



v14, n2, 2017
Maio-Agosto
Dossiê Biopolítica

DISPOSITIVOS DE GOVERNO E DE CONTROLE E O CONTRADISPOSITIVO DA PROFANAÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN [GOVERNMENT AND CONTROL APPARATUS AND THE COUNTER-DEVICE OF PROFANATION IN GIORGIO AGAMBEN]

Francisco Bruno Pereira Diógenes

Doutorando em Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará (UFC)

E-mail: diogenes.bruno@yahoo.com.

RESUMO ABSTRACT

Este artigo pretende tratar da noção de dispositivo na obra de Giorgio Agamben, tendo como norte o ensaio *O que é um dispositivo?* (2006). O autor se propõe a desenvolver a noção em questão transportando-a para o seu campo de investigação que nomeia “genealogia teológica do governo e da economia”, melhor desenvolvido em *O Reino e a Glória* (2007). Os dispositivos de poder e de governo, dentre eles o da oikonomia, fundamentam a práxis política no Ocidente. No ensaio *Elogio da profanação* (2005) o autor se propõe a pensar uma possível desarticulação dos dispositivos, permitindo a abertura da perspectiva de uma nova política, igualmente necessária frente à realidade da máquina religioso-capitalista global.

This article aims to discuss the concept of apparatus in the work of Giorgio Agamben, having as north the test *What is an apparatus?* (2006). The author proposes to develop the concept in question transporting it to your field of research which appoints “theological genealogy of the government and the economy”, best developed in the *The Kingdom and the Glory* (2007). The power and government apparatus, among them that of oikonomia, support the political praxis in the West. In the essay *Praise of profanation* (2005) the author proposes to consider a possible dislocation of the apparatus, allowing the opening of the prospect of a new politic, also required considering the reality of global religious machine-capitalist.

PALAVRAS-CHAVE KEYWORDS

Dispositivos; Oikonomia; Separação; Profanação; Inoperosidade

Apparatus; Oikonomia; Separation; Profanation; Inoperosity

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo, elaborado no horizonte da obra de Giorgio Agamben, pretende tratar de uma questão atualmente bastante profícua no âmbito da filosofia política contemporânea, que se refere, a saber, à noção de *dispositivo*. Semelhante intento realizou-se particularmente na perspectiva da leitura que Giorgio Agamben faz da obra de Michel Foucault, isto é, no rastro do projeto biopolítico desse último filósofo, assim chamado por propor a compreensão de que as transformações realizadas na política moderna, em particular, desde os séculos XVII e XVIII, tinham como protagonista a vida biológica, tanto dos indivíduos quanto das populações.

Com efeito, em *Signatura rerum: sul metodo*, livro de 2008, Agamben afirma ter aprendido muito com Foucault nos últimos anos, o que o levou a esclarecer certas convergências e divergências entre aspectos centrais das respectivas obras, especialmente em relação aos métodos utilizados por ambos os autores. Assim, no texto em questão, o filósofo italiano intenciona distinguir o que na sua pesquisa pode ser atribuído a si próprio, o que deve ser identificado ao pensamento de Foucault, e aquilo que vale para ambos. (Cf. AGAMBEN, 2008, p. 7) Para tanto, recorre a três ensaios, que compõem o livro e que remetem diretamente à reflexão do filósofo francês; dão-se eles sobre o conceito de *paradigma*, sobre a teoria das *assinaturas* e sobre a relação entre história e *arqueologia*.

Adverte Agamben que semelhante exposição metodológica, isto é, com o ponto de partida no pensamento de outro pensador, ocorre pelo reconhecimento de um princípio segundo o qual

toda investigação em ciências humanas – e, por conseguinte também a presente reflexão sobre o método – deveria implicar em uma cautela arqueológica, isto é, regredir no próprio percurso até o ponto no qual algo tenha permanecido obscuro e não tematizado. Somente um pensamento que não esconda o próprio não-dito, mas que incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, aspirar à originalidade. (AGAMBEN, 2008, p. 8. Tradução livre.)



Semelhante advertência, com efeito, provém de um princípio também constantemente adotado por Agamben, segundo o qual aquilo que há de genuinamente filosófico em cada obra (filosófica, científica ou artística) é a sua possibilidade de ser desenvolvida. Segundo o italiano, essa capacidade corresponde àquilo que Feuerbach chamara *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, “capacidade de desenvolvimento”). E da preocupação de não fugir a estes pontos cegos de nossa visão investigadora, onde haja algo ainda não-tematizado e escondido, depende a pretensão de originalidade de um pensamento. (Cf. AGAMBEN, 2008, p. 8) Trata-se, assim, de individualizar nos textos e contextos o elemento filosófico, no ponto e no momento que marcam a sua *Entwicklungsfähigkeit*. Entretanto, adverte mais uma vez Agamben que

quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por conta própria. (AGAMBEN, 2009, p. 39-40)

É precisamente isso o que o autor anunciadamente faz com a noção de “dispositivo”, conceito oriundo da obra de Michel Foucault, sobre o qual o italiano escreveu um ensaio intitulado *O que é um dispositivo?*. Lembra-nos Agamben, no referido texto, que Foucault não explicita o significado do termo em questão, embora o use largamente e com ele aponte para vários sentidos; em uma entrevista de 1977, porém, chegou perto; assim, de modo geral, pode-se dizer que, para o pensador francês, “dispositivo” seja um conjunto, uma rede que inclua discursos, instituições, leis, medidas de polícia ou mesmo proposições filosóficas, os quais têm sempre uma função estratégica e resulta do cruzamento de relações de poder e de saber.

