

A BESTIALIDADE SOBERANA E A NECESSIDADE DE VIDA NUA

THE SOVEREIGN BESTIALITY AND THE NEED FOR *BARE LIFE*

Georgia Cristina Amitrano*

RESUMO

A partir de duas dimensões complexas acerca da política contemporânea, o trabalho que aqui se propõe objetiva — através da apropriação de autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben — arranhar, mas com rigor, questões ético-políticas que envolvem a dimensão do poder, da soberania e da bestialidade. À vista disso, e no uso dos artigos masculino e feminino, buscar-se-á pensar o conceito de “soberania” e “bestialidade” como figuras ontoteológicas construídas ao longo do pensamento ocidental. Em outras palavras, haveria uma dupla interpretação e penetração entre o soberano e a besta, e nesta ambivalência o que a história parece nos oferecer é uma grande história da bestialidade que alimenta o conceito de soberania no pensamento ocidental. Ora, em uma alusão clara ao *SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN*, de Jacques Derrida, a análise aqui forjada busca, no *devoir* besta e no *devoir* soberano da besta, entender a figura do lobo-soberano como aquele que se encontra fora da lei e, ao mesmo tempo, é a lei mesma; ou seja, o que detém um poder legítimo de criá-la e suspendê-la soberanamente. Donde um diálogo com Agamben aparecer de modo importante e um pouco elucidador. Nesta análise busca-se compreender o *como* e o *porquê* da necessidade de abandono de determinados grupos, na sacralidade insuscetível de suas existências, no “a mercê de ...”. Em outras palavras, a pergunta que se segue se dá naquilo que, contemporaneamente, a filosofia política e jurídica não pode escapar: a pergunta acerca do significado da vida nua.

PALAVRAS-CHAVE: Besta; Soberano; animal; metamorfoses; exclusão

ABSTRACT

Since two dimension complex about contemporary political, this paper here proposed aims — through the appropriation of authors such as Jacques Derrida and Giorgio Agamben — tangent rigorously ethical and political issues involving the dimension of power, sovereignty and bestiality. Based on the use of male and female articles, this paper seeks think the concepts “sovereignty”

*Professora do Instituto de Filosofia e do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Email: georgiaamitrano@gmail.com

and “bestiality” as *ontotheological* figures built along the western thought. In other words, there would be a double interpretation and penetration between the sovereign and the beast; in this ambivalence, the history seems to offer us a great history of bestiality which promotes the concept of sovereignty in Western thought. In a clear allusion to the *SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN*, of Jacques Derrida, the analysis here presented search — in the beast *devoir* and in the sovereign *devoir* of the beast — to understand the figure of the *sovereign wolf* as one that is outside the law and is at the same time the law itself, i.e., the one who holds legitimate power to create it and sovereignly suspend it. That is why a dialogue with Agamben appears in an important way and with an explanatory capacity. In view of this, this analysis seeks to understand how and why of the need for abandonment of certain groups in the unexpendable sacredness of their existence, the “mercy of ...”. In other words, the question which follows simultaneously generates an issue that is inescapable to political and legal philosophy: the question about the meaning of bare life.

KEYWORDS: Beast; Sovereign; animals; metamorphoses; exclusion

Uma serpente surgiu em minha tina d’água,
Em um dia muito, muito quente, e eu com pijamas de verão,
Para ali s’embevecer.[...].
Ela descendeu de uma fissura no muro-da-terra na obscuridade
E trilhou a sua indolência marrom-amarelada de ventre-sutil na direção
das profundezas, através do limiar da pedra, que era a tina,
[...] Havia alguém em minha frente na minha tina d’água,
E eu, como um outro, à espera.[...]
A voz da minha educação enunciou que
Eu precisava matá-la, [...]
Foi covardia, o não ousar matá-la?
Foi perversão, o desejo de comunicar-me?
Foi por humildade a honradez?
Eu realmente me senti honrado
[...] Peguei uma tora grosseira
E arremessei-a dentro da tina d’água, com um estrondo
[...] E então, eu perdi a minha chance com um dos soberanos
Da vida.
E eu tinha algo a expiar:
A minha mesquinhez

(Snake de David Herbert Lawrence)

1. Introdução

Ao olhar uma carta de tarô — na qual o imperador nem se encontra sentado nem definitivamente de pé; mas antes em uma posição ambígua: a de controle e a de medo — me volto à ideia de soberano e de sua dimensão de ação. Volto-me a seu olhar de receio e de fúria, em uma extensão que transpõe o limite entre o humano e o animal. Sua postura diante do Outro, na maioria das vezes, é a daquele que está presente diante do possível inimigo, donde ser necessário a esse Soberano das cartas infligir modos de controle, seja por meio da imposição do medo ou da disciplina deste mesmo outro confrontado, e isso a fim de mantê-lo cativo, passivo e distante do trono.

