

O CARRAPATO DO LABORATÓRIO DE ROSTOCK: UM PARADIGMA DO *SIMPLESMENTE VIVENTE*

THE TICK OF ROSTOCK'S LABORATORY: A PARADIGM OF THE SIMPLY LIVING

Ronaldo Manzi¹

Resumo: esse artigo busca colocar à tona um problema biopolítico fundamental para Agamben: a animalização do homem. De certo modo, essa animalização é decorrente da impossibilidade de delimitarmos com certeza o que é da esfera do humano e o que é da esfera do animal. O exemplo do carrapato do laboratório de Rostock é privilegiado nesse sentido: ele “embaralha” a distinção entre o que é próprio ao homem e ao animal, tal como propunha Heidegger. A proposta é mostrar que essa indistinção é inquietante tal como escreveu Freud em 1919 e, talvez, própria à história ocidental.

Palavras-chave: Mundo-Próprio. Homem. Animal. Inquietante. Auschwitz.

Abstract: this paper aims to put on the surface a fundamental biopolitical problem for Agamben: an animalization of human. In a way, this animalization is current of the impossibility to certainly delimit what is of human sphere and of animal one. Tick example of Rostock's laboratory is privileged in this sense: it “mixes” the distinction between what is proper to human and to animal as Heidegger suggested. The proposal is to show that this indistinctness is uncanny as Freud wrote in 1919 and may be proper of Western History.

Keywords: Umwelt. Human. Animal. Uncanny. Auschwitz.

Qual a diferença entre o animal e o homem? Para Giorgio Agamben essa é uma questão que atravessa a história ocidental. E não se trata de uma questão entre outras, porque a animalidade do homem é um tema ontológico por excelência para o filósofo. Na contemporaneidade, Auschwitz teria colocado à luz o inumano no humano. Nessa perspectiva, o que pensarmos de nossa animalidade? Sigmund Freud, por exemplo, nos aponta a algo inquietante na relação entre *animalitas* e *humanitas*. Agamben parece endossar essa concepção a partir de sua leitura de Martin Heidegger e, ao mesmo tempo, critica-o a partir de um exemplo curioso de Jakob von Uexküll sobre um carrapato do laboratório de Rostock. O objetivo desse texto é expor o inquietante da animalidade do homem e mostrar como Agamben eleva essa questão a um problema político fundamental: a biopolítica.

Em 1919, Freud escreve *O inquietante (Das Unheimliche)*. O termo *Unheimliche* é, inclusive no alemão, difícil de ser definido. Grosso modo, essa

¹ Pesquisador de Pós-Doutorado pela USP. Bolsista FAPESP. E-mail: manzifilho@hotmail.com

inquietação, esse estranhamento, de algum modo, faz parte do mundo-próprio do homem. Algo estranho, estrangeiro e, ao mesmo tempo, familiar, que Freud analisa em relação às nossas fantasias e, principalmente, ao que denominamos oculto. O termo que Freud busca pensar é aterrador, pois “[...] o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, 2010, p. 331) – é uma espécie de pertencimento a algo muito próximo e que vivenciamos como distante.

Uma das traduções de *Heimlich* que Freud nos trás é de “animais selvagens de modo que são criados e habituados aos seres humanos” (FREUD, 2010, p. 333). Ou seja, o contrário de inquietante nos dá uma brecha para pensarmos “esses animais selvagens” no interior da natureza humana – como se o inquietante fosse ter “domado” uma animalidade que insiste em estar presente no homem. O árduo peso de ser civilizado trás um mal-estar, uma inquietação.

Outros exemplos de Freud são de uma inquietação em relação a algo inanimado – como se o terror do homem fosse *portar* algo inanimado: “[...] uma condição particularmente favorável para a geração de sentimentos inquietantes ocorre quando é despertada uma incerteza intelectual de que algo seja vivo ou inanimado, e quando vai muito longe a presença do inanimado com o vivo” (FREUD, 2010, p. 349). Dar vida ao inanimado – dar vida a algo, talvez, *vigente* (algo que não cessa de se inscrever) em nós que não sabemos lidar muito bem... Dar vida a algo é, sem dúvida, na psicanálise, uma onipotência do pensamento (uma espécie de maquinaria antropológica). Freud compara a onipotência de pensamento de uma criança com as vivências inquietantes dos adultos quando esses têm uma espécie de telepatia, quando vivenciam uma experiência oculta de “dar vida” a algo inanimado.

