

# ANIMALIZAÇÃO, DESPOLITIZAÇÃO E BIOPOLÍTICA SOB A INFLUÊNCIA DOS ARGUMENTOS DE GIORGIO AGAMBEN

Daniel Arruda Nascimento<sup>1</sup>

Resumo: O ano de 2002 viu o filósofo italiano Giorgio Agamben publicar um livro intitulado *L'aperto: l'uomo e l'animale*. O presente trabalho tem como proposta lê-lo, indicando as contribuições vindas com a sua insurgência, explorando os diálogos lá iniciados, fixando o seu lugar em face do projeto conhecido genericamente como *Homo sacer* e relacionando-o com o conceito de *biopolítica*, tal como concebido por Michel Foucault e herdado por Agamben. Teremos então que atravessar duas partes para chegar ao fim. Na primeira parte, três passos irão compor o cenário de aproximação da obra. O primeiro passo traduz-se da seguinte maneira: nossa cultura é definitivamente marcada pela distinção entre o homem e o animal. O segundo passo consistiria em compreender como, apesar da imperiosa necessidade de produção do humano, a animalização constitui um caminho sem volta da máquina antropológica instalada na nossa cultura. Tendo preparado o terceiro passo, assumindo o parentesco entre o conflito político originário e o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem, estaremos em condições de observar como a animalização precede a despolitização e rasga o veio que leva à *biopolítica*. E será com relação a este conceito que, na segunda parte, se dedicará o texto a contrapor todo o exposto à evolução do pensamento de Foucault. Se o filósofo italiano se define como alguém que escreve depois do filósofo francês e, aqui, abre-se o campo em que a política ocidental pode ser simplesmente visualizada na sua co-originalidade com a *biopolítica*, será necessário para nós entender esse processo e de que maneira ele influi no nosso modo de pensar a política contemporânea. Palavras-chave: Giorgio Agamben – animalização – biopolítica.

## Animalização e despolitização

Em uma conversa com Giorgio Agamben estabelecida por ocasião do seu curso de inverno de 2009, ele confidenciou-me que cogitava incluir o seu livro *L'aperto: l'uomo e l'animale*, já publicado desde 2002, no programa do seu projeto conhecido genericamente como *Homo*

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: danielnascimento@voila.fr.

*sacer*, fato que recebi com uma certa surpresa. O filósofo italiano parecia ter chegado a um ponto em que um segundo olhar reflexivo sobre sua própria produção não deixava de lhe causar dúvidas, justamente no momento em que era preciso escrever o livro definitivo para a série que havia iniciado há pouco mais de uma década. A entrevista realizada em 2005 por Flavia Costa, uma tradutora argentina das obras do filósofo italiano, que havia sido transmitida até nós pela divulgação eletrônica da Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, havia revelado a sua intenção na época<sup>2</sup>. O plano da obra consistia então de quatro fases. Uma primeira fase em que figurava o livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado pela primeira vez em 1995 e que serviria de balizamento das principais questões e conceitos mobilizados. Uma segunda fase, composta de uma sequência de diversas investigações genealógicas sobre paradigmas influentes no desenvolvimento e na política das sociedades ocidentais. Dessa segunda fase seriam *Stato di eccezione*, já publicado em 2003, e *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* e *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, publicados posteriormente, em 2007 e 2008. A terceira fase seria composta de *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, publicado em 1998. Apenas a quarta fase estava inteiramente presa nas anotações pessoais e no intelecto do filósofo, embora tenha ele admitido que mesmo para si a coisa ainda se mostrava bastante nebulosa, uma vez que era difícil individualizar um âmbito de investigação adequado<sup>3</sup>. Em 2009, em uma das inúmeras praças de Veneza, ele me explicava que *L'aperto: l'uomo e l'animale* podia ser incluído sem problemas na segunda fase do programa, como um livro que girava em torno do conceito de vida. No que concerne a uma obra filosófica, cada nova aparição tem o efeito de modificar o todo, assim como cada membro que passa a integrar uma comunidade a transforma necessariamente pela absorção do novo. Era esse o efeito esperado pela inclusão do livro sobre a relação conflituosa entre o homem e o animal no projeto, pelo menos para nós leitores.

No ano de 2009, o nome de Agamben já era bastante conhecido no meio acadêmico especialmente pelas suas primeiras reflexões a respeito da linguagem e pelo uso filosófico da figura do *homo sacer* e suas análises do campo de concentração como paradigma do político. Desde o momento em que seus escritos ganharam uma notável circulação, extrapolando os eixos italiano, francês e alemão, brotaram outros textos que o autor achou por bem publicar a

---

<sup>2</sup> Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, vol. 18, nº 01, janeiro a junho de 2006, disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br), acesso em 21/03/2007.

