias simples de que os compostos são feitos: elas são, portanto, diferenciadas (dotadas de qualidades que as singularizam umas com relação as outras) e diferenciantes (animadas por uma potência imanente de mudança contínua ou de diferenciação). Além disso, ou por isso mesmo, elas dizem respeito às nuances, ao infinitamente pequeno, ao infinitesimal que constitui toda diferença. Em Tarde, as mônadas serão tudo isso e ainda algo mais (...). (2003, p.11 e 12).

Pensando a partir de Leibniz, Tarde apresenta uma ontologia onde a realidade não é formada por seres ou indivíduos atômicos, mas por uma infinidade de seres infinitamente pequenos e singulares os quais acabam por assim constituir o ser em uma espécie de monismo onde o múltiplo e o uno se confundem, assim como no pensamento deleuziano: "Tarde se interessa mais pelo mundo do detalhe ou do infinitesimal: as pequenas *imitações, oposições e invenções*, que constituem toda uma matéria sub-representativa." (DELEUZE;GUATARI, 1996, p.98)

Para demonstrar essa sua tese, Tarde usa de exemplos da própria ciência, a qual, segundo ele, já desde Newton admite a infinita multiplicidade e a não individualidade dos elementos da realidade estudada: "De grande importância [diz Lange] foi a hipótese de Newton de que a gravitação de um corpo celeste não é senão a soma da gravitação de todas as massas das quais se compõe" (TARDE, 2003, p.54). O mesmo aconteceu com os fundadores da teoria celular "que romperam do mesmo modo a unidade do corpo vivo" (TARDE, loc.cit.), Se tratando da vida, "também a doença, outra entidade tratada como uma pessoa pelos antigos médicos, pulveriza-se em desordens infinitesimais de elementos histológicos"

(TARDE, 2003, p.55), e o mesmo se dá nas teorias químicas onde os radicais antes considerados em bloco, passam a ser agora visto como formados por uma série de átomos (Ibid., p.55 e 56). No âmbito da História acontece o mesmo. Segundo Tarde está ficando cada vez mais claro para os historiadores a “mesquinha” que é buscar as causas dos acontecimentos nas ações e influências de indivíduos como “escritores, homens de Estado, inventores de todo tipo” (TARDE, loc.cit.). No entanto, Tarde ainda defende essa multiplicidade e sua total falta de indivíduos atômicos de uma maneira ainda mais radical:

Isso não é tudo: esses elementos últimos aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula vida, o átomo químico, só são últimos da perspectiva de sua ciência particular. Eles próprios são compostos, sabemos, sem exceção nem mesmo o átomo que, segundo a hipótese dos *átomos-turbilhões* de Thompson, a mais plausível ou a menos inadmissível das conjeturas ousadas a esse respeito, seria um amontoado rodopiante de elementos mais simples. (Ibid., p.57)

Continuando com os exemplos, Tarde acaba por mostrar que “não há meio algum de se deter nessa inclinação para o infinitesimal” (ibidem, p.58), ou seja, não há como não conceber a realidade como dotada de infinitas partículas diferentes todas elas compostas por uma infinidade de outras delas: “a fonte, a razão de ser, a razão do finito, do definido, está no infinitamente pequeno, no imperceptível” (loc.cit.). As mônadas, pequenos seres infinitesimais, seriam então os verdadeiros agentes, as verdadeiras ações de todas as variações que se dão ao infinito. Segundo Tarde, cada um desses agentes é autônomo e as “variações se chocam e se obstruem tanto quanto cooperam” (Ibid., p.61). Tudo, no caso, parte do infinitesimal e dessa forma toda mudança, “movimento, evolução vital, transformação mental ou social” (TARDE, loc.cit.) é iniciativa de um elemento único:

Se todas essas mudanças são graduais, e aparentemente contínuas, isso mostra que a iniciativa do elemento empreendedor, embora secundada, encontrou resistências. Suponhamos que todos os cidadãos de um Estado, sem exceção, adiram plenamente a um programa de reorganização política nascido no cérebro de um deles e, mais especialmente, em um ponto desse cérebro. A reforma inteira do Estado segundo esse plano, em vez de ser sucessiva e fragmentária, será brusca e total, seja qual for o radicalismo do projeto. É somente a contrariedade de outros planos de reforma ou de outros tipos de Estado ideal que cada membro de uma nação possui conscientemente ou não, que explica a lentidão das modificações sociais. (TARDE, 2003, p.61)