Essa análise de Freud reflete um dos acontecimentos mais marcantes da história do século XX. Um estranhamento diante de um acontecimento. Na voz de Giorgio Agamben: “talvez mesmo os campos de concentração e de exterminação são uma experiência desse gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que terminou por entrar na sua ruína a possibilidade mesma da distinção” (AGAMBEN, 2006, p. 42). O inquietante de Auschwitz é a revelação de algo inumano no humano – como se Auschwitz trouxesse à luz o contrário do que pensamos ser nossa natureza.

Em 1998 Giorgio Agamben escreve *O que resta de Auschwitz*. Nessa obra, Agamben argumenta que Auschwitz é um *acontecimento*: algo que jamais havíamos

previsto como possível. Auschwitz introduz, assim, o impossível no real. Quatro anos depois, Agamben escreve *O aberto – Do animal e do homem*. Dessa vez, Agamben argumenta que durante toda a história ocidental sempre nos deparamos com a diferença entre o animal e o homem. De Aristóteles a Heidegger, a animalidade sempre foi um tema da ontologia. Entretanto, o problema não se restringiu a diferenciar dois seres, mas mostrar que essa cesura está no interior de um ser: no âmbito da animalidade do homem. Tema absolutamente contemporâneo a Auschwitz como testemunha Primo Levi (autor que Agamben recorre em muitos momentos):

lógica e moral impediam a aceitação de uma realidade ilógica e imoral: daí decorriam uma recusa da realidade que em regra conduzia rapidamente o homem culto ao desespero; mas as variedades do animal-homem são inumeráveis, e vi e descrevi homens de cultura refinada, especialmente jovens, dela se livrarem, simplificarem-se, embrutecerem e sobreviverem (LEVI, 2004, p. 122).

Como se vê, nem mesmo o intelectual está isento de sua animalidade. Esse parece ser o problema central para Agamben na modernidade: “o conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, na nossa cultura, o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, em outros termos, co-originalmente biopolítica” (AGAMBEN, 2006, p. 127). Nesse sentido, a ontologia não é um pensamento “inofensivo”, mas opera no tornar-se humano do vivente.

O título de seu estudo (*O aberto*) remete a um conceito heideggeriano que aparece de forma clara em seu curso de 1942-1943 intitulado *Parmênides*. Na última parte do seu curso, Heidegger faz uma longa reflexão sobre uma das possíveis compreensões do *descobrimento*. Trata-se do *aberto*: “a abertura vive no *desencobrimento*” (HEIDEGGER, 2008, p. 204) e é essa a essência do *desencobrimento*.

O interessante é que Heidegger, ao propor a essência do aberto, se aproxima daquela inquietude que nos diz Freud ao mesmo tempo em que busca diferenciar o mundo humano do mundo animal. Diz Heidegger:

experimentar o mais próximo é o mais difícil. No curso de nossos processos e ocupações, isto é justamente tomado como se fosse o mais fácil. Porque o mais próximo é o mais familiar, não necessita de uma apropriação especial. Não costumamos refletir sobre isso. Assim permanece o que é o menos digno de ser pensado. O mais próximo aparece então como se fosse nada. De modo rigoroso, o homem não vê imediatamente nem mesmo o mais próximo, mas sempre o que é

posteriormente o mais próximo. A insistência e a pressa pelo que é posteriormente o mais próximo expulsa o mais próximo e sua proximidade do âmbito da experiência (HEIDEGGER, 2008, 195).