<sup>3</sup> A quarta fase do projeto filosófico de Agamben iniciou-se com a publicação de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, em setembro de 2011. Este artigo foi concebido antes desta data, portanto, antes que o seu autor pudesse considerar a nova obra. Ela foi o objeto de estudo de outro texto, cuja publicação trouxe à tona o título *Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben* (Cf. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 19, n. 32, Julho/Dezembro de 2012, pp. 205-227).

parte como livros independentes. Esse parecia ser o destino de *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Composto por uma relação de vinte pequenos capítulos, sem introdução ou conclusão final, o livro precisa ser lido a partir do princípio, uma vez que as reflexões desenvolvem um movimento ascendente, no qual as etapas posteriores dependem das anteriores, dos conceitos e das conclusões preliminares já articuladas. Ao leitor que se proponha a dividir os capítulos em blocos uma variedade de opções são possíveis agrupando três ou quatro deles, seja a partir dos temas mais recorrentes, seja a partir das referências que predominam em cada investida. Não será essa, todavia, a proposta deste breve estudo. Gostaria de distinguir, nessa oportunidade, alguns passos que julgo importantes no corpo da obra para a sua compreensão e para a motivação da discussão que aqui se plasma, ainda que difusos e fora de ordenação no texto original. Faremos um esforço de conjugar algumas assertivas e argumentos em torno desses passos.

O primeiro passo traduz-se da seguinte maneira: nossa cultura é definitivamente marcada pela distinção entre o homem e o animal. A visão de mundo, a centralidade reivindicada do meio ambiente que ocupa, a escolha de uma escala hierárquica de valores convenientes a si, o princípio da dignidade da pessoa humana, todos partem do pressuposto de que o homem tenha superado a sua ancestralidade animal. Essa intuição não pode ser minimizada: o estabelecimento da diferença entre o homem e o animal, e o acirramento cada vez maior dessa diferença, é decisivo na cultura ocidental<sup>4</sup>. Se quisermos nesse ponto evocar uma testemunha abalizada, basta darmos uma rápida passada de olhos em um dos documentos fundamentais dessa história para avaliarmos com que esmero Descartes enfrentava a questão. O pequeno texto publicado em 1637, com o calibre de quem pretende bem conduzir sua razão e procurar a verdade nas ciências, gasta algumas páginas para provar tal diferença. René Descartes se sentia incomodado com a concepção escolástica que, por meio da classificação das almas em racionais, sensitivas e vegetativas, atribuía alma a todos os viventes. Mesmo admitindo afinal que os animais pudessem possuir uma alma corpórea, o filósofo não retrocede uma vírgula sequer ao defender que os animais sejam meros autômatos, que todo comportamento animal possa ser explicado sem recurso a um suposto pensamento ou consciência<sup>5</sup>. Logo após a célebre frase que relaciona pensamento e existência, a quinta parte do seu *Discours de la méthode*, mediada por uma longa explicação da atividade mecânica dos órgãos e dos músculos corporais, se dedica a distinção entre os homens e os animais, indicando que os últimos não serão jamais capazes de usar das palavras para exprimir seus pensamentos, onde o domínio da linguagem é condição para o pensamento, nem de agir com base no conhecimento.

---

<sup>4</sup> Cf. AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 28.

<sup>5</sup> Cf. ROCHA. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*, pp. 351-352.

Valendo-se da leitura hegeliana de Alexandre Kojève, Agamben poderá dizer que:

o homem não é uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez por todas: é antes um campo de tensão dialética sempre já cortado por fissuras que separam nele a cada vez – ao menos virtualmente – a animalidade ‘antropófora’ e o homem que nela se encarna. O homem existe historicamente somente nesta tensão: o humano só pode ser na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, só porque, através da ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente, destruir a sua animalidade mesma<sup>6</sup>.

A limitação do que é humano é produzida pelo homem para fins humanos. “*Homo sapiens* não é então nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”<sup>7</sup>. Aí vemos que a promoção da convicção em uma natureza humana caminha lado a lado com a exigência de que o homem reconheça a si mesmo como homem. E o filósofo italiano não alivia a carga de insinuações para demonstrar que essa distinção entre homem e animal, ou entre homem e macaco, levada a cabo pelo que ele denomina de máquina antropogênica, ou máquina antropológica, não é tão nítida assim. Para que o homem se sinta seguro nesse mundo que produziu para si, não pode interromper-se o movimento de contínua demarcação de diferenças qualificadas sempre por novos patamares de requinte. Esse parecia ser o destino da clássica máquina antropológica que, contudo, sofrerá uma variação moderna. “Enquanto nela é em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão). Justamente porque o humano é, de fato, toda vez já pressuposto, a máquina produz em realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação”<sup>8</sup>. O resultado de um jogo que tem como objetivo a determinação dos limites entre dois mundos sempre lançará mão do binômio exclusão-inclusão, fazendo-o interagir concomitantemente, assumindo, todavia, o risco da deflagração de um residual estado híbrido. No caso estudado, o trabalho de busca de novas definições vem acompanhado da ininterrupta intervenção de novas questões e incertezas. Mas, agora, na sua acepção moderna, a máquina, ao invés de investir na produção do humano operando com os binômios ontológicos, gera o efeito de animalização do homem, ela isola o não-humano no

---

<sup>6</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 19.

<sup>7</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 34.

<sup>8</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 42.

homem, pressuposto e produto de suas engrenagens. O homem então deve conviver com a iminência de tornar-se animal. O funcionamento da máquina antropológica moderna, a exemplo da antiga, mas talvez com a ostentação de cores mais brilhantes, permite notar como “o verdadeiro humano que deveria advir é somente o lugar de uma decisão incessantemente procrastinada, na qual as fissuras e suas rearticulações são sempre de novo des-localadas e transferidas”<sup>9</sup>.

