

A PROFANAÇÃO DOS DIPOSITIVOS EM GIORGIO AGAMBEN

Mauro Rocha Baptista (UEMG/FAPEMIG)¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a necessidade de profanar o dispositivo. Com essa intenção discute-se esse conceito a partir das indicações de Foucault e de Agamben procurando frisar sua violência/poder de constituir e de manter em oposição à interna, embora recalcada, violência/poder de revolucionar, características exploradas a partir do conceito de Gewalt de Benjamin. A revolução, como uma profanação, é uma ação que permite reassumir o uso comum das coisas que foram apossadas pelo dispositivo. Associa-se essa necessária profanação revolucionária com o lúdico e com a reinterpretação constante que devem caracterizar a relação do homem com a literatura.

Palavras-chave: profanação; dispositivo; Giorgio Agamben; violência/poder.

Introdução

A política atual está impregnada de dispositivos que, para além de ordenar a rotina da vida social, formatam a vida individual, qualificando-a de tal maneira que não é possível encontrar uma unidade entre as formas assumidas por ela². É nesse contexto que Giorgio Agamben (2013) afirma que o contexto atual é marcado por uma dissolução da vida em diversas formas de vida, ou seja, a vida está presa a

¹ Professor do Departamento de Fundamentos da Educação da UEMG-Barbacena, onde é pesquisador do núcleo de pesquisa *Educação: Subjetividade e Sociedade* e bolsista da FAPEMIG. E-mail: m-baptista@uol.com.br.

² Em artigo publicado recentemente apresentamos a discussão acerca do conceito de vida em Agamben, demarcando a distinção que o autor italiano traça entre a pluralidade de formas de vida assumidas na política atual e a necessidade de uma homogeneidade na forma-de-vida a ser instaurada na política que vem (Baptista 2014).

rótulos variáveis de acordo com a situação em que o sujeito se encontra. Assim, como se é fisicamente qualificado por meio da forma corpórea como gordo ou magro, pela cor da pele como negra, branca ou indígena, também se é profissionalmente qualificado como professor, bombeiro, ou prostituta, e sexualmente como hetero, homo, bi ou pansexual, entre tantas formas que, quanto mais diversas, mais impossibilitam a unidade do sujeito em uma forma-de-vida. É a essa unidade de uma forma-de-vida que se contrapõe a multiplicidade das formas de vida que Agamben tem dedicado seus estudos mais recentes, procurando demonstrar, sobretudo, que é possível e necessário instaurar um novo uso das coisas do mundo, um uso que possibilite romper com essa estrutura política dos dispositivos, uma profanação dos dispositivos. Antes de centrar a atenção na profanação, conforme ela é proposta por Agamben, e em sua ligação com a ludicidade, é necessário esclarecer alguns pontos básicos sobre o sentido que o conceito de dispositivo assume para este autor.

Agamben assume a proposta conceitual desenvolvida por Michel Foucault em suas obras e delimitada pelo filósofo francês em entrevista a Alain Grosrichard, quando respondendo a pergunta objetiva: “Para você qual é o sentido e a função deste termo: dispositivo?” (2009: 244), Foucault apresenta uma sequência de três pontos, que iremos analisar separadamente para uma melhor visão do todo. O primeiro desses pontos tem função geral de apresentar a amplitude do conceito:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (Foucault 2009: 244).

A primeira indicação para uma delimitação do conceito de dispositivo é quanto à heterogeneidade dos recursos utilizados por ele em sua função ordenadora. Foucault não só enfatiza a multiplicidade dos meios, como também seleciona estruturas que por si já são heterogêneas. O discurso pode assumir formas e conteúdos diversos, além de possibilitar múltiplas interpretações; assim como as instituições podem se estabelecer e vigorar conforme motivos variados e entrar em ocaso por diferentes contextos; assim também acontece com as organizações arquitetônicas que podem tanto obedecer a padrões estéticos quanto a éticos, a políticos ou a religiosos, submetendo-se aos desejos da própria manutenção do dispositivo. Semelhante é a forma como se organizam as decisões regulamentares, as leis e as medidas administrativas, que regem cegamente as práticas cotidianas das massas, mas podem velar os desvios daqueles que contam com os favores das autoridades, posto que sempre estão a serviço da interpretação destas. E essas autoridades que zelam pela manutenção do dispositivo são as mesmas que garantem sentido aos enunciados científicos, filosóficos, morais e filantrópicos, os quais estão definitivamente manchados por essa origem e ampliam, por meio dessa relação promíscua com os dispositivos, a inviabilidade da constituição uniforme de uma forma-de-vida, porquanto realçam a fragmentação das formas de vida. Enquanto rede que reúne

esses meios, os dispositivos se apresentam como a possibilidade de realizar a unidade na diversidade, mas, efetivamente, estão a serviço da confirmação e manutenção dessa fratura. Mantendo a pluralidade das formas de vida, impedem a ascensão da forma-de-vida e da política que vem.