O aberto, a essência do descobrimento, é o que nos é mais próximo e o mais distante e é exatamente, no pensamento de Heidegger, o que nos diferencia dos animais:

plantas e animais dependem de algo fora delas, sem que sejam capazes de ‘ver’ tanto o exterior como o interior, isto é, sem conseguir reter sob o aspecto descoberto no livre do ser. Jamais seria possível para uma pedra, não menos do que para um avião, elevar-se para o sol em júbilo e acionar-se como uma cotovia, a qual, no entanto, não vê o aberto (HEIDEGGER, 2008, p. 227-228).

Agamben realiza uma longa digressão na obra heideggeriana para mostrar como essa cesura entre o animal e o homem jamais foi definitiva. Desde *Ser e tempo* (1927), passando pelos cursos *Os conceitos fundamentais da Metafísica (Mundo; Finitude; Solidão)* de 1929-1930, *Parmênides* (1942-1943) e conferências como *A origem da obra de arte* (1936) etc., a questão da relação entre o homem e o animal sempre esteve no horizonte de pensamento heideggeriano e determinou um conflito do destino histórico do homem que tem sua raiz entre latência e não-latência, entre *animalitas* e *humanitas* do homem.

De um modo geral, Heidegger busca mostrar que o animal é pobre de mundo e que o homem é formador de mundo. Ou seja, toda a problemática para Heidegger está em torno do que é *ter* um mundo (ter o mundo de forma pobre; ser-no-mundo de modo formador etc.). Essa questão se explicita desde sua tese *Ser e tempo* ao comentar as pesquisas biológicas do seu tempo:

o discurso, hoje em dia muito empregado, de que ‘o homem tem seu mundo ambiente [mundo próprio]’ nada significa ontologicamente enquanto esse ‘ter’ permanece indeterminado. O ‘ter’ se fundamenta, segundo sua possibilidade, na constituição existencial do ser-em. É como um ente que é essencialmente desse modo que o *Dasein* pode descobrir expressamente o ente que pode vir-de-encontro no mundo ambiente, saber algo a seu respeito, dele dispor e *ter* o ‘mundo’. O discurso onticamente trivial do ‘ter um mundo ambiente’ é ontologicamente um problema. Resolvê-lo exige que se determine previamente o ser do *Dasein* de modo ontologicamente suficiente. Quando na biologia – sobretudo, de novo, desde K. E. von Baer – emprega-se essa constituição-do-ser daí, não se deve concluir que há ‘biologismo’ no seu emprego filosófico. Pois a biologia como ciência positiva nunca pode encontrar também, nem determinar essa estrutura – deve pressupô-la e empregá-la constantemente (HEIDEGGER, 2012, p. 181-183).

Essa discussão com a biologia é retomada de forma mais pontual em seu curso sobre *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. Heidegger se volta ao trabalho de Jakob von Uexküll e reflete sobre o mundo próprio animal. Os animais são privados de toda e qualquer possibilidade de perceber algo como algo (ente enquanto ente). Essa privação determina um mundo pobre ao animal, pois, apesar de ele estar aberto ao mundo, o “[...] aberto para ele, o que não significa, porém, absolutamente: aberto enquanto ente” (HEIDEGGER, 2003, p. 289). Afinal, “o estar-aberto do homem é um vir-ao-encontro, o estar-aberto do animal é um ser-absorvido por... e aí um ser inserido no círculo envoltório” (HEIDEGGER, 2003, p. 393). Esse será o ponto em que Agamben irá refletir: “a luta irresoluta entre não-latência e latência, desvelamento e velamento, que define o mundo humano é a luta intestina entre o homem e o animal” (AGAMBEN, 2006, p. 113). E é no interior dessa discussão biológica que Agamben desconstrói a argumentação de Heidegger a partir de um exemplo de Uexküll.

Na introdução de sua obra de 1934 (*Digressões pelos mundos-próprios do homem e dos animais*), escrito com a colaboração de Georg Kriszat, Uexküll descreve o que seria o mundo-próprio de um carrapato. Além das descrições que Uexküll pode obter pela observação desse animal, ele criou algumas experiências artificiais, em laboratório, para estudar melhor o mundo-próprio do carrapato.

