

Para uma Análítica dos Dispositivos

Exploração do texto *O que é o dispositivo?*

de Giorgio Agamben

Jorge Vieira Rodrigues

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa

Resumo

O artigo pretende explorar o conceito de dispositivo, que constitui um dos termos mais recorrentes das últimas décadas nas vulgarmente chamadas Ciências Sociais e Humanas. Para tal, utilizaremos como fonte fundamental o recente texto de Giorgio Agamben (2006), «O que é o dispositivo?»¹. Pela incontornável dívida a Foucault no que concerne à teorização de dispositivo, começamos por rever as primeiras ocorrências da utilização consistente do termo, analisando o seu uso na obra foucaultiana e a sua genealogia. A par deste aspecto, abordamos o contributo que Agamben introduz e, para um aprofundamento da questão, recorremos a Heidegger como uma das fontes principais e simultaneamente ambíguas do surgimento de um pensamento da composição.

Keywords

Dispositivo, Agamben, Profanação, Economia.

I. Revisitando Foucault: para uma reactualização do conceito “Dispositivo”

Propondo-se definir o que é dispositivo (*apparatus*) passadas três décadas do seu uso corrente instituído por Michel Foucault no discurso académico, Agamben começa por partir do pressuposto que «as questões terminológicas são importantes²» (2006:5). Na esteira de Heidegger, filósofo que marcou incontornável e assumidamente o percurso do filósofo italiano, a proposta neste texto é de, a partir de uma aventura filológica, restituir sentido a esse termo tão pouco preciso.

1. Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Editora Nottempo, Roma, 2006.

2. No original: «*La questioni terminologiche sono importanti in filosofia.*»

Numa entrevista de 1977³, da qual Agamben se serve, Foucault é directamente confrontado com a pergunta sobre a definição de dispositivo que A.Grosrichard coloca nos seguintes moldes: «*Tu parles, toi, d'un "dispositif de sexualité". Quel est pour toi le sens et la fonction méthodologique de ce terme: "dispositif" ?*» (1977:299). Em lugar de o definir, Foucault baliza as suas funções e traços gerais, que passamos a enumerar: 1) «*[E]nsemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques (...)*»; 2) «*entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions (...)*»; 3) «*une sorte -disons- de formation*». Estamos perante aspectos que definem mais a pertinência do termo dispositivo do que a sua essencialidade: conjunto ou formação *heterogénea, mutável, funcional*, constituída por virtualmente todos os aspectos da experiência humana e que visa dar resposta às urgências das épocas. Perante esta definição, Agamben conclui que o termo «dispositivo» se apresenta como uma espécie de «*universaux*» no pensamento do autor que o antecede, o único e não assumido, já que Foucault se recusava a tratar universais abstractos como o Estado, o Belo ou a Lei, sendo que «dispositivo» é o que «*toma o lugar dos universais na estratégia foucaultiana*»⁴ (2006:13).

Semelhanças conceptuais entre dispositivo e heterotopia

É possível interceptar inegáveis semelhanças entre o termo «dispositivo» e o termo «heterotopia» (*heterotopie*) que Foucault utilizava em 1967⁵ para definir os espaços marginais da sociedade. Arriscamos que o primeiro termo representa, de certa forma, um esquisso do segundo.

Foucault estabelece o conceito de Heterotopia como englobando os espaços «*qui contradisent pourtant tous les autres emplacements*».⁶ Mas que tipo de contradição apresentam as heterotopias? Em suma, os lugares que revelam as utopias implícitas de uma sociedade. Michel Foucault procede a uma analogia com espelho e imagem espelhada: a heterotopia materializa o olhar que a própria sociedade tem sobre si, é sintoma do seu projecto implícito.

3. Foucault, Michel, «Le jeu de Michel Foucault (entretien sur *l'Histoire de la sexualité*)» in *Dits et Écrits*, vol. III (1976-1979), Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp.298-329.

4. No original: «I dispositivo sono, appunto, ciò che nella strategia foucauldiana prende il posto degli universali (...)»

5. Foucault, Michel, «*Des espaces autres*» in *Dits et Écrits*, vol. IV (1980-1988), Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp.752-776. Apesar de a conferência ter sido pronunciada em 1967, Foucault autoriza a sua publicação apenas em 1984.

