

O DISPOSITIVO DA VESTE E A CESURA ENTRE SER E PRÁXIS: PENSANDO UM PODER NÃO FAZER.

Eduardo Tergolina Teixeira¹

Resumo: O presente artigo tem por alvo discutir a questão da veste a partir da teoria empreendida por Giorgio Agamben. É exposta, em um primeiro momento, a concepção de *potência*, trazida pelo filósofo italiano dos ensinamentos aristotélicos, apresentando-se, em seguida, a constatação agambeniana sobre a *cesura entre ser e práxis*. As noções de *dispositivo* e de *oikonomia* são trazidas na sequência, a fim de pavimentar o terreno à análise do específico dispositivo *veste-nudez*, examinado em seguida. Expõem-se, então, algumas ideias críticas a esse respeito, finalizando-se o trabalho com o aporte da categoria da *profanação*. Resta como pano de fundo a análise da fratura entre a *vida e forma*, entre *ser* e sua *obra*, e a necessidade da preservação da característica por excelência da humanidade: a *potência-de-não*.

Palavras-chave: veste – nudez – dispositivo – profanação – potência-de-não

Abstract: The goal of this article is to discuss the *vesture*, starting from Giorgio Agamben's theory. In the first part, the conception of *potency* (brought by the Italian philosopher from the aristotelian teaching) is exposed. Then, we present the Agamben's verification about the breaking between the *being* and the *praxis*. Ensuing, the notions of *device* and *oikonomia* are examined, in order to make easy the path to analyze the specific device *vesture-nudity*, what we do next. So, we make some critical notes about that and we finish the work bringing the category of *profanation*. The text's background is the fracture between *life* and its *form*, between *being* and its *doing*, and the necessity of to preserve the characteristic, by excellence, of the humanity: the *potency of not*.

Keywords: *vesture* – *nudity* – *device* – *profanation* – *potency of not*

¹ Doutorando em Filosofia junto à Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, em cotutela com a Université du Québec à Trois-Rivières. eduardotergolinateixeira@gmail.com

*“E formou-se a confusão,
Depois desse desacato,
A Eva se foi ao mato
E logo atrás o Adão,
Resultado - a punição
Que tanto transtorno encerra,
Veio a doença - veio a guerra,
Veio a miséria - a ganância,
E nasceu a discordância
Nos quatro cantos da terra!
E o Senhor disse ao Adão,
Já roído pelo desgosto:
Tu vais - com o suor do teu rosto,
Comer - de hoje em diante - o pão,
Sentir frio - dormir no chão,
A vida será uma luta,
Daí toda a lida bruta,
Decretada a cada um:
-Vivemos nesse zum-zum,
Só por causa de uma fruta”.*
(“Paraíso Perdido”, Jayme Caetano Braun)

A potência-de-não.

Na esteira do que dito por Edgardo Castro – quando da passagem de Giorgio Agamben por terras portenhas, onde proferiu conferência na Universidade de San Martin –, há uma categoria que atua como eixo a nos guiar no percurso da obra do filósofo italiano, categoria oriunda de uma leitura feita por este da filosofia de Aristóteles, categoria à qual Castro atribui uma função primacial no pensamento de Agamben, categoria esta cunhada precisamente como *potência-de-não*².

Aristóteles, distinguindo *ato* e *potência*, ensina que um menino tem, em potência, a capacidade de construir uma casa. Para tanto, o garoto deverá crescer e se desenvolver, alfabetizar-se, ir ao colégio e depois à universidade, cursar arquitetura e adquirir uma série de capacidades que lhe permitam, então, em ato, efetivamente construir uma casa. Comparando esta situação do garoto com a de um arquiteto, podemos mais bem perscrutar o que Agamben deseja com essa categoria da *potência-de-não*: o garoto pode, em potência, construir uma casa – chegar a adquirir todos os conhecimentos que lhe permitam assim proceder –, mas “não pode *não* construir”. O arquiteto, em contrapartida, detém tanto a capacidade, a *potência*, de construir uma casa, como a capacidade, *potência*, de *não* a construir. Trata-se de um sentido muito específico da *potência*.

² Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.

A partir dos ensinamentos aristotélicos (*De anima*, 417-421 e ss.), Agamben expõe dois significados para o conceito de potência, um *genérico*; outro *específico*. A criança, que tem a potência, a capacidade de construir uma casa, mas que, para tanto, deverá passar por um processo de aprendizagem da arquitetura, evidencia a acepção *genérica* de potência; o arquiteto, a seu turno, que já levou a cabo todo o percurso de aquisição de tais capacidades, nos possibilita entrever o sentido *específico* da potência, ou seja, no momento em que *não* está construindo a casa, mas comendo ou dormindo, *conserva* essa potência de construir (sentido específico). Nesse senso, resta clarividente que, se é bem verdade que o garoto tem a potência de construir uma casa, não pode *não* construir essa casa (uma vez que, para tal, precisará caminhar por toda a senda do aprendizado da construção de moradias). O arquiteto, a seu turno, tem em potência tanto a capacidade de construir a casa como a de não construir. É a “capacidade de um não exercício, da disponibilidade de uma privação, de uma potência de não”³.

Umbilicalmente ligada a tal noção está a ideia de uma potência que nunca passa completamente ao ato, não se esgota no ato, que segue como potência, ainda quando “*se atualize*” (conforme Castro), uma potência que “excede suas formas e suas realizações”⁴.

Castro, entendendo a centralidade de tal categoria ontológica no pensamento de Agamben, pontua a necessidade de, a partir de tal concepção, repensar-se o estatuto da obra de arte, da política (a relação entre poder constituído e poder constituinte) e do próprio homem enquanto ser vivente. Tais observações são tomadas em linha de conta a partir de uma passagem de *La potenza del pensiero*, em que o filósofo italiano assim expõe a questão:

Noi dobbiamo ancora misurare tutte le conseguenze di questa figura della potenza che, donandosi a se stessa, si salva e accresce nell'atto. Essa ci obbliga a ripensare da capo non soltanto la relazione fra la potenza e l'atto, fra il possibile e il reale, ma anche a considerare in modo nuovo, nell'estetica, lo statuto dell'atto di creazione e dell'opera e, in politica, il problema della conservazione del potere costituente nel potere costituito. Ma è tutta la comprensione del vivente che dev'essere revocata in questione, se è vero che la vita dev'essere pensata come una potenza che incessantemente eccede le sue forme e le sue realizzazioni⁵.

³ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte : Autêntica, 2012, p. 165.

⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=lc3kcJzYbs>, acessado em 31 de julho de 2015.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza : Neri Pozza, 2005, p. 295.

A estratégia de Agamben é indisfarçada. Aferrado na categoria da potência-de-não, o filósofo busca enfatizar a singularidade⁶ própria ao agir humano. Busca apontar o especial caráter de nunca se deixar apreender completamente, a capacidade intrínseca e inafastável do ser humano de poder *não* fazer, de criativamente *resistir*. Exemplo paradigmático trazido pelo pensador é o conto do escrevente Bartleby⁷.

No texto “Sobre O Que Podemos Não Fazer”, Agamben assevera que Deleuze conceituou a *operação do poder* como uma técnica que almeja *separar* os homens daquilo que podem, ou seja, de sua potência. Nessa particular situação, as forças humanas de ação teriam o seu exercício obstaculizado de dois modos: ou pela privação das condições materiais a tal exercício inerentes, ou pelo advento de uma proibição que torne esse exercício formalmente impossível. Trata-se de um tipo de poder que o filósofo italiano adjetiva de “opressivo e brutal”, que separa os homens de sua potência, deixando-os impotentes⁸.

Entretanto, há “uma outra e mais dissimulada operação do poder” que objetiva não separar o homem de sua potência, mas separá-lo de sua *impotência*, de seu *poder não fazer*, impedir o humano de poder não exercitar uma potência sua. Amparado no livro IX da Metafísica, Agamben afirma que toda potência é também impotência, todo fazer é também não fazer: “e é precisamente esta ambivalência específica de toda a potência, que é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer, que define em primeiro lugar a potência humana”⁹. Nesse sentido, o ser humano é aquele que, calcando sua existência sob o signo da potência, ao contrário dos animais – que satisfazem uma única e específica potência –, pode tanto fazer quanto *não* fazer, pode tanto algo como o seu contrário. Poder a potência quanto sua impotência, manter uma *relação com a potência*, este o específico estatuto humano.

