

O ABERTO: O HOMEM E O ANIMAL DE GIORGIO AGAMBEN – UMA TENTATIVA HIPERTEXTUAL

The Open: The man and the animal of Giorgio Agamben - A hypertext attempt

Ranieri Ribas
UFPI

Resumo: O artigo se propõe elaborar uma exegese do livro *O Aberto: o Homem e o Animal*, de Giorgio Agamben, de maneira a expor o argumento central da obra bem como situar o autor na Filosofia Política contemporânea. Para Agamben, o aberto não se situa unicamente numa analítica fenomenológico-existencial do ser: politicamente, o lugar privilegiado de movimentação desse conceito situa-se especificamente na *biofilosofia dos graus do orgânico*. A definição desses graus torna-se cada vez mais imprecisa à medida em que se propõe distinguir o limite entre o que é o animal e o que é o humano. A inovação de Agamben na abordagem dessa questão, portanto, está no modo como ele politiza o tema do aberto e o situa numa zona estratégica entre a zoologia e as políticas do homem. A entificação do tema, o aberto, não é para o autor um índice de conspurcação cientificista; é, antes, um índice de incessante politização, isto é, realocação conceitual, modulação disciplinar e institucionalização jurídica. Agamben não quer apenas uma ciência da política, mas também uma política da ciência, entendendo a ciência como lugar soberano de mobilização, manipulação e controle dos corpos. Numa palavra, a ciência, especificamente, a biofilosofia e as ciências do homem, são *legisladoras* da decisão pública acerca do que é homem. E quem decide o que é o homem, decide *ex ante*, qual política e qual moral deve dispor sobre a ordem pública.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; Antropologia Filosófica; Biofilosofia.

Abstract: The article propose elaborate an exegesis of Giorgio Agamben's book "The Open: Man and Animal" in order to expose the central argument of the work as well as situate the author in contemporary Political Philosophy. For Agamben, the open is not located in a phenomenological-existential analytic of Being. Politically, the privileged place of handling this concept lies specifically in the organic's biophilosophy degrees. The definition of these degrees becomes increasingly inaccurate in proportion to it is proposed to distinguish the boundary between what is animal and what is human. The Agamben's innovation to approach this question, therefore, is the way he politicized the issue of the open and located in a strategic zone between zoology and policies of the human being. The entification of the open, isn't for Agamben an index of scientific conspurcation; rather, it is an index of incessant politicization, namely, relocation conceptual, disciplinary modulation and legal institutionalization. Agamben wants not just a science of politics, but also a politics of science, understanding science as a sovereign place of mobilization, manipulation and control of bodies. The science, specifically, the biophilosophy and the sciences of man, are the legislators of the public decision about what is the

human being. Who decides what is the human being decides *ex ante* which political and moral should provide for public order.

Keywords: Giorgio Agamben; Philosophical Anthropology; Biophilosophy.

Introdução

A obra do filósofo italiano Giorgio Agamben tem se tornado bastante conhecida do público acadêmico brasileiro, sobretudo nos últimos dez anos, quando diversas editoras publicaram traduções de livros como *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua, O Reino e a Glória, Infância e História, A Linguagem e a Morte, Estâncias e Estado de Exceção*, entre outras. A quantidade crescente de teses e livros sobre a obra deste autor em nossos círculos de pesquisa é outro índice de sua afirmação acadêmica. Noutros círculos, tais como América hispânica, Estados Unidos da América e Leste Europeu, observamos o mesmo esforço de recepção, tradução e diálogo. Fato é que, o reconhecimento internacional da obra de Agamben diz mais sobre a necessidade de renovação da Teoria Política contemporânea do que propriamente sobre as demandas do mercado editorial.

Como sabemos, o trabalho de Agamben está dividido em dois grandes eixos temáticos: as obras que podem ser qualificadas como uma Filosofia da Literatura [Estética] e aquelas mais recentes, as quais se aproximam de uma Filosofia Política pós-humanista. Quando a denomino “pós-humanista”, pretendo enfatizar o caráter *restaurador* do livro *Homo Sacer I – O Poder Soberano e a Vida Nua*, publicado em 1995, sobretudo porque, neste trabalho, Agamben propõe, embora não programaticamente, reconstituir o lugar soberano da Antropologia Filosófica enquanto fundamento da Filosofia Política. Essa reconstituição, contudo, só pode ser plenamente compreendida se considerarmos os textos políticos de Agamben enquanto herdeiros extemporâneos de uma tradição de reflexão política dada como “morta”¹, a tradição humanista do entreguerras², e, a um só tempo, averiguarmos

¹ Refiro-me à já reiterada sentença de Foucault acerca da “morte do homem” anunciada em *As Palavras e as Coisas* [1966].

² As taxonomias dos humanismos no entreguerras são objeto de análise em várias obras. O humanismo marxista ou marxismo ocidental, o humanismo existencialista [Sartre], o humanismo hebraico-hassídico [Martin Buber e Franz Rosenzweig], o humanismo socialista, o humanismo integral católico [Jacques Maritain, Gabriel Marcel], o humanismo pragmático [Dewey], entre outros, são vertentes desse paradigma filosófico hegemônico no entreguerras e atualmente olvidado. Os manuais que tratam desse tema, contudo, não abordam os autores que estudaram o homem da perspectiva biofilosófica, dos quais Agamben é debitário, tais como Jacob Von Uexküll, Adolf Portmann, Paul Alsberg, F.J.J. Buytendijk e Hans Driesch. Esses autores estão em estreito diálogo com a tradição da Antropologia Filosófica, entendida aqui como uma fenomenologia do homem a partir das ciências do homem. Assim, o que se denomina por Antropologia Filosófica restringe-se às obras matriciais de Arnold Gehlen, Max Scheler e Helmuth Plessner. A tradição dos humanismos fora confundida também com a ontologia analítico-existencial do ser, a qual pode ser resumida na “comunidade de luta” encampada por Heidegger e Karl Jaspers em seu *Opus Magnum* em três volumes intitulado *Filosofia*. As quatro modalidades de análise sobrescritas – as ideologias humanistas, a biofilosofia, a antropologia filosófica e a analítica existencial

como esta reconstituição de um paradigma morto abriu novos horizontes para a Filosofia Política do século XXI. Nesse contexto, estaríamos diante de um *hiato filosófico* ainda impensado — o hiato entre a Filosofia Política do humanismo e o paradigma rawlsiano, hegemônico nas sociedades democráticas do pós-guerra.

Quando da publicação do primeiro volume da tetralogia *Homo Sacer*, toda a discussão da Filosofia Política ocidental girava em torno dos modelos democráticos institucionalistas, sobretudo o modelo matricial rawlsiano e sua discussão com Jürgen Habermas acerca da necessidade de propor modelos puramente procedimentais de democracia diante do fato da pluralidade. Com a publicação do seminal *Uma Teoria da Justiça* em 1971, John Rawls propôs que retomássemos o paradigma contratualista hobbesiano, crendo que, com a postulação de conceitos hipotéticos como *Véu de Ignorância* e *Posição Original*, poderíamos, em nossas sociedades multiculturais e marcadas pelo politeísmo dos valores, concordar com a postulação de princípios constitucionais mínimos, os quais se sobreporiam às diferenças [*Consenso Sobreposto*] religiosas, morais, raciais ou de qualquer outra ordem. Esta solução artificiosa mesmerizou as mentes e a imaginação de diversos críticos e seguidores, e em resposta a ela, surgiram os modelos republicanos, comunitaristas, procedimentalistas e libertarianistas que dominaram a Filosofia Política a partir da década de 1970. Vivíamos a era do fetiche liberal-democrático — e ainda o vivemos — quando a Filosofia Política deveria ser pensada como um arranjo jurídico-institucional capaz de organizar a vida social segundo uma moralidade mínima, isto é, uma moralidade que não interferisse nas liberdades individuais. Para autores como Rawls e Habermas, a democracia só subsistiria nas sociedades multiculturais se, e somente se, esta se propusesse como puro procedimento de decisão, jamais como um valor moral em si, como advogavam os republicanos jacobinos de 1792. Qualquer proposição moral substantiva seria, nesta lógica, contestada pelos concernidos e impossibilitaria a formação de consensos constitucionais. O desafio desses autores seria propor um arranjo político capaz de conciliar os aporéticos princípios da igualdade e da liberdade de forma a não advogar qualquer concepção moral de boa-vida. Nessa lógica, seria necessário dar condições para que concepções morais *razoáveis* pudessem coexistir pacificamente. Tal modelo rawlsiano fora a formulação mais emblemática da Filosofia Política em tempos de bonança, áurea época da *golden age* social-democrata, quando as políticas de reconhecimento e luta moral pela afirmação de identidades coletivas, especificamente a partir de maio de 1968, passaram a modular e determinar a agenda dos movimentos sociais. Assim, a teoria política seguiu uma agenda de afirmação de identidades morais como o feminismo e o pós-colonialismo, além de temas correlatos como direitos humanos e ambientalismo.

O paradigma de John Rawls, em contraposição às ideologias humanistas do entreguerras e a toda a tradição da Filosofia Política clássica, postulava a deflação da

do ser [ou filosofia da existência, como denominara Jaspers] — são formas de abordar o mesmo problema, o homem, dentro de um mesmo período, o entreguerras.

antropologia filosófica como fundamento da Filosofia Política³. Se examinarmos todos os autores canônicos rotulados como *contratualistas*, veremos que eles – à despeito da controvérsia quanto à defesa da monarquia, do governo civil ou da república – concebiam uma ideia de natureza humana antes de postularem formas ideais de organização do mundo público. Isso acontecia porque Hobbes, Locke, Pufendorf, Grotius e o anacrônico Rousseau entendiam que as instituições, fossem políticas, fossem sociais, eram formas de expressão de uma dada concepção prévia, dir-se-ia inconsciente do que é o humano. Seriam, portanto, formas rígidas e difusas de domesticação de seres humanos, ou seja, as instituições não eram concebidas como prédios, mas como práticas sociais cujo intuito era controlar as paixões humanas. Como tais, elas expressariam o aspecto mais vulgar da socialização do homem em convivência com outros homens de forma a frear e canalizar os vícios humanos e, a partir daí, criar uma ordem pública. As paixões humanas demandariam formas sofisticadas de domesticação e canalização, e essa seria a tarefa da Filosofia Política Moderna⁴. Estas instituições de domesticação poderiam ser “produzidas” pela razão ou dadas pela experiência. A Filosofia Política seria, assim, um modo privilegiado de pensar o humano, dominá-lo e instituir uma ordem pública estável.