É neste quadro imaginário, pintado unicamente em minha mente, que algumas palavras de Dostoievsky em *Irmãos Karamazov* emergem. Afinal:

Raramente o homem aceita reconhecer o outro como sofredor. [...]. De fato às vezes se fala da crueldade “bestial” do homem, mas isso é terrivelmente injusto e ofensivo para com os animais. Nenhum animal jamais poderia ser tão cruel como um homem, tão habilmente e tão artisticamente cruel. A fera nunca pode ser tão cruel. O tigre simplesmente trinca, dilacera, e é só o que sabe fazer. Não lhe passaria pela cabeça pregar orelhas das pessoas com pregos por uma noite, enganá-las com mentiras, mesmo que pudesse fazê-lo. (DOSTOIEVSKI, 2008, p.329)

É, portanto, neste espaço no qual o Soberano guarda seu trono e a fera Besta aparece que construo meu texto. Faço isso a fim de tentar, de arranhar uma das dimensões do princípio de força que sustenta o soberano; de algum modo rascunhar uma faceta da crueldade/bestialidade inerente ao Soberano (seja lá do que ele seja Soberano). Para tanto, construo meu discurso a partir de um diálogo forjado entre Derrida e Agamben, não esquecendo alguns outros autores que pensaram e pensam tais dimensões. Do mesmo modo, não me importa aqui as divergências ou os possíveis apontamentos contrários entre os autores. De fato, busco convergências e, se não as encontro tão claramente, construo eu um discurso possível.

Afirma Jacques Derrida

Ao passar a fronteira ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo, a esse homem de que Nietzsche dizia, aproximadamente, não sei exatamente onde, ser um animal ainda indeterminado, um animal em falta de si-mesmo. (DERRIDA, 2002, pp.14-15)

Ora, em uma volta à Modernidade, desde Hobbes podemos claramente demarcar a existência de um perímetro labiríntico entre o animal e o que é dito humano. Afinal, ao elaborar o conceito de *homo hominis lupus* (homem lobo do homem), Hobbes atesta uma íntima parença ao universo animal; uma espécie de identidade arcaica que, desde sempre, uniu homens e lobos. Desta terrível constatação, resta-nos sempre um medo e um desejo: por um lado, o emergir do nosso ‘animal interior’, a fera-besta humana e; por outro, a necessidade de eliminar o animal existente em nós.

A pergunta chave que surge desta dualidade é a seguinte: *Mas, é possível eliminar esse traço animal no nosso processo de hominização?* Obviamente não falamos aqui unicamente do animal biológico; antes nos referimos a algo que se quer transpor, uma tangente que se quer negar e que caracteriza o próprio homem: uma espécie de bestialidade anterior/interior. Voltando-nos à pergunta, *é possível eliminar esse traço animal no nosso processo de hominização?*, a resposta fica no âmbito da aparência ou da parença: parece-me que não.

De fato, observando o que nos apontam Derrida e Agamben, podemos pensar uma fronteira intransponível e, ao mesmo tempo, paradoxal entre o humano e o animal que nele habita. Esta linha divisória se situa na ambiguidade da existência, na dicotomia a ela aplicada: polidez e nudez, crueldade e sacralidade, bem e mal. É, portanto, nesta inseparabilidade entre o humano e o animal que encontramos o entendimento do sentido do animal existente *em nós*, uma limitrofia premente, como bem nos faz lembrar Derrida em *O animal que logo sou*. Tal limitrofia, para além da dimensão fronteiriça, pode ser lida como uma possível alteração de comunicação entre os hemisférios cerebrais, ‘um estado tal que aparece como uma limitação de autonomia psico-sócio-ambiental’¹; donde, metaforicamente, podemos pensar o lugar da animalidade-bestialidade como princípio de

¹ O uso do termo *limitrofia* aqui é empreendido de forma metafórica a partir do uso neurológico que a entende como uma anomalia do sistema nervoso causada por Anoxia Perinatal ou Síndromes não identificadas, nas quais, dentre diferentes características, há certa alienação para com o outro: por vezes o indivíduo parece se bastar a si mesmo.

negação/alienação do *outro*. Um afastamento que advém da relação dicotômica presente na ação do soberano.

É diante da face do *soberano monstruoso* que essa figura limítrofe inscreve a sua marca como besta fera, como homem-lobo. É, portanto, na cena política que essa inseparabilidade entre animal e humano vem à tona como cumplicidade. A soberanidade do homem, em seu aspecto divino-político, pode fazer deste a besta fera que dá “o limite abissal do humano”, “a sempre indecidibilidade conjugada entre bem e mal”.

Para uma melhor compreensão é necessário encararmos, diante de uma ‘pobreza de mundo’, a *abertura para o animal que logo somos*.

Ora, ao nos voltarmos ao animal, ao seu mote de existência, deparamo-nos com determinadas atribuições complexas que se dão diante de uma existência contraditória entre dois seres que se conjugam e se distanciam, concomitantemente: a *besta*, como qualidade do humano e do animal e; o *outro* em sua nudez, em sua vida nua, em sua animalidade incapaz de resposta, em seu abandono.