A crítica de Agamben, nesse ponto, é dirigida à sutileza com que os indivíduos, na atualidade, são manipulados, tal qual marionetes, por um poder sedizente democrático. A preferência, hodiernamente, não é por uma operação de poder que aja sobre o humano, separando-o do que pode fazer, mas sub-repticiamente apartar o ser daquilo que ele pode *não* fazer e assim, de maneira delicada e perspicaz, definir suas escolhas, conduzi-lo da forma que melhor aprouver. Esta cesura, esta privação da impotência determina – mesmo que por vias

⁶AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte : Autêntica, 2013, p. 9.

⁷MELVILLE, Herman. *Bartleby O Escrevente*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo : Grua, 2014; AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte : Autêntica, 2015; AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*, p. 39.

⁸AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa : Relógio D’Água, 2009, p. 57.

⁹AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 58.

oblíquas e dissimuladas – uma ação frontal e direta sobre a liberdade, utilizando-se, todavia, sobretudo como força argumentativa, justamente, a categoria da liberdade: “faze o que tu queres”, e não “tenha a possibilidade de não fazer”; “ganha bônus para falar com quem tu quiseres”, e não “tenha a possibilidade de não falar, de não utilizar o celular”.

A licenciosidade, o afrouxamento da disciplina e das regras que, *a priori*, cobre tal discurso como um verniz argumentativo é, na verdade, um verdadeiro ditar de normas e comportamentos, justamente valendo-se da sutil técnica do esfumar as capacidades de não fazer. Agamben assevera que:

Separado da sua impotência, privado da experiência do que pode não fazer, o homem de hoje crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode fazer-se”, precisamente quando deveria antes dar-se conta de ser entregue numa medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu qualquer controle. Tornou-se cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer”¹⁰.

A especificidade da operação de poder sobre a potência-de-não é alertada por Agamben no sentido de que, precedentemente, quando se agia, de maneira direta e inequívoca, sobre a potência de fazer, restava hígida e intocada a potência-de-não, categoria fundamental ao agir de resistência. Funcionando, agora, todavia, de maneira dissimulada e inconfessada, sobre a potência-de-não, a operação de poder mina as bases do próprio resistir, indicando, de maneira sutil, o (único) caminho a seguir. Uma vez extraviada a familiaridade com tal categoria, resta o ser humano confuso, perdido, adotando, assim, a opção cognoscível, ou seja, “agindo”, “fazendo”. Acaba por ter comprometida sua relação com a possibilidade de não fazer, restando obnubilado em sua impotência e, pois, quiçá até mesmo de maneira inconsciente, levando a cabo unicamente e exclusivamente a potência. Ao mesmo tempo em que se amoldam os comportamentos, borram-se as fronteiras. Isso, alerta Agamben, acaba por nos retirar as determinações não só de nosso agir, mas de nossa própria identidade¹¹.

Superando o dualismo.

Tão fundamental quanto preservar a potência-de-não como fonte e estratégia do ato de resistir é não perder de vista o caráter *autônomo* da potência, a qual não pode ser considerada apenas como suporte ou mero viabilizador do ato, esvaindo-se quando do advento deste. A propósito, Castro aponta para um aspecto precípua da teoria agambeniana e que, de fato,

¹⁰Idem.

¹¹AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 59.

perpassará toda a sua obra: a necessidade de depormos a concepção dicotômica, substituindo-a pela ideia de *bipolaridades*¹². Trata-se, com efeito, de uma poderosa chave hermenêutica para a compreensão dos textos do pensador italiano. Em uma entrevista com Agamben, feita por Flavia Costa, o filósofo, ao explicar seu método arqueológico, expõe sobre a necessidade que percebe de superar essa lógica binária que estrutura a cultura ocidental, como segue:

G. A.: Na perspectiva arqueológica, que é a de minha pesquisa, as antinomias (por exemplo, a da democracia *versus* totalitarismo) não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída. Não se trata, então, de distinguir o que é bom do que é mal em Heidegger ou em Schmitt. Deixemos isto aos bem pensantes. O problema, sobretudo, é que se não se compreende o que se põe em jogo no fascismo, não se chega a observar sequer o sentido da democracia.