6. *Idem*, p.756.

Os espaços heterotópicos configuram-se segundo cinco princípios que Foucault enumera. Por um lado são universais, isto é, estão presentes em toda a civilização enquanto efeito necessário da representação que esta faz de si própria. Por outro lado, podem diferir consoante a morfologia funcional de um espaço na mesma civilização, como Foucault exemplifica com diferentes concepções do cemitério, da *idade pré-clássica* e da *idade clássica*, nas sociedades europeias: se na primeira o cemitério se configurava como espaço fragmentado no interior das cidades, enterrando-se os mortos entre os vivos, a segunda congrega os corpos mortos e leva-os para a periferia das cidades, prestando-lhe um culto totalmente diferente, complexificando a ritualização, já que ir ao cemitério corresponderá à entrada num local sagrado, outrora interdito. Um terceiro princípio associará a heterotopia a um corte temporal: o arquivo (biblioteca, pinacoteca, cinema, etc.) enquanto espaço, suspende o tempo, que continua a sua voragem brutal nos espaços para lá dele. Finalmente, toda a heterotopia inclui sistemas de abertura e fechamento, rituais que permitem a entrada no espaço e mecanismos do seu encerramento em relação aos demais, como se uma cortina lhe conferisse um estado de excepção na morfologia de uma sociedade.

A inovação de Foucault está, contudo, na concepção destes espaços enquanto denúncia do espaço utópico, que serve de horizonte ao colectivo. O autor toma como exemplo as sociedades puritanas inglesas fundadas na América e as colónias jesuítas na América do Sul:

Je pense par exemple, au moment de la première vague de colonisation, au XVIIIème siècle, à ces sociétés puritains que les Anglais avaient fondées en Amérique et qui étaient des autres lieux absolument parfaits. Je pense aussi à ces extraordinaires colonies de jésuites qui ont été fondées en Amérique du Sud : colonies merveilleuses, absolument réglées, dans lesquelles la perfection humaine était effectivement accomplie. (1984:761)

O Mundo Novo perfila-se então como tela da velha Europa, onde as ambições de construir essa interpretação do reino de deus na terra podem finalmente ter lugar: há maior *verdade* nestes espaços, enquanto espelhos de um projecto ideológico complexo, que no continente de onde provêm. Talvez hoje em dia possamos considerar o centro comercial como uma das heterotopias fundamentais: espaço que pára o tempo, cuja arquitectura é orientada num sentido muito preciso: permitir, com a maior facilidade e sedução possível, o acto da compra, do investimento enquanto tal, para lá do produto e da necessidade.

A semelhança com o conceito de dispositivo é clara: se heterotopia designa um local ou um conceito concretizado, o dispositivo será o conjunto de forças que permitiram e mobilizaram não só essa concretização, mas todas as dimensões históricas humanas efectivadas, isto é, toda a ex-

periência, já que o carácter radicalmente historial da filosofia foucaultiana propõe trabalhar os entes enquanto produtos e produtores de dispositivos históricos. Tanto dispositivos quanto heterotopias são: universais, isto é, existentes em toda a sociedade humana; passíveis de assumir diferentes funções e usos e, finalmente, fundadores de temporalidades, já que, tanto religiões, como técnicas impõem temporalidades díspares que podem remeter para tempos de salvação ou de origem. Apenas o quinto aspecto das heterotopias (os seus sistemas de abertura e fechamento) é especificamente espacial e não pode, portanto, ser reapropriado para o conceito de dispositivo, que inclui e ultrapassa a espacialidade. Se os dispositivos apresentam um certo tipo de abertura, ela é-o sob a forma de um convite sempre estendido: não há recusa por parte dos dispositivos, já que o seu objectivo é precisamente tratar o intratável, até à mais ínfima parcela de carne, incluindo-a.