Segue o pensador italiano precisando que, nos dicionários franceses comuns, o termo pode ter um sentido *jurídico*, ou seja, o dispositivo como a parte de uma lei que decide e dispõe; *tecnológico*, ou seja, o dispositivo como mecanismo de uma máquina: ou *militar*, isto é, o dispositivo como conjunto estratégico para um plano. Essa fragmentação de significados encontra, contudo, correspondência no desenvolvimento e na articulação de um sentido único original, o qual diz respeito, em alguma medida, ao uso foucaultiano.

Nesse ínterim, Agamben propõe que a noção em questão seja compreendida como um termo técnico essencial no pensamento de Foucault, reportando-se ao *poder* de um modo geral e ocupando o lugar daquilo que o francês tomou criticamente como “os universais”: o Estado, a Soberania, a Lei e o Poder. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 27-35) As seções seguintes discorrerão, portanto, acerca da noção de dispositivo a partir e para além do que propôs Foucault, assinalando em especial a leitura agambeniana.

2 SOBRE O DISPOSITIVO DA OIKONOMIA

A questão levantada pelo filósofo italiano é, justamente, acerca deste sentido original do termo dispositivo, que encontra terreno no seu horizonte de pesquisa mais tardio, o qual chamou, precisamente, de “genealogia teológica do governo e da economia”. Esse campo de pesquisa encontrou seu desenvolvimento mais completo em um livro posterior ao mencionado escrito sobre os dispositivos foucaultianos: trata-se de *O Reino e a Glória – uma genealogia teológica da economia*, de 2007. Em ambos os textos, contudo, de modo geral, a arqueologia de Agamben esclarece, sob o rigor da filologia que demanda, que o termo “economia” – do grego, *oikonomia* –, por mais distante que, à primeira vista, possa parecer, tem uma essencial importância teológica (além de, obviamente, governamental),

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.



que se liga de modo fundamental à noção de dispositivo. Explica e questiona o autor:

Oikonomia significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Tratava-se, como diz Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular. [Contudo] Por que os padres sentiram a necessidade de introduzir este termo na teologia? Como se chegou a falar de uma “economia divina”? (AGAMBEN, 2009, p. 35)

A razão do uso e da evolução, aponta Agamben, está na resolução de um dos problemas mais importantes da história da teologia cristã: a questão da Trindade das figuras divinas. Pois que, no século II, a Igreja se opôs fortemente à explicação dos teólogos sobre a natureza de Deus como tríade de Pai, Filho e Espírito. Parte dos mentores da Igreja temia uma reintrodução do politeísmo e do paganismo na fé cristã e reivindicavam, por isso, a posição do governo de um só (monarquia), daí serem posteriormente chamados “monarquianos”.

A argumentação utilizada por teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu, dentre outros, para convencer os que se opunham a essa leitura da natureza divina, fazia uso da noção grega de *oikonomia*. Assim, argumentavam eles que Deus é uno quanto ao ser e à substância, mas é tríplice quanto ao modo que administra a sua vida e o mundo. Desse modo, Deus, através de Cristo, o Espírito encarnado, administra a história dos homens. Isto não significa a perda da unidade divina, pois, assim como um pai que delega e confia ao filho funções importantes dentro do lar, sem perder por isso sua autoridade, Deus confia a seu Filho o “governo” do lar dos homens, do seu *oikos*. A ele confia, portanto, a economia (*oikonomia*) do seu Reino, e é assim que se explica seu governo providencial. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 36)

A solução para o problema da encarnação e da Tríade que não desfaz a unidade divina constitui-se, entretanto, em um artifício que une e cria, ao mesmo tempo, uma cisão entre dois âmbitos fundamentais. Realmente, a explicação da ação divina mediante uma *oikonomia* separa duas razões distintas, diz nosso autor, uma que explica o *ser* de Deus e outra que explica sua *ação* no mundo, o que, posteriormente, fez os teólogos compreenderem dois discursos, isto é, um *logos* da teologia e um *logos* da economia.