Peter Sloterdijk, o autor citado em epígrafe numa das passagens mais relevantes de *L'aperto*, disse certa vez que “*nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*”. Se ‘há’ homem é porque uma tecnologia o fez evoluir a partir do pré-humano. Ela é a verdadeira produtora de seres humanos, ou o plano sobre o qual eles podem ser”<sup>10</sup>. Por outro lado, depois de esboçar uma reflexão sobre os limites entre os animais e o homem, salientando que entre eles não haveria apenas um limite, mas muitos limites interpostos, um outro autor conhecido de Agamben, Jacques Derrida, acrescentará que:

tudo isso é complicado, é a própria co-implicação. Não digo que seja preciso renunciar a identificar um ‘próprio do homem’, mas se poderia demonstrar [...] que nenhuma das características pelas quais a filosofia ou a cultura mais autorizadas acreditaram reconhecer esse ‘próprio do homem’ é rigorosamente reservada ao que nós, os homens, chamamos de homem. Seja porque animais dispõem disso também, seja porque o homem não dispõe tão seguramente quanto se pretende<sup>11</sup>.

Os argumentos clássicos de distinção do humano, capacidade de conhecer, racionalidade e linguagem, são revisados e mitigados pelo excelente trabalho de Ernst Cassirer:

a percepção dos sentidos, a memória, a experiência, a imaginação e a razão estão todas ligadas por um vínculo comum; são apenas estágios e expressões diferentes de uma única e mesma atividade fundamental, que atinge a sua mais alta perfeição no homem, mas que também, de certo modo, é compartilhada por todos os animais e todas as formas de vida orgânica<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 43.

<sup>10</sup> SLOTERDIJK. *El hombre operabile: notas sobre el estado ético de la tecnología génica*, p. 04.

<sup>11</sup> DERRIDA. *De que amanhã...*, p. 85.

<sup>12</sup> CASSIRER. *Ensaio sobre o homem*, p. 12.

Há entre os homens e os animais menos soluções de continuidade do que julgamos saber. Ficaria reticente apenas, no texto citado, a comparação alusiva estabelecida entre perfeição e homem, uma vez que há tempos não se pode emparelhar um e outro sem ofensa ao que a última modernidade reputa de bom gosto. Bastaria dizer que a impressão que temos, daqui do ponto de vista humano, é que essas faculdades são realizadas num outro nível.

O segundo passo seria compreender como, apesar da imperiosa necessidade de produção do humano, *a animalização constitui um caminho sem volta da máquina antropológica instalada na nossa cultura*, a outra face de uma política que propugna pela “gestão integral’ da vida biológica”<sup>13</sup>. Em outros lugares, o filósofo italiano havia demonstrado com que contundência a caracterização do *wargus*, o homem-lobo do direito germânico arcaico, aquele que fora banido da comunidade da qual fazia parte e carregava agora a insígnia de habitante da zona de indiferença entre o homem e o animal, seria o retrato antigo de toda relação de abandono<sup>14</sup>. De um modo semelhante, como a cirurgia de identificação do não-humano no humano possui forte grau de parentesco com fenômenos do nosso cotidiano, tais como as figuras do refugiado, do comatoso, dos loucos de todo gênero, das cobaias humanas<sup>15</sup>. Ou como o remetido ao campo de concentração nazista que havia tocado o fundo, o assim chamado *muselmann*, aquele prisioneiro que abandonara toda esperança e espontaneidade, que não possuía, mas consciência nem do bem nem do mal, nem da nobreza nem da baixeza, mas só continuava a se mover na qualidade de um feixe de funções físicas em agonia: o prêmio do triunfo sobre a humanidade do homem, o alcance da fronteira entre o humano e o não-humano<sup>16</sup>. São paradigmas tomados de situações extremas, mas que se universalizam naquilo que têm de estrutural. Vemos o homem retirar do homem o que lhe havia dado por uma herança cultural. Funcionando ainda em função de uma contínua produção, mas com o resultado reverso, a maquinaria expelle homens animalizados. Talvez seja esse o âmbito em que o homem passe pelo animal em direção àquele limite que é o *simplesmente vivente*, do qual é cáustica imagem o carrapato estudado pelo zoólogo Jakob von Uexküll, citado pelo filósofo italiano<sup>17</sup>. Privado de visão, audição e paladar, o carrapato orienta-se apenas pelos cheiros e temperaturas de suas presas. Têm significado para ele apenas o odor do suor dos mamíferos, a temperatura de trinta e sete graus do sangue novo e a tipologia da pele de seu anfitrião. No seu ambiente próprio, o carrapato sai do ovo, caça primeiro pequenos animais de sangue frio, como a lagartixa, caça depois animais de sangue quente, como os cachorros, faz o seu banquete, deixa-se cair ao solo, põe os ovos e morre. Isolado do seu ambiente em um

---

<sup>13</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 80.

<sup>14</sup> Cf. AGAMBEN. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, pp. 116-122.

<sup>15</sup> Cf. AGAMBEN. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, pp. 139-184.

<sup>16</sup> Cf. AGAMBEN. *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 37-50.

<sup>17</sup> Cf. AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 72.

laboratório, sem qualquer nutrição, o carrapato mantém-se vivo entregando-se a um estado de espera que se assemelha a um sono ou hibernação sutil<sup>18</sup>. Trata-se de um ínfimo ser vivente, daqueles que se deixam conduzir apenas pelos instintos mais baixos, mas faz memória daquele estado em que as convicções resolutas da consciência humana cedem diante das necessidades naturais, também do estado em cujo deslinde embota-se a articulação linguística e a habilidade de criar, em que o homem se aproxima do animal.