Pela observação, Uexküll chega à conclusão que esse animal age e está ajustado perfeitamente a seu mundo-próprio, mesmo que esse mundo-próprio possa parecer limitado a outros animais. O carrapato responde a três estímulos do mundo, independente de quantos poderiam encontrar no mesmo lugar outro animal qualquer. Aqueles três estímulos são seu mundo-próprio. Outros animais podem ter quantos estímulos for, mas seguem exatamente a mesma estrutura de mundo-próprio que o carrapato. Nenhum animal seria, portanto, mais adaptado, mais rico, ou qualquer que seja a valoração, do que outra espécie. E, claro, isso inclui o homem – nada muito novo se levarmos em conta que esta era a consequência óbvia de *A origem das espécies* (1859) de Charles Darwin: uma borboleta é tão perfeita *biologicamente* quanto um camundongo ou um homem.

Nessa concepção, o organismo vivo tem uma mesma estrutura e todos eles são equivalentes: todos têm e são *seu* mundo-próprio – nem mais, nem menos perfeito do que outro.

Entretanto, Uexküll também cria algumas situações curiosas no seu laboratório para conhecer melhor o carrapato. Duas experiências em especial merecem atenção. A primeira: “experiências feitas com membranas artificiais e com outros líquidos que não sangue mostraram que a carraça [ou o carrapato] é desprovida de sentido do gosto, pois que depois de perfurar a membrana absorve qualquer líquido, contando que este esteja a temperatura conveniente” (UEXKÜLL, 1982, p. 30-31). Ou seja, o carrapato tem uma relação com o seu mundo a partir da temperatura da substância – mesmo porque, nada não-vivo caminha com 37 graus celsius debaixo de uma árvore. Por que o carrapato precisaria distinguir gosto? Resumindo: o mundo-próprio pode se resumir a somente ao que é “cabível” ao organismo em relação a seu meio (era imprevisível homens fazendo experiências em laboratório).

Outra experiência mostra algo mais radical. O carrapato fica preso em algum galho de árvore e espera que, em algum momento, algum ser com temperatura de 37 graus passe debaixo dessa árvore para que ele se solte e continue seu ciclo de vida. Mas isso pode demorar. Diz Uexküll: “no Instituto Zoológico de Rostock conservaram-se vivas carraças que chegaram a jejuar durante dezoito anos” (UEXKÜLL, 1982, p. 39). Mas se o mundo-próprio do carrapato se resume a três estímulos exteriores, o que ele faz durante esses 18 anos? Ele vive num mundo que não lhe é próprio? Ou na espera de algo que lhe seja próprio?

É a partir desse tipo de questões que Giorgio Agamben coloca em cheque uma tradição filosófica. Diz Agamben em *O aberto – Do homem e do animal*:

o animal pode efetivamente – em circunstâncias particulares como aquelas das quais o homem se submete em seus laboratórios – suspender a relação imediata a seu meio, sem, para tanto, cessar de ser um animal, nem se tornar humano. Talvez o carrapato do laboratório de Rostock guarda um mistério do ‘simplesmente vivente’ a qual nem Uexküll, nem Heidegger não estavam preparados para medir (AGAMBEN, 2006, p. 115).

Essa observação *aparentemente* passageira e sem muita pretensão é desconcertante se pensarmos na articulação que Agamben realiza entre o telos da civilização e a biopolítica. Um simples experimento no laboratório nos mostra como é possível suspender o “ter mundo” – pobre ou formador! Uma espécie de suspensão de mundo – seja do carrapato, seja do homem! O homem não mais como ser-no-mundo, mas um vivente, simples vivente, em *uma vida nua*, que pode ser gestada em

laboratório/politicamente/em campos de concentração – tornando o *inquietante* real. Uma articulação que torna possível a Agamben a afirmar que

as potências históricas tradicionais – poesia, religião, filosofia – que, tanto na perspectiva hegel-kojeviana quanto naquela de Heidegger, tinham precavidos o destino histórico-político dos povos, foram desde há muito tempo transformados em espetáculos culturais e em experiências privadas, e perderam toda eficácia histórica. Diante desse eclipse, a única tarefa que parece ainda conservar um pouco de seriedade é a tomada em execução e a ‘gestão integral’ da vida biológica, quer dizer, da animalidade mesma do homem (AGAMBEN, 2006, p. 124).