Presos a essa forma de atuação pela política contemporânea, os dispositivos expressam a função da *Gewalt* (termo que a um só tempo significa violência e poder) analisada por Walter Benjamin no ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*. E eles assumem, nesse contexto, tanto a função da violência/poder de constituição, quanto a de manutenção (Benjamin, 2012); por um lado, são responsáveis por instituir uma realidade; por outro, precisam arcar com a obrigação de manter essa mesma realidade. Em ambas as funções, exercem um poder que não pode ser pensado em separado da violência que ele significa. Se no aspecto de constituição essa violência se justifica pela transformação que deve impor à sociedade, no sentido de manutenção, extrapola-se essa necessidade e a função meramente autocentrada do poder se torna mais evidente. A violência de manutenção é a garantia de que o dispositivo pode continuar exercendo seu poder independentemente das variantes sócio-históricas. Uma violência que se manifesta nos atos do poder constituído, e os seus pequenos gestos de omissão, na clareza dos regramentos e na obscuridade das decisões jurídicas, nos ditos e nos silenciamentos de um ordenamento que sabe o que deve velar e o que deve revelar tendo em vista a sua própria manutenção. É a partir dessa noção de uma violência/poder que se pode compreender como a rede heterogênea dos dispositivos consegue manter a diversidade de meios e de formas de vida, evitando a configuração de uma forma-de-vida que poderia significar a profanação, ou seja, o crepúsculo de toda essa estrutura.

Essa violência/poder do dispositivo revela uma rede que pretende entrelaçar tanto os discursos oficiais quanto os silenciamentos oficiosos e os sussurros revolucionários; tanto as instituições legais, quanto as informais; tanto a arquitetura panóptica da vigilância quanto a organização espacial da resistência; tanto as decisões regulamentares, leis e medidas administrativas tomadas pelo governo, quanto as inquestionáveis imposições do livre pensar; tanto os enunciados científicos quanto os contra-argumentos ficcionais; tanto as proposições filosóficas quanto os pensamentos menos amigos do saber que do poder; tanto a moralidade quanto a imoralidade e a amoralidade no agir e no pensar; tanto ações filantrópicas quanto as egocêntricas, passando pelas que se pretendem publicamente filantrópicas, enquanto veladamente escondem os desejos mais privados e egocêntricos. Trata-se de uma rede configurada para manter o *status quo* da fragmentação da vida em meio às variantes que dispersam o olhar do sujeito. Uma rede de recursos variados, mas com o único objetivo de evitar a sua própria fragilização, mesmo que a custos da alienação geral. Uma máquina que, em tons apocalípticos, precisa ser destruída³.

Quando a governabilidade passa a ser uma meta mais importante que a formação dos governados, o dispositivo perde qualquer possibilidade de um impacto

³ O tom apocalíptico da proposta agambeniana é confirmado em sua relação com o messianismo presente na obra de Walter Benjamin, a interpretação é de que o Messias é o soberano que pode instaurar o estado de exceção efetivo, ou seja, por fim ao estado de exceção permanente em que se vive e permitir o ingresso em uma nova forma de política. Essa temática vem sendo desenvolvida em nossas pesquisas e tem resultados parciais apresentados em Baptista, 2013.

positivo e se transforma em uma máquina cuja principal função é manter, a qualquer custo, a ordem constituída. Em nome dessa ordem prática, o dispositivo assume uma característica superior à própria fundamentação da ordem e a sua função de manutenção ofusca a sua origem constitutiva. De acordo com Agamben, “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem fundamento no Ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (2009: 38). Uma vez que ao dispositivo é dado o direito de dizer e velar, ele ignora a necessidade de se fundamentar no Ser e se fundamenta na sua própria necessidade de existir. Um poder que tanto pode gerar subjetivação, enquanto motiva a criação do novo, quanto produzir o seu sujeito, por meio do mascaramento do velho. O sujeito criado por meio desse processo deve ser pensado como um corpo dócil, capaz de funcionar melhor como engrenagem da máquina governamental, que como um ser individual e livre. O dispositivo, que inicialmente visa a conduzir o homem para a prometida vida feliz da política aristotélica, torna-se uma desumana colheitadeira que arranca até a raiz, tudo que está a sua frente, seja fruto ou erva daninha, promovendo a derrocada da vida e a sua submissão a uma nudez que se lhe impregna de tal modo que não pode mais ser vestida com nada. Surge em toda a sua infeliz luminosidade a vida nua, que já não consegue encontrar qualquer sentido mínimo para sua manutenção, quanto mais para que se realize na felicidade.