O animal — não como definição biológica, tal qual a ciência zoológica desde Aristóteles a concebeu — é aquele em cujo horizonte está o ser do humanismo e o próprio processo de “hominização”; afinal, é com o animal e a partir dele que sempre se pensa o humano; contudo, e paradoxalmente, ele é também o seu impensado, seu contraditório. A existência animal se dá na não fala, no modo *não civilizado* de sua existência (há um ‘bárbaro-estrangeiro’ na sua existência), sendo o “corpo do homem é algo de essencialmente diferente de um organismo animal” (HEIDEGGER, 1985, p.47) e, consoante Heidegger, “durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente como em um tubo que não se amplia nem se estreita” (HEIDEGGER, 2003, p.230). O animal, assim, é pobre de mundo.

Os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo, da nossa essência ex-sistente... Em comparação pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa essência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento.

Os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é mundo –, por isso, falta-lhes linguagem. E não porque lhes falta linguagem, estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente. (HEIDEGGER, 1985, pp.49-50)

Contudo, é o animal que — conquanto bicho dotado de *logos*, com capacidade reflexiva e cognitiva — a metafísica assume como definição essencial do humano. Onde ser impossível escapar àquilo que ele nos impõe: analisar os caminhos percorridos pelo processo de hominização e pelos humanismos construídos ao longo dos séculos.

É fato que na esteira de Foucault e Heidegger, Agamben e Derrida se deparam com dispositivos, uma espécie de *positivité*² reveladora dos códigos, leis, dogmas e institucionalizações depositadas na construção histórica do homem, no seu processo de hominização, e nos diferentes humanismos erigidos.

De fato, ao analisarmos os dispositivos que erigiram o conceito de homem nos deparamos com um elo entre o poder e o sagrado, entre o divino e o mundano. Os dispositivos, assim, estariam de algum modo conectados a uma herança teológica, consoante Agamben. Todavia, tal elo não evoca a busca ontológica do *Ser*, como delineada na tradição heideggeriana; antes é o *Sujeito* que está em jogo. Haveria, portanto, uma ontologia da subjetividade, haja vista que “o termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza a pura atividade de governo sem nenhum fundamento do ser” (AGAMBEN, 2009, p.38). Os dispositivos, desse modo, satisfariam certo horizonte, no qual se pode pensar uma *práxis* do sujeito e, conseqüentemente, a invenção do homem. Há, com tal perspectiva, uma descentralização da noção de sujeito como geradora de sentido e conhecimento por uma noção antinômica. Em outras palavras, o sujeito, tal como nós conhecemos, é datado, ou melhor, é recente e pode vir a ter um fim próximo: “Pode-se estar

² O uso do termo *positivité* aqui não é em vão. Afinal, apesar de não haver expressado propriamente a palavra *dispositif* em suas primeiras obras, há uma gênese deste termo em Foucault, na *Arqueologia do Saber*, que se efetiva pelo uso da palavra *positivité*, emprestada de seu professor Jean Hyppolite. Agamben mostra como a criação intelectual de Foucault cunha a palavra *dispositivo* bebendo da fonte de Hyppolite. À *Positivité*, na tradição da crítica hegeliana, cabe dividir os universos da “religião natural” e “religião positiva” – da mesma forma com que se realizava a divisão clássica de “direito natural” (jusnaturalismo, de vigência divina, eterna) e “direito positivo” (de vigência histórica, construído por crenças, ritos, regras etc., isto é, da constituição de uma *positivité*). Em Foucault, a tradição da *positivité* é recuperada a partir de um problema fundamental: estudar “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinicius N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p.39).

seguro de que o homem é aí uma invenção recente [...] pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia” (FOUCAULT, 2007, p. 536).

Na leitura agambeniana de Foucault, há uma retomada da perspectiva escolástica, em vista de clarificar a dimensão pela qual, para Foucault, o homem é a construção particular de uma dada *episteme*. Entretanto, Agamben dá um salto, operando um duplo paradigma que envolve conceitos fundamentais da economia e da vida das sociedades. Para ele a economia é um paradigma teológico secularizado, que implica a vida divina e a história terem sido concebidas como uma *oikonomia*. Com Agamben se pode encontrar uma teozoologia. Agamben argumenta que a *theologia vitae* está sempre prestes a se tornar um “*teozoologia*”.

Ora, se os dispositivos do sagrado emergem nas leituras de Agamben, com Derrida tais dispositivos também aparecem. Contudo, estes operam, aos olhos e escrituras do franco-magrebino, de maneira diferenciada. Para Derrida, as escrituras — as simbologias criadas discursivamente — se encontram abertas pela exposição de um projeto classificatório e sistemático. Donde inferimos que a ‘identidade humana’ pode ser apreciada como *dispositivo* no interior de um dado sistema. Neste ponto, para longe de Agamben, mas não tanto quanto se possa presumir, o homem é demarcado por diferenças, diferenças entre homens e animais. Ainda que diante da impossibilidade mesma da nomeação dos últimos, tal qual nos alerta Jacques Derrida, sempre há ‘dispositivos’ possíveis de serem estabelecidos, e que constroem leis, estabelecem dogmas e realizam processos de hominização. Há, como já aludido, determinados pertencimentos, atribuições complexas que se dão diante de uma existência conflitante entre dois seres que se conjugam e se distanciam: o animal e o homem.