Quando lemos John Rawls, entretanto, percebemos que esta discussão acerca da natureza humana é propositadamente recusada em seu desenho de um mundo social desejável. Rawls conhecia bem o infundável debate do entreguerras acerca do humanismo em suas múltiplas proposições e sabia que não poderia refazer todo o caminho de Hobbes com sua aguda biofilosofia da percepção visual do homem. Ele propôs então um modelo no qual as instituições se resumissem ao caráter jurídico-constitucional que elas possam ter, dando ênfase em princípios constitucionais a partir dos quais se derivaria uma boa ordem liberal, democrática e igualitária. Pensar o político, no modelo matricial Rawlsiano, significava pensar instituições democráticas como puro procedimento de consenso e como mera formalização jurídica de direitos. Daí a fórmula: *Justice as fairness*.

Agamben apresenta-se nesse debate, em 1995, como um *outsider* cujo vocabulário assemelhava-se mais aos heroicos contendores do humanismo no entreguerras. Conforme já dito, ele pretendia restaurar o lugar privilegiado da antropologia filosófica como fundamento da Filosofia Política. Seu resgate da distinção aristotélica entre *Bios e Zoé*, isto é, entre vida no sentido animal e vida humana, embora já estivesse exposto na distinção arendtdiana entre Labor, Trabalho e Ação ou mesmo nos conceitos de *Governamentalidade* e *Biopoder* de Foucault, fora de grande valia para expor os expedientes totalitários que se incrustaram nas democracias ocidentais modernas. A figura do *Homo Sacer*, o homem sacro, matável e nu, despido de todos os direitos concedidos ao cidadão e ao homem, expunha um elemento

³ Cf. Ribas, Ranieri. John Rawls e a Deflação da Antropologia Filosófica [a sair].

⁴ Podemos compreender claramente esta tese das instituições como mecanismos de domesticação e canalização das paixões no livro de Albert Hirschmann em *As Paixões e os Interesses* e, sobretudo, na antropologia filosófica de Arnold Gehlen em *El Hombre: Su Naturaleza e su lugar en el Mundo*.

schmittiano acerca da natureza do Estado: a decisão da exceção, enquanto decisão extra e intra-constitucional, situacional e política, portanto, deveria ser entendida como prerrogativa exclusiva do Soberano.

As democracias contemporâneas, a despeito de sua retórica pacifista, procedimentalista e liberal, diz-nos Agamben, são governos que decidem quem deve morrer e quando juridicamente um homem deve ser expiado. Todas as formas de organização política que ameacem a continuidade do poder soberano serão postas nesta zona de sombra que se move continuamente para determinar aqueles que são matáveis. Quer dizer, a instituição da Soberania Popular e dos Direitos do Homem são ficções jurídicas que ocultam o *arcana imperii* que caracteriza a organização política dos Estados-nação desde a Revolução Francesa. Este seria o diagnóstico comum da maioria dos neo-marxistas italianos, como Antonio Negri e sua denúncia do *Império* e Roberto Esposito em sua denúncia da imunologia. Embora Agamben tenha em comum com estes autores o paradigma do biopoder, sua obra sobressai porque ele enfrenta o problema do humano como conceito estratégico de postulação das possibilidades de organização política do mundo público. Nesse aspecto, Agamben está mais próximo de Koselleck, outro discípulo de Carl Schmitt, quando este, em seu enciclopédico dicionário de pares de contraconceitos, reconstrói os contrapares “homem/não-homem” e “humano/in-humano”, demonstrando como a definição de homem tornou-se vazia e “elástica”, passível de qualquer conteúdo conforme o contexto político dos agentes históricos⁵. Esta é, embora em formulação distinta, a mesma interpretação de Agamben.

Ao invés de propor modelos normativos procedimentais de democracia, Agamben preferiu enfrentar o caminho tortuoso que desnuda o conceito do humano como lugar de decisão do Político. Ao invés de uma teoria normativa dos direitos do cidadão, uma antropologia realista dos modos de expiação pública que subsistem nas democracias contemporâneas. Ao invés de Kant, Nietzsche. Desde aí, sabemos de sua dívida com a teologia política de Carl Schmitt. A tese schmittiana do humano enquanto conceito *aberto* para o uso estratégico das múltiplas *ideologias* políticas em conflito irá se reproduzir em toda a saga do *Homo Sacer*. E sabemos agora que esta denúncia do lugar vazio de um conceito elástico, moldável – o humano – pretende, em verdade, pensar uma forma de organização política que exceda e supere os modelos democrático-totalitários do mundo no pós-guerra. Vê-se na obra de Agamben o esforço de superar o fetiche da democracia e em constituir novos modos de produzir a ordem pública para além dos arranjos ideológicos que o século XIX nos legou, isto é, para além do socialismo [seja marxista, leninista, fabiano ou social-democrata], do liberalismo, do conservadorismo, do republicanismo ou do anarquismo. Estas ideologias nada mais seriam que cristalizações vulgares da Filosofia Política moderna em suas matrizes hobbesiana, lockeana e rousseuniana. Daí que, Agamben, em sua última obra, *Altíssima Pobreza*, busque na fuga franciscana do mundo e suas formas de

⁵ Cf. Reinhart Koselleck. *Futuro Passado*. pp.219-230.

não-posses sobre as coisas, uma possibilidade para nos evadirmos de uma ordem totalitária à Huxley e Orwell. Podemos assim, dizer de Agamben aquilo que Jacob Taubes dissera de Carl Schmitt: “ele é um apocalíptico da contra-revolução”. Parafrazeando-o, diríamos que o italiano é um apocalíptico da *New World Order*.

Pensar o político a partir do humano e entendê-lo como lugar de decisão é também uma forma de negar qualquer postulação peremptória do que seria o homem. O homem é o *Aberto*, o *Dasein*, portanto, não seria passível de definição. Esta ideia, como podemos perceber, é não apenas schmittiana, mas também heideggeriana. Não somente porque se apropria da fenomenologia do aberto, como também partilha do diagnóstico da *Carta “Sobre o Humanismo”* segundo o qual as ideologias do século XX são as responsáveis diretas pela barbárie das duas Grandes Guerras, ou como diria Sloterdijk, responsáveis pela *trágica titanomaquia*. As ideologias humanistas do entreguerras seriam formas de entificação do humano, isto é, formas de negação do caráter aberto que se resguarda em sua ontologia inapreensível. Heideggeriano também porque quer salvar a ontologia teológica anti-natural do humano. Para Heidegger — embora o mesmo não valha para Agamben —, o homem não é, nem deve, ser entendido a partir de uma biofilosofia ou mesmo de uma antropologia filosófica. Tudo que compreenda o caráter natural do humano em sua *animalitas* deve ser negado em favor do princípio inegociável da *Imago Dei*. O homem é a imagem e semelhança de Deus, ainda que Este não tenha nome nem lugar. Mesmo quando se apropria da biologia de Jacob Von Uexküll, como demonstra Agamben, Heidegger cria sua própria onomástica para demarcar a diferença e a recusa do biologismo na compreensão do humano. É perceptível que Agamben incorpora tais perspectivas do mago da Floresta Negra. E este talvez seja seu calcanhar de Aquiles. Manter-se híbrido entre uma zoologia humana e uma analítica existencial do ser. Manter-se numa recusa receptiva entre ambas.

1. A ALEGORIA TEROMORFA

Precisamos, desde agora, acompanhar a elaboração do argumento de Agamben nesta obra densa e sucinta que é *O Aberto: o Homem e o Animal*. Publicado em 2002, este livro pode ser entendido como um dos desdobramentos da tetralogia *Homo Sacer*. Algumas teses se repetem, porém, o caminho percorrido difere em vários aspectos dos caminhos percorridos nos textos da tetralogia. A tese central de Agamben está exposta em vários excertos, os quais declinaremos num segundo momento. Importante enfatizarmos aqui que o tema do *aberto* não é uma descoberta do autor, foi apenas retomado por ele. O aberto, como faculdade humana, isto é, como abertura ao mundo que permite o desvelamento do ente, revela-se melhor quando nos propomos comparar fenomenologicamente a percepção humana do mundo *vis a vis* a percepção do ambiente pelo animal. O décimo terceiro capítulo do livro esclarece-nos que Heidegger em sua “genealogia sumária” do tema desde a origem, identifica-o na Oitava *Elegia de Duíno*. Entretanto, diz-nos Heidegger, “o

aberto de que trata Rilke não é o aberto no sentido de desvelamento. Rilke não sabe nem intui nada sobre a *aletheia*; não sabe e não intui nada assim como Nietzsche". Para Heidegger, o aberto não pode ser compreendido a partir de uma ciência dos entes, tal como se apresenta nos biologismos do século XIX e na psicanálise. O vício científico do pensamento acerca deste tema, o aberto, teve como consequência "uma monstruosa antropomorfização do animal... e uma correspondente animalização do homem" [p.94]. Heidegger, quer, assim, recusar radicalmente qualquer visão mecânica, dualista ou entificada do homem.

Para Agamben, contudo, o aberto não se situa unicamente numa analítica fenomenológico-existencial do ser: politicamente, o lugar privilegiado de movimentação desse conceito situa-se especificamente na *biofilosofia dos graus do orgânico*. A definição desses graus torna-se cada vez mais imprecisa à medida que se propõe distinguir o limite entre o que é o animal e o que é o humano⁶. A inovação de Agamben na abordagem dessa questão, portanto, está no modo como ele politiza o tema do aberto e o situa numa zona estratégica entre a zoologia e as políticas do homem. A entificação do tema, o aberto, não é para Agamben um índice de conspiração cientificista; é, antes, um índice de incessante politização, isto é, realocação conceitual, modulação disciplinar e institucionalização jurídica. Agamben não quer apenas uma ciência da política, mas também uma política da ciência, entendendo a ciência como lugar soberano de mobilização, manipulação e controle dos corpos. Numa palavra, a ciência, especificamente, a biofilosofia e as ciências do homem, são *legisladoras* da decisão pública acerca do que é homem. E quem decide o que é o homem, decide *ex ante*, qual política e qual moral deve dispor sobre a ordem pública.

Já nas duas epígrafes iniciais, o autor deixa subentendida sua abertura a uma filosofia da natureza enquanto fundamento para uma filosofia do homem, isto é, deixa evidente que a biofilosofia e a antropologia filosófica serão suas aliadas. Isso pode até nos parecer uma posição anti-heideggeriana, pela recusa da diferença ontológica, mas não é, tendo em vista que o texto se modula segundo vários registros. A epígrafe de Buffon, a primeira, afirma que "se não existisse o grau [orgânico] dos animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível"⁷. Numa palavra, a decisão do que vem a ser o animal, é, também, uma decisão do que é o homem. Assim, Agamben já nos deixa entrever a tese segundo a qual o homem, enquanto conceito é uma categoria aberta cuja definição se dá por uma decisão política, portanto, passível de vicissitudes e deslocamentos. Conteúdo similar se reserva na segunda epígrafe, desta vez de Santo Tomás de Aquino: "Conduto, eles precisavam delas para desenhar a partir

⁶ Um modo seguro de mapearmos essa discussão acerca do limite entre o homem e o animal nas tradições da biofilosofia e da antropologia filosófica são os dois livros de Marjorie Grene: *Approaches to a Philosophical Biology* e, sobretudo, *The Understanding of Nature - Essays in the Philosophy of Biology*.