Constituição, manutenção e revolução

O dispositivo não precisa ser necessariamente um meio para inviabilizar a forma-de-vida; ele vai assumir essa função dependendo do uso que dele se faz, o que é esclarecido na segunda parte da definição foucaultiana:

Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes (Foucault 2009: 244).

O dispositivo pode se apresentar em três níveis diferentes: os dois primeiros demarcam a sua visão negativa, uma vez que tanto pode atuar validando a instituição de forma direta, quanto resguardar seus valores por meio do silenciamento e do velamento, mas o terceiro representa a possibilidade de se abrir espaço a uma reinterpretação dos próprios valores da instituição. Os dois primeiros atuam como forças de sacralização que não permitem questionamentos e a vivência plena da liberdade individual, enquanto o terceiro se manifesta como força de profanação e reinvenção; nesse terceiro aspecto do dispositivo reside toda a

possibilidade de se exercer uma revolução. Em sua análise do conceito de *Gewalt*, Benjamin indica que, para além das possibilidades de uma violência/poder de constituição, que pode ser pensada como o discurso programático da instituição, e de outra mantenedora, que pode ser relacionada às justificações e mascaramentos usados para que o programa funcione efetivamente, existiria ainda uma terceira forma de violência/poder, que se configura na revolução, capaz de fazer cessar o movimento constituinte e mantenedor. É nessa força revolucionária que se instala a possibilidade de reinterpretar a própria prática, que conduziu à constituição e exigiu a manutenção. Somente nela o jogo do dispositivo pode se completar, quem apagar sua originária motivação de manter o movimento e as mudanças de posição. Se essa terceira perspectiva for esquecida, o dispositivo se transforma em uma máquina para a qual a automanutenção passa a ser a única intenção.

O problema aqui denunciado é que o jogo jogado pelo dispositivo não é reconhecido por todos os jogadores que estão submissos a ele, sendo que essa terceira opção é quase sempre descartada, como uma afronta aos ideais de uma ordem social, que se apresenta como única garantia dos mais elevados símbolos da modernidade: a liberdade e a democracia. Pela preservação das sagradas liberdade e democracia, a violência/poder é exercida apenas nas suas versões de constituição e manutenção, sendo vedada a sua profanadora força revolucionária. As mudanças de posição e modificações de funções são limitadas pela exigência de não ferirem a ordem social e as posturas confirmadoras e reacionárias das duas primeiras características. Mudar da função de manutenção para a de reinterpretação é um movimento por demais ousado para ser apoiado pela instituição. Mesmo nas democracias mais tradicionais, o ímpeto revolucionário é costumeiramente refreado. Ou seja, em honra do governo que zela pelo poder compartilhado pelo povo, a perspectiva diversa à do governo deve ser suplantada pela violência/poder constituinte; em nome da sagrada liberdade, a liberdade revolucionária deve se submeter à vontade de manutenção. A reinterpretação revolucionária deve ser exercida por aquela parcela da população que está de fora do processo institucional, por aqueles que estão excluídos da possibilidade de uma modificação interna, aqueles que precisam jogar sem compreender e compartilhar as regras, por aqueles que democraticamente são expurgados da vida social.

Em meio aos velamentos e mascaramentos do dispositivo, existe uma negação de informação, que exclui a participação integral de todos no processo de constituição do dispositivo e, sobretudo, nas indicações de qual será o caminho adotado pelo dispositivo frente a essas três possibilidades. Apesar disso, não se trata de um jogo exclusivo e exclusivista, o jogo de velar e desvelar, falar e emudecer é o próprio jogo de constituição do sujeito: “Segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*” (Agamben 2009: 43). A hominização do homem é um processo que se associa imediatamente à vontade de saber e à atribuição desse saber a determinados grupos. Ao designar o homem como *sapiens*, atribui-se a ele uma característica que não só o impõe a uma vinculação com o saber como lhe cobra a compreensão de seu saber. Não só saber, mas saber que sabe faz do homem um homem. Para garantir essa característica e resguardar o processo de hominização, por

vezes se opta por ignorar que se ignora. Em nome da sabedoria que nos caracteriza como homens, adota-se a postura, pouco sábia é bem verdade, de ignorar aquilo que se ignora, aceitando facilmente as verdades que são transmitidas como sendo verdades plenas, tudo para evitar o esforço maior de realmente buscar a sabedoria. A vontade de saber não é tão grande a ponto de incentivar a busca por ele, limita-se a um desejo de posse independente do significado do objeto possuído.