Agamben intercepta também a via pela qual Michel Foucault adquire a matéria de pensamento que servirá para forjar a noção em questão. É por via do seu mestre, Jean Hyppolite, por sua vez inspirado em Hegel, que o uso do conceito aparece pela primeira vez na obra foucaultiana (1960), sobre a forma de positividade (*positivité*), já aparentada etimologicamente com «dispositivo» (Agamben, 2006:9). Hyppolite depreende que o conceito de positividade em Hegel se relaciona com o pensamento da história, o seu «elemento histórico» sendo que este é, simultaneamente, o responsável pelo constrangimento do humano e o alvo a apontar, de modo a harmonizar a Razão com a História. Uma positividade representará assim todas as forças que moldaram a experiência humana: seja a revolução francesa, a religião, os retratos das máquinas fotográficas, a estética. Daqui se depreende o carácter radicalmente historial da obra foucaultiana: deixando de lado a pergunta pelo que é, no sentido de uma ontologia, responde ao que esteve em jogo na representação das coisas, ao que sujeitou os existentes ao nome. Positividade será assim apresentada por Agamben (*idem*:12) como «o conjunto de instituições, de processos de subjectificação e regras nas quais as relações de poder devieram concretas»⁷.

II. O Contributo Agambeniano

Ao apresentar o seu próprio sumário do que são dispositivos, Agamben (*idem*:7)⁸ inclui «virtualmente tudo, linguístico e não linguístico» acrescentando, já nos últimos passos do texto, «prisões, sanatórios, esco-

7. No original «(...) l'elemento storico, intendo con questo termine l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere.»

8. Na versão consultada: «È un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifice, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc.»

las, confissão, fábricas, disciplina, medidas jurídicas (...) a caneta, escrita, literatura, filosofia, agricultura, cigarros, navegação, computadores, telefones⁹» (*idem*:22). Uma das questões centrais é portanto demonstrar que não são os componentes do dispositivo que são relevantes, mas precisamente a capacidade de aglomerar realidades absolutamente díspares e nivelá-las discursivamente, sendo que, onde existe homem, existe o pulular de economias, de disposições gerais dos elementos caoticamente intratáveis da realidade. O objectivo de qualquer disposição ordenada de elementos é também o seu controlo. Daí que, como Agamben enfatiza (*idem*:13-14), as dimensões mais marcantes dos dispositivos são precisamente aquelas que constam na definição que o dicionário francês delas dá: a *jurídica*, a *tecnológica* e a *militar*. Agamben pretende estabilizar o conceito de dispositivo, apresentando como que uma espécie de ponto de situação, numa época em que os estudos em Filosofia e Ciências Sociais e Humanas já tanto dele dispuseram que os seus limites e funções são mais visíveis do que quando Foucault neles mergulhou.

O peso teológico na concepção de dispositivo ou Cristianismo como problema de arrumação

O que poderíamos considerar como a actualização do texto de Agamben no que se refere a um contributo para uma investigação mais aprofundada do termo «dispositivo» começa no §4 do seu texto (*idem*:15). Caracterizando o seu trabalho mais recente (discutivelmente, diríamos grande parte da sua obra), Agamben invoca a sua preocupação com o estudo do que chama «genealogia teológica da economia» («*genealogia teologica dell'economia*»). O período em que esta questão se funda é o início do Cristianismo, por uma razão essencial que muito perturbou os doutores da igreja e cuja actual estabilidade é enganadora: como estabelecer uma hierarquia, ou uma *com-posição*, dos vários elementos da Santíssima Trindade? E qual o papel da virgem Maria nessa disposição? As reacções eram demasiado ambíguas e tinham de ser niveladas: «existia, como se pode imaginar, uma resistência poderosa por parte de pessoas mentalmente razoáveis na Igreja que estavam horrorizadas com a perspectiva de reintroduzir politeísmo e paganismo na fé cristã» (*idem*:16)¹⁰.

Mesmo que o cinismo moderno pós-secular considere as questões

9. Na versão consultada: « (...) le prigionieri, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche (...) la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari (...)».

10. No original: « Quando, nel corso del secondo secolo, si cominciò a discutere di una trinità di figure divine, il Padre, il Figlio e lo Spirito, vi fu, come c'era da aspettarsi, all'interno della Chiesa una fortissima resistenza da parte di persone ragionevoli che pensavano con raccapriccio che, in questo modo, si rischiava di reintrodurre il politeismo e il paganesimo nella fede cristiana.»