Outras leituras corroboram o que o filósofo italiano pretende aqui expressar. Peter Sloterdijk inicia sua conferência do ano de 2000, na Universidade de Harvard, com uma perturbante observação colocada nestes termos:

não é culpa nem mérito nosso que vivamos em uma época em que o apocalipse do homem se tornou um evento cotidiano. Não é necessário estar em meio a uma tempestade de aço, sob tortura, em um campo de extermínio, ou viver próximo a tais excessos, para advertir que o espírito das situações mais extremas irrompe no processo mais íntimo da civilização. O desterro dos hábitos de aparência humana é o acontecimento lógico principal do nosso tempo, um acontecimento diante do qual é inútil buscar refúgio em argumentos de boa vontade<sup>19</sup>.

Ainda na década de cinquenta do século passado, Alexandre Kojève, na qualidade de alto funcionário do governo francês, pôde realizar uma série de viagens aos Estados Unidos e escrever que

o *American way of life* é o gênero de vida próprio do período pós-histórico, e que a presença atual dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro ‘eterno presente’ da humanidade inteira. O retorno do homem à animalidade já não parece agora como uma possibilidade futura, mas como uma certeza já presente<sup>20</sup>.

Chegamos ao terceiro passo: *o conflito político originário consiste naquele conflito entre a humanidade e a animalidade do homem*, uma vez que “a humanidade não foi obtida senão através da suspensão da animalidade”<sup>21</sup>. O modo de organização da vida humana em comum

---

<sup>18</sup> Cf. AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pp. 49-51.

<sup>19</sup> SLOTERDIJK. *El hombre operabile: notas sobre el estado ético de la tecnología génica*, p. 01.

<sup>20</sup> KOJÈVE apud AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 17.

<sup>21</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 77.

imprescinde da decisão prévia e concorrente sobre o que é humano e da rejeição do que é animal, ainda que aqui exista uma força pulsante de retorno. O violento processo civilizatório não está seguro se os novos homens não estiverem tranquilos quanto à certeza da distinção entre a humanidade e a animalidade – da dignidade que resulta do fechamento em torno do conceito da primeira e do abafamento dos rumores de todo conflito. Mesmo que um assustador ato criminoso gere insinuações sobre o retorno à animalidade daquele que o cometeu, tal notícia não se dá sem que antes tenha ficado claro que o bandido já tinha atravessado a fronteira daquela vala cinza, já tenha deixado de ser plenamente humano, preservando-se mais uma vez a ideia de humanidade. Vemos como tanto humanidade quanto animalidade são instrumentos dispositivos manejados com fins políticos.

De tudo que foi dito, uma primeira consequência aventada pelo filósofo italiano salienta que a animalização precede a despolitização. Depois de refletir sobre a derrocada das tarefas históricas e com os pés na história vivida pelo século vinte, ele chega ao diagnóstico previsto. O capítulo que parece ser o coração de *L'aperto* traz a seguinte passagem:

hoje [...] é claro para qualquer um que não esteja de absoluta má-fé, que não há mais para os homens tarefas históricas assuntíveis ou ainda apenas assinaláveis. [...] Sob este aspecto, os totalitarismos do século XX constituem verdadeiramente a outra face da ideia hegeliana-kojeviana do fim da história: o homem atingiu agora o seu *télos* histórico e não resta outra coisa, para uma humanidade tornada novamente animal, que a despolitização da sociedade humana<sup>22</sup>.

À vida tornada animal não resta outra coisa que a despolitização, seja porque o político consiste no âmbito que pertence ao homem por excelência<sup>23</sup>, seja porque o homem tornado animal não terá mais a necessidade de organizar a vida em comum nem de refletir sobre os princípios que possibilitam essa organização.

Se invertida a polaridade do fluxo contínuo proposto, uma segunda consequência pode ser pensada: a despolitização que contamina nosso devir histórico tem como resultado a animalização. Se o político é o espaço próprio do homem e do exercício de sua liberdade, a sua perda corresponde à defasagem rumo ao que antes se buscou superar. Como bem observava Hannah Arendt (uma autora pela qual o filósofo italiano possui um particular apreço), para os gregos, a sociabilidade, de qualquer modo ainda preservada, era algo que a

---

<sup>22</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 79.

<sup>23</sup> Afinal, desde o mundo antigo o homem é o animal político, ou seja, ser político é o traço distintivo do homem com relação aos demais animais.

vida humana tinha em comum com a vida animal. Basta recordar que Aristóteles, no capítulo primeiro do seu tratado político, justificava a origem das sociedades em uma tendência natural do homem à vida gregária e que o seu parâmetro de comparação era a vida das abelhas e das formigas<sup>24</sup>. Segundo a filósofa alemã, a capacidade de organização política veio se opor à associação natural e o surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera uma segunda vida, qualificada pela ação e pelo discurso<sup>25</sup>. Herdamos dos gregos o que designa ser político na sua acepção pura. Mas a modernidade traz consigo não só o declínio da esfera pública, enquanto espaço compartilhado e comum, e o desenvolvimento exorbitante da esfera privada, como também a submersão do público no privado e deste último na esfera do social<sup>26</sup>. Mais até que o século vinte, o século vinte e um mostra que o solo fértil da criação política conjunta tende à insalubridade e à insensibilidade.