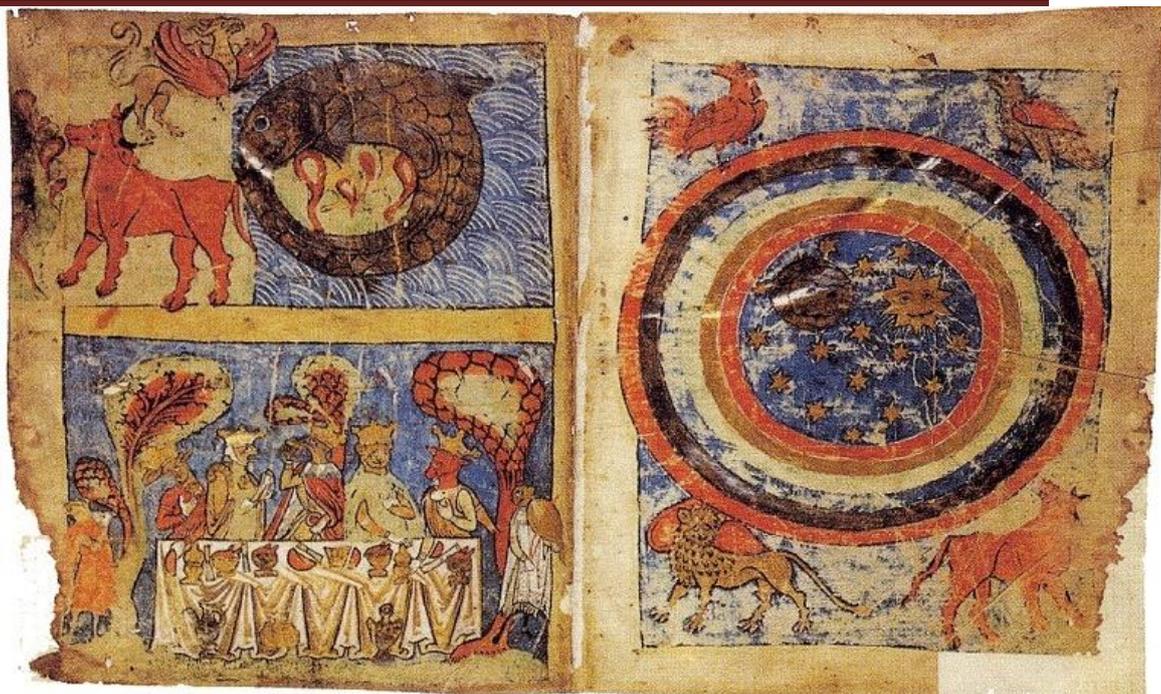
⁷ A citação de Agamben está no original em francês: "S'il n'existait point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible" [George-Louis Buffon].

de sua natureza [delas], um conhecimento experimental”⁸. Ou seja, o desenho do animal seria uma projeção imprescindível para o conhecimento empírico do homem, ainda que esta projeção se dê a partir da própria autoimagem do homem. Como se trata de um excerto de Aquino, a quem seria caro o princípio da *Imago Dei*, percebemos que a citação se dá por meio de um sujeito oculto [eles], importando-nos apenas o predicado, a produção de um “conhecimento experimental”. Assim, a primeira citação indica o conteúdo oculto da segunda: produzir um conhecimento experimental, natural, do homem, a partir de uma zoologia.

De antemão, precisamos identificar as modulações, mais ou menos regulares pelas quais o texto se constrói. Trata-se de vinte ensaios que se organizam a partir de seis motivos temáticos: i] O tema do humano teromorfo [ou terocéfal] e a natureza do homem no tempo pós-histórico hegeliano [cap. 1-3]; ii] O tema da máquina antropológica do humanismo [antiga e moderna] e a decisão acerca do que é o homem e sua gênese [antropogênese; cap. 4-10]; iii] O tema da distinção Uexkülliana entre Mundo [*Welt*] e ambiente [*Umwelt*] enquanto projeção vital da distinção entre homem e animal, e a forma como Heidegger se apropria desta [cap. 11-12]; iv] O tema do aberto, ou da abertura ao Mundo na onomástica heideggeriana [cap. 13-16]; v] O argumento em resumo [cap. 17]; e vi] A tentativa de constituir uma saída redentora a partir de Walter Benjamin e do quadro intitulado *Ninfa e Pastor* de Ticiano [cap. 18-20].

In limine, Agamben apresenta o problema que pretende enfrentar a partir da exposição de uma alegoria teromorfa extraída de um exemplar da Bíblia hebraica do século XIII disponível na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Ali há uma imagem que representa o banquete messiânico dos justos no Último Dia segundo a visão do profeta Ezequiel. Nesse banquete, os justos, representantes de toda a humanidade, são figurados com corpos humanos e cabeças de animal: a águia, o boi, o leão, o asno e a pantera. Os cinco bem-aventurados são ladeados por dois alaudistas que tocam e animam o banquete, um deles, tem a cabeça em forma de símio. O alimento desta confraternização, como manda a tradição rabínica, são o pássaro Ziz, o boi Behemot e o grande peixe Leviathan. Eis a alegoria do miniaturista abaixo:

⁸ A epígrafe de St. Tomás de Aquino está em latim: “Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendan de naturis eorum”.



Bíblia Hebraica do século XIII: a visão de Ezequiel, os três animais da origem, o banquete messiânico dos justos [Milão, Biblioteca Ambrosiana]. In: Agamben, G. *O Aberto: O Homem e o Animal*. p. 11.

A pergunta de Agamben, ao analisar essa alegoria é: “Por que os representantes de toda a humanidade são representados com caras de animais?” Não há uma resposta peremptória para a representação terocéfala dos decanos. A primeira interpretação que Agamben propõe, segue a indicação de Henri-Charles Puech, um dos maiores estudiosos do gnosticismo em nosso tempo, quando este afirma que nos textos dos maniqueus, “cada um dos arcanos corresponde a uma das divisões do reino animal [bípedes, quadrúpedes, aves, peixes e répteis], e todos, as ‘cinco naturezas’ do corpo humano [ossos, nervos, veia, carne e pele], de modo que a representação teromórfica dos arcanos remete diretamente ao tenebroso parentesco entre macrocosmo animal e microcosmo humano” [p.12].

Essa interpretação pode ser contraposta à leitura talmúdica, a qual, segundo Agamben, aponta para uma reconciliação do homem com sua natureza animal bem como para uma transfiguração da natureza animal no reino messiânico, como podemos ver na conhecida passagem de Isaías 11:6 [“E morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará, e o bezerro, e o filho de leão e o animal cevado andarão juntos, e um menino pequeno os guiará”]. Quer dizer, a vida pós-histórica do homem “implica necessariamente a reatualização do limiar pré-histórico” [p.42], no qual a fronteira entre o homem e o animal se esvaneceria.

De qualquer maneira, o problema de Agamben face a esta alegoria é compreender o caráter aberto do humano como um lugar de decisão entre o divino e o animal. E esta representação evidencia que esse não é um problema novo, ele apenas se dispôs em nossa época a partir de novas linguagens. Ou, se considerarmos a Filosofia Política contemporânea, essa é uma questão que simplesmente desapareceu de nosso horizonte, como num gesto de prestidigitação intelectual.

A introdução do livro a partir deste *leitmotiv* — a alegoria teromorfa da Bíblia ambrosiana — fora inspirada numa discussão epistolar entre Alexandre Kojève e Georges Bataille. Em suas aulas sobre Hegel, tendo Bataille como aluno, Kojève enfrentou o problema do devir animal do homem pós-histórico. Com o fim da história — indagaria Bataille ao mestre — que natureza ou figura o homem assumiria, tendo em vista que já estivesse encerrado o penoso processo de negação do animal que marcou a trajetória evolutiva dos símios ao *Homo Sapiens*?

A resposta de Kojève, dada seis anos após a morte do seu interlocutor, admitiria uma reconciliação do homem com sua natureza animal:

“Ocorreria admitir, portanto, que, após o fim da História, os homens construirão seus edifícios e suas obras de arte como as aves constroem seus ninhos e as aranhas tecem suas teias, que acompanharão concertos musicais assim como fazem as rãs e as cigarras, e brincarão como brincam os filhotes e farão amor como os animais adultos.” [Alexandre Kojève *apud* Agamben, p. 22]

Apesar do tom romântico-panteísta da resposta de Kojève, Agamben chama a atenção para o caráter *irônico* da resposta, sobretudo porque o fim hegeliano-marxista da história não se daria como um acontecimento futuro, seria, pelo contrário, um evento já ocorrido. Para Kojève, o fim da História já se dera na experiência civilizacional americana, o *american way of life*, cuja solução para a humanidade já se apresentaria como definitiva, isto é, como “eterno presente” cuja característica residiria numa visão animal do homem. O mundo estaria dividido, tal como em *O Político* de Platão, entre os animais humanos e os humanos propriamente ditos. Apesar dessa digressão parecer perfunctória dentro da economia do texto, Agamben quer, em verdade, chegar a definição do homem, proposta por Kojève, como um “campo de tensões dialéticas”, dividido entre “a animalidade antropófora e a humanidade que nele se encarna”. Essa definição, como veremos, é gêmea da definição que ele mesmo, Giorgio Agamben, proporá ao longo do livro:

“Na leitura hegeliana de Kojève, o homem, não é, de fato, uma espécie biologicamente definida, nem uma substância dada de uma vez por todas: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas, sempre já talhado por cortes que nele separam toda vez — pelo menos virtualmente — a animalidade antropófora e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente, apenas sob

esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade [foi nesse sentido que Kojève pôde escrever que o “homem” é uma doença mortal do animal]”. [p.26]

Agamben encampa tacitamente a versão de Kojève, a versão do *uomo senza contenuto*, vazio e plasmável. Assim, Kojève e Agamben, podem situar-se num terreno ambíguo entre uma filosofia da história e uma filosofia da natureza, ou seja, um terreno no qual se possa admitir o caráter natural do homem — o animal antropóforo, cuja humanidade de homem, em nossa cultura ocidental, confunde-se, muitas vezes com um *christophorus* — em conjunção ao caráter histórico-cultural⁹.

3. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA DO HUMANISMO: A IRONIA

“ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen” [Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch.* p. 26.]¹⁰

Posto o problema, podemos reorganizar o argumento agambeniano a partir de sua tese central. Conforme já dito, essa tese está exposta em alguns excertos espalhados, porém reiterativos, ao longo do livro. O primeiro excerto que nos importa aqui não trata precisamente do conceito de homem, mais do conceito de *vida*, o qual subsume em seu conjunto, a vida humana e a vida animal:

“Para empreender uma pesquisa genealógica sobre o conceito de “vida” em nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é que isso não vem mais definido como tal. O que resta assim indeterminado vem, entretanto, de tempos em tempos articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente afastados como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido.*” [p.29. Itálico do original]

⁹ A dificuldade — ou mesmo a impossibilidade — da conjunção entre a antropologia filosófica [a filosofia da natureza] e as filosofias da História é brilhantemente analisada por Odo Marquard: "Sobre la Historia del Concepto Filosófico de 'Antropología' desde Finales del Siglo XVIII". In: Odo Marquard. *Dificuldades Con La Filosofía de La Historia. Ensayos.* Valencia. Pré-Textos. Em meu livro *Metamorfoses do Homem: Humanismo, Biofilosofia e Antropologia Filosófica no Pensamento Político do Século XX* [no prelo] analiso esta questão com mais pormenores.

¹⁰ “Sem uma filosofia da natureza, nenhuma filosofia do homem.”

O conceito de vida está marcado, desde Aristóteles em seu clássico *De Anima*, pela *indeterminação* que lhe permite ser articulado e isolado segundo as funções vegetativas, as funções relativas à motilidade, além das funções anímicas. Esta indeterminação, já reconhecida entre os antigos, assume, entre nós modernos, um papel decisivo. Em cada contexto histórico, o conceito de vida será definido em oposição a um contraconceito, podendo ser mobilizado flexivelmente entre diversas zonas do conhecimento, seja este de natureza científica, jurídica, filosófica ou teológica, para um fim político estratégico. Aqui, Agamben parte do pressuposto de que não há, nesse terreno de abertura e plasticidade conceitual, qualquer definição que não traga em seu bojo um conteúdo político específico. Nesse aspecto, a mobilização da tradição do pensamento biológico para tratar do conceito do humano pode ser vista como uma clara indicação de que não há ciência politicamente neutra. Assim, as teorias de Haeckel e Uexküll são tratadas como discursos estratégicos que se orientam na direção de uma máquina antropológica de decisão acerca do que é a vida e, por conseguinte, o homem.

O conceito do homem é, *par excellence*, "indeterminado", "aberto", "uma fronteira móvel", "uma zona de exceção", "articulado estrategicamente" em cada época histórica, oposto a contraconceitos que lhe investem de uma "função estratégica decisiva". A impossibilidade de definição peremptória é, em verdade, um atributo politicamente desejável. Trata-se não apenas de uma *palavra redentora*, para usarmos o epíteto de Helmuth Plessner¹¹, mas, também, de um conceito político *katexochen*. Por isso, para entendê-lo, precisamos mais de Carl Schmitt do que de Heidegger.

Talvez por isso, Agamben reitere o tema da *ironia* na definição do homem por Lineu (que cunhou ironicamente a expressão *Homo Sapiens*), por Kojève [ao tratar da fisiologia do homem pós-histórico] e por Pico Della Mirandola. A ironia é a única reação sensata possível diante da impossibilidade filosófica de definição ou classificação rigorosa de um conceito ou fenômeno; e quando nos referimos à ironia, não nos podemos esquecer que se trata de uma ironia do político contra a *hybris* filosófica e contra a deificação teológica. No caso de Lineu, isso fica claro na passagem que se segue:

"Em verdade, o gênio de Lineu — diz-nos Agamben — não consiste tanto na determinação com que inscreve o homem entre os primatas, mas na ironia com que — diferentemente das outras espécies — deixa de registrar próximo ao nome genérico *Homo* alguma marca específica que não o velho adágio filosófico *nosce te ipsum*. Também quando, na décima edição, a denominação completa se torna *Homo sapiens*, o novo epíteto não representa, com toda

¹¹ Referindo-se ao conceito de vida, Plessner abre seu livro *Os Graus do Orgânico e o Ser Humano* afirmando que "Cada época encontra sua palavra redentora".

certeza, uma descrição, mas apenas uma trivialização daquele adágio, que mantém, de resto, seu posto próximo ao termo *Homo*." [p.49]

A paixão de Lineu pelos símios fê-lo entender e aceitar a honradez da semelhança. Para classificar os animais, Lineu identificava em cada um deles um caractere anatômico peculiar e nomeava-os com tal epíteto. Para classificar o homem, diante da impossibilidade de distinção científico-taxonômica rigorosa na ordem dos *anthropomorfos* em relação ao *homo*, restou-lhe incorporar o adágio socrático, singularizando o homem como *o animal que reconhece a si mesmo*. Para Lineu, não havia qualquer "diferença genérica entre os símios e o homem que esteja de acordo com a história natural"¹². O homem não se define por uma "*característica notável*", mas tão somente pelo conhecimento de si, ou seja, homem é "aquele que se reconhece como tal". Quer dizer, a designação *Homo Sapiens* é uma ironia taxonômica que fez uso de um adágio socrático para assinalar um caractere não anatômico. Entretanto, assinala Agamben, a ironia fundamental de Lineu reside no imperativo moral do homem quanto a reconhecer-se nos símios. Trata-se, portanto, de uma ironia contra a *hybris* humana. Numa palavra, para Lineu, o *Homo* seria um animal antropomorfo cuja humanidade não é dada pela natureza; para que seja humano, deve ser capaz de reconhecer-se em um não homem, ou melhor, deve ser capaz de reconhecer-se nos símios. Os animais humanos que não são capazes de se reconhecer nas formas simiescas, são iguais aos símios. Para Lineu, o símio é o espelho do homem. Agamben assinala acerca disso que "na máquina óptica de Lineu, aquele que recusa reconhecer-se no símio, torna-se, parafraseando Pascal, *qui fait l'homme, fait le singe*". Lineu definiu o homem, diz-nos Agamben, "como o animal que é somente se reconhece não ser".

Homo sapiens não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica [ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi] é uma máquina óptica [...] constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, guardando-se, vê a própria imagem desde sempre deformada pelos símios." [p.50-51]

Agamben refere-se ainda à "máquina irônica" de Pico Della Mirandola que, diante da impossibilidade de classificação do homem, intitulou sua oração *de hominis dignitate*, termo que erroneamente é entendido e traduzido como *dignidade*, quando, em verdade, "significa simplesmente 'classificação'". A tese de Pico é a de que o homem foi plasmado "quando os modelos da criação já estavam completamente

¹² Lineu *apud* Agamben. p.50.

exauridos" [p. 54] e, em razão disso, não possui "nem arquétipo, nem lugar próprio, nem meio específico". O homem, portanto, não possui face própria [*nec propriam faciem*] e está obrigado a "modelá-la a seu arbítrio de forma bestial ou divina".

Já que não há nem essência nem vocação específica, *Homo* é constitutivamente não humano, podendo receber todas as naturezas e todas as faces [*nascenti homini ominifaria semina et ominigenae vitae germina indidit Pater*], e Pico pôde afirmar ironicamente a inconsistência e a inclassificabilidade, definindo o nosso camaleão [*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretor*]. A descoberta humanística do homem é a descoberta da falta de si mesmo, de sua irremediável carência de *dignitas* [p.54].

Curiosamente, Agamben mobiliza o conceito de ironia sem, em momento algum, defini-lo. Nos três casos, a ironia aqui se manifesta como uma impotência cognitiva, a qual, diante das tentativas de autodefinição e autoclassificação, situa o homem como um outro, o símile animal, porém ainda indefinido, aberto. Não se trata, em nenhum desses casos, de uma dissimulação socrática que finge não saber, mas de uma postura retórica que diz o contrário do que pensa. Essa negação retórica expõe aos nossos olhos a dualidade entre o fenômeno e o conceito, entre o homem-conceito e o homem-fenômeno.

No caso de Pico, a humanidade do homem deve ser concebida como uma qualidade ou um adjetivo. Ser humano, é, assim, uma conquista, isto é, uma tarefa da humanidade, entendida enquanto substantivo comteano: a unidade de todos os homens. Se para a filosofia, o homem é o inapreensível; para o político, ele se tornou, ironicamente, a força motriz da máquina antropológica do humanismo. Temos aí, reiterada, a luta entre a pólis e a filosofia, entre a erística e a dialética. Numa passagem posterior, Agamben reitera sua tese:

"A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e seu ser, portanto, será sempre menos e mais que ele próprio." [p.53]

Dado este caráter irônico da impossibilidade de definição filosófica, resta ao político mobilizar as tentativas de apreensão e cristalizá-las científica e juridicamente para os fins que convém ao Soberano. Nessa lógica, podemos dizer que o advento das ciências humanas se deu em função da necessidade de exercer o controle biopolítico das populações, desde o adestramento dos exércitos para o uso do fuzil até o controle demográfico-malthusiano da reprodução. A política do *panopticom* tem como fundamento uma biofilosofia da vida vegetativa do homem e suas necessidades, quer dizer, tem como fundamento a legitimação científica de uma teoria das necessidades

básicas humanas para a intervenção do Estado. A política do discurso científico, portanto, reside na distinção entre vida vegetativa e vida interativa:

“A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana passa então, acima de tudo, pelo vivente humano como fronteira móvel e, sem esse corte íntimo, a própria decisão sobre o que é o humano e o que não é provavelmente não seria possível. Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem aos outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os humanos e os animais” [p.33]

A conceituação do homem como vivente, isto é, portador da vida, ou ainda, como *animal antropóforo* se dá numa *fronteira móvel* que se movimenta ora em direção a uma conceituação do animal [igualmente móvel], ora em direção ao *divinitas*. Do *animalitas* ao *divinitas*, o *humanitas* não se define peremptoriamente, apenas se *posiciona*. Esse posicionar-se apresenta-se como uma operação metafísico-política que decide e produz o homem:

“A relação entre o homem e o animal delimita, assim, um âmbito essencial, no qual a pesquisa histórica deve necessariamente confrontar-se com aquele fragmento de ultra-história no qual não se pode entrar sem envolver primeiro a filosofia. Quase como se a determinação da fronteira entre o humano e o animal não fosse uma questão de que falam filósofos e teólogos, cientistas e políticos, mas uma operação metafísico-política fundamental, na qual apenas alguma coisa com um “homem” pode ser decidida e produzida.” [pp.41-42]

Nessa lógica, o homem não se define ontologicamente, mas apenas como fabrico de conteúdo vazio: o homem sem conteúdo, insígnia da máquina antropológica do humanismo. O esvaziamento do humano se dá não pela investigação paleoantropológica que visa demarcar, na história natural do humano, a passagem do símio para o *homo* em vestígios que o precário método abduativo nos permite interpretar; tal esvaziamento não se dá, tampouco, pela antropologia teológica que reforça a diferença ontológica na mesma medida em que demarca a proximidade com o *divinitas*; o esvaziamento não se dá, outrossim, pela investigação do mistério metafísico da *conjunção* com o animal e o divino: para Agamben, o esvaziamento do humano se dá pela *desconexão* prática e política destes elementos — a origem simiesca, a antropologia teológica e mistério da *conjunção*. Ou seja, o esvaziamento opera pela *disjunção* entre a vida vegetal caracterizada por sua fisiologia mecânica e involuntária e a vida de relações, própria do animal e do homem.