A potência da distinção entre animal e homem cai por terra e revela uma questão política fundamental: *a gestão da vida*. Nesse sentido, as aporias da filosofia contemporânea coincidem com as aporias tomadas e divididas entre animalidade e humanidade.

Aliás, não precisamos ir muito longe para ver que a experiência do carrapato de Rostock já foi teorizada, de forma indireta, na filosofia. Que se veja como Edmund Husserl, por exemplo, foi capaz de pensar uma vida da consciência sem nenhuma relação com o mundo, sem nem mesmo precisar ter um corpo ou ser um homem:

gostaria, no momento, de apresentar, uma visão antecipada sobre os resultados para que vocês compreendam como de tais reduções particulares pontando sobre os atos do eu humano empírico deverão finalmente abrir o acesso a um caminho, nos conduzindo à subjetividade transcendental e tornando acessível à experiência esse eu que subsistiria mesmo se o mundo inteiro não existisse, e mesmo se meu corpo próprio não existisse e que, por conseguinte, não tivesse em questão de nenhuma forma um eu no sentido ordinário do termo, quer dizer, de um homem (HUSSERL, 1972, p. 179).

O que Agamben quer destacar é a possibilidade de estarmos diante de algo simplesmente vivente, fora de seu meio-próprio, numa espécie de zona de indeterminação, em que não sabemos ao certo do que se trata: de um homem? De um animal?

No capítulo *O bando e o lobo* de *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I*, Agamben traz um exemplo do *homo sacer* enquanto *wargus* – homem-lobo, lobisomen. Trata-se de uma figura germânica e anglo-saxônica limite: a possibilidade de animalizar o bandido. No momento em que o homem é julgado um homem-lobo, ele é banido da polis. Sendo assim, ele perde o que é essencial no homem: sua sociabilidade. Como ele

está fora da polis, ele está mais próximo da animalidade. Sua situação limite é não ser nem um, nem outro – nem homem, nem animal, entrando num estado de exceção e, por isso, se tornando algo matável (cf. AGAMBEN, 2007, p. 111-112). Esse exemplo expressa a tese de Agamben:

não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário. [...] Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2007, p. 96).

Portanto, o fundamento da política tem uma relação com a animalização do homem. Daí o problema do *homo sacer*, do lobisomem, de uma zona de indiferença, de trânsito entre o homem e o animal. O mesmo Agamben encontra no exemplo na medicina sobre a polémica da morte cerebral:

a sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além-comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como ‘um ser intermediário entre o homem e o animal’), a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é ‘insacrificável’, no sentido de que não poderia obviamente ser colocada à morte em uma execução de pena capital) (AGAMBEN, 2007, p. 171).

Na verdade, Agamben afirma que desde Aristóteles, em nossa cultura, não conseguimos definir a vida. Mas ela é o que se deve articular e dividir sem cessar. Nessa articulação, desde o século XVII, a política se transforma em biopolítica, por uma generalização e redefinição da vida. Mesmo sem uma definição, a vida opera como fundamento metafísico-político na modernidade². Daí afirmar que

a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado

² “A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*. A ‘politização’ na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2007, p. 16).

verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (AGAMBEN, 2007, p. 14).

Compreendemos, portanto, porque Agamben inclui a reflexão sobre Auschwitz na problemática do *homo sacer*: “também por isso, Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E ‘o sentimento último de pertencimento à espécie’ não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade” (AGAMBEN, 2008, p. 76). Basta lembrarmos dessas palavras que Agamben escreve em *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I* para entendermos porque o Auschwitz é um espaço biopolítico: “na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo [de concentração] é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação” (AGAMBEN, 2007, p. 178). Ou ainda: “o campo [de concentração] é o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 173).