Tarde usa esse exemplo para mostrar que assim como um Estado, a matéria não é algo passivo e inerte como muitas vezes é apresentada. Caso fosse assim, não existiria movimento, nem transformação, e sendo que ambos se dão de forma gradual e contínua, se torna pouco plausível pensar que essas mudanças, seja de espaço, seja de constituição, não se deem a partir de combinações, choques e cooperações entre as infinitas partículas que compõem o ser, sendo que tais mudanças podem ocorrer em maior ou menor intensidade de acordo com a formação ou deformação desses pequenos agentes. Com tudo isso se prova, segundo Tarde, que cada vez mais, através dos avanços científicos e tecnológicos, o discurso científico tende a deixar a tendência homogeneizante e assumir uma postura mais aberta à multiplicidade, em outras palavras, “tende a pulverizar o universo, a multiplicar indefinidamente os seres” (Ibid., p.65).

Com sua teoria monista das mônadas a qual pensa a realidade, o ser, enquanto um nevoeiro de agentes singulares infinitesimais, Tarde acaba por dar uma possível saída a um dos principais problemas epistemológicos do ocidente que é a da separação cartesiana entre espírito e matéria, levando a um “psicomorfismo universal” (que se distingue de um antropomorfismo, como iremos explicar mais a frente). Esse psicomorfismo universal seria plausível a partir da possibilidade de que os desejos e crenças tradicionalmente colocados como pertencentes ao espírito não estariam apenas confinados a ele, mas se estenderiam a toda a realidade externa ao espírito, ou seja, a matéria, visto que, entendendo a realidade enquanto uma multiplicidade infinita, não se faria o menor sentido em considerá-la bipartida entre dois blocos, um da mente o outro da matéria. Daí afirma Tarde: “Nessa hipótese, os movimentos dos corpos seriam apenas espécies de julgamentos ou desígnios formados pelas mônadas.” (Ibid., p.67). Em seu estudo acerca da imitação, Tarde fundamenta essa tese com a ideia de “propagação de fluxos”, como bem mostra Deleuze:

A imitação é a propagação de um fluxo; a oposição é a binarização, a colocação dos fluxos em binaridade; a invenção é uma conjugação ou uma conexão de fluxos diversos. E o que é fluxo, segundo Tarde? É crença ou desejo (os dois aspectos de todo agenciamento); um fluxo é sempre de crença e desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade, porque são fluxos “quantificáveis” enquanto tais, verdadeiras Quantidades sociais, enquanto que as sensações são qualitativas e as representações, simples resultantes. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.98)

No entanto, tal hipótese, segundo Tarde, “nada tem de antropomórfica” (TARDE, 2003, p.68), pois tanto a crença quanto o desejo “possuem o privilégio único de comportar estados inconscientes” (TARDE, loc.cit.), o que torna não absurdo a tese de que tais elementos existam além de um “espírito”, além disso:

“a nossa própria consciência, mônadas dirigentes, elementos-chave do cérebro, tem como colaboradoras necessárias, constantes, durante nossa vida ou reinado cerebral, inúmeras outras consciências cujas modificações, exteriores em relação a nós, são para elas estados internos. (TARDE, loc.cit.)

O que prova que a crença aparentemente tão evidente entre nossa mente e a matéria, vista à luz de um pensamento que vê a realidade constituída por mônadas ou agentes infinitesimais singulares, acaba por não ser mais tão evidente assim, passa, ao invés, a parecer uma completa ilusão do próprio espírito, o qual vê a realidade enquanto formados por blocos ou por partes isoladas e incomunicáveis entre si.

O estudo de Tarde não se encerra neste ponto, porém com o que foi dito até aqui, já podemos pensar as consequências de tal pensamento para a máquina antropológica e para a ontologia que a sustenta. O monismo tardiano acaba por se inserir em uma ontologia claramente nômade e da diferença, que assim como as de Bergson e Deleuze, denunciam a pobreza que se encerra o pensamento que vê a diferença apenas enquanto diferenças de naturezas, ou melhor, de identidades fixas e rígidas. Quebrando com a dicotomia mente-matéria, Tarde acaba por quebrar também com a dualidade animal-humano, visto que, assim como a anterior, não passa de uma ilusão fundada em uma ontologia identitária que visa construir muros e encarcerar as mônadas tardianas.