### **Biopolítica e animalização**

Provemos, por meio de um segundo fôlego, cruzar o que já foi dito com algumas linhas da obra de Michel Foucault, antecedente incontestado do projeto filosófico de Agamben<sup>27</sup>. Interessará a nós, neste momento, o período de formação da noção de biopolítica. Talvez, ao fim do percurso, teremos lançado nova luz sobre as questões já formuladas e as conclusões esboçadas.

Depois de cinco anos de relativo silêncio editorial, Foucault publica em 1975, a pretexto de esmiuçar a história do direito penal e dos sistemas punitivos, um livro no qual aparece o conceito de sociedade disciplinar. *Surveiller et punir* pode ser considerado, sob um variado número de pontos de vista, um marco de referência para as ciências humanas. Lemos ali que o fim dos suplícios corporais é o sintoma de uma profunda transformação do sistema

---

<sup>24</sup> Se o homem enquanto *animal político* perde o seu traço distintivo, isto é, deixa de ser político, torna-se um animal comum.

<sup>25</sup> Cf. ARENDT. *A condição humana*, pp. 33-34.

<sup>26</sup> Cf. ARENDT. *A condição humana*, p. 79.

<sup>27</sup> Para além das sonoras referências cuidadosamente presentes na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, livro que dá origem à série *Homo sacer* enquanto projeto filosófico, uma entrevista de 08 de março de 2004 resolve a questão das influências. Perguntado por Gianluca Sacco sobre os frutos oriundos de uma produção que compartilha da senda temática e metodológica de Foucault, responde Giorgio Agamben da seguinte maneira: “vejo o meu trabalho sem outro vizinho que Foucault” (*Rivista della Scuola superiore dell’economia e delle finanze*, edição de 01/07/2006, disponível em <http://rivista.ssef.it>, acesso em 21/03/2007). Cumpre observar, aliás, que o livro no qual Agamben permite a si uma reflexão sobre a própria obra, publicado em 2008, se inicia com uma advertência e uma nota de agradecimento confessional: Foucault é o filósofo de quem nosso filósofo aprendeu muito nos últimos anos (cf. AGAMBEN. *Signatura rerum*, p. 07).

penal europeu, algo que ocorre especialmente no decorrer do século dezoito. Se, antes, o espetáculo punitivo, com seus elementos de tortura e exposição da carne do condenado, possuía como objeto a inflição do sofrimento físico, tornando o ato de justiça legível a todos os espectadores e demonstrando a força do poder soberano, posteriormente, vemos como a conversão da relação castigo-corpo, uma nova economia política do corpo humano, tem como objeto a restrição do direito de liberdade, sendo o corpo apenas um intermediário sem o qual não é possível acertar o alvo ou sobre o qual qualquer manifestação de império não se dará sem o estabelecimento de regras rígidas e sem ter como justificativa a promoção de objetivos mais elevados, humanitários. A partir de então, uma série de efeitos podem ser notados (embora, nesse campo, nem mesmo o filósofo francês esteja seguro sobre o que constitui causa e o que seria efeito – parece que uma série de processos congêneres podem ser aí observados–). Os carrascos são substituídos por uma multidão de técnicos: guardas, médicos, psicólogos, capelães, educadores. As instâncias de julgamento são multiplicadas: novos juízes, jurados, peritos, cientistas, chefes imediatos, testemunhas, educadores. O surgimento de uma ciência denominada de criminologia deixará de se ocupar da infração em si para lançar seu olhar sobre o indivíduo criminoso, sobre o que eles são, sobre o que permitiu que eles se tornassem o que são e sobre o que possam vir a ser. Instala-se uma tecnologia política do corpo submisso e produtivo, não somente através da articulação de saberes associados, mas da movimentação de mecanismos difusos que sobre ele agem. O julgamento penal passa a envolver necessariamente uma apreciação de normalidade, sobre o que pode ou não ser compreendido como normal, qualificando o anormal, excluindo aquele que não se mostra capaz de viver em sociedade sem colocá-la em risco, aquele que se torna o inimigo de todos. O poder de julgar se apresenta cada vez mais como um poder normativo e normalizador, que cria fronteiras e homogeniza, que identifica anomalias<sup>28</sup>.

O que define, todavia, a consolidação da sociedade disciplinar é uma microfísica do poder de punir, fundada em métodos mais tênues, mais sutis, menos perceptíveis, com uma presumível maior eficácia, apesar dos custos. Mudança estratégica de posicionamento: “fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma força regular, coextensiva à sociedade; não

---

<sup>28</sup> Notemos que Foucault havia demonstrado em paralelo no curso de janeiro de 1975 (um texto magistral em que são patentes as mudanças de velocidade e ritmo de análise, interpostas metodologicamente pelo filósofo) como, entre 1850 e 1875, a psiquiatria é demandada pelos interesses políticos de modo constitutivo, instituindo discriminantes para segregar indivíduos e ideologias, e, entre 1845 e 1847, a psiquiatria, no âmbito do jogo entre o voluntário e o involuntário, terá como objeto de estudo as condutas desviantes em relação às normas de conduta, tanto no aspecto de irregularidades normativas quanto no de disfunções patológicas. Nesse novo campo fenomenológico aberto até a extensão do universo humano conhecido, a psiquiatria passa a contar então com o resíduo da normalidade, tornando-se uma ciência dos anormais, uma tecnologia da anomalia (cf. FOUCAULT, *Os anormais*, pp. 191-206).

punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir”<sup>29</sup>. Em outras palavras, fazer o poder de punir extrapolar o âmbito da punição, a esfera da retribuição das faltas cometidas ou mesmo de uma possível ressocialização do criminoso ou intimidação de outros crimes. A formação da sociedade disciplinar está ligada ao incremento dos mecanismos de manipulação sobre os corpos humanos e à formação do corpo dócil, pronto para a obediência e forte para o trabalho. Através da proliferação de instituições escolares, médicas, industriais e militares, entre outras, e do desenvolvimento de recursos de disciplina, tais como a distribuição do espaço e do tempo, a hierarquia, a vigilância, novas sanções e o exame científico, vemos como todo o tecido social está cheio de dispositivos que agem muito antes de uma potencial propensão ao crime, transformando todo nó em pólos emissores e receptores de controle. Se, nesse terreno, Foucault elege o *panopticon* de Jeremy Bentham para ser a figura arquitetural da composição desse novo poder, ele o faz apenas com a intenção de dar uma maior visibilidade material ao que diz e preparar o leitor para a afirmação de que o seu esquema é destinado a se difundir no corpo social, sempre com a inerente majoração do controle, da vigilância e do domínio.

Até este momento, tudo indica que Michel Foucault tenha encontrado um ponto de clivagem definitivo para uma posterior análise das sociedades contemporâneas a si. O seu curso de janeiro de 1976 no Collège de France, porém, mostra que o filósofo escreve à medida em que desenvolve o seu pensamento, tornando o seu texto precário e passível de novas formulações. Menos de um ano após a publicação de *Surveiller et punir*, ele virá tratar a sociedade disciplinar como uma etapa do que podemos chamar de sociedade regulamentar ou biopolítica. O curso que tem como título *Il faut défendre la société*, no qual, postos sobre o campo de análise da teoria clássica da soberania, os fenômenos da guerra e das lutas de raças serão o gabarito de inteligibilidade de processos históricos, dará o tom desta nova configuração teórica<sup>30</sup>. A sociedade disciplinar, com seus inúmeros mecanismos centrados no treinamento dos corpos individualizados, consiste agora em uma primeira acomodação situada historicamente e preliminar a uma segunda acomodação, centrada no corpo formado pela multiplicidade dos homens. Novas tecnologias se instalam não mais sobre o controle dos indivíduos, mas sobre o controle, a vigilância e o domínio dos homens tomados em conjunto e sobre os fenômenos que orientam, classificam e modelam esse conjunto. A segunda metade do século dezoito vê surgir uma série de procedimentos, de saberes e de políticas que têm como alvo a população, ou melhor, a manipulação dos contingentes de população. Todos eles são mobilizados na tentativa de regulamentação de processos múltiplos, tais como na

---

<sup>29</sup> FOUCAULT. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 79.

<sup>30</sup> Consultar especialmente a aula de 17 de março.

monitoração da natalidade e da mortalidade, fecundidade e morbidade, migrações e demografias. Temos, portanto, a conversão de uma sociedade disciplinar em uma sociedade regulamentar. Mas, para evitar equívocos, é preciso observar que não estamos lidando com fases estanques incomunicáveis entre si, não estamos lidando com momentos que são superados e suprimidos, como se a sociedade regulamentar tivesse sepultado a sociedade disciplinar. As técnicas disciplinares são integradas às técnicas regulamentares, são usadas por estas últimas de tal maneira que elas não podiam se tornar o que são senão reconhecendo o auxílio das primeiras. Trata-se de uma advertência tão relevante que Foucault faz questão de repeti-la no início do curso de 1978, intitulado *Sécurité, territoire, population*<sup>31</sup>. Uma divisão aparentemente desencarnada da história tem aqui fins didáticos: os processos históricos não se dão deste modo. Mecanismos disciplinares são aperfeiçoados, alterados, complementados, para funcionar como mecanismos regulamentares ou, como preferirá o filósofo no curso de 1978, mecanismos de segurança.

Tudo isso se insere na dinâmica do surgimento do que o filósofo francês batizará com o nome de biopolítica, um novo âmbito político no qual o cálculo sobre a vida se torna fundamental, uma espécie de estatização do biológico<sup>32</sup>. Durante o século dezanove, o antigo direito de vida e de morte que, enquanto atributo do poder soberano, consubstanciava-se no fazer morrer e deixar viver (uma vez que o ponto culminante de manifestação do poder era a injunção à morte) consolida-se no fazer viver e deixar morrer. O exercício do poder soberano saberá fazer da gestão da vida a pedra de toque de sua mais alta manifestação de poder. Um poder que circulará por técnicas e mecanismos que visam não apenas o corpo, como parece ser a hipótese da sociedade disciplinar, mas também a vida dos corpos, o homem enquanto ser vivo.

Como articular, então, o domínio sobre a vida com o domínio sobre os corpos? Não poderíamos tão somente sugerir uma interação, ou simbiose, entre ambos, se toda vida está plasmada em um corpo? Isto seria certamente possível embora Foucault eleja uma outra via: a escolha de um dispositivo de articulação. Este dispositivo é a norma.

[...] pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a “norma”. A norma é o que pode tanto se aplicar a

---

<sup>31</sup> Cf. FOUCAULT. *Segurança, território, população*, pp. 09-11.

<sup>32</sup> Cf. FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 286.

um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar<sup>33</sup>.