No caso deste artigo específico me interessam as análises políticas, *biopolíticas* e os devires metamorfoseados advindos destas análises, mais precisamente, o poder, a soberania e a bestialidade na construção do humano e na sua cisão, sempre incompleta, com o animal.

2. O homem, a Besta, o animal e o Soberano: metamorfoses

Na última obra de Derrida, *A Besta e o Soberano*, e no texto de Giorgio Agamben, *O Aberto: o homem e o animal*, é possível perceber algumas implicações políticas entre o *devir homem*, o *devir besta* e o princípio de força que sustenta o soberano, de modo a poder distinguir *crudelidade* de *bestialidade*. Do mesmo modo, é possível enxergar nos discursos sobre os seres, como seres inteligíveis em sua plenitude, a dimensão dada ao *devir besta* do soberano, daquele que é, antes de tudo, um chefe de guerra e, por esta razão mesma, se determina como uma fera em face do seu inimigo.

Nesta relação entre a *besta*, o soberano e o inimigo, deparamos-nos com um diagnóstico filosófico político que, dentre outras leituras possíveis, se apresenta como o *Aberto* agambeniano. Um *Aberto* humano e animal capaz de estabelecer uma inovação plausível na dimensão da política no *mundo*. Mas este *Aberto*, há de se ressaltar,

Não é uma imersão em estímulo imediato e provisório, tampouco uma glorificação da imensidão e estranheza do mundo; antes disso, é um tipo particular de inatividade [que vem do] francês *désœuvrement* ('inoperatividade', *inoperosité*). [...] *Désœuvrement* não é exaustão ou excesso, ao contrário, é o que Agamben chama de *potencialidade*. Representa uma energia que não é exaurida e nem pode ser exaurida na passagem do potencial para o atual (*transitus de potentia as actum*). Inoperatividade não é insolência ou inatividade; é um espaço aberto onde a vida sem forma [*formless life*] e a forma sem vida [*lifeless form*] conhece uma distinta vida-forma e forma de vida [*life-form and form of living*] no qual é rica em sua própria potencialidade. Isto é o "aberto" que o título de Agamben busca denominar. (DURANTAYE, 2009, p.330)

Neste ponto, é necessária uma problematização acerca do que se compreende por vida e qual a sua real valoração. Ora, a dificuldade de definir 'vida' cria, desde os gregos, uma cesura, uma espécie de corte, incisão ou reentrância profunda incatrizável até hoje. Precisamente, é esta dificuldade de definir a vida que, paradoxalmente, fez com que esse indefinível acabasse por ser "incessantemente articulado e dividido"³. Como alude Derrida:

³ É interessante, em estudos posteriores, observar a obra *O que nos faz humanos: Genes, Natureza e Experiência* de Matt Ridley.

Tudo se passa, em nossa cultura, como se vida fosse algo que não pode ser definido, ainda que, precisamente por esta razão, tenha que ser incessantemente articulada e dividida. (DERRIDA, 2002, p.13)

Essa cesura entre o humano e o animal se estabeleceu, nas palavras de Agamben, através de uma ‘máquina antropológica’. Máquina esta capaz de operar, pela criação de uma diferença absoluta, uma distinção entre homem e animal. Por um lado, eleva o humano em detrimento do animal e do ambiente e, por outro, desloca a animalidade essencialmente para fora das características humanas abertas ao mundo; características abertas as quais Heidegger já enunciara.

A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados como questão (HEIDEGGER, 2003, p.11)

O humano fora, desde o princípio, fundamentalmente “pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um logos, de um elemento natural e de um elemento sobrenatural”. Tal ruptura apregoada deve, necessariamente, ser (re) problematizada, a fim de se compreender o humano como resultado da separação prática e política entre humanidade e animalidade. Há um hiato, um intervalo vazio e indeterminado entre homens e animais. Este hiato cria uma dimensão ético-política que se desdobra na necessidade de se parar a máquina antropológica, de modo a se abrir caminhos para a instauração de uma real reflexão filosófica e política acerca do que concebemos como vida humana.

Ora, o real sentido da máquina antropológica está diretamente conectado à fabricação do humano, uma fabricação dada pela oposição homem/animal, humano e inumano. Tal oposição opera uma dupla ação na fabricação do humano. Afinal, este é pressuposto de tal modo que a sua exclusão aparece como captura e a sua inclusão acaba por realizar-se como exclusão. De fato, o que se produz é uma zona de indeterminação, onde o fora está dentro e o dentro permite o fora. A máquina antropológica permite, assim, definir determinado indivíduo como o *não homem* produzido dentro do próprio homem.

Nesse contexto é crucial compreender, ou pelo menos se ater a, determinados modos de se abarcar o que seja o homem e sua relação direta com o não-homem, seja ele animal ou algo para fora do espaço humano, mesmo que humano se apresente. A máquina

antropológica, assim, emerge na fabricação de arquétipos minimizados e maximizados, bem como nos suscita percorrer mais rastros. E são esses rastros que percorro agora.

Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger problematiza a relação entre o humano e o animal. Afinal, a pergunta fundamental que o humanismo lança é sempre a mesma: *o que é o ser humano?* Entendendo e dispondo o ser humano em meio à totalidade dos entes, o humanismo acaba por reduzir o humano à condição minimizada do animal, à condição de um “que”, mesmo que lhe confie determinada qualidade: a inteligência, a fala, o luto etc. Donde poderemos entender que da pergunta pelo ser humano emerge a pergunta pelo *o que é um animal?* Diante das questões que se interpõem e se inter cruzam, da dualidade posta na condição humana, ambas perguntas (*o que é o ser humano?* e *o que é um animal?*) abrem espaço para pensarmos a filosofia política de Giorgio Agamben, haja vista esta ser forçada a analisar e discutir os caminhos biopolíticos do humanismo

Agamben rastreia os conceitos deixados por Foucault e Heidegger, criando elos que se misturam entre o *biopoder* e reflexões sobre o humanismo. Em *O Aberto*, por exemplo, Agamben considera fato que “em nossa cultura, o homem tem sido sempre pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural ou divino” (AGAMBEN, 2007a, p. 35). O que de fato Agamben faz é uma investigação das cesuras do tipo humano/não humano, haja vista o humano ser definido por tais disjunções. Afinal, não podemos esquecer que para o filósofo italiano a vida nua está na cena política como vida sacra. Contudo, esse “sagrado” é conjugado ao “maldito”, de tal modo que o *Homo sacer* que emerge se encontra necessariamente exposto à morte, ao abandono, ao banimento.

Não é em vão que Hobbes aparece a Agamben como um possível interlocutor; afinal o *Homo hominis lúpus* nos põe diante de uma representação jurídico-política do animal humano, o *wargus* (homem lobo) e o *friedlos* (sem paz). (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 111) O ‘malfeitor’ acaba animalizado na sua condição humana. É na transição do *homo hominis lúpus* para o *homo loquens* (homem de fala) que a paz é encontrada. Sem a linguagem criada ‘não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, muito menos a possibilidade de paz’... Aqui há a demarcação de uma diferença fundamental entre homens e bestas. Apesar de os animais também deliberarem, pois estes também têm vontade, a diferença fundamental entre o homem e as bestas está no grau de

desenvolvimento adquirido pelo conhecimento proveniente do uso da linguagem, consoante Hobbes nos *Elementos do Direito Natural e Político*⁴. “Tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos”. (HOBBS, 1968, p.100; 2003, p.30) Por não estarem subordinados à lei comum da razão e por não terem outra regra senão a força física e a violência, os homens que vivem no horror da destruição e da incerteza de uns contra os outros não possuem destino outro senão o de serem imediatamente aniquilados, tal qual no reino das bestas.

É, todavia, em *O Aberto* que Agamben parece ser mais compelido a analisar e discutir os caminhos do humanismo. Tal discussão, no entanto, possui os rastros foucaultianos, donde os caminhos seguidos são os biopolíticos. Agamben, assim, aprofunda o conceito foucaultiano de *biopoder* mediante a reflexão heideggeriana do humanismo.

A assimilação agambeniana do conceito de *biopoder* é uma apropriação crítica, além de ser dado pela ampliação de seu espectro histórico, do limiar biológico posto por Foucault. Afinal, para Agamben a “animalização do homem, posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas” (AGAMBEN, 2002, p.11) vai além do modo como a política passou a ser praticada nos últimos dois séculos. A ‘vida nua’, assim, aparece como um elemento fundamental na construção da ideia de Ocidente. Contudo o que não se pode negar é o fato de a ‘vida nua’, como vida biológica, ser a vida animal. Onde para Agamben a tese de Michel Foucault dever ser ampliada:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na polis, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político. (AGAMBEN, 2002, pp.16-17)

É claro que se nos debruçarmos unicamente em um ou duas obras de Agamben corremos o risco de pensar que a questão envolta entre o homem e o animal se reduz

⁴ Tal distinção é encontrada em dois textos de Hobbes, a saber: *Elementos do direito natural e político*, em seu cap. 5, § 15, bem como no *Leviatã*, cap. 4.

unicamente à dignidade do humano. Todavia, em um olhar ampliado verificamos algo que, mesmo apontando para a dignidade política do ser humano, ultrapassa este único mote. Em *Estâncias* (AGAMBEN, 2007b, p.230), por exemplo, Agamben absorve a diferença acionando o enigma e seus desdobramentos trágicos através do encontro entre Édipo e a Esfinge.