A questão do nazismo é reveladora porque teria sido o ponto na história do ocidente em que a biopolítica teria expressado com todas as letras sua potencia e sua presença. É nesse momento em que Agamben reflete a posição de Heidegger com o nacional-socialismo. Heidegger teria acreditado que o partido de Hitler seria capaz de realizar a facticidade do *Dasein* pelo seu próprio ser. O que Heidegger não teria visto é que o nacional-socialismo seguia a facticidade por outro caminho: da vida biológica.

É neste ponto que o nazismo e o pensamento de Heidegger divergem radicalmente. O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada em clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político *kath'exokhén*. Em Heidegger, ao contrário, o *homo sacer*, para o qual em cada ato coloca-se sempre em questão a sua própria vida, torna-se o *Dasein*, ‘pelo qual compromete-se, em seu ser, o seu próprio ser’, unidade inseparável de ser e modos, sujeito e qualidade, vida e mundo (AGAMBEN, 2007, p. 160).

Heidegger não teria compreendido o lugar da vida nua na política e creu cegamente numa doutrina que desviava a facticidade a uma eugenética. Entretanto, a pretensão heideggeriana, segundo Agamben, é a última que crê de boa-fé no lugar da

polis na história ocidental, mas fracassa em produzir história e destino³. O lugar de conflito entre a latência e a não-latência, entre *animalitas* e *humanitas*, se esvanece, principalmente com o acontecimento Auschwitz. Mas não só Auschwitz: Agamben vê uma impossibilidade dos Estados-nações europeus assumirem qualquer tipo de tarefa histórica desde o fim da Primeira Grande Guerra. O que vemos é uma despolitização das sociedades e a assunção da vida biológica como tarefa política – a simples existência de fato dos povos:

se a humanidade que tomou sobre si o mandato de gestão integral de sua própria animalidade é ainda humana, no sentido dessa máquina antropológica que, de-cidindo a cada vez do homem e do animal, produziu a *humanitas*, não é fácil dizer, e não é evidente saber se o bem-estar de uma vida que não se sabe mais reconhecer como humana ou animal pode ser sentida como satisfatória. Certo, na perspectiva de Heidegger, uma tal humanidade não tem mais a forma da abertura ou não-desvelado do animal, mas buscar antes em todo domínio abrir e dominar o não-aberto e, com isso, se fechar à sua abertura mesma, esquecer seu *humanitas* e fazer do ser seu desinibidor específico. A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem (AGAMBEN, 2006, p. 124-125).

No campo político, a animalização do homem é uma barbárie – uma politização da vida nua. Auschwitz é o exemplo maior; e Primo Levi um testemunho. A todo o momento ele nos mostra uma *violência inútil* que os soldados nazistas insistiam em aplicar a todos. Um exemplo:

na vida que devia vir, no ritmo cotidiano do Lager, a ofensa ao pudor representava, pelo menos no início, uma parte importante do sofrimento global. Não era fácil nem indolor habituar-se à enorme latrina coletiva, ao limite de tempo estrito e obrigatório, à presença, em sua frente, do aspirante à sucessão; em pé, impaciente, às vezes suplicante, outras vezes prepotente, insiste a cada dez segundos: ‘*Hast du gemacht?*’, ‘Ainda não terminou?’. Todavia, em poucas semanas o mal-estar se atenuava até desaparecer: sobrevinha (não para todos!) o costume, o que é um modo caridoso de dizer que a transformação de seres humanos em animais já estava a meio caminho. Não creio que essa transformação jamais tenha sido projetada nem formulada explicitamente, em nenhum nível da hierarquia nazista, em nenhum documento, em nenhuma ‘reunião de trabalho’. Era uma consequência lógica do sistema: um regime desumano difunde e estende sua desumanidade em todas as direções, inclusive e especialmente para

³ “A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (...) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (AGAMBEN, 2007, p. 17-18).

baixo; salvo resistências e têmperas especiais, também corrompe suas vítimas e seus opositores (LEVI, 2004, p. 96-97).