religiosas dispensáveis e/ou ridículas, as positivities da história denunciavam rios de sangue corridos em torno do problema e uma marca destas disputas absolutamente presente, como que subtextual, na configuração de todos os séculos que se seguiram à morte de Cristo. É que a «economia cristã», o seu *oikos*, não é de todo evidente a partir de uma interpretação literal das escrituras. Aliás, a própria Bíblia é fruto de decisões demasiado humanas, variando de concílios a concílios e de pontífices a pontífices, fruto de hermenêuticas que se pretendiam sempre legítimas e de certo modo finais. Definir quais as escrituras a incluir e qual a interpretação dessas mesmas escrituras era um problema intimamente ligado ao poder crescente da Igreja Cristã. A forma de representar Cristo seria também alvo de polémica, já que o seu estatuto *entre/nem humano/divino* tornaria perigosas determinadas formas de representação, principalmente na transição do dispositivo icónico para a perspectiva. Agamben caracterizará a própria economia mutável do pensamento teológico como um «dispositivo» que visa resolver a questão da trindade: «(...) *Oikonomia* deveio assim um dispositivo através do qual o dogma da Trindade e a ideia de uma providência divina que governa o mundo foram introduzidas na fé cristã» (*idem*:10¹¹). É também neste ponto que se funda a cesura entre Deus enquanto ser e prática, ontologia e *praxis*, que o autor considera um legado «esquizofrénico» para toda a civilização Ocidental (*ibidem*).

O Sagrado como centro gravitacional das Economias

No mesmo gesto em que uma economia se estabelece, funda-se uma hierarquia: Cristo pode assumir tal importância que a valorização da Virgem Maria não é possível; O Espírito Santo pode ter o papel de um simples efeito menor da vinda de Deus à terra ou assumir-se como destino coletivo da humanidade. Perante o estabelecimento de uma totalidade do ser das coisas, existe sempre aquilo que é valorativamente mais que o outro. No cristianismo, associou-se esta hierarquia das coisas à sua distância e raridade – Deus seria sempre o ente mais distante e único de entre as coisas, abarcando-as simultaneamente. As marcas destas formulações são patentes na experiência Ocidental em todas as suas dimensões, sendo que a obra de Arte demonstrou um decalque particularmente fiel, como demonstrou Walter Benjamin¹². É que também as obras de Arte foram sagradas, na medida em que muitas vezes distantes do olhar de todos, em caves privadas

11. No original: «I teologi si abitarono a poco a poco a distinguere fra un “discorso – o logos – della teologia” e un “logos dell’*economia*” e *l’oikonomia* divenne così il dispositivo attraverso cui il dogma trinitario e l’idea di un governo provvidenziale del mondo furono introdotti nella fede cristiana».

12. Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*. Volume I, Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (ed.), Editora Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 471–508.

onde só a elite as podia contemplar, reflectindo a ordem das coisas. A fotografia apresentar-se-á como factor altamente perturbador desta economia, já que disseminará as imagens do que antigamente era restrito por todos os olhos e uma impressão a tinta por todos os dedos.

Sacralizar algo é tentar pôr ontologia em prática: atribuindo uma qualidade metafísica a um objecto, a única possibilidade é retirá-lo da circulação livre e restringir quem e quando pode ser acedido. Agamben considera que «desta perspectiva, pode-se definir religião como aquilo que remove coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transporta para uma esfera separada.¹³» (2006:18) – trata-se da esfera do sagrado.

III. A Etimologia como problema

Come ha detto una volta un filosofo per il quale ho il piú grand rispetto, la terminologia è il momento poetico del pensiero.

Giorgio Agamben (2006:5)

A problemática da economia está portanto intrinsecamente ligada à questão do dispositivo. *Dis-pôr* elementos no caos da realidade é simultaneamente estabelecer um *locus* de homogeneização do heterogéneo, relacionar o díspar, tratar o intratável. O §5 do texto de Agamben (idem:11-12) alude à dimensão etimológica da palavra, apresentado o latim *dispositio* como a tradução do grego *οἰκονομία*, a gestão do lar. Neste prisma, a economia cristã procede a uma simulação e estabelece o próprio mundo como a gestão *do lar de Deus*. Não esqueçamos a variante germânica *stellen*, que originou o substantivo *Gestell*, do qual Heidegger procede para analisar a estrutura da técnica moderna, termo do qual o próprio Foucault beberia para desenvolver o seu *dispositif*. Em vez de revisitar a interpretação agambeniana, propomos antes a nossa própria breve abordagem.