A norma aparecerá, nessa linha de argumentação, como o elemento articulador entre manipulação dos corpos e gestão da vida. Mas, ainda que sustente uma atividade tanto no regime disciplinar quanto no regulamentar, o modo de atuação da norma não é o mesmo nos dois casos, acrescenta o filósofo no curso de 1978. A normalização disciplinar procura estabelecer um modelo, algo que terá a função de servir de modelo normativo, para posteriormente constituir resultados positivos a partir da adequação ao modelo, investindo sobre os corpos nas suas menores emanações, neutralizando-os e adestrando-os progressivamente. Assim, é possível auferir o que é normal ou não: o normal conforma-se ao modelo. Já a normalização regulamentar age como se uma anterior ampliação dos horizontes tivesse lugar, de modo a permitir a visualização de diferentes exemplares de normalidade, de distribuição de normalidade, fazendo-as passar umas pelas outras e averiguando as que são mais favoráveis. Somente a partir daí que uma norma pode ser estabelecida, que se torna possível decidir o que é normal e o que não é<sup>34</sup>. Ou seja, no primeiro caso, a normalidade é inteiramente produzida pelos dispositivos disciplinares, enquanto no segundo, o que se apresenta como normal é considerado na forja da norma e só então temos uma normalidade que pode se produzir. Em ambos os casos, todavia, a gestão da vida corporal não se dá sem a investida de um procedimento de normalização.

À essa altura, em consonância com o seu leitor, o próprio filósofo se pergunta, num parágrafo cheio de perplexidade, como um poder que tem o objetivo de fazer viver, de promover a vida, pode deixar morrer ou mesmo levar à morte? A resposta será a seguinte: pela intervenção do racismo<sup>35</sup>. Um racismo de origem estatal, um racismo que fragmenta o campo biológico, que realiza um corte no universo vivo e decide entre o que deve viver e o que deve morrer. Um racismo que distingue, no interior da população, grupos que são superiores a outros, grupos melhores. Um racismo que, ao final, percebe que a valorização destes melhores grupos passa pela desvalorização e eliminação dos piores. E aí vemos como a teoria evolucionista de Darwin cai como uma luva para os interesses do novo racismo: novos discursos políticos se utilizam de termos biológicos, tais como hierarquia das espécies ou seleção natural, para justificar sinais de perigo e necessidade de enfrentamento. Aí vemos também como, em *Surveiller et punir*, a fabricação da delinquência já figurava entre os mecanismos estatais de pressão social: a introdução do biográfico no discurso criminológico e

---

<sup>33</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 302.

<sup>34</sup> Cf. FOUCAULT. *Segurança, território, população*, pp. 82-83.

<sup>35</sup> Cf. FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 304.

o nascimento das penitenciárias criam o personagem do delinquente, aquele desde o início inclinado ao crime, aquele que está no limite entre a normalidade e a anormalidade<sup>36</sup>.

Agora já estamos em condição de retornar à discussão orientada pela análise de Agamben, confrontando-a com a tese de Foucault. Na esfera da biopolítica, da mesma maneira que a avaliação da normalidade e dos melhores grupos é aplicada no interior do corpo social, ela se aplica no defasar das diferenças entre a espécie-homem e a espécie-animal<sup>37</sup>. Assim, é possível decidir o que é normalmente humano e o que não é, o que contribui para o fortalecimento da raça humana e o que não contribui, e, em última hipótese, entre o que merece viver e o que não o merece. Neste sentido devemos compreender a afirmação prognóstica de Agamben de que *a política ocidental é co-originariamente biopolítica*. Ou, na versão integral da passagem: “o conflito político decisivo, que governa todo outro conflito, é, na nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, portanto, co-originariamente biopolítica”<sup>38</sup>. As decisões que se impõem no princípio de qualquer política são sempre decisões sobre a vida. O desequilíbrio provocado pela distinção da normalidade e pela escolha dos melhores grupos legitima a morte ou a simples exposição à morte.

Todo o exposto nos faz levantar a fundada suspeita de que o resultado da dupla operação da máquina antropológica examinada por Agamben, a máquina que, primeiro, cospe animais humanizados e, depois, homens animalizados, é o semi-humano. Algo que está entre o homem e o animal, talvez algo que tenha uma estreita relação com o que o filósofo italiano quer expressar com o termo *nuda vita*, não somente uma vida desprovida de direitos (no seu aspecto jurídico), mas expropriada ao máximo possível, inclusive no que diz respeito à possibilidade de ter-se qualquer experiência (no seu sentido ontológico-estético)<sup>39</sup>, algo como um *mero vivente*. “Aquilo que deverá assim ser obtido não é nem uma vida animal nem uma vida humana, mas só uma vida separada e excluída de si mesma – somente uma *vida nuda*”<sup>40</sup>.

Disse antes que, estudando as teorias da soberania, Foucault havia chegado a duas fórmulas que se organizavam evolutivamente: um antigo direito soberano de *fazer morrer e deixar viver* havia sido substituído, na dinâmica de uma nova política tornada biológica, por um direito de *fazer viver e deixar morrer*. A partir da leitura do filósofo francês, Agamben poderá

---

<sup>36</sup> Cf. FOUCAULT. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, pp. 238-241.