O *homo sapiens* se hominiza no mesmo processo em que nega os fundamentos da própria humanidade e persegue algo que não pode lhe pertencer. Nesse sentido, o homem é um paradoxo impossível de se resolver, ao menos não sem abrir mão da pretensão de ser possuidor da verdade. Há que se atentar para a íntima relação entre o dispositivo e esse paradoxo; é por meio do dispositivo que o homem se agarra à crença do domínio da verdade, é ele quem lhe garante que esse é o melhor meio para viver e sobreviver no mundo. Por meio do engodo e do mascaramento, o dispositivo está na base da produção da *persona* moderna, uma subjetividade mais próxima à figura escondida por detrás da máscara que da individualidade prometida. A promessa apresentada pelo dispositivo de uma vida feliz na e pela sacralização da liberdade ofertada por ele (uma vez que o dispositivo assume apenas duas de suas três funções) efetiva a transformação tanto da felicidade, quanto da liberdade em duas situações que deixam de pertencer à vida humana e assumem a condição sacra de estar permanentemente excluída em sua inclusão. Ao fazer da vida feliz um mote para a política, o dispositivo a inclui definitivamente como projeto de governo da modernidade e a exclui, de maneira igualmente definitiva, da realidade individual. Essa inclusão exclusiva torna a vida feliz algo sagrado e, por isso mesmo, retirada do uso comum. Ante a promessa de uma subjetividade feliz, o produto entregue não passa de uma alienada dessubjetivação.

Para que a dessubjetivação não seja descoberta antes da hora, é necessário que os dispositivos tenham métodos que tornem sedutoras as suas promessas de perda da subjetividade individual em nome da subjetividade produzida artificialmente por eles:

Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo (Agamben 2009: 43-4).

A promessa do dispositivo é a “alienada” felicidade de se entregar e se perder no Ser sem nunca ter, de fato, buscado os seus fundamentos. Uma ação de entrega tal que entrega a sua autonomia e se aliena ao dispositivo em nome da prometida felicidade. Prescindindo de uma real experiência do Ser, o dispositivo garante o gozo de ser um ente que não precisa nada mais que seu reconhecimento como ente. Não existe necessidade de uma substância, basta o puro gozo do aberto. A verdade pode ser ofertada em sua pureza de ente como se o próprio Ser ela fosse, sendo fundada tão-somente na alienada necessidade de felicidade. Por desejar ardentemente a felicidade, os sujeitos assumem os papéis sociais que lhes são impostos. Jogam o jogo

do dispositivo, mesmo sem poder se considerar como jogadores, uma vez que desconhecem não só as regras como o próprio jogo. No dispositivo, os papéis não precisam ser representados por atores que sabem o que estão fazendo, basta que se limitem a seguir o *script* e se preparem para receber os aplausos da alienada plateia. O jogo é jogado e em meio a ele os jogadores são apenas peças movidas orquestradamente pelas forças de constituição e de manutenção da ordem sagrada; tudo o que se coloca contra essa particular sacralidade se efetiva como uma conduta de revolucionária profanação.

Quando o dispositivo perde a sua terceira função, ele deixa de representar uma força garantidora da liberdade e promotora da vida feliz, para privilegiar a manutenção do *status quo*. Com essa postura, ele assume a responsabilidade pela interrupção da forma-de-vida, ao mesmo passo em que nega a sua vocação originária de ser uma estratégica incisão para responder a uma urgência. Uma estratégia tão mutável quanto embasada no movimento de posições, exatamente porque está focada a necessidade de responder ao que urge, assim como indica a terceira parte da definição de Foucault: “Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal fornecer uma resposta àquilo que não pode esperar. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (2009: 244). O dispositivo deve responder a uma urgência como que dominando o caos por meio da constituição de um programa institucional; precisa também sanar a essa urgência com sua violência/poder de manutenção, seja por meio de justificações, seja de mascaramentos; mas não pode sufocar sua função revolucionária quando a urgência primária se resolve e o que começa a urgir é a necessidade de reinterpretar. Limitando sua função predominantemente estratégica, o dispositivo força a sua perpetuação, mesmo quando nada mais urge ser respondido, mesmo que a urgência seja a sua própria deposição. Urgência não indica necessariamente a consumação da única possibilidade exequível, mas é reveladora de uma estratégia violenta e poderosa, que só poderia ser pensada sob o ideal de liberdade, enquanto limitada a seu caráter provisório. Por ser uma resposta a uma urgência, as estratégias do dispositivo são coercitivas e dominantes, assumindo esse poder exatamente porque não se pretendem permanentes. O erro é se acostumar com a medida de emergência e tratá-la como solução definitiva. Tratar a resposta à urgência como modelo para a constituição de uma sociedade que só pode ser realizada pela transformação do sujeito em um corpo dócil.