Foi com Xavier Bichat que descobrimos o *Mysterium disjunctionis* entre a vida em seu aspecto de metabolismo orgânico-corporal e a vida de relações. Para abordar o problema da distinção da vida entre os organismos superiores e inferiores, Agamben, no capítulo quarto, refere-se a esta descoberta cabal atribuída ao biólogo em seu livro *Recherches Physiologiques sur La Vie et La Mort* quando este distingue entre *l'animal existant au-dedans* e *l'animal vivant au-dehors*, isto é, a vida orgânica [o animal-de-fora] e a vida animal [o animal-de-dentro]. As funções fisiológicas involuntárias como respiração, regeneração, movimentos intestinais, circulação sanguínea e batimento cardíaco são funções características orgânico-vegetativas e se distinguem das funções animais, isto é, superiores, as quais dizem respeito às relações com o mundo externo. As funções orgânicas ou vegetativas têm seu funcionamento independente da consciência¹³.

Essa desconexão, diz-nos Agamben, fora a chave para o desenvolvimento do controle biopolítico, uma vez que é a vida vegetativa como pura necessidade que se tornou objeto da ação do Estado territorial centralizado e sua lógica do controle estatístico das populações. Ao analisarmos o desdobramento político dessa descoberta, imediatamente associamos tal argumentação à biopolítica de Foucault. Contudo, a associação mais correta seria, em nosso tempo, com a teoria do cérebro trino de Paul MacLean¹⁴ quando este divide o cérebro reptiliano [*R-complex*], o cérebro emocional [*paleommamalian brain*] e o neocórtex [neopálio] como evidência dos estágios evolutivos do homem. O cérebro *R-complex* seria a unidade primitiva responsável pela autopreservação e pelo comportamento mecânico repetitivo. É nele que se operarão os fundamentos do controle biopolítico. De qualquer forma, serão as necessidades fisiológicas do animal-homem que serão objeto da intervenção social do Estado, sobretudo a nutrição e a reprodução. A disjunção é, portanto, o fundamento último da intervenção política. Assim, assinala Agamben:

“Devemos [...] começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem, se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre

¹³ Para entender de forma sistemática a relação entre essas categorias taxonômicas do inorgânico ao orgânico, a obra de Nicolai Hartmann é imprescindível. A subdivisão dos estratos do mundo orgânico é tratada no penúltimo e no último volume da *Ontologia*, isto é, os volumes IV e V. Hartmann divide o mundo orgânico em quatro grupos: “[i] O complexo orgânico, [ii] a vida supraindividual, [iii] a filogênese e [iv] a predeterminação orgânica”. Cf. *Ontologia V. Filosofia de la Naturaleza. Teoria Especial de las Categorías*. p.6-7. Embora não seja muito conhecida em nossos círculos acadêmicos, o raio de influência da obra de Hartmann foi, e ainda é, enorme.

¹⁴ Paul D. MacLean. *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. O livro de MacLean, não por acaso, é bastante citado pelos teóricos conservadores da *New World Order*.

grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos.”
[pp.33-34.]

A decisão sobre o que é o humano, antes de tudo, é uma decisão sobre que valores e que ordem se disporá sobre nós. A autoimagem que o homem produz de si, por mais infensa que possa parecer, se desdobra sobre o mundo como ação vital, práxis e instituições. Agamben aqui, uma vez mais, reitera o papel fundamental da antropologia filosófica como matriz das instituições políticas. Produzir o homem, significa: separar, dissecar, definir. Para o Soberano, mais importante que o mistério da conjunção, é decidir a zona de distinção entre o animal e o homem de maneira que essa definição oscile segundo as demandas de uma dada ordem pública. Assim, Agamben desfecha seu argumento sucintamente no décimo sétimo capítulo:

“O conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica.” [p.130]

A ironia do homem inclassificável, plasmável e móvel, expresso biopoliticamente em derrisão à filosofia será reiterada nas narrativas antropogênicas. É o que veremos agora.

4. A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA DO HUMANISMO: A ANTROPOGÊNESE

O médico Neerlandês Nicolaes Tulp propôs dissecar os traços humanos do *Homo Sylvestris* [o *orang-utan* em língua malaia] em 1641. Contudo, a primatologia enquanto anatomia comparada das diferenças entre o homem e o símio teria na figura de Edward Tyson, precisamente no livro *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie*, em 1699, sua primeira investigação científica. O "pigmeu" de Tyson seria, nesta obra, uma espécie de "animal intermediário" entre o símio e o homem e teria 34 características distintas em relação aos símios e 48 em relação ao homem.

Fato é que, desde Tyson, a paleoantropologia e a anatomia comparada têm buscado reconstruir a história evolutiva do homem, e, nessa busca, há a recorrente referência a um *missing link*, o elo perdido entre o homem e o símio¹⁵. Agamben mostra-nos que foi com Ernst Haeckel que essa busca de um "animal intermediário" na escala evolutiva dos homínidos se tornou uma obsessão científica. Haeckel refere-se em seu clássico *Anthropogenie* de 1874 à passagem dos símios antropomorfos ao homem por intermédio de um homem-macaco [*Affenmensch*], denominado cientificamente como *Pithecanthropus alalus*, isto é, o homem-macaco privado de

¹⁵ No atual estágio da paleoantropologia, o *Homo floresiensis* ocupa este lugar ambíguo na taxonomia evolutiva.

linguagem. Este seria o estágio imediatamente pré-linguístico do homem como um *sprachloser Urmensch* segundo uma linha evolutiva que concede à linguagem um caráter especial de coroamento do humano. Quer dizer, o caractere decisivo para definição do *Homo* seria sua capacidade de articulação e simbolização pela fala. Segundo Agamben, Haeckel não se dera conta — ou, ironicamente, dissimulara — que o atributo da linguagem não se explicava pela anatomia comparada¹⁶, tampouco pelos vestígios abduativos da paleoantropologia precária de sua época.

Qual a importância deste *missing link*, segundo Agamben? Para a máquina antropológica do humanismo moderno, o elo perdido teria como função instituir e potencializar uma "zona de indiferença" na qual a "articulação entre o animal e o humano, o homem e o não homem, entre o falante e o vivente" se daria de forma incessantemente atualizada, criando um estado de exceção permanente no qual o humano seria decidido politicamente. Este estado de exceção estaria situado nessa zona imprecisa e "perfeitamente vazia" na qual poderia adentrar "o escravo, o bárbaro, o estrangeiro".

Chama nossa atenção o fato de que Agamben, para revalidar seu argumento, utilize a metáfora maquinal dos humanismos, como se segue:

“Ambas as máquinas [antropológicas do humanismo antigo e moderno] podem funcionar apenas instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer como *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria ser assim obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma, apenas uma *vida nua*.” [pp.64-65]

A máquina antropológica dos modernos seria aquela que identifica no homem o que é do animal, portanto animaliza o homem dentro do próprio homem, dissecando-o em parte animal, parte homem. Aí, a excelência do humano é o anímico. Já a máquina antropológica dos antigos opera quando um "dentro é obtido por meio da inclusão de um fora, o não homem por meio da humanização de um animal" [p.64]. Nessa lógica, os antigos entendiam haver animais em forma humana: "o escravo, o bárbaro e o estrangeiro". Esta seria a lógica da evangelização dos cristãos pelos

¹⁶ Na paleoantropologia atual, a linguagem é explicada pela origem hipoglossal, pelo osso hióide e, sobretudo pela descoberta do gene FOXP2, responsável por controlar a capacidade linguística humana. Em parte, isso contradiz a objeção de Agamben, uma vez que trata-se, deveras, de um caractere anatômico e genético decisivo de distinção entre o *Homo Neanderthalensis* e o *Homo Sapiens*. De qualquer modo, essas informações não estavam no horizonte de Haeckel.

pagãos, ou mesmo a lógica dos helenos em relação aos bárbaros¹⁷. A lógica moderna de exclusão/inclusão é dada pelo discurso científico em sua apropriação política.

Quase nos passa despercebido que a máquina antropológica do humanismo moderno está, ela mesma, subdividida. Agamben distingue entre a “a máquina antropológica do humanismo” no *Ancien Régime* e a máquina antropológica humanista posterior a Revolução Francesa. Está claríssimo que a distinção entre ambas reside no grau de imprecisão que as caracteriza em virtude do surgimento das denominadas ciências do homem, mormente, durante o século XIX. O advento de tais ciências proporcionou, por meio da legitimação crescente do discurso científico, uma maior absorção político-jurídica do que seria o humano propriamente. E não apenas isso, tornou preciso o que ainda estava por ser decidido:

Em geral, no *Ancien Régime*, os limites do humano são bastante mais incertos e flutuantes do que quando aparecem no século XIX, após o desenvolvimento das ciências humanas. [...] a demarcação física entre o homem e as outras espécies implicava [até o fim do século XVIII] zonas de indiferença [entre o homem e o animal] nas quais não era possível assinalar a identidade certa. [p.47]

Como sabemos, é uma inovação *imagética* do século XVIII pensar o homem *selvagem* precisamente como homem *primitivo*, isto é, como o *primeiro*, no começo de uma história natural do gênero humano. Aos olhos de um homem do século XVI, o índio americano era concebido como o "estrangeiro", o "bárbaro e selvagem", como um "ser de outra natureza". À partir do século XVIII, passam a ser vistos como "de mesma natureza que nós, e tais como éramos em nossos inícios. Primitivos"¹⁸. Nesse sentido, as ciências do homem do século XX são, em parte, herdeiras desta ideia de Buffon: pensar a humanidade como "*espécie dotada de uma unidade natural e tendente por natureza à uma evolução*" que, em distinção aos demais animais, levará o homem à perfeição. Segundo Buffon em seu *Histoire Naturelle de l'Homme* [apud Clastres.p.190]:

"Originariamente, só houve uma espécie de homem que, tendo-se multiplicado e disseminado por toda a terra, sofreu diferentes mudanças por influência do clima, pela diferença da alimentação, da maneira de viver, das doenças epidêmicas, e também pela mistura variada ao infinito de indivíduos mais ou menos semelhantes".