Na interpretação psicanalítica do mito de Édipo, o episódio da Esfinge, que sem dúvida deveria ter importância essencial para os gregos, fica obstinadamente obscuro; mas é precisamente este aspecto da história do herói que deve ser aqui evidenciado. (AGAMBEN, 2007b, p.221)

A evidência proposta por Agamben parece estar justamente no caráter inumano ultrapassado por Édipo. É preciso restituir o monstruoso aos olhos de Édipo e recuperar a figura dessa cena inaugural. Afinal, é no enigma e em seus desdobramentos, na relação e na resposta dada à Esfinge que Édipo se metamorfoseia e se torna quem efetivamente é. “Ele lhe responde de uma certa maneira, e é assim que se torna Édipo”. (LACAN, 1992, p. 34)

Agamben sinaliza para uma estância especial e mítica, um *lócus* apotropaico originário da linguagem. “No coração da fratura da presença, uma cultura que tivesse pago o seu débito com a Esfinge poderia encontrar um novo modelo do significar” (AGAMBEN, 2007b, p. 224). Ater-se à Esfinge e à metamorfose do humano é situar-se não no que foca, mas no que no transita; escapando, assim, das sedimentações que adiam o pensamento. Ora, a apotropaica apregoada emerge, dentre outras coisas, de signos, símbolos e ritos nos quais se acredita estar além da razão e do significar. Agamben, portanto, percebe algo para além das grandes narrativas ocidentais: os ritos encontrados nas comemorações de estratos culturais menos mirados. Há em tais celebrações um testemunho da miscigenação do homem com o animal.

Agamben não perde de vista os dispositivos e a esfera do sagrado onde tais dispositivos se encontram. *O aberto*, assim como *Estância*, é um espaço entre o homem e o animal. De Jesus a Bataille, o filósofo italiano passa pela transfiguração — na figura reconciliada do homem com o animal, na qual a face humana é transfigurada em resposta a sua animalidade — aos arcontes, entes demoníacos que criam e dirigem o mundo material, mesclam-se os elementos espirituais aos corpóreos. O homem com cabeça de animal possui duas naturezas enigmáticas.

Apesar das digressões o que nos importa por hora é compreender, diante do enigmático *devir homem animal*, a interferência dos dispositivos incorporados pela *biopolítica* contemporânea, haja vista “o homem suspende[r] sua animalidade e, deste modo, ab[ri]r uma zona ‘livre e vazia’ na qual a vida é capturada e abandonada em uma zona de exceção”. (AGAMBEN, 2007a, p.146) A metamorfose animal-homem é entendida como uma aporia filosófica contemporânea e, segundo Agamben, “as aporias da filosofia em nosso tempo coincidem com as aporias do corpo irremediavelmente tencionado e dividido entre animalidade e humanidade” (AGAMBEN, 2007a, p.28).

Ora, tal metamorfose é uma intervenção sobre os sujeitos, aparecendo como um produto daquilo que Agamben chama de “máquina antropológica”, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. E, incorporados a essa máquina, nos deparamos com os diferentes dispositivos que a fazem funcionar, tais como os grandes discursos históricos responsáveis pela cesura que separa o homem de sua animalidade.

A reflexão agambeniana se desdobra sobre os dispositivos do político, da exceção e do campo. Em suas análises sobre a vanguarda de Bataille aponta para a “impotência, denunciando a passividade e a ausência de reações diante da guerra como uma forma de massiva ‘desvirilização’, na qual os homens se transformam em uma espécie de ‘ovelhas conscientes e resignadas em ir ao matadouro’” (AGAMBEN, 2007a, p.19). Na impossibilidade de se apreender com a força da razão dos acontecimentos da segunda Guerra, Agamben percebe a dimensão ambígua requerida pela biopolítica: (1) de um lado o riso, o erotismo e o gozo diante da morte; (2) do outro lado, um contexto no qual “o homem, pastor do ser, apropria-se de sua latência, de sua própria animalidade, que não permanece escondida nem se faz objeto de domínio, mas que é pensada como tal, como puro abandono”. (AGAMBEN, 2007a, p.146)

Para melhor compreender a complexidade da questão é interessante analisarmos o sentido dado ao termo *abandono*, e como este se vincula ao termo *bandido*. Ora, ao analisarmos o termo a partir do que nos é apresentado por Giorgio Agamben, temos de lembrar que este é um escritor de língua latina, escreve em italiano e, similarmente a nós, entende *abandonado* como aquele que se encontra “a mercê de...” ou “a seu talante [arbítrio, vontade] livremente”. Do mesmo modo, percebe o *bandido* de modo duplo, como o “excluído, o banido” ou aquele que se encontra “aberto a todos, livre”. Diante dessa

ambiguidade, os conceitos não se aplicam de modo unívoco ou com caráter meramente contraditório, apontando para uma relação de opostos; antes, estes se dão mediante uma zona de indeterminação onde há certos indivíduos que não pertencem a lugar algum, estando livres, e, concomitante a isso, se encontrando abandonados, banidos ou excluídos (AGAMBEN, 2002, p. 117), podendo inclusive ser divinizados, animalizados ou bestializados.

O verdadeiramente humano, portanto, é um *locus* de uma decisão sempre adiada, um lugar de deslocamentos. Contudo, tal *locus* não implica uma definição, seja ela da vida animal ou da vida humana; antes, aponta para uma vida sempre cindida e as tão somente uma vida separada e abandonada dela mesma, uma vida nua. Em outras palavras, a definição do que seja humano ou não, continuamente, atua em um *espaço de exceção*.