Consequentemente, impossibilita pensarmos uma possível hierarquia entre nós humanos e os demais seres, sejam eles, viventes ou não. Visto que mais profunda que a diferença entre humanos e os não-humanos, são as diferenças entre as infinitas mônadas, as quais não pertencem propriamente a nenhum dos dois pólos. E mesmo que se tente estabelecer uma possível diferenciação radical entre a animalidade e a humanidade, se perceberá a sua total falta de sentido, visto ser evidente haver mais mônadas (que neste momento, podemos pensar inclusive em termos de devires animais) que transpassam ou fluem entre os corpos animais e humanos do que o contrário.

Frente a isso, visto ser algo extremamente complicado nos relacionarmos com a realidade sem apoiar-nos em identidades (até porque o problema não está em continuarmos acreditando nelas, mas sim, na forma que acreditamos, se as concebemos enquanto meros territórios passíveis de serem desterritorializados ou enquanto cercamentos dotados de essências), podemos continuar pensando em termos de animalidade e humanidade, porém seria muito plausível pensarmos agora, não de forma a hierarquizar tais âmbitos e nem mesmo de colocá-los em oposição ou simplesmente sobrepostos, mas pensá-los enquanto expressões do mesmo ser. Em outras palavras, podemos passar a pensar a humanidade não como algo que se separa ou se conecta com a animalidade, mas como algo que sai e se manifesta a partir da própria animalidade. Dessa forma, veríamos o ser humano e tudo aquilo que supostamente o constitui não como algo que foge a animalidade, mas como algo que surge dela mesma. A humanidade enquanto um modo de ser da animalidade, entendendo tanto um quanto o outro como um turbilhão de agentes infinitesimais em constante devir e movimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua obra “Regras para o parque humano” (2000), Peter Sloterdijk faz uma interessante reflexão sobre o futuro da humanidade em um mundo pós-humanista, ou seja, em um mundo que parece encaminhar-se para a total ausência de projetos históricos e políticos e transformar-se em um grande complexo formado por parques temáticos, ao estilo de parques zoológicos, nos quais os seres humanos são mantidos e regulados, porém com a diferença de fazerem isso por eles mesmos, visto não haver mais nenhuma orientação moral ou política divina, natural ou histórica acima da esfera humana.

Segundo o pensador, na cultura contemporânea, “trava-se uma luta titânica entre os impulsos domesticadores [representada segundo o autor pelos humanistas] e os bestializadores, e seus respectivos meios de comunicação” (ibidem, p.46). Impõe-se como desafio fundamental para a humanidade encontrar o ponto de equilíbrio entre o adestramento e a barbárie. No entanto, após o estudo que fizemos, ainda faz sentido pensarmos nestes termos? Não estaríamos ainda presos a um dualismo moderno, o qual de fato, inspirando-se em Latour (1994), nunca existiu, devido à constante produção de objetos híbridos, pertencentes ao mesmo tempo tanto à natureza, quanto à cultura?

Vimos por meio deste trabalho, que a clássica divisão entre o humano e o não-humano, entre a animalidade e a humanidade tem sérias consequências políticas para o ser humano. Seja na perspectiva humanista, apresentando o humano como aquele que se liberta de sua animalidade, porém ainda em articulação com ela, seja nos moldes heideggerianos, que colocam o humano e o animal em posições radicalmente opostas, em uma total diferença de natureza, funciona uma máquina de produção do humano, que acaba por deixar como resto uma vida nua, pronta a ser usada, controlada, objetificada e sujeita a morte pelos poderes políticos da sociedade.

Lutas como as dos direitos humanos então passam, sob essa perspectiva, a serem vistas com total ceticismo, visto não atacarem o problema onde ele deve ser atacado. Tanto à proteção à vida quanto o controle e fascismo, pressupõem uma vida exposta e sem potências políticas. O Estado ou qualquer outro poder político

tem como principal ponto de sustentação e sobrevivência a vida nua, despolitizada e sem potência dos seus cidadãos. Dessa forma, qualquer política que legitime ou reafirme tal nudificação da vida, acaba por possibilitar o controle e o fascismo em relação a ela.