Ou seja, a animalização é uma espécie de desumanização, que faz rebaixar o homem a algo de valor “menor”. A questão não é um “rebaixamento biológico”, mas político. No Lager, o pudor se torna um fator político: como qualquer outro animal, o homem-animal está despido em sua vida nua. E é o pudor, exatamente, que na observação de Jacques Lacan, nos humaniza: “à diferença do que se passa em todos os níveis do reino animal [...], o homem se caracteriza na natureza pelo extraordinário embaraço que lhe dá – como dizer isso? meu Deus, da forma mais simples – a evacuação da merda” (LACAN, 2005, p. 82-83).

Lembrando ainda *O inquietante*, Freud utiliza como exemplo os contos de Ernest Theodor Wilhelm Hoffmann, principalmente a história *O homem de areia* (*Der Sandmann*) para nomear essa sensação.

Dentre várias coisas estranhas que lemos nessa história, uma delas é o fato de Natanael (personagem principal do livro) se apaixonar por um autômato cujos olhos foram colocados por um oculista, que Natanael acreditava ser o Homem de areia – Homem que arranca os olhos das crianças para alimentar seus netinhos.

É o delírio de ter os olhos roubados e o fato de se apaixonar por um autômato que tiveram os olhos colocados pelo Homem de areia que nos interessa no momento. O fato dos olhos serem intercambiáveis entre o animado e o inanimado, de poder ser arrancado de um lugar e posto em outro, é o que faz com que algo seja ou não animado. O inquietante do inanimado ser animado: “uma condição particularmente favorável para a geração de sentimentos inquietantes ocorre quando é despertada uma incerteza intelectual de que algo seja vivo ou inanimado, e quando vai muito longe a presença do inanimado com o vivo” (FREUD, 2010, p. 349).

Não é exatamente essa inquietação que Agamben descreve sobre a máquina antropológica no capítulo *Taxionomias*, em que se coloca em suspenso a natureza humana, a diferença entre o animal e o homem? Eis as palavras de Agamben:

Homo sapiens não é, portanto, nem uma substância, nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artífice para produzir o reconhecimento do humano. Segundo o gosto da época, a máquina antropogênica (antropológica [...]) é uma máquina ótica [...], máquina construída por uma série de espelhos em que o homem, se ele se vê, vê sua imagem sempre já deformada em traços simiescos. *Homo* é um animal constitutivamente ‘antropomorfo’ (quer dizer, ‘parecido ao

homem' [...]), que deve, para ser humano, se reconhecer num não-homem (AGAMBEN, 2006, p. 49-50).

Nessa concepção do humanismo, o homem é constitutivamente não-humano, uma ausência de si mesmo.

Essa máquina antropológica, meio animada, meio inanimada, não traz o mesmo paradigma do carrapato do laboratório de Rostok? Ao ficar sem contato com o mundo por 18 anos, ele não revela o simplesmente vivente?

Antes de o capítulo sobre o *Umwelt*, Agamben escreve exatamente sobre essa máquina antropológica. A indecidibilidade entre o animal e o homem aparece também na máquina antropológica moderna. Agamben afirma assim que essa máquina está em obra em nossa cultura. Algo que funciona assim:

enquanto que nela está em jogo a produção do humano por oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre uma exclusão). É precisamente porque o humano é, com efeito, cada vez pressuposto, que a máquina produz na realidade uma sorte de estado de exceção, uma zona de indeterminação em que o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por seu turno, somente a exclusão de um fora. [...] O que deveria ser assim obtido não é de nenhum modo nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída dela mesma – nada senão uma *via nua* (AGAMBEN, 2006, p. 62-65).

A máquina antropológica da filosofia ocidental, diz Agamben – máquina responsável por uma zona de exceção.

Ora, essa máquina pode ser pensada como inquietante, tal como Freud nos apresenta. Aliás, Freud faz uma narrativa curiosa do inquietante em relação ao oculto. Um exemplo notável é esse:

durante o isolamento da Grande Guerra, caiu-me nas mãos um número da revista inglesa *Strand*, no qual, em meio a artigos um tanto supérfluos, li um conto sobre um casal jovem que se muda para um apartamento mobiliado em que se acha uma mesa de forma peculiar, com crocodilos esculpidos na madeira. Ao anoitecer, um odor insuportável e característico espalha-se pela casa, as pessoas tropeçam em algo no escuro, acreditam ver algo indefinível deslizando pela escada; em suma, dá-se a entender que, com a presença da mesa, crocodilos fantasmas assombram a casa, que os monstros de madeira adquirem vida no escuro, ou algo assim. Era uma história ingênua, mas o efeito inquietante que produzia era notável (FREUD, 2010, p. 364-365).