Ora, a questão em voga é política, ou apolítica. Afinal, a ideia de um homem como o que resulta da desconexão de dois elementos é o mote a ser pensado hodiernamente. Há não um enigma metafísico da conjunção, mas o mistério objetivo, prático, e político advindo da cisão.

É, portanto, neste lugar de política, onde se engendra uma irresponsabilidade premente para com o outro, que se comunga da dimensão do humano em sua bestialidade, divindade e finitude. O âmbito deste discurso, cujo cerne está no ser animal e na negação deste ser, evoca questões que se apresentam nessa dimensão vazia da fabricação do humano. Lembrando que a máquina antropológica, conectado à fabricação do humano, se realiza pela oposição homem/animal, humano e inumano. No universo dado pela máquina antropológica faço eu meu deslocamento e, aqui, é da crueldade, da nudez, da nominação e da negação que me apercebo; Todas se oferecem no processo de bestialização do humano. Infelizmente, para este artigo, só falarei aqui da crueldade.

3. Da *crueldade* e da *Bestificação*

No fundo, quer se trate do sangue (cruor) ou não (Grausamkeit), a crueldade, o 'fazer sofrer' ou o 'deixar sofrer' pelo prazer, eis ainda o que seria, como referência à lei, o próprio do homem.

(Derrida, *Políticas da Diferença*, p. 83)

A crueldade pode ser visitada e revisitada em diferentes autores, passando pela literatura, dramaturgia e filosofia. Montaigne, por exemplo, sobre Pitágoras e suas concepções a respeito da alma humana, afirma que além da crença na imortalidade da alma na metempsicose, na transmigração de uma alma para outro corpo, também haveria certa justiça divina; afinal a seleção do corpo animal para onde cada alma seria transportada estaria sujeita à conduta do humano. Uma expiação divina, podemos imaginar: as almas encarceradas aos corpos de animais.

Aprisiona as almas em corpos de animais: a que foi cruel no urso, a do ladrão no lobo, a do velhaco na raposa e depois de ter passado assim por mil metamorfoses, purificadas enfim no rio do esquecimento, são devolvidas às suas primitivas formas humanas. A alma valente encarnava-na em um leão; concupiscente em um porco; covarde, em um veado ou uma lebre; maliciosa, em uma raposa; e assim por diante, até que, purificada pela penitência, voltasse para o corpo de um homem. (MONTAIGNE, 2000, p.368)

A relação contígua com a reencarnação em diferentes animais e as ações humanas visa certo menosprezo para com a fera, há um processo de bestificação/bestialização só possível no homem. De fato, haveria com a metempsicose um castigo divino, e a pena é a 'animalização' do homem. A observância da miséria do animal humano faz com que a metáfora animal carregue consigo o antropocentrismo, cuja característica marcante se dá na soberania do humano e na subjugação, crueldade e exclusão, do *outro absoluto*, neste caso, o animal. Mas o animal, em sua animalidade, possui algo de incapturável, um *devoir animal*. Derrida chama esse *devoir animal* de *animot*.

Nem animal nem não-animal, nem orgânico nem inorgânico, nem vivente nem morto, esse invasor potencial seria *como* um vírus de computador. Ele se alojaria num operador de escritura, de leitura, de interpretação. Mas, se posso nota-lo antecipando amplamente sobre o que se seguirá, seria um animal capaz de rasurar

(portanto de apagar um rastro, disso que Lacan diz ser o animal incapaz). Esse quase animal não teria mais que se referir ao ser *como tal* (disso que Heidegger dirá ser o animal incapaz), pois ele se daria conta da necessidade de rasurar o “ser”. (DERRIDA, 2002, p.74)

Ora, é exatamente ao nos voltamos às análises derridiana, um dos motes deste texto, que percebemos como é possível mergulhar na crueldade buscando os rastros deixados, seja pela linguagem, pela psicanálise de Freud ou pela dramaturgia de Artaud. É juntamente neste rastrear que Derrida encontra as semelhanças entre as pulsões de crueldade e as pulsões de poder e soberania. Na verdade, o filósofo magrebino assinala um problema tácito ao definir o que seja crueldade; afinal, o termo já trazer consigo uma duplicidade e um obscurantismo. A dupla dimensão da palavra crueldade é designada na sua origem, em sua etimologia. No latim — *cruor, crudus, crudelitas* —, o termo carrega uma relação com história de derramamento de sangue, designa a carne crua e ensanguentada (*crudus quer dizer cru, não digerido, indigesto*), bem como diz respeito ao sangue derramado, coagulado. Já em outras línguas, e em outras significações, não localizamos uma ligação direta com o derramamento de sangue; antes nos deparamos com um ‘prazer psíquico no mal pelo mal’.

Em outras palavras, crueldade é, por um lado, o derramamento de sangue e, por outro, o prazer psíquico no mal e pelo mal, certo gozo com o ‘mal radical’ que, segundo Derrida, se dão no “desejo de fazer ou de se fazer sofrer por sofrer” (DERRIDA, 2001, p.6). Donde se concluir que a crueldade é parte do homem e, por conseguinte, acaba sempre atrelada ao prazer do poder e/ou da soberania, uma posse sobre o *Outro*. Uma relação sempre política entre os que julgamos mais ou menos homens, e para os quais atribuímos um caráter animalizante/bestializante ou não.