No entanto, a questão da vida nua não se restringe apenas aos poderes políticos institucionais ou estatais. Um dos grandes problemas enfrentados por nós nos dias de hoje, ou pelo menos que tem sido tratado ou se manifestado com mais destaque nas últimas décadas, visto ter sempre existido, é o problema do fundamentalismo religioso, o qual, sendo honesto com o que costumamos ver na realidade, não escolhe religião ou crença. Tal fenômeno até então, não muito evidente no Brasil, parece ter se manifestado de forma trágica a poucos dias atrás, no assassinato de 12 adolescentes em uma escola pública no bairro do Realengo no Rio de Janeiro por um jovem de 24 anos, ex-aluno da referida escola. Após o crime o jovem se suicidou. Tal assassinato tem sido tratado por especialistas e autoridades como fruto da ação de uma mente psicopata e com outros sérios problemas mentais. Como ocorre geralmente, meios de comunicação, estudiosos, a polícia, o Estado, têm buscado encontrar explicações para o fato. Muitas teses já foram colocadas desde aquelas atribuindo a culpa ao sistema capitalista e a má gestão do Estado em relação à educação e à segurança, até aquelas que explicam a ação do rapaz a partir de motivos psicológicos como o fato do rapaz ter sido muito discriminado na infância e adolescência, inclusive no ambiente escolar. Além dessas duas explicações, existe uma terceira que é relacionada a religiosidade do rapaz, a qual é manifestada tanto por relatos de vizinhos que disseram que o mesmo havia sido educado na mesma religião da sua família adotiva, no caso a das Testemunhas de Jeová, quanto na carta deixado pelo mesmo antes de morrer:

“Primeiramente deverão saber que os impuros não poderão me tocar sem luvas, somente os castos ou os que perderam suas castidades após o casamento e não se envolveram em adultério poderão me tocar sem usar luvas, ou seja, nenhum fornicador ou adúltero poderá ter um contato direto comigo, nem nada que seja impuro poderá tocar em meu sangue, nenhum impuro pode ter contato direto com um virgem sem sua permissão, os que cuidarem de meu sepultamento deverão retirar toda a minha vestimenta, me banhar, me secar e me envolver totalmente despido em um lençol branco.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Trecho da carta escrita e deixada por Wellington Menezes antes do assassinato de 12 crianças em uma escola do Rio de Janeiro. Disponível em <http://g1.globo.com/Tragedia-em-Realengo/noticia/2011/04/leia-trecho-da-carta-do-atirador-que-invadiu-escola-no-rj.html> Acesso em 09 abr. 2011.

Deixando claro que o interesse aqui não é fazer uma condenação à religião do rapaz, mas pensar, a partir do fato ocorrido, nas possíveis relações desse com o estudo aqui em questão. É sabido, e perceptível, inclusive no trecho da carta que acabamos de ler, que os cristãos, assim como vários outros grupos religiosos, possuem um grau de preocupação com a pureza do corpo extremamente peculiar. Tal preocupação é histórica e nos dias atuais, talvez devido a fenômenos como a liberação sexual, tem retornado de forma altamente forte em vários países pelos setores mais conservadores. Não é difícil fazer uma relação entre tal assassinato e este pensamento em relação ao corpo, o qual vê o mesmo enquanto algo passível de estar puro ou impuro. Não podemos afirmar, devido, pelo menos até agora, a falta de provas, que o rapaz tenha assassinado as crianças por algum motivo religioso como se dá muitas vezes no caso de ações de extremistas religiosos islâmicos e cristãos. No entanto, essa possibilidade não está descartada.

Aceitando a tese de que tal assassinato foi mais um fruto dos fundamentalismos religiosos que em toda parte se instalam nas sociedades, podemos parar para questionar se o problema está de fato nas religiões que abrem margem para a repressão aos impulsos do corpo, ao Estado, que não garante a segurança necessária à população, ou à falta de educação humanista na sociedade que permite que a vida humana se torne facilmente matável dentro da sociedade.