Subjetivação e dessubjetivação

No ensaio *O que é um dispositivo*, Agamben produz um significativo resumo crítico do conceito foucaultiano de dispositivo:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os

gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (Agamben 2009: 41).

Ao sintetizar o poder do dispositivo através de verbos, Agamben traduz sua potencialidade frisando que, dessa forma, é possível ultrapassar a caracterização mais imediata a edificações e práticas sociais, e considerar também como dispositivo objetos do uso diário e até a própria linguagem. A urgência na qual o dispositivo foi forjado permite a ele assumir o papel de orientar, mas o conforto dessa orientação produziu um papel maior, o de modelar, ou seja, o de homogeneizar a todos, colocando-os em um molde exemplar, mas também lhe garante o papel de interceptar as opiniões presentes em gestos e condutas para determiná-los e controlá-los, a fim de que não exista, nem resista qualquer divergência. Ao extrapolar esse papel dos já aclamados postos prisionais e educacionais para objetos como a caneta e o celular, Agamben enfatiza o contexto em que essas coisas nos capturam e determinam, como se fossem mais importantes que a subjetividade que as usa, e em certo sentido o são. Ganham mais importância que aquilo que as usam na medida em que se tornam o instrumento de dessubjetivação o qual garante a governabilidade de corpos dóceis. E Agamben extrapola ainda mais lançando a proposta de que a linguagem seja considerada o mais antigo dispositivo a nos determinar. Ela determina inclusive nossa inserção no grupo dos humanos como animais possuidores de *logos* (o termo grego ultrapassa o conceito de *sapiens*, seu correlato latino que configura o gênero humano, exatamente por sua ligação não só com a racionalidade, como também com a linguagem). É pela linguagem que o processo de hominização se complementa e nos aprisiona definitivamente em uma subjetividade que paradoxalmente nos assujeita.

A contradição de uma subjetivação que assujeita é própria desse processo de uma hominização no qual se compreende por homem uma simples engrenagem de composição do todo ordenado. Como engrenagem, ele não deve atuar senão na sua função específica e não pode desenvolver livremente a ordem de sua denteição. Assujeita-se tanto ao se submeter a essa estrutura quanto ao perder a sua subjetividade individual em nome da subjetivação imposta pelo dispositivo:

Todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua

“liberdade” de sujeitos no próprio processo de assujeitamento (Agamben 2009: 46).

O processo de assujeitamento só não é identificado com uma violência arbitrária, porque a opção por ele é uma opção “livre”. O dispositivo se sobrepõe à individualidade de tal forma que não se compreende outra possibilidade que não a de se entregar a ele. A docilidade desse ato garante a liberdade da subjetividade, ao mesmo tempo em que a transforma e a assujeita, uma contradição que não pode ser percebida por aquele que livremente a abraça. Corpos dóceis que somos, assumimos a linguagem como possibilidade de exercer a liberdade que essa subjetividade artificial nos permite, pouco nos importando com que pretenso tipo de liberdade é esse que nos molda em vez de nos abrir caminhos.