Num ensaio de 1955, A questão da técnica (*Frage nach der Technik*) Heidegger estabelece as diferenças entre a técnica moderna e pré-moderna, com consequências já nomeadas para toda a filosofia posterior.

A partir do conceito de «trazer-aqui-à-frente» (*Hervorbringen*), o filósofo sublinha a característica fundamental da técnica que precede a Modernidade: até então, o homem captava as forças da natureza sem nunca as enclausurar, utilizando-as como fontes de energia ou outros recursos sem penetrar no seu funcionamento. O exemplo que oferece ao leitor é o do moinho de vento: por ele passa o ar, que acciona o mecanismo produtor, sem contudo reter essa massa. Já a técnica moderna funciona numa lógica de desafio, requisição (*Herausforderung*): o homem, dispondo de novos dis-

13. No original: «Si può definire religion, in questa prospettiva, ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata.»

positivos técnicos, incentiva, força, desafia a natureza (*φύσις*) a produzir. O exemplo dado para ilustrar esta diferença é a barragem, que não se limita a estar no caminho do ciclo de um rio, mas requisita, prende, domina a água para que esta produza energia. A exploração da terra (*Erde*), da potência por revelar, é assim desocultada, fazendo mundo (*Welt*), potência actualizada, efectividade, através de um acto de domínio. Esse acto pressuporá um recorte no Real, um *emolduramento*, a criação de um *locus* delimitado a partir do qual a força sobre a natureza se possa exercer (por exemplo, a delimitação de um volume de água para a construção da barragem, a delimitação do espaço para o tornar exclusivamente dedicado ao exercício – ginásio.)

Se Heidegger definiu *Gestell* (emolduramento, colocação, disposição, *com-posição*) como princípio organizador da Modernidade, Foucault traduzirá o termo por *emplacement* (1967) e, numa segunda fase, *dispositif* (1977), contrariando a tradução até então corrente em França de *arraisonement*.

Michel Foucault apoiar-se-á tacitamente nesta linha de pensamento, para pensar como o próprio corpo, a carne e a psique humana foram objecto deste desafio, desta requisição, para assim produzirem um tipo de subjectividade adequada a um projecto comum: o da Modernidade. Processo que define uma nova concepção de humano, que a contemporaneidade é herdeira, com raízes no século XVIII e XIX, que Foucault baptizará como “idade clássica”, no sentido de se apresentar como fonte dos modelos de configuração de poder que vigorarão até aos dias de hoje. Foucault é o pensador do concreto: através do estudo prolixo dos arquivos de instituições como prisões, clínicas, sanatórios, confessionários, e organismos estatais, compreende como todos estes locais se apresentam como instâncias de reformulação do que resiste à inclusão numa normalização (o *Ingovernável*, que surgirá declaradamente no texto de Agamben): criminalidade, vício, loucura, sexualidade são definidos como categorias do interdito, da ordem da aberração, a ser isolada e tratada.

Se Heidegger (1994) dirá que «àquela interpelação que provoca, que leva o homem a solicitar o que sai do oculto como existências, chamamos-lhe *Gestell*»¹⁴, Foucault, por seu turno, explicita que «L’emplacement est défini par les relations de voisinage entre point ou éléments»¹⁵. Assim, dispositivo será uma noção que permite compreender não só a técnica num sentido ontológico, como Heidegger explicitou, mas também as instituições modernas enquanto componentes de um projecto civilizacional.

14. Heidegger, Martin, «Die Frage nach der Technik» in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Editora Neske, 1954, p.5.

15. Foucault, Michel, “Des espaces autres” in *Dits et Écrits*, vol. IV (1980-1988), Edições Gallimard, Paris, 1994, p. 753.