À luz de nosso trabalho, podemos sugerir que o foco do problema esteja em um lugar diferente daqueles que tradicionalmente apontamos como causas para acontecimentos como esse. Que lugar é esse? No tipo de operação que ao tentar definir ou buscar um ideal de humano, seja ele religioso, histórico ou moral, termina por deixar excluída uma vida nua a mercê do controle das forças de opressão produzidas no interior da sociedade. Por trás da ideia de um corpo puro ou impuro, está a ideia de um corpo, de uma vida, que pode ser redimida ou não, o que possibilita a divisão entre vidas dignas e vidas indignas, e conseqüentemente entre vidas que merecem e não merecem viver.

Além disso, a concepção cristã de pureza do corpo, tradicionalmente, está fundada no pensamento que acredita ser ele a casa da alma, não podendo, portanto, está sujo, devido ao risco de contaminá-la. Esse “estar sujo”, no entanto, não tem haver com algo externo ou prejudicial ao corpo físico como uma doença,

por exemplo, mas a um “estar sujo” espiritualmente. O cuidado com o corpo se torna ainda mais sério quando esse é considerado um templo do divino: “Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?” (I Coríntios 6.19); e como sacrifício a um deus: “Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional” (Romanos 12.1). É óbvio que houve diversas interpretações a respeito desses trechos, porém, é importante notar que, ao mesmo tempo em que se coloca o corpo enquanto algo sagrado, visto ser um templo de Deus, o mesmo se apresenta como algo sujeito à corrupção por meio do pecado. Tanto o corpo sagrado quanto o corpo passível de ser corrompido acabam por ficar em um lugar de completa nudez e vulnerabilidade, seja perante um deus, seja perante os outros seres humanos. Tal corpo, além disso, já se apresenta como um corpo que deve ser controlado. Espírito e corpo, portanto, acabam por se entrelaçar mesmo estando divididos e separados. Assim, uma máquina antropológica cristã se instala e termina por produzir um ideal de humano puro e incorruptível, deixando de fora todas as vidas que fogem a ele.

Com essa reflexão, podemos perceber que a máquina antropológica acaba por estar presente, a todo momento, nas questões mais cruciais que buscamos resolver. Daí a necessidade de combatê-la, criando uma nova forma de pensar a humanidade, a vida e a comunidade política. Para tanto, como procuramos demonstrar durante esta dissertação, é necessário termos uma nova concepção ontológica, a qual denominamos “ontologia do devir” ou “ontologia nômade”, nela os dualismos e a fábrica de identidades são dissipados e é toda a multiplicidade e devir que advém do ser são libertados.

Essa nova concepção ontológica deve dar origem também a uma nova concepção política que supere as categorias tradicionais que cada vez mais se tornam inócuas e sem significado: Estado, Nação, Representação, partidos etc. Uma possível resposta pode-se dar a partir do pensamento de Agamben em sua obra *La comunità che viene*. Nela, os conceitos de singularidade, multiplicidade, potência e vida tomam um lugar prático e político, os quais nos fazem penetrar no que poderia ser “uma política que vem”, uma política sem a máquina antropológica, uma política inumana.

Tal política tem seu lugar em uma ontologia do singular e da multiplicidade, exposta pelo filósofo italiano logo no início da obra: “O ser que vem, é o ser

qualquer” (AGAMBEN, 1993, p.11). O ser em sua mais perfeita e autêntica singularidade, não mais escravo do dualismo Universal / individual: “O qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser tal qual é.” (AGAMBEN, loc.cit.). Dessa forma, o autor, acaba por colocar a singularidade em um lugar livre de qualquer identificação ou essencialização, apresentando-a como algo impossível de ser apreendido em alguma natureza ou essência:

A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas tão somente é simplesmente indeterminada, ela é determinada apenas através da sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade das suas possibilidades.(Ibid.,p.53)