Não sendo exatamente um ato de violência, a criação de corpos dóceis por meio dos dispositivos violenta a individualidade, porque se limita à prática das duas primeiras características do dispositivo. Esse é um processo que precisa ser evitado e que exige uma retomada do poder profanador e revolucionário da terceira função do dispositivo. A deformação da subjetividade é promovida por meio do discurso homogeneizante da inclusão. Todos devem ser igualados em oportunidades e acessibilidade para que sejam incluídos. Porém, quando esse discurso ultrapassa a barreira do acesso para nivelar também a forma de pensar, valorizando uma formação mínima que desrespeita as particularidades de cada um, a inclusão se torna uma exclusão perversa. Em vez de possibilitar acesso a todos, limita as possibilidades de acesso do geral. Independente de uma deficiência qualquer, um sujeito pode ter mais afinidade com a Matemática que com a História, mas para se sentir incluído, de acordo com a proposta do dispositivo, ele deveria ter o mínimo nas duas áreas, ainda que isso signifique não obter o máximo em nenhuma delas. Não existe uma preocupação com o desenvolvimento das potencialidades, a preocupação é com a aparente uniformização de formas de vida que não se refletem em uma forma-de-vida. Se sua subjetividade o aproxima das artes, a subjetivação do dispositivo deve fazê-lo aproximar-se das demais áreas, mesmo que se pague o preço da perda da afinidade inicial. A vontade de verdade exclui por meio do discurso de inclusão, o dispositivo dessubjetiva por meio de sua subjetivação artificial.

É necessário romper com essa prática, e o meio para essa ação é o da profanação pelo lúdico. O lúdico fornece a possibilidade de reinterpretar a relação com as coisas, não visando a um uso correto delas, como que configurando um novo programa institucional, mas rompendo com a noção de uma correção no uso, revolucionando o que foi constituído e mantido como única possibilidade, reunindo as formas de vida para não mais se submeter a uma divisão, possibilitando a ascensão de uma forma-de-vida. Lúdico é o jogo jogado em seu jogar, um meio que não está preocupado com seu fim, a resposta a uma urgência que não deixa de escutar o urgir constante do novo, que não se perde em uma manutenção absurda daquilo que já cumpriu a sua função:

Aqui se mostra a futilidade daqueles discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz àquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que,

se a todo dispositivo corresponde um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use “de modo correto”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados (Agamben 2009: 48).

O sujeito do dispositivo não pode fazer dele um uso adequado, porque é ele que está sendo utilizado pelo dispositivo. Sua subjetividade já foi corrompida no processo de (des)subjetivação; portanto, não pode existir a possibilidade de um uso correto daquilo que nos forma para usá-lo. Não há outra opção a não ser a ruptura drástica com a ordem, resgatando aquilo que foi sequestrado em nome dela. Se a caneta deve ser pensada como um dispositivo porque nos determina, retomar o papel de determinante sobre ela é a única forma de romper com sua força: “A estratégia que devemos adotar no nosso corpo a corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de libertar o que foi capturado e separado por meio de dispositivos e restituí-los a um possível uso comum” (Agamben 2009: 44). Restituir ao uso comum não é usar de forma adequada, mas lúdica e revolucionariamente, profanar tanto o objeto quanto seu uso.

Profanação

O conceito de profanação é proposto por Agamben em oposição ao de sacralização: “Se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (2007: 65). Restituir ao livre uso dos homens aquilo que lhes foi tirado pela consagração seria o mesmo gesto de retomar para o uso comum aquilo que o dispositivo sequestrou, para poder ditar um uso considerado correto. Pela profanação, o dispositivo perde sua parcialidade e tem que se resolver com a sua terceira e mais recalcada característica. Profanado, ele não pode mais subjetivar, é a vitória da subjetividade revolucionária sobre a subjetivação constitutiva e mantenedora. A caneta volta a ser simples objeto para o uso do sujeito, e não o que o determina. A vida deixa de ser marcada pela forma que lhe foi imposta pelo dispositivo e pode assumir a sua forma-de-vida. É nesse contexto, que o lúdico se apresenta como um método profanador por excelência, uma vez que “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (Agamben 2007: 75). Ao profanar, as coisas são trazidas de volta à possibilidade de um uso lúdico. Por meio da profanação é possível brincar com a caneta, sem que ela seja o elemento de determinação de uma forma de vida. Quando as coisas estão disponibilizadas para um livre uso, elas já não podem mais formatar a vida, resplandece assim a forma-de-vida. Não é necessário demarcar uma ordem cronológica na relação entre a profanação e o lúdico, pode-se tanto afirmar que ao fazer das coisas um uso lúdico se está profanando o dispositivo, quanto que profanando se está possibilitando um uso lúdico, não existe primado de um sob o outro, ambos possuem o poder de perverter o uso imposto pelo dispositivo em algo novo, que quebra com os rigorismos predefinidos.