A *oikonomia* surge, desse modo, na teologia cristã, como a estratégia pela qual o dogma da Trindade é introduzido no cristianismo, mas a cesura entre Deus e mundo, suturada pela ficção da Trindade, ressurgiu na ulterior distinção entre divindade e governo, ser e ação, ontologia e práxis. Isso significa dizer, para Agamben, que: “A ação (a economia, mas também, a política) não tem nenhum fundamento no ser: [e que, devemos compreender,] esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental”. (AGAMBEN, 2009, p. 37)

Entretanto, a esta altura, não aparece ainda aquele sentido original do termo

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.



dispositivo buscado pelo autor, tendo em vista que a proximidade filológica entre *oikonomia* e dispositivo é, na realidade, posterior a esse período histórico: mais precisamente, quando, a partir de Clemente de Alexandria, no séc. III, a ideia de economia se funde com a noção de “providência”. Os padres latinos dessa época, ao unirem os dois sentidos para a ação divina – o *logos* da teologia e o *logos* da economia – em um apenas e, assim, fazerem *Providência* significar “o governo salvador do mundo e da história”, a tradução para o termo grego em questão fora, precisamente, *dispositio*. Deste último deriva o nosso “dispositivo”, que, então, passa a acomodar toda a esfera de significados da *oikonomia* teológica, e o significado dos dispositivos foucaultianos não deixa de ser herdeiro dessa tradição que fratura e articula em Deus ser e práxis. “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”. (AGAMBEN, 2009, p. 38)

Dispositivos e economia, de modo geral, postos assim, dizem respeito a um conjunto de práticas e saberes direcionados à formatação das subjetividades, referem-se a instituições e medidas orientadas ao controle dos pensamentos e dos gestos humanos, fundam-se como estratégias de governo e controle das forças sociais da maneira supostamente mais útil.

Mas para fazer uma breve genealogia do termo *dispositivo* na obra de Foucault, é preciso dizer, com Agamben, que o francês não o utiliza logo de início. Em *A Arqueologia do saber* usa algo próximo, a saber, o termo *positivité*. Este, por sua vez, defende o italiano, remonta a um autor com quem Foucault mantinha forte relação – e que chegou a definir, por mais de uma vez, de “meu mestre” –, Jean Hyppolite, o qual, em seu livro *Introduction à La philosophie de Hegel*, sustenta que “positividade”, assim como “destino” são conceitos-chave para o pensamento hegeliano. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 29-33)

Em Hegel, o termo “positividade” encontra lugar especial na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”: enquanto a primeira expressa a relação imediata da razão humana com Deus, religião positiva diz respeito a um conjunto de crenças, doutrinas e ritos que são exteriormente impostos aos indivíduos num dado momento histórico. Ou seja, a positividade desse tipo de religião implica em coerção e comando que imprimem sentimentos na alma humana e induzem comportamentos cumpridos por simples obediência. Assim, Hyppolite entende que a oposição entre natureza e positividade corresponde à dialética entre liberdade e coerção, entre razão e história, estando, portanto, o conceito de positividade no centro das perspectivas hegelianas.

O elemento histórico positivo, a positividade (“dispositivo”, posteriormente), que é interiorizada no sistema de crenças e sentimentos, é tomada emprestada por Foucault para pô-la no contexto que diz respeito ao seu problema mais fundamental, a saber, diz Agamben, a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico como conjunto de tudo o que constitui as relações de poder. Contudo, se o objetivo de Hegel é reconciliar os dois elementos contrapostos, Foucault, ao contrário, intenciona investigar



os modos concretos pelos quais os dispositivos atuam na própria mecânica das relações de poder¹. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 29-33)

Ampliando o horizonte filológico desta análise, é interessante notar que, como demonstra a pesquisa de Agamben, o termo *oikonomia* assume o significado de “exceção”. Com efeito, os chamados “estados de exceção” como modelo de governo, isto é, o estabelecimento de uma ordem excepcional onde a lei é suspensa mediante o uso da força, utilizado, cada vez mais, como paradigma governamental é, com efeito, um dos cerne da arqueologia agambeniana. Assim, a *oikonomia* é compreendida como exceção quando, a partir de determinado contexto histórico (o direito canônico da Igreja Bizantina, nos séculos VI e VII), se a define como “a extraordinária e incompreensível encarnação do *Logos*”, ou seja, a Providência, a ação salvífica no mundo, mas, também, como “a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que ‘economiza’[...] o comando da lei”. (FÓCIO *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 63)

A partir dessa compreensão o filósofo delinea um rastro de investigação:

Que um vocábulo que designa a atividade salvífica do governo do mundo assuma o significado de “exceção” mostra em que medida as relações entre *oikonomia* e lei são complexas. [...] Os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na idéia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças. (AGAMBEN, 2011a, p. 64)

O que a doutrina da *oikonomia* intencionava era, então, contrapor-se à cosmovisão clássica, pela qual seria simplesmente impensável distinguir entre ser e práxis. Em Aristóteles, por exemplo, lembra Agamben, o motor imóvel move as esferas celestes sem nenhuma necessidade de uma vontade especial ou atividade particular voltada para o mundo. Ao contrário, a economia através da qual Deus governa o mundo constitui-se totalmente distinta do seu ser; sua práxis não é nele fundada. Isso significa que o ser somente pode se relacionar ao seu agir de modo infundado, isto é, sem princípio, *anarchos*, sem *arché*, através de uma vontade livre. (Cf. AGAMBEN, 2011a, p. 67-68)