As duas versões da máquina antropológica dos modernos são apenas formas similares de uma mesma fórmula: a legitimação de uma certa ideia do humano pela retórica científica. A partir de agora, Agamben recorrerá a Heidegger para negar as duas máquinas e abrir um novo caminho no qual o homem será meramente o Ser-aí.

¹⁷ Uma vez mais, este é o mesmíssimo diagnóstico de Reinhart Koselleck.

¹⁸ Cf. Hélène Clastres. "Primitivismo e Ciência do Homem no Século XVIII"

5. O CAMINHO DA FLORESTA NEGRA

O impacto do vitalismo e do neovitalismo na filosofia do início do século XX é algo que ainda precisa ser estudado e revisto. Refiro-me aos dois vitalismos: o biológico, de Hans Driesch e Jacob Von Uexküll, e o filosófico, de Ludwig Klages¹⁹. No caso do biólogo estoniano-alemão Jacob Von Uexküll, seria preciso um estudo ainda mais acurado, uma vez que o impacto de suas ideias sobre a filosofia e as ciências humanas de seu tempo é admiravelmente ramificado. Uexküll lançou-se desde o início de sua produção científica contra todos os fundamentos do darwinismo, chegando a afirmar que deveríamos "apagar o darwinismo da série das teorias científicas"²⁰. A ideia fundamental de sua biologia é o conceito de *Umwelt*, cuja tradução não é unívoca, pode ser vertido em nossa língua como "mundo circundante", "circum-mundo", "meio ambiente", "entorno" ou "mundo associado". A melhor definição do conceito de *Umwelt* foi nos dada de forma sentenciosa e precisa por H.Weber em seu texto intitulado *Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen Umweltbegriffs*: "Por meio ambiente ou circum-mundo há de entender-se a totalidade das condições [contidas em toda complexidade de um entorno] que permitem a um determinado organismo, manter-se em virtude de sua organização específica".²¹ Todo organismo possui uma percepção especializada de um circum-mundo que lhe é imprescindível na manutenção de sua vida. O ambiente de um organismo é, portanto, povoado por "portadores de significados" que são vitais para a sobrevivência do animal. O espaço objetivo [*Umgebung*] de um animal é uma unidade de signos fechada em si própria, ou seja, é uma "unidade funcional" na qual os órgãos receptores estão aptos a perceber tão somente as marcas [*Merjorgan*] que lhe são necessárias para continuar vivendo e reagir a tais marcas. A percepção de uma aranha em relação ao seu circum-mundo é tal que a geometria da confecção de suas teias é perfeita material e geometricamente para capturar sua presa, a mosca. À visão da mosca, as teias da aranha são invisíveis, por isso, letais. Apesar de ter uma percepção especializadíssima no conjunto dos signos de seu circum-mundo, nem a aranha, tampouco a mosca, podem "entrar em relação com um objeto como tal". Esta capacidade de percepção universal, isto é, esta percepção de todos os objetos como tal, é eminentemente humana. O homem, portanto, não possui um ambiente, possui um *Mundo*. Uexküll não confere a este dado qualquer vantagem cognitiva. A sua ideia é mostrar que há uma infinita variedade de mundos segundo infinitos modos de percepção, não concedendo à percepção humana qualquer superioridade ou privilégio. Até mesmo porque a conclusão segundo a qual a percepção humana é universal desconsidera que o circum-mundo de um animal é cego

¹⁹ LBOVIC, Nitzan. (2013). *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*.

²⁰ UEXKÜLL, Jacob Von. [1945]. *Ideas para una Concepción Biológica Del Mundo*. Espasa-Calpe Argentina. S.A. Buenos Aires-México. p. 11.

²¹ H.Weber *apud*. Arnold Gehlen. *El Hombre su Naturaleza e su Lugar en el Mundo*. p.92.

ao circum-mundo do outro, de forma que, toda descrição humana é, ainda, uma descrição feita a partir de um mundo circundante específico e unilateral. Não há como trespassar *in toto* o conjunto dos signos perceptíveis a um dado organismo.

A descoberta de Uexküll tem duas grandes consequências segundo Agamben. A primeira implica num "abandono radical de qualquer perspectiva antropocêntrica na ciência da vida e a radical desumanização da imagem da natureza" [p.68]. A segunda incide sobre a hierarquia taxonômica monista das ciências da vida:

"onde a ciência clássica via um único mundo, que compreendia dentro de si todas as espécies viventes e hierarquicamente ordenadas, das formas mais elementares aos organismos superiores, Uexküll, em vez disso, colocou uma infinita variedade de mundos perceptíveis que, embora sejam incomunicáveis e reciprocamente exclusivos, são todos igualmente perfeitos e ligados entre si como uma gigantesca partitura musical[...]". [p.68]

Agamben enfatiza esses dois aspectos e conclui o capítulo acusando Uexküll de ser signatário da política racial nazista, uma vez que este prefaciou o polêmico livro de Houston Stewart Chamberlain. Todavia, a influência e o contributo de Uexküll ultrapassam a tais acusações. Não se trata aqui de um juízo axiológico, mas de uma consideração do mérito do cientista. O artigo de Juan Manuel Heredia pode nos ajudar a sermos mais generosos com o biólogo:

"Contra o gradualismo darwinista, Uexküll advogou em favor do mutacionismo de De Vries; contra as teorias das variações acidentais e acumulativas, defendeu juntamente com Von Baër e Gregor Mendel que cada espécie é a criadora de um "plano construtivo" interno no qual se encontra codificado seu plano de formação e um conjunto de predisposições genéticas; contra o mecanismo de herança dos caracteres adquiridos, afirma com August Weismann a continuidade do "plasma germinal" e nega que os hábitos empíricos possam ser um fator de transformação morfológico; contra a imagem aleatória e acidental do devenir natural, reatualiza a ideia clássica de harmonia como coordenação e postula um modelo musical da natureza; contra a onipotência compreensiva da luta pela existência, adverte sobre o erro de tomar a parte pelo todo e postula que os viventes possuem afinidades imanentes que os levam a estabelecer reações associativas entre eles com seu mundo; contra o mecanicismo darwinista fundado numa lógica de causa e efeito, afirma uma biologia experimental que analise na natureza e nos viventes reações da parte e do todo; contra a imagem quantitativa e homogênea do mundo que nos oferece a física, afirma a pluralidade

qualitativa dos mundos biológicos e a heterogeneidade de funções semiológico-etológicas que eles revelam."²²

A influência e a produtividade da noção de *Umwelt* reside no fato de que pôde ser mobilizada por psicólogos numa teoria do comportamento, por críticos de arte e literatura numa teoria estética transcendental, por biólogos numa etologia do comportamento animal, por geógrafos e biólogos numa teoria do meio ambiente [Uexküll é considerado o fundador da ecologia e da biossemiótica moderna], ou mesmo por filósofos numa ontologia da coordenação homem-animal. A influência desta ideia — *Umwelt* — pode ser rastreada na filosofia contemporânea na obra de Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Arnold Gehlen, Peter Sloterdijk, Georges Canguilhem, Jacques Lacan, Gilles Deleuze e, até mesmo, na fenomenologia de Alfred Schütz e na sociologia de Peter Berger.

Diante desta monumental herança, Agamben preferiu seguir o caminho da Floresta Negra. Interessa a ele apenas o modo como Heidegger se apropriou das ideias de Uexküll e deu a elas uma nova roupagem onomástica e, como de costume, uma *stimmung* mística²³. A teoria de Uexküll não é resultado de uma filosofia ou de um "pensar" autêntico, ela resulta da observação empírica da natureza.

No cômputo final, a onomástica de Heidegger quer apenas humanizar os elementos anti-humanistas de Uexküll, reerguer a diferença ontológica sem que ela deixe apagar o elogio do panteísmo. Para Heidegger, as pesquisas de Uexküll são "a coisa mais frutífera que a filosofia pode fazer a respeito da biologia hoje dominante". Para designar conceitos como *Umwelt* e *Innenwelt*, Heidegger refere-se à "pobreza de mundo dos animais" [*Weltarmut*], à ausência de mundo das pedras [*Weltlos*: sem-mundo] e ao homem como "formador de mundo" [*Weltbildend*]. Agamben assim sintetiza a renomeação dos conceitos de Uexküll por Heidegger:

Heidegger chama de *das Enthemmende*, o desinibidor, aquilo que Uexküll definia como "portador de significado" [*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*] e *Enthemmungsring*, círculo desinibidor, isto é, o que o zoólogo chamava de *Umwelt*, ambiente. Ao *Wirkorgan* de Uexküll corresponde em Heidegger o *Fähigsein zu*, o ser-capaz de..., que define o órgão em relação ao meio meramente mecânico. O animal está preso no círculo dos seus próprios desinibidores assim como, segundo afirma Uexküll, nos poucos elementos que definem seu mundo perceptivo. [p.85]

²² Juan Manuel Heredia. "Etología Animal, ontología e biopolítica en Jakob von Uexküll".

²³ O capítulo 11, no qual Agamben se dedica a descrever o circum-mundo do carrapato, é, *mutatis mutantis*, uma paráfrase das últimas páginas da primeira parte do livro *Der Mensch* de Arnold Gehlen, quando este, em 1940, faz uma longa digressão descritiva e analítica do carrapato de Uexküll. Agamben, contudo, em nenhum momento cita a obra de Gehlen, o que nos pareceu uma estratégia de gambito. Cf. Arnold Gehlen. *El Hombre*. op.cit. cap. 9 [p.83-97].

Heidegger sempre se negou a considerar uma filosofia da natureza como fundamento do humano. Não me refiro aqui à negação de um *animal rationale* nos termos que já conhecemos da *Carta sobre o "Humanismo"* [entre aspas, porque se trata de uma negação do humanismo metafísico que se estende de Cícero à Sartre]. Sua negação de uma filosofia da natureza, portanto, de qualquer consideração em relação às diversas ciências empíricas do homem, seria uma forma de resguardar o humano na diferença ontológica deste com o animal. Em virtude dessa radical recusa, Heidegger atribuía às suas lições de 1929-1930, intituladas *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* [Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo — Finitude — Solidão]²⁴, uma necessária precedência para aqueles que pretendiam se iniciar no estudo de sua filosofia. Nesse livro, publicado apenas em 1983 como volume da *Gesamtausgabe*, Heidegger se propõe enfrentar o argumento biológico tratado com menosprezo em *Sein und Zeit*. Agamben enfatiza o que já era sabido por muitos estudiosos do tema: Heidegger apenas renomeia os conceitos de Uexküll sem dar o devido crédito. O animal, diz-nos Heidegger, é pobre de mundo porque sua relação com os desinibidores [os portadores de significado] se dá pelo atordoamento, isto é, a total absorção dos seus sentidos para os fins que o instinto lhe determina. Nesse atordoamento, o animal como ser-absorvido [*Hingenommenheit*] não existe, ele apenas se comporta [*sich benehmen*] de forma que, nesse estado permanente, o ente não lhe é revelado [*offenbar*] uma vez que esta possibilidade não está posta. O animal está aberto apenas para aquilo que se lhe faz acessível, e sua relação com tais sinais acessíveis não se dá como revelação ou possibilidade, mas apenas como comportar-se. O mundo dos entes, enquanto possibilidade infinita para o *constructum* humano, está fora da percepção do animal.