O lúdico vive na regra, mas não se submete totalmente a ela, pois sempre é possível fazer dela um revolucionário uso novo:

Só quem conhece as regras do jogo está em condições de trapacear. O segredo da vitória é a insinceridade. O homem que representa todos seus papéis com sinceridade, no sentido de resposta irrefletida a uma expectativa não analisada, é incapaz de “êxtase” – e, pelo mesmo motivo, inteiramente seguro do ponto de vista daqueles interessados em proteger as regras (Berger 2002: 168).

O sujeito não trapaceiro é apenas um corpo dócil, que se submete ao dispositivo sem capacidade de analisar seus próprios atos, posto que passa a ser usado pelo próprio dispositivo. É assujeitado por regras que inviabilizam o gozo prometido e o “êxtase” desejado. Mas, quando ele consegue perverter as regras, profanar o dispositivo que o assujeita, aí começa outro processo de subjetivação. A subjetivação presente no ato lúdico de jogar é diferente daquela proposta pelo dispositivo, lá se faz um assujeitamento, porque, nesse caso, as regras precisam se sobrepor aos sujeitos, aqui a subjetivação segue o ritmo próprio da relação entre o jogo e os jogadores, inclusive prevendo a trapaça. Até mesmo desejando a trapaça, como ápice da ludicidade do jogo, ápice da subjetividade que se impõe sobre o dispositivo. A trapaça exerce nesse contexto, a violência/poder revolucionário que, apesar de caracterizar o dispositivo, é expurgada dele. Seu retorno triunfal profana os elementos sacralizados pelo dispositivo e exige que a constante reinterpretação seja parte constitutiva da ordem social.

Essa outra subjetivação é fruto da completa integração entre o jogador, o jogo e o produto final dessa relação:

Quando, em correlação com a experiência da arte, falamos de jogo, jogo não significa aqui o comportamento ou muito menos o estado de ânimo daquele que cria ou daquele que usufrui e, sobretudo, não significa a liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da obra de arte (Gadamer 1997: 174).

Diferentemente do dispositivo que gera a subjetividade para seu próprio uso, o lúdico forma a subjetividade em sintonia com as partes envolvidas, o que permite um uso que não se limita ao utilitarismo. Um uso que se confunde com o próprio modo de ser da obra de arte, que gera a partir desse ponto uma constante interação entre as partes, interação que se revalida a cada novo jogo, a cada nova inserção, a cada novo olhar, a cada reinterpretação. Nessa proposta de uma profanação lúdica, não se assujeita o outro para torná-lo um homem de gosto capaz de apreciar a arte, mas se cria um ambiente propício para uma subjetivação, capaz de permitir a esse sujeito interagir com a obra, retirando dela elementos que irão se transformar em componentes seus. Nem sujeito nem obra saem intactos desse contato lúdico. E a profanação realiza a importante função de formadora ao mudar o sujeito sem moldá-lo, e transformar a arte sem exercer sobre ela uma catalogação definitiva, permite, assim, o aparecimento de uma *vera religio*: “É comum, tanto nesses casos como na

profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*" (Agamben 2007: 67). Ao negligenciar as normas constituídas e mantidas pelo dispositivo, possibilita-se a revolução que não se limita a fazer um uso correto dos dispositivos, mas permite a ruptura com o próprio dispositivo e sua transformação em uma nova realidade. Pela profanação se aciona a *vera religio* que foi suplantada pelo caduco desejo de perpetuação do dispositivo. As diversas formas de vida podem ser suplantadas pela *vera* forma-de-vida.

Essa nova interação profana o dispositivo ao elevar o ambiente mutável do lúdico à condição de espaço privilegiado para a produção de subjetividade:

O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. E, todavia, nenhum dos dois se sustenta isoladamente. Artista e obra são, em si mesmos, e na sua relação recíproca, graças a um terceiro, que é o primeiro, a saber, graças àquilo a que o artista e a obra de arte vão buscar o seu nome, graças à arte (Heidegger 1989: 11).

A interação entre artista e obra não pode existir sem a primazia da arte. A relação entre sujeito e profanação não pode acontecer sem o lúdico como espaço da formação plena, posto que inteiramente aberto. Existe aqui uma noção de um espaço mais elevado, quase sagrado, mas que não se confunde com o dispositivo que precisava ser profanado, porque nesse espaço já se instaurou o novo uso: "Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista" (Agamben 2007: 67). A arte, a literatura, o jogo, o lúdico, como ambientes especiais, criam esse espaço em que o uso não pode ser confundido com um consumo utilitarista, mas deve significar uma experiência de produção da subjetividade em que nada retorna ao ponto original depois do contato travado. É um novo espaço, o espaço da reinterpretação constante, da mudança de posições, do movimento de funções, da realização do dispositivo em toda a sua plenitude, sem as limitações da governabilidade. A profanação é necessária para a plena realização do dispositivo como uma *vera religio*, como a arte que não se limita a relação entre artista e obra. Um terceiro e mais poderoso elemento, único capaz de permitir e exigir a liberdade de uma subjetividade que não se assujeita. Essa profanação lúdica que está na base da literatura é a sua força mais sedutora.