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial

1 Dito isso, ressalta Agamben que os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda maior quando cruzados com a noção de *Gestell* de Martin Heidegger. A análoga etimologia entre o termo alemão *Gestell* (“aparato”) – que vem de *stellen* (“dispor”) – e *dispositio* – que vem de *dis-ponere*, onde *ponere*, em latim, corresponde ao *stellen* alemão – marca esta proximidade. Para Heidegger, em *A técnica e a volta*, *Ge-stell* significa, em geral, “aparato”, mas para ele diz respeito ao congregar das possibilidades de colocar em permanência, ou, na citação de Agamben: “o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que (dis)põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo de ordenar (*Bestellen*)” (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2009, p. 39), também fazendo, assim, referência a uma *oikonomia*.

que, em nossa cultura, une governo e anarquia. [...] A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando. [...] A *oikonomia* é, portanto, sempre já anárquica, sem fundamento, e um repensamento do problema da anarquia em nossa tradição política torna-se possível unicamente a partir da consciência do secreto nexos teológico que a une ao governo e à providência. O paradigma governamental, cuja genealogia aqui estamos construindo, é realmente sempre já “anárquico-governamental”. (AGAMBEN, 2011a, p. 79.)

Nesse ínterim, pode-se observar o ponto de convergência ao qual Agamben se refere e que marca, precisamente, o surgimento do elemento filosófico (*Entwicklungsfähigkeit*) e o momento propício ao seu desenvolvimento. É quando propõe o filósofo uma grande divisão do real, do existente, em dois grandes âmbitos, a saber, as *substâncias* (os seres vivos), de um lado, e os *dispositivos*, de outro, de modo que se compreendam os vivos como sendo constantemente capturados e governados pelos dispositivos, para que estes os orientem para o “bem”. Ao primeiro grupo cabe uma “ontologia das criaturas” e, ao segundo, uma “*oikonomia* dos dispositivos”. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 40-41)

Os dispositivos foucaultianos são, então, generalizados, apesar de a eles já corresponderem uma ampla gama de significados, quando Agamben chama de dispositivo qualquer coisa que atue sobre a subjetividade. Na sua perspectiva, dispositivo é tudo aquilo que for capaz 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 disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiram – teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 41.)



3 SEPARAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E PROFANAÇÃO

Compreende-se, assim, que o governo exercido mediante os dispositivos, os quais incessantemente investem os vivos de controle, cria, a partir desse investimento, seus próprios sujeitos. Isso significa dizer que entre dispositivos e substâncias emergem, decorrendo da própria *relação* entre ambos, os sujeitos como terceiro elemento e limiar. A esse respeito, é possível pensar as substâncias (como o fez a velha metafísica, lembra

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.

Agamben), como *sujeitos*, isto é, podem-se conceber *os viventes*, em suas particularidades, a partir daquilo que os define essencialmente, e, contudo, não sempre e não totalmente, já que um mesmo vivente, um mesmo indivíduo, pode ser um múltiplo sujeito. Ou seja, em um mesmo indivíduo ocorrem diversos processos de subjetivação, já que se pode ser, ao mesmo tempo, por exemplo, internauta, fumante, usuário de telefones celulares e viciado em compras. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 41-42)

Mas quanto mais se criam e proliferam-se os dispositivos, mais ocorrem processos de subjetivação e mais as subjetividades se disseminam sob a forma do “mascaramento”. Observa o autor, pois, que, desde o surgimento do *homo sapiens*, os dispositivos estão necessariamente presentes, fazendo parte do processo mesmo da antropogênese que diferenciou homens e animais. Ocorre que, na atual e extrema fase de desenvolvimento capitalista, eles disseminam-se a ponto de poder-se dizer que não há momento algum em que as vidas dos indivíduos contemporâneos não sejam por eles modeladas, contaminadas ou controladas, desdobrando ao extremo um aspecto natural a toda identidade pessoal (humana).

A necessidade que o homem tem dos dispositivos, analisa Agamben, remonta à antropogênese no sentido de que este processo promove no vivente aquela mesma cisão entre ser e ação que a *oikonomia* dos teólogos promovera em Deus. Entretanto, a cisão, no homem, separa o vivente do ciclo que o mantém em relação consigo mesmo e com seu meio ambiente, produzindo nele o tédio e o Aberto², ou seja, a capacidade de suspensão deste ciclo e a própria possibilidade de construção de um mundo. Porém, é esta mesma possibilidade de criação do mundo humano a constituir o Aberto que permite a criação dos dispositivos de todo tipo. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 43) É por isso que não é simplesmente se abstendo deles, destruindo-os ou mesmo usando-os de “maneira correta” que se faz peso contra sua ação cotidiana. Se se trata da captura e separação de algo necessariamente humano, é preciso adotar outra estratégia. Sintetiza Agamben que:

2 Em *O Aberto – O homem e o animal*, livro publicado em 2002, Agamben remonta a um curso ministrado por Heidegger, entre 1929-30 e intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – Finitude – Solidão*. Deste, o italiano parte para a sua reflexão sobre a relação entre o humano e o animal, no que diz respeito à produção do humano e à distinção e aproximação entre humanidade e animalidade do homem. Com efeito, para Heidegger, o animal caracteriza-se por uma “pobreza de mundo”, enquanto o homem é “formador de mundo”, e, no curso, a intenção do filósofo alemão é situar a própria estrutura fundamental do *Dasein* (o ser-aí) no que diz respeito ao animal, para então refletir acerca da abertura produzida no ser vivente que caracteriza o homem. Assim, o que está em questão no curso, explica Agamben, é a definição do conceito de “aberto” como o nome destacadamente eminente (*kat'exochén*) do ser e do mundo. Com Heidegger, na leitura de Agamben, pode-se dizer que apenas o homem, com o olhar essencial do pensamento autêntico, pode ver o aberto que nomeia o desvelamento do ser. O homem está, com relação ao seu ambiente, em uma abertura, está aberto à possibilidade de apreender o ente enquanto tal, o que ocorre mediante a existência de uma *Stimmung* fundamental, ou seja, uma afinação do ser-aí (*Dasein*) com o ambiente do homem, qual seja, precisamente, o “tédio profundo”. Está em jogo, diz Agamben, nada menos do que o processo de antropogênese, o movimento de fazer-se ser-aí do vivente homem. (Cf. *O Aberto. O homem e o animal*. [2002] Tradução de André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011b, Cap. 12, 13 e 14).



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 [...]. 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. Isso significa que a estratégia que devemos adotar no nosso corpo a corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum. (AGAMBEN, 2009, p. 43-44)

Fazendo um excuro a outros âmbitos que mantêm o movimento de separação em relação a esferas necessariamente humanas, compreendendo sua lógica, estrutura e cisões, é possível que se encontre uma posição para fazer frente ao “corpo a corpo” dos dispositivos. É, precisamente, o que faz Agamben quando se direciona a duas esferas distintas, porém, intimamente conexas, o direito e a religião, as quais fazem uso de um termo comum que vai de encontro ao movimento de separação, a saber, a “profanação”.

Em um ensaio intitulado *Elogio da profanação*, o autor expõe a filologia do termo no contexto do direito religioso, indicando que o verbo latino *profanare* parece ter um significado ambíguo: indica tanto “tornar profano”, quanto, em alguns poucos casos, “sacrificar”. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 66) Com relação ao primeiro significado, segundo os juristas romanos, as coisas ditas “sagradas” se referiam à sua pertença exclusiva aos deuses celestes (ou, simplesmente, “religiosas”, quando diziam respeito aos deuses infernais). Estando excluídas do livre uso e comércio dos homens, não podiam ser vendidas, emprestadas, doadas ou humanamente utilizadas de forma alguma. Era considerado sacrilégio tudo o que violasse essa ordem, segundo a qual “consagrar” (*sacrare*) indicava a subtração das coisas ao usufruto humano, ao passo que, por outro lado, “profanar” apontava para o ato de resgatá-las de volta à humanidade. Era “puro”, “profano”, tudo o que fosse liberto dos adjetivos sagrado, santo ou religioso.

Importante é, entretanto, compreender mais precisamente o sentido do “uso” promovido pela profanação, que não consiste em um uso natural, mas em algo estreitamente ligado ao ato mesmo de profanar. Antes, contudo, é preciso entrever melhor a esfera da religião, na qual se realiza a separação e da qual as coisas são restituídas a esse uso livre. Esclarece Agamben que:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem à incredulidade e à indiferença com relação ao divino, mas à “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da



separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

É a religião, explica Agamben, que, mediante o dispositivo do sacrifício, faz com que as coisas, lugares, animais ou pessoas sejam subtraídos ao mundo humano e levados à esfera separada, no sentido que vai do profano ao sagrado, do humano ao divino. Religião e separação são tão íntimas que não pode haver religião sem separação, nem separação sem um sentido fundamentalmente religioso.

Entretanto, a complexidade da questão é, na realidade, outra, precisamente quanto ao significado menos comum de *profanare*: “sacrificar”. Assim ocorre porque o sacrifício pode ser também um meio de restituir aquilo que fora separado, ou seja, de inverter, mediante o rito, a direção da passagem. Durante um sacrifício, no limiar entre o humano e o divino em que se encontrava a vítima a ser consagrada, o mesmo rito podia promover a profanação mediante, por exemplo, o contato (*contagione*) com partes da vítima (membros ou órgãos). Bastava tocar algumas partes do corpo consagrado para que elas fossem profanadas e pudessem ser, assim, restituídas e liberadas para o consumo humano, enquanto as partes intactas eram consagradas aos deuses. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 65-66) “Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado”. (AGAMBEN, 2007, p. 66.)

Desse modo, a problemática envolvendo o termo fica menos complexa quando este é compreendido a partir da esfera do sagrado, a qual apresenta uma ambigüidade constituinte em que consagração e profanação fazem parte de uma mesma operação. Mais: isto significa que, fazendo uso de um mesmo objeto, que deve ser passado do humano ao divino e do divino ao humano, consagração e profanação sempre se deparam com um resíduo de um no outro, ou seja, tanto um resto de profanidade no consagrado como de sacralidade no profanado. Portanto, o “uso” que a profanação permite não está, de modo algum, desvinculado do ato mesmo de restituir, ou seja, não está desvinculada da esfera do sagrado. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 65-66) Nessa operação, é o próprio dispositivo do sacrifício que constitui a possibilidade de profanar, de modo que, pode-se dizer, em uma palavra, a profanação age como um *contradispositivo* de restituição do separado. Nas precisas palavras do autor:

Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois pólos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, na qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses. (AGAMBEN, 2007, p. 69)

Tendo em vista que o cristianismo envolve o próprio Deus em um sacrifício, cindindo-o em duas naturezas, introduz nele a separação que o paganismo só reconhecia nas coisas humanas, já que para algo ser consagrado, posto em sacrifício, deve, antes, pertencer aos homens (e não o contrário). A estratégia da Igreja com a explicação da natureza tríplice de Deus a partir da *oikonomia* era, assim, a de resistir a uma confusão entre as próprias noções de divino e humano, sagrado e profano, que as ameaçava fundamentalmente de indistinção. Em uma religião onde a divindade tende a decair em colapso na sua própria humanidade e esta a elevar-se acima de si até tornar-se divina, seu mecanismo de funcionamento arrisca paralisar-se. Compreende-se igualmente a preocupação dos monarquianos em garantirem a coerência e a inteligibilidade da ideia de encarnação e do dogma trinitário, permitindo a existência das naturezas humana e divina em uma só pessoa sem cair em ambigüidades. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 70)

4 RELIGIÃO CAPITALISTA, DESSUBJETIVAÇÃO E PROFANAÇÃO

Voltando à questão da proliferação dos dispositivos, munindo-se agora do horizonte filológico e arqueológico entrevisto, pode-se considerar, a partir do texto de Agamben, o capitalismo e as figuras modernas do poder como atuantes no sentido de generalizar e levar ao extremo o processo religioso da separação. Em um comentário ao ensaio de Walter Benjamin *O capitalismo como religião*, diz Agamben:

Para entendermos o que está acontecendo, é preciso tomar ao pé da letra a idéia de Walter Benjamin, segundo o qual o capitalismo é, realmente, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem tregua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo. Além disso, o fato de o capitalismo ser hoje uma religião, nada o mostra melhor do que o título de um grande jornal nacional (italiano) de alguns dias atrás: “salvar o euro a qualquer preço”. Isso mesmo, “salvar” é um termo religioso, mas o que significa “a qualquer preço”? Até ao preço de “sacrificar” vidas humanas? Só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas. (AGAMBEN, G. “Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro”. Entrevista com Giorgio Agamben)



Porém, se os dispositivos de governo e poder tradicionais efetivavam-se, necessariamente, na criação de sujeitos, sob pena de reduzirem-se à mera violência, ou seja, se a máquina governamental tem, com efeito, de ser uma máquina de sutis subjetivações para poder governar sem explícita vilania, os dispositivos que hoje conhecemos apresentam

um processo, surpreendentemente, contrário: o de dessubjetivação. Não que não houvesse dessubjetivações nos antigos processos de subjetivação, pois, para a formação de um novo sujeito, tem de haver a negação de um Eu anteriormente existente. Mas, às dessubjetivações promovidas pelos atuais dispositivos parecem, cada vez mais, segundo nosso autor, não corresponder à formação de subjetividades, pois os assujeitamentos contemporâneos parecem produzir cada vez menos sujeitos, a não ser na forma de uma espécie de espectro.

Como exemplos, o deixar-se capturar no dispositivo do telefone celular, o compulsivo “zapiar” pelos canais de televisão ou o uso dos *softwares* e redes que permitem a existência de uma vida virtual, os quais não criam sujeitos reais, mas espectrais. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 46-48) Nestes casos, a dessubjetivação do indivíduo que os utilizam não formam, em consequência, uma nova subjetividade, apenas o faz existir, respectivamente, como mais um número na lista digital de um aparelho, mais um espectador-receptáculo nos cálculos de audiência e, no último caso, uma personalidade artificial com todas as máscaras possíveis de serem visíveis na tela de um computador.

Segundo o autor, por mais que se pense em como usar corretamente os dispositivos acima citados, ou muitos outros atuantes cotidianamente, não se pode, sem cair na futilidade bem intencionada dos discursos pró-tecnologia, simplesmente reduzir o problema dos dispositivos à questão do seu uso correto. Aliás, a rigor, é incoerente falar de um “uso correto” quando se pensa que a todo dispositivo corresponde um específico processo de subjetivação (no caso, dessubjetivação), processo sem o qual possivelmente ele parasse de funcionar. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 48) Em outras palavras, se os dispositivos representam o girar no vazio dos comportamentos naturais que segue aquele desejo demasiadamente humano de felicidade, pode-se compreender sua existência específica como a expressão da qualidade mesma desses desejos e da forma de sociabilidade que os move.

A criação das necessidades a partir da forma de sociabilidade capitalista, a captura e a subjetivação dos desejos devem, portanto, determinar as espécies de dispositivos com os quais desejam os homens gozarem do Aberto que promove e caracteriza sua liberdade. Em suma, se o uso profano deve liberar o que é capturado e restituir o que é separado ao possível uso comum, o uso correto pode não ser o suficiente. Se, portanto, hoje se trata, cada vez mais, da criação de espectros de sujeitos mediante a inerte dessubjetivação promovida pelos modernos dispositivos, e se a profanação destes consiste, por seu turno, em um uso especialmente negligente – que abole a esfera da separação ao dá-la um novo uso –, a separação efetivada pela “religião capitalista” – que realiza uma separação pura, sem resíduos de sagrado ou profano –, passa a caracterizar-se como um espaço espectral, tornando sua profanação especialmente difícil. Em outras palavras:

Poderíamos dizer então que o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que



investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. [...]. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – e também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. [...] Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase mais extrema, está voltada para criação de algo absolutamente Improfanável. (AGAMBEN, 2007, p. 71.)