Chama-nos a atenção que Heidegger mobilize conceitos extremamente difíceis e caros à tradição do pensamento biológico como se fossem conceitos dados, incontroversos. Tal é o caso da noção de *instinto*, que, nesta definição do animal pobre de mundo, sustenta toda a descrição heideggeriana. Refiro-me à *clássica definição do conceito de instinto proposta pela etologia de Konrad Lorenz em seu artigo Sobre a Formação do Conceito de Instinto de 1937 [Über die Bildung des Instinktbegriffs]*²⁵, bem como à *problematização do conceito por Arnold Gehlen quando este assinala que com Lorenz nasce uma nova psicologia animal contraposta à de Herbert Spencer e Lloyd Morgan. Ambos, Gehlen*²⁶ *e Lorenz, juntamente com McDougall, propõem uma*

²⁴ Esse livro tem uma boa tradução em português, feito por Marco Antônio Casanova. Ed. Forense. Universitária. 2006.

²⁵ Lorenz responde à várias das críticas feitas por Gehlen em um artigo de 1950 intitulado *O Todo e a Parte na Sociedade Animal e Humana [Ganzheit und teil in der Tierischen un Menschlichen gesellschaft]*. Ambos os artigos de Lorenz podem ser lidos em português no livro *Três Ensaio sobre o Comportamento Animal e Humano*.

²⁶ A definição de instinto para Gehlen é tal que: "os instintos autênticos são movimentos, ou melhor, modelos ou figuras de movimentos de um tipo muito especial, que transcorrem em virtude de um automatismo inato e são dependentes de processos de produção de estímulos endógenos internos. [...] Os movimentos instintivos [quer dizer: figuras ou modos de comportamentos inatos e típicos da espécie]

definição mais precisa do que vem a ser instinto, o que, para Heidegger, não está em jogo, embora esteja no bojo de sua discussão.

Posteriormente, em seu curso intitulado *Parmênides*, Heidegger altera ligeiramente sua noção da abertura sem desvelamento característica do animal, e passa a considerar que tal pobreza de mundo pode ocultar uma "riqueza incomparável", uma vez que — conforme no adverte Agamben — "a tese segundo a qual o animal carece de mundo" deve ser questionada porque se trata de "uma projeção indevida do mundo humano sobre o mundo animal" [p.98], o que já fora dito por Uexküll anteriormente. Ademais, para Heidegger, a noção de que o animal é privado de mundo, como visão antropocêntrica, por mais contestada que seja pela empiria biológica e pela biofilosofia, é legítima filosoficamente. Como afirma: "que a biologia não conheça nada semelhante não prova nada contra a metafísica" [p.99]. Por isso Heidegger se vale do princípio paulino da *apokaradokia tés Ktíseos*, "a pungente ligação entre a criatura e o criador". Desde aí, ele quer propor uma aproximação entre o atordoamento animal e o *tédio profundo* [*teife Langeveile*] humano a fim provar a irmandade entre a criatura e o criador e, assim, mostrar o caminho para a plenitude do significado do Ser-aí. A percepção atordoada do animal é símile deste tédio profundo humano que nos acomete quando estamos, sobretudo, à espera de, como nos ensinara Samuel Beckett, porém, não pela angústia, mas pelo ser-deixado-vazio [*Leergelassenheit*] que se lança no tempo da espera. Para Heidegger, "o atordoamento vem se encontrar, aparentemente, com um fechamento extremo", o qual é "elemento característico do tédio profundo" [...] "por isso, o homem que se entedia vem a se encontrar 'extremamente próximo' — ainda que apenas aparentemente — do atordoamento animal" [p.107]. Essa semelhança se dá porque, no tédio profundo, "o ente não desaparece em sua totalidade, antes se mostra como tal em sua indiferença" de forma que, o ente "não oferece mais qualquer possibilidade de fazer ou de deixar fazer" [p.106]. No atordoamento e no tédio profundo, homem e animal estão "abertos a um fechamento".

À Heidegger, o animal só interessa quando, a partir de uma precária fenomenologia da percepção animal, este possa nos apontar um caminho a seguir em direção à compreensão do Ser. Não interessa a ele o que diz, a respeito do universo homem-animal, a Etologia de Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, John Alcock e Eibl-Eibesfeldt, ou a biofilosofia de Adolf Portmann e Paul Alsberg. Qualquer abordagem científica comparada do comportamento do homem em relação ao animal está conspurcada pela animalização do humano. Agamben, malgrado reconhecer a dívida de Heidegger com Uexküll no que diz respeito a essa discussão, dá ao mestre da Floresta Negra um lugar soberano em sua economia textual. Esperava-se que a acusação de estratégia política feita à tradição do pensamento biológico na definição

são acionados ou postos a funcionar, normalmente, pelos objetos adequados, que o animal encontra no mundo que o rodeia. Quer dizer, seus companheiros de espécie ou parceiro sexual, a presa, o inimigo, etc. Ou melhor: não são acionados por estes objetos, mas por certos 'sinais' sumamente específicos que há neles e que podemos chamar 'acionadores'". [Op.cit. p.27]

do homem e do animal fosse igualmente dirigida à Heidegger, o que não ocorre. Os questionamentos deixados em aberto na *Carta sobre o "Humanismo"*, especificamente o tema místico da clareira do ser [*Lichtung*] dá mais espaço para uma definição vazia do homem — portanto, mais passível de mobilização política — do que as heroicas tentativas de definir o homem substantivamente, como é o caso da monumental obra de Eibl-Eibesfeldt em seu projeto de compor empiricamente uma gramática do comportamento humano²⁷. A mística heideggeriana está mais próxima da irracionalidade que qualquer tentativa empírica de definir o homem em conteúdo. A generosidade de Agamben com Heidegger se dá porque, segundo o italiano, o mestre foi:

"o último a crer — pelo menos até certo ponto e não sem dúvidas e contradições — que a máquina antropológica, determinando e recompondo a cada vez o conflito entre o homem e o animal, entre o aberto e o não aberto, pudesse ainda produzir história e destino para um povo". [p.123]

Agamben compartilha com Heidegger, neste que é o capítulo mais melancólico do livro, de um sentimento de perda no que diz respeito à possibilidade de um povo assumir para si uma missão ou uma vocação histórica. Neste mundo pós-histórico, a despolitização da vida humana, levada a cabo pelo "moinho satânico" da *oekonomía*, reduziu o horizonte dos povos ao triunfo da economia pela "gestão integral" da *vida reptiliana*, cujo fundamento é o animal-homem da vida biológica. Este é o mundo no qual "a humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem", quer dizer, a parte biológico-animal que compõe o homem é hodiernamente tratada pelo Estado territorial global como a totalidade do humano. O humano se resume às necessidades básicas e à vida biológico-laboral do corpo. Nessa lógica, as práticas de controle populacional, liberação sexual, logística de políticas públicas [saúde, saneamento, nutrição, etc.], manipulação genética e o declínio da qualidade do ensino em todo o mundo pós-moderno, nada mais são que expressão dessa humanização integral do animal que há em nós, o vivente em nossos corpos, e essa humanização do não humano coincide com uma animalização total do homem.

Nesta conclusão, percebemos que Agamben admite a divisão homem-animal da tradição biológica que ele condena enquanto discurso científico-fundamental do biopoder, isto é, o tema da antropogênese. Ao seguir o caminho da Floresta Negra, Agamben nos sinalizou que a recusa da máquina antropológica do humanismo deve encontrar um caminho pela ontologia, que é, em si mesma, uma superação da *phýsis* animal. Só assim poderemos romper com um pensamento e uma política que fazem da animalidade do homem um "objeto de domínio". Isto, para Agamben, justifica seguirmos o laivo deixado por Heidegger, laivo este que se interrompe em um caminho

²⁷ Eibl-Eibesfeldt. *Human Ethology*.

que desconhecemos, mas que devemos construir sem Heidegger, desde o momento em que o mestre silenciou entre nós.

CONCLUSÃO

Toda Filosofia Política se funda na busca por uma Redenção intramundana. Quando me refiro à Redenção, designo a multiforme intervenção salvífica de uma ideia que é, necessariamente, antecedida por uma Teodicéia, isto é, por uma racionalização do sofrimento do mundo. Portanto, toda busca por Redenção salva, liberta e reconcilia o homem com o próprio homem. Seu tempo, o *escathon*, é um tempo de catarse. A obra de Agamben²⁸ como um todo, tem o propósito de descentrar o conteúdo cristológico da escatologia por meio de uma aceitação passiva do argumento gnóstico. Isso se expressa de maneira clara, quando, no último ensaio do livro, Agamben nos propõe uma Redenção mitológica — embora ele, por *deterrence*, negue esse caráter mitológico — ao citar um excerto de Basíledes no qual este propõe uma exegese dos Evangelhos em vinte volumes. O trecho citado por Agamben é uma exegese da *Epístola aos Romanos* de Paulo e descreve a relação entre matéria e espírito, natureza e alma, homem e animal no momento que sucederá a Redenção:

"Quando isso acontecer, Deus estenderá sobre todo o mundo a grande ignorância [*megále áгноia*], a fim de que cada criatura permaneça na sua condição natural [*katá phýsin*] e ninguém deseje algo que é contra a sua natureza. Assim todas as almas que se encontram nessa condição, que são destinadas por natureza a permanecer imortais apenas neste espaço, permanecerão aqui sem conhecer nada de superior ou melhor que esta condição; e não haverá notícia nem conhecimento da realidade sobremundana nas regiões inferiores, a fim de evitar que as almas inferiores, desejando coisas impossíveis, sejam atormentadas, como um peixe que deseja pastar com as ovelhas no monte: de fato, tal desejo representaria a sua ruína" [p.146]

Ora, essa descrição é claramente uma referência à condição edênica do homem, à sua situação antes da Queda. A "grande ignorância" é, em verdade, uma restituição e, portanto, uma saída escatológica. Sabemos que o propósito de Agamben é fazer a máquina antropológica parar de produzir o humano mediante o uso incessante das articulações perversas entre "trevas e luz, matéria e espírito, vida animal e logos". Devemos abandonar a obsessão em dominar a natureza para

²⁸ Para uma abordagem do tema messiânico da Redenção na obra de Agamben ver Negri (2006) e Miroslaw Milovic: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/milovic.pdf>
http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110810120850A%20linguagem%20e%20a%20morte%20-%20Antonio%20Negri.pdf

dominarmos a relação da natureza com o homem, isto é, devemos dominar o *entre*. Essa nova condição edênica:

"Não é mais humana, porque esqueceu totalmente qualquer elemento racional, qualquer projeto de dominar sua vida animal, mas tampouco pode ser considerada animal, se a animalidade foi definida, até então, por sua pobreza de mundo e sua obscura carência de desvelamento e de salvação".[p.149]

O homem, nessa via da Redenção, se deixa ser o animal, ou seja, deixa-o fora do ser, numa "zona de desconhecimento — ou de *ignoscenza*", para além do conhecer ou do desconhecer. Assim, crê Agamben, "poderemos tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem", quer dizer, poderemos arriscar-nos no vazio de uma "suspensão, *shabbat* tanto do animal quanto do homem" [p.150].