Considerações finais

Essa experiência transformadora da literatura é a experiência do próprio modo de ser da arte, do modo de ser do lúdico, que retoma a necessidade de um contato com os fundamentos. Retoma a necessidade de se relacionar com o Ser para que o ente tenha força e sentido. Uma experiência que não procura satisfazer o desejo alienado de ser apenas o ente como ente, mas que quer preencher o ente com o Ser. O lúdico presente na literatura joga o ente no seio do Ser e a experiência travada ali é a de uma subjetivação originária, na qual a construção da subjetividade não está nem guiada pelo jogo, nem pelo jogador, mas se faz no conjunto, em plena jogabilidade:

Para quem joga, o jogo não é uma questão séria, e que é por isso mesmo que se joga. Podemos, a partir disso, procurar determinar o conceito de jogo. O mero jogo não é sério. [...] O que é importante é que se coloque no próprio jogo uma seriedade própria, até mesmo sagrada. E, não obstante, não desaparecem simplesmente no comportamento lúdico todas as relações-fins, que determinam a existência (*Dasein*) atuante e cuidadosa, mas, de uma forma muito peculiar, permanecem em suspenso (Gadamer 1997: 174).

As relações utilitaristas estão em suspenso no jogo, como na literatura, porque nesse momento está em ato uma produção muito mais forte. Uma produção que se se perder em meio aos utilitarismos cotidianos retoma a função de dispositivo, mas enquanto as mantêm suspensas permite a subjetivação no Ser, algo que pode ser compreendido como mais sagrado (*vera religio*) que aquele sagrado que é preciso profanar.

Ao se subjetivar no Ser como só a experiência lúdica permite, o sujeito se transforma naquilo que mais propriamente ele é, ou seja, ele se livra das amarras impostas pelo dispositivo para encontrar sua verdadeira *persona*, sua forma-de-vida: “A obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que a experimenta. O ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (Gadamer 1997: 175). Ao se apoderar do sujeito, é o próprio lúdico quem resulta do processo, e o homem passa a ser menos um ser limitado por sua vontade de saber e mais pelo seu desejo de reinterpretar os saberes, assim ele se torna um *homo ludens*: “Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica” (Agamben 2007: 74). Esse novo espaço transformado é o que almejamos com a atuação lúdica na literatura e com o resgate de uma subjetividade que seja legítima e não artificial. Um lúdico que se manifesta diferente daquele que observamos no cenário educacional brasileiro, mas que urge profanar o dispositivo instaurado.

THE PROFANATION OF THE DISPOSITIVES IN GIORGIO AGAMBEN

Abstract: The aim of this article is to present the necessity of profaning the dispositive. In order to do so, we discuss that concept from Foucault’s and Agamben’s indications, highlighting its violence/power of constituting and maintaining opposition to the internal, although depressed, violence/ power of revolution, explored from Benjamin’s concept of *Gewalt*. The revolution, as a profanation, is an action which allows reassuming the common use of the things which were taken by the dispositive. This necessary profanation is associated with the ludic and the constant reinterpretation that characterize the relation of the men with the literature.

Keywords: profanation; dispositive; Giorgio Agamben; violence/power.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. O que é dispositivo. In: _____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, pp. 27-51.

_____. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

BAPTISTA, M. R. Notas sobre o conceito de vida em Giorgio Agamben. In: *Revista Profanações*, v.1, n.1, 2014, pp. 53-74. Disponível em:

<<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/632>>, acesso em 19 jun 2014.

_____. O efetivo estado de exceção como uma proposta messiânica em Giorgio Agamben. In: *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas: anais do congresso da SOTER*. Belo Horizonte: 2013, pp. 547-555. Disponível em:

<<file:///C:/Users/MRBaptista/Desktop/SOTER%202013.pdf>>, acesso em 19 jun 2014.

BENJAMIN, W. Sobre a crítica do poder como violência. In: _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 59-82.

BERGER, P. *Perspectivas sociológicas*. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1989.

ARTIGO RECEBIDO EM 31/03/2014 E APROVADO EM 19/05/2014