O efeito do inquietante talvez vá mais longe: um produto da máquina antropológica nos termos de Agamben.

O curioso é que o oculto em Freud é lido em Lacan como o Real – uma *escritura*. Ou seja, como aquilo que não cessa de se inscrever (*cf.* LACAN, 1973-1974, p. 41). Os textos de Freud sobre o ocultismo, de um modo geral, nos levam a pensar de outra forma, pois “isso [o ocultismo] ultrapassava um pouco”, diz Lacan, “o truque da afirmação que ‘o desejo é indestrutível’, isso mostrava nessa estruturação do desejo ele mesmo algo que justamente teria permitido matematizar de outra forma a natureza” (LACAN, 1973-1974, p. 16). O oculto é uma cifra, algo que é preciso decifrar – uma escrita obscura. O oculto não é um saber da ordem do sujeito do conhecimento. Ou seja, se a metafísica, tal como compreende Lacan, pressupõe o sujeito do conhecimento, o discurso analítico se distancia desse sujeito.

Da cifra do oculto, Lacan diz ser da ordem da escritura e, por isso, participa da mesma lógica do inconsciente: “aí o caro Freud confirma de certa forma que é disso que se trata quando se trata do Real, que se trata de algo que se escreve, algo que se escreve que se trata de ler, de ler decifrando” (LACAN, 1973-1974, p. 83). O Real é o oculto, a cifra, o que só se tem acesso pela escritura. Nesse sentido, o oculto em Freud não seria uma chave para se pensar a máquina antropológica inscrita na história do ocidente? Ou seja, o que é inquietante, no final das contas, é o deparar-se com o que não cessa de se inscrever.

O que Agamben parece buscar é uma possibilidade de operar de outra forma essa máquina antropológica. Na verdade, uma forma que a faz *parar de operar*, pela suspensão da articulação entre o animal e o homem. Seria possível? Se for verdade que a nossa cultura é o resultado da divisão/articulação entre o animal e o homem, seria somente na suspensão dessa operação que podemos criar uma nova forma de pensar. Essa suspensão seria uma espécie de “outra possibilidade”, mas uma outra possibilidade fora das possibilidades do que nossa história nos levou.

Toda questão pode ser colocada assim: é possível outra possibilidade que seja exterior às possibilidades previstas dentro da máquina antropológica ocidental? Se isso for verdade, não apagaríamos/suspenderíamos exatamente o que nos é inquietante: o que nos é familiar e, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, o mais distante? É realmente possível essa suspensão?

A partir de uma crítica à argumentação de Heidegger e de uma proximidade velada a Freud, Agamben denuncia a gestão da vida e o inquietante dessa familiaridade com o inumano. Talvez a aposta de Agamben seja na insistência de que se trata de uma *suspensão* e jamais na *eliminação* dessa máquina antropológica. Daí podermos perguntar: qual o destino da ontologia ocidental se suspendermos seu eixo central?

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *L'ouvert – De l'homme et de l'animal*. Trad. Joël Gayraud. Paris: Payot & Rivages, 2006.
- _____. *O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FREUD, S. “O inquietante”. In: *História de uma neurose infantil, Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- _____. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Bragança Paulista/Petrópolis: Editora Universitária São Francisco/Editora Vozes, 2008.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho (edição bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- HUSSERL, E. *Philosophie Première – Deuxième Partie: Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: PUF, 1972.
- LACAN, J. *Mon enseignement*. Paris: Seuil, 2005.
- _____. *Le Séminaire XXI – Les non-dupes errent (1973-1974)*. Inédito.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- UEXKÜLL, J. *Monde animaux et monde humain*. Traduction de Philippe Muller. Paris : Denoël, 2004.
- _____. *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.