Tal singularidade, por conseguinte, deve se manifestar na “ideia de uma comunidade inessencial, de uma conformidade que não diz de modo nenhum respeito a uma essência.” (Ibid. p.22). Seria de fato uma comunidade singular. No entanto, não seria isso uma contradição? Visto que a ideia de comunidade tradicionalmente é ligada por uma união entre todos os seus integrantes, os quais juntos se sentem imbuídos de uma missão a cumprir, possuindo assim, uma espécie de destino histórico? Entretanto, aqui se trata justamente de romper com o conceito essencializante de comunidade, e pensá-la livre de qualquer propriedade, origem, ou destino comum dos seus membros. Experiências como o nazismo e o totalitarismo soviético são provas mais do que suficientes para percebermos os perigos de uma comunidade com tais características. A “comunidade que vem” de Agamben acaba, pois, por pensar a política e o ser humano que nela se insere não mais através de categorias identitárias que enquadram o singular, mas através de categorias que façam essa singularidade se expressar da forma mais plena:

Porque se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma agora imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a esta impropriedade como tal e fazer do seu ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta, se os homens pudessem não ser-assim, não terem esta ou aquela identidade biográfica particular, mas serem apenas o assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, uma comunicação que não conheceria o incomunicável. (AGAMBEN, 1993, p.52)

Dessa forma, podemos dizer que o ser humano que resultaria do processo de sucateamento da máquina antropológica ou que formaria a “comunidade que vem” seria um ser humano não mais preso a uma identidade e nem mesmo a uma natureza humana, mas perpassado em toda a sua potência por sua singularidade. Um ser humano neste lugar acabaria por atacar a principal arma do Estado que é a representação e o enquadramento dos indivíduos por ele: “Um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante.” (Ibid., p.67). A vida humana, pensada enquanto “potência” e multiplicidade, não poderia ser mais apreendida e transformada em vida nua pela máquina antropológica.

Frente a isso, podemos sugerir juntamente com Agamben (1993, p.67), que a “política que vem” não será mais a disputa pelo controle do Estado, como ainda parece acontecer em várias sociedades, mas o confronto entre o Estado e o não-Estado, entre a organização estatal e a humanidade, pensada enquanto singularidades quaisquer. A luta dos singulares contra a máquina dualista indivíduo-coletividade se dará como resposta aos questionamentos políticos e éticos mais urgentes que já a algum tempo penetram e angustiam o ser de nossa humanidade.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. São Paulo: editorial Presença, 1993.
- \_\_\_\_\_. *L'Aperto: L'uomo e l'animale*. Toronto: Bollati Boringhieri, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boi Tempo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi senza fine: Note sulla política*. Toronto: Bollati Boringhieri, 1996.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- DELEUZE, Guilles. *Conversações – 1972-1990*. Tradução Peter Pál Perbart. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. Instintos e instituições. In: LAPOUJADE. D. (Org). *A ilha deserta e outros textos*. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento nômade*. In: LAPOUJADE. D. (Org). *A ilha deserta e outros textos*. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.
- DELEUZE, Guilles; PARTNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. 1. ed. São Paulo: editora 34, 1997. v. 3.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução de Suely Rolnik. 1. ed. São Paulo: editora 34, 1997. v.4.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

INOUE, Sana; MATSUZAWA, Tetsuro. Supplemental Data: Working memory of numerals in chimpanzees. *Current Biology*, Vol.17, Issue 23, R1004-R1005, dez. 2007. Disponível em: [http://www.cell.com/current-biology/supplemental/S0960-9822\(07\)02088-X](http://www.cell.com/current-biology/supplemental/S0960-9822(07)02088-X). Acesso em: 03 mai. 2010

LYOTARD, Jean François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. 2.ed. São Paulo: Estampa, 1997.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002, p. 117.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 1989

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Tradução de T. S. Themudo. Petrópolis, Vozes, 2003.

VARGAS, Eduardo Viana. Multiplicando os agentes do mundo. Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol.19, n.55, jun. 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092004000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092004000200012&script=sci_arttext). Acesso em 07 abr. 2011.

VASCONCELOS, Jorge. A ontologia do devir de Guilles Deleuze. *Kalagatos: Revista de filosofia do Mestrado Acadêmico em filosofia da UECE*. Fortaleza, v.2, n.4, Verão 2005, p.137-167.

ZOURABICHVILI, François. *Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, 2004. [Digitalização e disponibilização da versão eletrônica do Centro Interdisciplinar de estudo em novas tecnologias e informação da UNICAMP: Ifch-unicamp: [cienti.ifch@gmail.com](mailto:cienti.ifch@gmail.com)]