No influxo desta análise, é justamente nas últimas aulas de Derrida que encontro apoio, haja vista essas versarem diretamente sobre *A Besta e o Soberano*. Em outros termos, sobre a animalidade humana no âmbito do político.

Ora, por que me volto a estes textos? Porque na irresponsabilidade, na negação do *outro*, no hiato dado a ele como inumano o que resta é a crueldade. E a crueldade é, no âmbito do discurso, a desfiguração do humano. A transformação do homem em besta. Na impossibilidade de definição, há um rebaixamento do homem.

Talvez, a melhor pergunta para esta relação político-ética aqui proposta se dê na perspectiva do *logos*. Afinal, com quem estaria o *logos* – de quem é a razão –, do animal,

do humano ou, ainda, da *besta*, do *soberano*? A própria linguagem que sustenta a pergunta já evidencia de quem é a razão. É Derrida quem põe essa tautologia à prova neste processo de hominização, apontando para vários ‘pontos cegos’ no humanismo, sustentado historicamente pela filosofia, pela ciência, pela religião e pela política, ou seja, uma “*teo-antropo-zoologia*”. Como diria a poeta:

Quem se recusa à visão de um bicho está com medo de si próprio. Mas às vezes me arrepio vendo um bicho. Sim, às vezes sinto o mudo grito ancestral dentro de mim quando estou com eles: parece que não sei mais quem é o animal, se eu ou o bicho, e me confundo toda, fico ao que parece com medo de encarar meus próprios instintos abafados que, diante do bicho sou obrigada a assumir, exigentes como são, que se há de fazer, pobre de nós. Conheci uma mulher que humanizava os bichos, conversando com eles, emprestando-lhes suas próprias características. Mas eu não humanizo os bichos, acho que é uma ofensa – há de respeitar-lhes a natura – eu é que me animalizo. (LISPECTOR, 1984, pp.519-520)

Na relação com o *bicho besta* ou na relação com a *besta e o soberano* o que está em jogo não é somente uma separação entre dois entes: o ‘animal’ e o ‘homem’. As palavras, *Le bête et le souverain*, versam sobre dois tipos de força que se metamorfoseiam, se distinguem e se atrelam: a *besta e o soberano*; a *besta é o soberano*. ‘A *besta e(s)t o soberano* e o *soberano e(s)t a besta*’ (Cf. DERRIDA, 2008, p.55), como fica assinalada na escritura derridiana. Ante o inimigo, perante o outro cuja face não é acolhida, o soberano age como *besta*, e não como um animal agiria. Do mesmo modo, o soberano passa a ver o seu inimigo como um *outro* de caráter monstruoso e bestial.

A *besta*, contudo, está para além do animal; antes ela está na linha limítrofe do próprio homem. De fato, a *besta* emerge da irresponsabilidade, de uma não resposta, de algo incapturável. E, justamente por não responder e possuir um caráter irresponsável é que a irresponsabilidade emerge. A animalidade já é uma resposta e, justamente por isso, não pode ser irresponsável. Donde se concluir que diante do caráter irresponsável da não resposta e no ‘prazer psíquico no mal pelo mal’, apenas a *besta humana* é cruel. O que de fato há nesse processo de bestialização é uma projeção do animal no homem e, diante de tal projeção, se faz uma assimilação política do animal.

Aqui, se torna crucial retomar o ponto do qual não se pode confundir *bestialidade* com *animalidade*. Entre o homem e o animal, há um complemento. Logo, um homem é animal por natureza e, por uma segunda natureza, é político – Hannah Arendt e Giorgio

Agamben não nos deixam esquecer o ensinamento grego. A animalidade se desdobra em humanidade, em certo sentido.

A *besta*, assim, para fora e para dentro do animal, aparece como uma categoria capaz de criar um discurso da soberania do homem em cuja lei e a força aparecem as possibilidades de uma linguagem excludente de um *outro*, que se encontra então animalizado na crueldade do indivíduo.

Ao fim parece que permanecemos com as palavras de Dostoievski, para quem, “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.396).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Lo abierto: el hombre y el animal**. Trad. Flavia Costa y Edgard Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. trad. Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Trad. Vinicius N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Séminaire La bête et le souverain**. Volume I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. O teatro da crueldade e o fechamento da representação. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. São Paulo: Escuta Editora, 2001.

DERRIDA, Jacques. Políticas da diferença. In: DERRIDA, Jacques. **De que amanhã**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2008.

DURANTAYE, Leland de la, Giorgio **Agamben: a critical introduction**. Stanford University Press, California, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa, Guimarães Editores. 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Elementos do direito natural e político**. Tradução de Fernando Couto. Porto: RÉS, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Harmondsworth, Penguin, 1968.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MONTAIGNE, Michel. Da crueldade. In: MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo, Nova Cultural, 2000. v. 1. p. 358-370. (Os pensadores).