<sup>37</sup> Lembremos que no curso sobre a genealogia da psiquiatria, um dos casos exemplares finais usados por Foucault traz um discurso técnico que permite relacionar anormalidade e animalidade: a configuração da animalidade aí, presente no indivíduo anormal, consiste na insuficiência de controle dos instintos inferiores (cf. FOUCAULT. *Os anormais*, pp. 376-383).

<sup>38</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 82.

<sup>39</sup> Em *La comunità che viene*, Agamben se refere à vida nua enquanto anteparo da última expropriação da pequena burguesia planetária, da última frustração da individualidade (cf. pp. 51-52).

<sup>40</sup> AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 43, grifos do original.

salientar que “entre as duas fórmulas, se insinua uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: não mais *fazer morrer* nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Não a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a prestação decisiva do biopoder no nosso tempo”<sup>41</sup>. Agora, então, não custa atentar para o seguinte fato: *sobreviver* não é exatamente o que os animais fazem? *Manter-se vivo*, apesar das necessidades que devem ser satisfeitas e dos perigos que atravessam os caminhos, não é justamente o que fazem os animais? Obedecer com obstinação a um instinto, ao instinto de sobrevivência, custe o que custar? Ter uma *vivência despolitizada*? A contundente observação de Agamben nos leva, entretanto, a perguntar mais além: no ambiente de uma nação periférica, como não pensar nos milhões que têm uma *vida de gado*? Ou como não pensar mesmo em grupos de trabalhadores e desocupados, bem integrados e estropiados pelos meios de produção capitalistas, já excessivamente felizes com os campeonatos de futebol e com o churrasco mais cerveja do final de semana?

Para concluir, tomando já um distanciamento daquilo que foi dito, viria a calhar dobrar a atividade discursiva sobre si mesma. Todo discurso se dá no contexto de relações de poder. Poderíamos perguntar: a quem interessa o discurso da animalização do homem? Certamente não aos que lutam pelo reconhecimento dos direitos humanos, porque aqui identificar os homens com animais não seria positivo. Aos regimes totalitários do século vinte, como vimos, a animalização interessava. Assim como em outros momentos históricos em que a colonização de populações inteiras, a escravização e o genocídio se tornaram práticas de governo. Lembremos que em 1651, no capítulo treze do seu *Leviathan*, Thomas Hobbes não demonstra o menor pudor em qualificar como selvagens e embrutecidos os povos da América. Mas poderíamos também perguntar: a quem interessa a hipervalorização do discurso sobre a humanidade do homem? Ele já foi utilizado para todo tipo de dominação e lidera o movimento do pensamento em torno da técnica e do uso tecnológico do mundo habitado. A destruição do planeta depende desse discurso. Encontrar, porém, exemplos que distam de nós no tempo e no espaço, não nos auxiliam a reverenciar a proximidade das implicações aí latentes. Talvez a saída para o impasse atual entre a animalização e humanização seja investir em uma nova politização do homem, com aquilo que ele possui de humano e de animal.

---

<sup>41</sup> AGAMBEN. *Quel che resta di Auschwitz*, p. 145, grifos do original. Em se tratando de experimentos totalitários do século vinte, o que está em jogo é assumir como tarefa a existência fática dos povos, a sua *vida nua* (cf. AGAMBEN. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, p. 79).

## ANIMALIZATION, DEPOLITICIZATION AND BIOPOLITICS UNDER THE INFLUENCE OF GIORGIO AGAMBEN'S ARGUMENTS

Abstract: The year of 2002 have seen the Italian philosopher Giorgio Agamben publish a book entitled *L'aperto: l'uomo e l'animale*. The present article has the propose of reading it, indicating its contributions, exploring the dialogues started over there, fixing its place in face of the project known generally as *Homo sacer* and relating it to the concept of *biopolitics* planned by Michel Foucault and inherited by Agamben. We shall need two parts to come to an end. In the first one, three steps will compose the scenario of the work. The first step can be translated in this way: our culture is permanently marked by the distinction between the man and the animal. The second step aims to comprehend how, in spite of the strong necessity of producing the human, the animalization is a path without return that belongs to the anthropological machine in our culture. Preparing the third step, assuming the affinity e humanity and the animality of man, we will be in condition to observe how animalization precedes despoliticization and open the streak that brings to *biopolitics*. In the second part, the text will therefore compare all that had been said to the evolution of the concept of *biopolitics* in Foucault's thought. If the Italian philosopher defines himself as someone that writes after the French philosopher and, here, the occidental politics may be visualized in its co-originality with the *biopolitics*, must be necessary for us understand the whole process and the way it influences the mode we normally think contemporary politics.

Keywords: Giorgio Agamben – animalization – biopolitics.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

\_\_\_\_\_. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

\_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

\_\_\_\_\_. *Signatura rerum: sul método*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARISTOTLE. *Politics*. Translation by H. Rackham, London: Heinemann, 1990.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 2000.

DERRIDA, J. *De que amanhã...*, diálogo com Elisabeth Roudinesco. Tradução de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBS, T. *Leviathan*. Translation by R. Tuck, Cambridge: University Press, 1991.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

ROCHA, E. M. *Animais, homens e sensações segundo Descartes* in *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, nº 110, dez 2004, pp. 350-364.

SLOTERDIJK, P. *El hombre operabile: notas sobre el estado ético de la tecnología génica*. Tradução do alemão por Fernando La Valle, conferência realizada na Universidade de Harvard, 2000. Disponível em [www.oei.org.ar](http://www.oei.org.ar). Acesso em 21/03/2011.