Desta feita, diz Agamben, compreende-se também o eclipse da política e o império da *oikonomia*, ou seja, quando da crise de uma política que se baseava em sujeitos reais, como a burguesia e o movimento operário, triunfa uma pura atividade administrativo-governamental a movimentar-se no sentido da própria e vã reprodução. Direita e esquerda, alternando-se na gestão do poder, nomeiam os dois pólos de uma mesma máquina de governo e pouco podem fazer a não ser reproduzi-la apostando, de um lado, na pura dessubjetivação e, de outro, no mascaramento desse processo pela hipocrisia da democracia cidadã.

No mesmo horizonte se observa o crescente medo dos governos ante seus próprios cidadãos, expresso pelo que se pode classificar como “paradigma da segurança”. Segundo nosso autor, frente ao corpo social mais dócil e frágil da história da humanidade, não é, de modo algum, incoerente que todo cidadão, controlado pelos dispositivos de poder em todos os aspectos da vida – desde os gestos quotidianos até a saúde e a alimentação, dos divertimentos de lazer às ocupações diárias – seja considerado, pelo mesmo poder, um terrorista em potencial.

Como exemplo, os dispositivos biométricos (impressões digitais, fotografias sinaléticas), os quais, desenvolvidos a partir das tecnologias antropométricas do século XIX, então utilizadas pelo aparato prisional na identificação de criminosos reincidentes, transformam os contemporâneos espaços públicos em uma imensa área interna de presídio vigiada por câmeras de vídeo. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 49-50) “Aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum”. (AGAMBEN, 2009, p. 50) Isto significa dizer que, nas gigantescas difusão e disseminação de dispositivos sobre todos os âmbitos da vida, ao lado de um sujeito espectral, cresce ao governo e ao poder a noção de insegurança e de descontrole, como se, no extremo da governamentalidade, a dócil submissão aos investimentos resultasse em tão inócuos quanto indefinidos potenciais sujeitos inimigos – como se quanto mais intensa for a vigilância mais sutil e diluído fosse o elemento que procura vigiar.

A mesma lógica que permite o surgimento de um “Improfanável” se depara, então, com um “Inapreensível”. Algo, aliás, possível somente pela captura e pela separação do elemento antropogênico – elemento este nomeado pelo autor de “Ingovernável”. E esta inapreensibilidade, embora prejudique o sistema máquino-religioso-capitalista, embora

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.



atue desativando a máquina e a faça girar em vão, como se estivesse quebrada, não significa sua subversão, aliás, a ela não significa sequer uma ameaça. Antes, herdando o paradigma do governo providencial de Deus, significa, parodiando a *oikonomia* teológica, não uma possibilidade de salvação, mas um caminho rumo à catástrofe. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 50) Em vista disso é que se impõe a urgência dos problemas da profanação dos dispositivos e da intervenção sobre os processos de subjetivação, de maneira que os que se encarregarem disto não podem deixar de compreendê-los, e de tentar “levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política”. (AGAMBEN, 2009, p.51)

Quanto ao significado do uso a que corresponde o ato de profanar – que não se trata nem do resgate de um antigo e mais original uso, nem de um uso natural do que fora separado, ambas anteriores à separação –, a operação é mais astuta e não se limita a um uso não contaminado e correto, estando mais próximo de um uso *incorreto*, de um jogo ou de uma brincadeira. Trata-se de liberar o comportamento de uma esfera determinada do vivente sem, porém, eliminar completamente o que a caracteriza, apenas esvaziando-as de seu sentido e de sua relação com uma finalidade nela inscrita.

Abre-se assim a possibilidade de um novo uso, ou de um reuso; o gato que brinca com o novelo de lã como se fosse um rato é um exemplo desse ato, pois o animal não deixa de executar conscientemente o seu comportamento geneticamente determinado, mas o usa de forma a liberar o rato e substituí-lo por um objeto, a partir do quê origina-se um novo uso da própria atividade predatória, esta, também, liberta; o mesmo ocorre com a criança que brinca com objetos que remontam ao mundo do trabalho, como um trem de brinquedo, cuja substituição libera a máquina de andar pelos trilhos para passar a voar e permite a atividade do maquinista (a criança) de ser apenas a de controlar o trem. Em ambos os casos, o que é libertado com o jogo ou com a brincadeira é a esfera do meio, que não serve mais a um fim para o qual é programado, constituindo-se como “puro”. Um puro meio corresponde a uma prática que, embora conservando seu caráter de meio, emancipou-se de um fim e é, portanto, um “meio sem fim”.