IV. A especificidade do dispositivo segundo Agamben ou como salvar a Ontologia?

Agamben aplica o conceito de dispositivo de um modo alargado, cobrindo todo o estabelecimento da experiência humana. Dispositivo é a produção de um aparecer que torna o heterogêneo parecido, o incomparável comparável, o *designo*, cujo resultado final é sempre da ordem do instituído. Contudo, se em Foucault a única pergunta possível é de um carácter constitutivo, isto é, averiguar o *porquê das coisas se constituírem naquilo que são*, Agamben pretende com o texto salvar a possibilidade de ontologia, isto é, reactivar sentido à pergunta pelo que as coisas *são em si mesmas*, traindo a historicidade radical do pensamento de Foucault: «Recapitulando, temos duas grandes classes: os seres vivos (ou substâncias) e os dispositivos. E, entre estas duas, como uma terceira classe, os sujeitos¹⁶» (2006:22). Ora, para Foucault, a dimensão do *ser* dos sujeitos não é senão a forma como estes interagiram e foram *sujeitados* aos dispositivos, não existindo questão relativamente a um conteúdo essencial dos indivíduos. É precisamente neste diferendo que Agamben alicerça a sua teoria do dispositivo, que pressupõe sujeitos que podem não ser completamente a eles subjugados, existindo de certa maneira um *fora dos dispositivos* ou, pelo menos, algo que está para além das relações – a substância. Estes traços inserem-se claramente numa aceitação mais ampla, ou pelo menos contemplação, da Ontologia heideggeriana. Mesmo quando enumera os dispositivos, Agamben procede a uma inclusão de um dispositivo aparentemente inocente, mas que denuncia um certo tipo de influência de Heidegger:

Chamarei literalmente dispositivo a tudo o que tenha de algum modo capacidade para capturar, orientar, determinar interceptar, modelar, controlar ou assegurar gestos, comportamentos, opiniões ou discursos **de seres vivos**. Não apenas prisões, sanatórios, escolas, confissão, fábricas, disciplina, medidas jurídicas (...) a caneta, escrita, literatura, filosofia, agricultura, cigarros, navegação, computadores, telefones mas também – porque não – a própria linguagem, que é talvez o mais antigo dos dispositivos – no qual, há milhares e milhares de anos, um primata deixou-se capturar inadvertidamente, provavelmente sem compreender as consequências que estaria prestes a enfrentar. (2006:21-22)¹⁷

16. No original: «Recapitolando, abbiamo così due grandi classi, gli esseri viventi (o le sostanze) e i dispositivi. E, fra i due, come terzo, i soggetti»

17. Os sublinhados são nossos. No original: «Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigionie, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers,

A preocupação do autor pelo aspecto primordial da linguagem é introduzida como quem apenas acrescenta («*porque não*») um ponto aos enumerados. Contudo, no seu carácter de dispositivo primordial, ela tomou nalgum ponto um primata, que nela passou a habitar como se de uma casa se tratasse, estabelecendo uma relação com todo o exterior como um «fora», tendo como consequência a experiência de *Angst*, ou pelo menos um *Ur-Unbehagen*, que caracteriza o homem. É que, numa lógica historial radical, antes do homem estabelecer os dispositivos não há propriamente quem o capture, e essa questão do primeiro dispositivo não interessava Foucault, contrariamente ao que acontece em Agamben. Mesmo que tomemos o «deixou-se apanhar» como um sinal de que a linguagem encurralava por si própria sem necessidade de um primeiro *Caçador*, há qualquer coisa que já ali estava para tomar o primata. Tendo sido estabelecido e acordado pelo próprio autor que todo o dispositivo visa responder a uma urgência e tem uma finalidade essencialmente estratégica, compreende-se que a inclusão da linguagem entre os outros dispositivos não visa necessariamente estabelecer uma relatividade absoluta quanto às suas funções. É que, noutra obra do mesmo autor, a descrição era feita nestes termos: «A Linguagem humana é a “voz da consciência”» (1991:44)¹⁸. Se essa consciência a que a linguagem humana dá voz é o *projecto do Ser* ou uma dimensão contínua e autoengendrante são questões que ficam em aberto, mas que denunciam mais uma vez uma visão que anuncia uma Ontologia, um sentido que a obra de Foucault liminarmente rejeita.

Profanação: A guerra contra os dispositivos estabelecidos

Depois de analisarmos a separação entre substâncias e dispositivos a que Agamben procede, podemos encarar como natural o facto de existirem dispositivos que o autor não só anuncia como inconvenientes, mas perante os quais temos de lutar, seguindo uma estratégia que o próprio passará a prescrever: «Tudo isto significa que a estratégia que temos de adoptar no nosso combate face-a-face com os dispositivos não pode ser simples¹⁹» (2006:26).

Se as origens da formulação de dispositivo estão na conversão latina do termo grego com a finalidade de fundar o pensamento teológico, é na

i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il piú antico dei dispositivi, in cui migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l’incoscienza di farsi catturare ».

18. Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*, Trad. Karen E. Pinkus e Michael Hardt, Edições University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, p. 44. Na versão consultada: «Human language is the “voice of consciousness”»

19. No original: «Ciò significa che la strategia che dobbiamo adottare nel nostro corpo a corpo coi dispositivi non può essere semplice. »

mesma época que encontraremos um termo que dará conta da possibilidade de falência da economia que estabelecem: profanação. Se, como já vimos, o estabelecimento de uma economia implica necessariamente a imposição daquilo que é sagrado/distante/único em oposição ao comum/próximo/proliferante, a restituição desses mesmos objectos investidos ao uso comum causará senão a falência, pelo menos a destabilização da *disposição* em questão - é por isto que a profanação funciona como um *contra-dispositivo*.

Apesar de não tomar os dispositivos como totalizantes no que toca à subjectivação dos indivíduos, Agamben identifica a necessidade que os dispositivos apresentam de produzir sujeitos que a eles se adequem. O problema relativamente aos dispositivos modernos é, para o autor, que estes produzem sujeitos «esvaziados» – que não se dessubjectivizam numa dinâmica de reformulação da subjectividade, mas que são, permanentemente, dessubjectivizados. Por isso, o capitalismo contemporâneo reduz o sujeito a número e faz triunfar a estatística, a audiência, a percentagem: «O espectador que passa as tardes enfrente à televisão apenas obtém, em troca pela sua dessubjectivação, a máscara frustrada da *couch potato*, ou a sua inclusão no cálculo das audiências²⁰» (2006:31). Este eclipsar do sujeito está intimamente associado à replicação pacífica e vitoriosa de uma mesma economia – «daí o apagamento da política, que pressupõe a existência de sujeitos e de identidades reais²¹» (2006:32). Agamben chega a falar do movimento actual como mera expansão da *prisão*, isto é da dessubjectivação em massa que não permite uma vida *autêntica*, onde se respire qualquer coisa como ar puro fora das grades (a pressuposição da possibilidade dessa mesma vida é também ela um pressuposto heideggeriano). O texto termina, pois, incitando ao ressurgimento daquilo que não pode ser abrangido pela economia hodierna, esmagadoramente totalizante: o Ingovernável (*the Ungovernable*).

Conclusão

A abordagem de Agamben vem não só estabilizar a genealogia do conceito de dispositivo como atribuir-lhe novas propriedades que permitem pensar a actualidade. Como contemporâneo dos primeiros usos da terminologia, a averiguação a que Agamben procede apresenta como maior contributo a compreensão do fundo teológico que subjaz a concepção dispositiva, abrindo brechas para uma exploração quer ao nível

20. No original: «(...) lo spettatore che passa le sue serate davanti alla television non riceve inn cambio della sua desoggettivazione che la maschera frustrante dello zapper o l'inclusione nel calcolo di un indice di ascolto.»

21. No original: «Di qui l'eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (...).»

da teoria quer ao nível da prática política, nomeadamente através de uma reiteração da destituição daquilo que ostraciza o humano, através de uma estratégia diversificada de profanação. Levando este gesto às últimas consequências, o próprio conceito de humano necessitará dessa destituição, já que foi, desde a sua génese, uma das principais armas de arremesso, um dos principais pilares pretensamente auto-justificantes de visões totalizantes e, portanto, rigidamente *dis-positivas*.

Bibliografia Principal

Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Editora Nottempo, Roma, 2006.

Language and Death: The Place of Negativity, Trad. Karen E. Pinkus e Michael Hardt, Edições University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*. Volume I, Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (ed.), Editora Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, vol. III (1976-1979), Edições Gallimard, Paris, 1994.

Dits et Écrits, vol. IV (1980-1988), Edições Gallimard, Paris, 1994.

Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Editora Neske, 1954.

Bibliografia Secundária

Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria*, Editor Neri Pozza, Vicenza, 2007.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986,

Déotte, Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un Appareil ? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Editora L'Harmattan, Paris, 2007.

Mondzain, Marie-José, *L'image peut-elle tuer ?*, Editora Bayer, Paris, 2002.

Miranda, J.B., *Analítica da Actualidade*, Editora Vega, 1994.