Pensar uma nova concepção do homem para além da máquina antropológica do humanismo, diz-nos Agamben, é uma tarefa sobre-humana, na qual não devemos incorrer numa imagética do divino — quer dizer, de um *mandýlion* — tampouco num ícone da vitória — isto é, uma *veronica*. Não será o triunfo de uma imagem que nos traz a verdade, tampouco será uma imagem sacra, não feita pelas mãos humanas. Percebemos que Agamben, diante de difícilíssima tarefa, diz-nos mais o que não é do que propriamente o que é essa nova imagem do homem numa possível redenção pós-histórica.

A metáfora maquinal, por sua vez, preserva em si a tese heideggeriana contrária à "máquina" metafísica dos humanismos e suas consequências sanguíneas. Agamben nos diz que é preciso compreender "o funcionamento" das duas máquinas — antiga e moderna — para "fazê-las parar" [p.65]. Todavia, a saída que ele propõe, a partir de Heidegger e Benjamin, é obscura e evasiva. Não há como impedir que o homem constitua, mítica, teológica ou cientificamente, uma autoimagem a partir da qual possa não apenas compreender-se, mas existir e reconhecer-se. A única forma de fazer parar a máquina seria criar mecanismos institucionais que coibissem o uso político de uma dada definição do homem. E isso não seria possível num arranjo político como o Estado-nação moderno, ou o Estado-mercado pós-moderno²⁹. Talvez por isso, em suas últimas obras, o trabalho de Agamben, como já dito, seja pensar arranjos políticos de coexistência humana para além daqueles que as máquinas ideológicas do século XIX nos legaram. A única forma de parar a máquina é constituir uma nova máquina — ou uma não-máquina — que opere segundo novos significados que não nos estão dados. Não creio que essa solução surja pelo esforço filosófico de quem quer que seja: ela virá pela mão criadora da história humana, quer dizer, pela espontaneidade misteriosa e inaudível que constituiu civilizações, conquistas e novos mundos. Precisamos pensar o político para além das cinco ideologias que o século XIX

²⁹ Refiro-me ao conceito de Estado-Mercado de Bobbitt no livro [The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History](#).

nos legou. Agamben crê que a saída esteja numa Ontologia a ser percorrida pelo caminho deixado por Heidegger. Não creio que possamos constituir uma nova imagem do homem pela recusa radical das ciências empíricas do homem, as quais, de resto, continuam a ser ignoradas pela *mainstream* acadêmico das ciências humanas e da própria filosofia. Precisamos romper com o fetiche democrático e enfrentar o problema que foi abandonado pelo paradigma ralwsiano: o problema da antropologia filosófica. Nesse aspecto, Agamben nos mostra um novo horizonte, para além do fetiche das instituições jurídicas como *fiat lux* do mundo público, e neste horizonte, cabe a nós a tarefa de pensar autenticamente novas formas de conceber o política para além da anarquia, do liberalismo, do republicanismo, do socialismo ou do conservadorismo. O problema é que nossa capacidade de pensar algo que não está no plano de nossas experiências é praticamente nula. Então, se a fabulação de um novo mundo social é impossível, só nos resta deixar que a força espontânea das interações humanas crie algo novo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. (2013). *O Aberto. O Homem e o Animal*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.
- ARISTOTLE. (1993). *De Anima*. Oxford University Press. New York.
- BÍBLIA SAGRADA. (1943), [Trad. João Ferreira D'Almeida]. Sociedades Bíblicas Unidas. Rio de Janeiro.
- BOBBITT, Philip. (2002). [*The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History*](#). Alfred A. Knopf. New York.
- CLASTRES, Hélène. "Primitivismo e Ciência do Homem no Século XVIII". [<http://revistas.usp.br/discurso/article/view/37896/40623>]. Acesso em 01/11/2013.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. (1989). *Human Ethology*. Aldine de Gruyter. New York.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. (1980). *El hombre preprogramado*. Alianza Universidad. Madrid.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. "A Unidade Biológica da Humanidade: Etologia Humana, conceitos e implicações". [<http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000232/023251poro.pdf>]. Acesso em 01/11/2013.
- FOUCAULT, Michel (2007). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEHLEN, Arnold. (1980) *El Hombre. Su Naturaleza e su Lugar en el Mundo*. (2ªed.). Ediciones Sígueme. Salamanca.
- GRENE, Marjorie. (1968). *Approaches to a Philosophical Biology*. Basic Books, Inc., Publishers. New York-London.
- GRENE, Marjorie. *The Understanding Of Nature: Essays in the Philosophy of Biology*. Kluwer Academic Publisher. Boston.
- HAECKEL, Ernesto. (1961). *Os Enigmas do Universo*. Lelo & Irmãos. Lisboa.

- HAECKEL, Ernst. (1887). *History of Creation*. vol. I. D. Appleton and Company. New York. (Tradução para o inglês da *Anthropogenie: oder, Entwicklungsgeschichte des Menschen*)
- HAECKEL, Ernst. (1887). *History of Creation*. vol. II. D. Appleton and Company. New York.
- HARTMANN, Nicolai.(1939/1986). *Ontologia V. Filosofia de la Naturaleza. Teoria Especial de las Categorías*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HEIDEGGER, Martin, (1987). *Carta sobre o Humanismo*. [Trad. Pinharanda Gomes] Guimarães Editores. Lisboa.
- HEIDEGGER, Martin, (2006). *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. [Trad. Marco Antônio Casanova]. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro.
- HEIDEGGER, Martin, (2012). *Parmênides*. Editora Vozes. Petrópolis.
- HEREDIA, Juan Manuel. *Etología Animal, Ontología y biopolítica en Jakob Von Uexüll*. [<http://www.abfhib.org/FHB/FHB-06-1/FHB-6-1-05-Juan-Manuel-Heredia.pdf>] Acesso em 01/11/2013.
- HIRSCHMAN, Albert O. (2002). *As Paixões e os Interesses: Argumentos Políticos a favor do Capitalismo antes do seu Triunfo*. Editora Record. Rio de Janeiro.
- KOJÈVE, Alexandre (2002). *La Antropología y El Ateísmo En Hegel*. La Pleyade. Buenos Aires.
- KOJÈVE, Alexandre (2002). *Introdução à Leitura de Hegel*. Contraponto. Rio de Janeiro.
- KOSSELLECK, R. (2006) *Futuro Passado*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-RIO.
- LEBOVIC, Nitzan. (2013). *The Philosophy of Life and Death. Ludwing Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. Palgrave Macmillan. New York.
- LINNAEUS, Carolus. (1735). *Systema Naturae*. [<https://ia600200.us.archive.org/7/items/carolilinnisys00linn/carolilinnisys00linn.pdf>] Acesso em 01/11/2013.
- LORENZ, Konrad. (1975). *Três Ensaios sobre Comportamento Animal e Humano*. Arcádia, Lisboa.
- MACLEAN, Paul D. (1990) *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. New York: Plenum Press.
- MARQUARD, Odo. (2001) *Filosofía de la Compensación. Escritos sobre Antropología Filosófica*. Paidós Studio. Barcelona-Buenos Aires-Mexico.
- MARQUARD, Odo. (1965) *Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs "Anthropologie", seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. In. Collegium Philosophicum, Basiléia, Schwabe.
- MARQUARD, Odo. (2007). "Sobre la Historia del Concepto Filosófico de 'Antropología' desde Finales del Siglo XVIII". In: Odo Marquard. *Dificuldades Con La Filosofía de La Historia*. Ensayos. Valencia. Pré-Textos.
- MARTIN, Xavier. (2008). *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières*. Dominique Martin Morin. Paris.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. (2001). *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. [Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho]. Lisboa: Edições 70.

-
- PLESSNER, Helmuth (1928) (2006). *I Gradi Dell'organico e L'Uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Ed. Bollati Boringhieri. Torino.
- PLESSNER, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter. Berlin/New York.
- PLESSNER, Helmuth (2006). *L'Uomo. Una Questione Aperta*. Introdução de Hans Peter-Krüger. Armando Editore. Roma.
- PORTMANN, Adolf.(1956). *Zoologie und das Neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Rowohlt Hamburg. Hamburg.
- RAWLS, John (2000). *Uma Teoria da Justiça*. Martins Fontes. São Paulo.
- SCHMITT, Carl. (1992). *O Conceito do Político..* Editora Vozes. Petrópolis.
- SLOTEDIJK, Peter. (1999), *Regras para o Parque Humano: uma resposta a Heidegger sobre o Humanismo*. São Paulo. Estação Liberdade.
- TATTERSALL, Ian. (2008) *The World from Beginnings to 4000 BCE*. Oxford University Press.
- TAUBES, Jacob. (2013). *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*. Columbia University Press. New York.
- TYSON, Edward. (1699). *Ourang-Outang, sive Home Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to wich [...]*. Bennett and Brown. Londres. [<https://archive.org/details/orangoutangsiveh00tyso>]. Disponível em 01/11/2013.
- UEXKÜLL, Jacob Von. (1909). *Umwelt und Innenwelt*. Verlag von Julius Springer. Berlin.
- UEXKÜLL, Jacob Von. (S.d). *Dos Animais e dos Homens. Digressão pelos seus próprios mundos. Doutrina do Significado*. Edição Livros do Brasil. Lisboa.
- UEXKÜLL, Jacob Von. (1945). *Ideas para una Concepción Biológica Del Mundo. Espasa-Calpe Argentina*. S.A. Buenos Aires-Mexico.
-

Doutorando em Ciência Política (IUPERJ)
Professor do Bacharelado em Ciência Política/UFPI
E-mail: ranieriribas@ufpi.edu.br