Entretanto, nada é mais frágil que a esfera dos meios puros, pontua Agamben, pois o jogo tem caráter episódico e dará lugar à vida normal; o novelo é deixado de lado pelo rato no exercício da caça; o brinquedo torna-se entediante quando do fim da brincadeira (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 74-75): “e a boneca para a qual a menina dirigiu seu amor torna-se um gélido e vergonhoso boneco de cera que um mago malvado pode capturar e enfeitiçar para servir-se dele contra nós. [...]. Esse mago malvado é o grande sacerdote da religião capitalista”. (AGAMBEN, 2009, p. 76) A esfera dos meios puros, é preciso dizer, não está a salvo dos dispositivos do culto capitalista. Aliás, a grande eficácia da sociedade do capital é devida à sua capacidade de capturar até mesmo as esferas do jogo e da brincadeira, de chegar até os momentos de liberdade e dos gestos mais banais do cotidiano. No extremo, os gigantescos dispositivos capitalistas caracterizam-se, principalmente, pela captura dos meios puros e dos comportamentos profanatórios, da aniquilação dos contradispositivos



que poderiam desativar e romper o processo de separação.

A esfera da linguagem demonstra essa tendência, quando passa a não mais atuar simplesmente como instrumento de propaganda de governo e controle da comunicação social e a atingir, quotidianamente, os meios puros da comunicação. Do uso instrumental, para difusão de ideologias e incitação à obediência, hoje mais presente em situações especiais e de emergência, o sistema da religião capitalista captura a linguagem manifestada pelas artes da música e do cinema, dos jogos e das brincadeiras infantis que a preparava, então, para um novo uso da comunicação. A criação do Improfanável, compreendido como a distração ou a recaptura de um comportamento profanatório, é a tarefa desta religião, e a sua especial profanação é a tarefa da política que vem. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 76-79.)

5 À GUIA DE CONCLUSÃO

Em *O Reino e a Glória*, mas também, embora com menor alcance, em *Nudez*, publicado em 2009, e talvez até como intuição no anterior *A comunidade que vem*, de 2001, (Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 16) um conceito emerge na obra de Agamben, o qual pode ser compreendido nesse mesmo horizonte estratégico, isto é, como que apontando para uma mesma *práxis* profanatória, qual seja, a noção de *inoperosidade* (*inoperosité*). Acerca da qual, explica Agamben:

Compreende-se [...] a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a *práxis* propriamente humana é um sabatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política. (AGAMBEN, 2011b, p. 273)

Isto é, como bem pontua Nascimento (2014, p. 24), a aplicação da estratégia da inoperosidade abre novas possibilidades de vida aos homens, aos quais cabe a tarefa de incluir a inoperosidade nos dispositivos, ou seja, de torná-los inoperosos, de modo a libertar-se de sua dominação, abrindo as portas de uma verdadeira política para além de práticas que atrofiam todas as suas potencialidades.

Em um ensaio intitulado “Por uma teoria da potência destituente” – epílogo de *O uso dos corpos. Homo sacer IV.2* – é perceptível um desdobramento dessa perspectiva “profanatória e inoperosa”, por assim dizer, a qual se traduz em uma figura chamada por Agamben de “potência destituente”. Isto é, se, diz o autor, o problema ontológico-político contemporâneo não é o da construção de uma nova obra, de uma nova “operabilidade”, mas o de uma desativação de toda e qualquer obra, ou seja, a de uma “inoperosidade” – e o que está em questão é a exibição do vazio que permeia todas as instituições humanas –, então,

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.



devem-se pensar estratégias distintas daquelas utilizadas pelas forças correspondentes ao “poder constituinte” das revoluções, sublevações e novas constituições (Cf. AGAMBEN, 2017, p. 298) Nesse sentido, “constituinte”, diz Agamben, “é a figura do poder em que uma potência destituente é capturada e neutralizada”. (AGAMBEN, 2017, p. 299)

O caráter da potência destituente corresponderia, antes, ao de uma deposição de todo poder, que abrisse o âmbito para uma ação humana livre do direito e da soberania, consoante tanto à política quanto à arte, isto é, a tarefas que não são propriamente “obras”, mas que apontam para uma dimensão onde estão livres “as operações lingüísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais”. Estas, desativadas do seu uso canônico, passam, então, a ser contempladas como tais, libertando a inoperosidade nelas mesmas aprisionada; profanadas, não apontam mais para outro fim que não a própria felicidade advinda do seu novo uso. (Cf. AGAMBEN, 2017, p. 310)



REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. [1990] Trad.: António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. “**Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro**”. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad.: Selvino J. Assmann. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 30 de agosto de 2012. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em 09 mai. 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. [2009] Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto**. O homem e o animal. [2002] Trad.: André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011a.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? [2006] In.: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad.: Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. – Homo sacer II,2. [2007] Trad.: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Homo sacer IV,2. [2014] Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. [2005] Trad.: Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**. Sul metodo. [2008] Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Trad.: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Inoperosidade. In.: **Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?** São Paulo: LiberArs, 2014.



© Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. Dispositivos de governo e de controle e o contradispositivo da profanação em Giorgio Agamben. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 91-107.

Recebido: maio de 2017.

Aprovado: julho de 2017.

DIÓGENES, F. B. P. Dispositivos de governo e de controle... p. 91-107.