F. C.: O que você entende por arqueologia? Que lugar ocupa em seu método de trabalho?

G. A.: Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular¹³.

Superar a lógica binária. A questão, pois, não se cuida de se estabelecerem dicotomias, mas de transformar as dicotomias em *bipolaridades*, que não se podem resolver: não se trata de pensar “ou potência ou ato”, mas de pensar “potência e ato”, uma “potência próxima ao ato”, que nunca se resolve na dicotomia potência-ato¹⁴. Uma potência que, mesmo advindo o ato, autonomamente conserva-se enquanto potência. Este, sem dúvidas, um dos caminhos entrevistados e indicados por Agamben para se fazer frente às operações de poder e às lógicas da dominação, permitindo-se, daí, conceber a desativação de *dispositivos*.

¹² Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, acessado em 31 de julho de 2015.

¹³ COSTA, Flavia. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Tradução de Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan/jul. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 31.7.2015.

¹⁴ CASTRO, Edgardo. In https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs, 7min15.

O dispositivo.

Em 2005, Giorgio Agamben esteve no Brasil. Em uma de suas conferências, na Universidade Federal de Santa Catarina, o filósofo abordou o tema do *dispositivo*, resultando, daí, o texto “O que é um dispositivo?”, publicado na Revista *Outra Travessia*, número 5, e também pela Editora Argos, da Unochapecó, obra esta que também reuniu outros ensaios do pensador, tomando o título “O que é o contemporâneo?”.

Partindo da ideia de que “dispositivo” constitui uma categoria central no pensamento foucaultiano, Agamben resume de que se trataria tal termo no pensamento do filósofo francês. Três aspectos principais são enfatizados: (i) cuidar-se-ia de um vasto conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, uma rede perfectibilizada entre elementos como instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, discursos, proposições filosóficas etc.; (ii) estabelecido sempre em uma relação de poder e orientado sempre a dar conta de uma função estratégica concreta e (iii) resulta da interseção entre relações de poder e relações de saber¹⁵.

A tese colocada por Agamben é de que o termo técnico na doutrina foucaultiana tem sua origem em Hegel, por via de Jean Hyppolite (mestre de Michel Foucault), que, no capítulo terceiro do ensaio *La philosophie de l'histoire de Hegel*, trata da razão e da história, ideias de “positividade” e de destino (*Raison et histoire. Les idées de positive et de destin*). Agamben explica que, na teoria hegeliana, “positividade” está inserta na contraposição entre religião natural (concernente à imediata relação entre a razão humana e o divino) e religião positiva (“conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior”¹⁶). Na religião positiva, pois, conforme Hegel, haveria sentimentos gravados na alma, por coerção, daí advindo comportamentos, decorrência da relação de comando e obediência¹⁷. Nesse diapasão, Hyppolite, acentuando a centralidade de tal questão em Hegel, extrai a conclusão de que a oposição entre natureza e positividade corresponde à dialética entre liberdade e coerção e entre razão e história, asseverando que, na doutrina hegeliana, haveria duas acepções viáveis para o conceito de positividade: (i) tratar-se-ia de um obstáculo à liberdade humana e, nesse contexto, reprovada pelo pensador alemão (perscrutar os elementos positivos significaria tentar encontrar o que há de imposição, de coercitivo aos homens, “o que torna opaca a pureza da razão”) e (ii) afigurar-se-ia uma categoria que deve estar em necessária relação de

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó : Argos, 2010, p. 29.

¹⁶AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 30.

¹⁷AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 31.

conciliação com a razão, perdendo o caráter abstrato e adaptando-se à riqueza concreta da vida (este é o aspecto que acaba por preponderar no pensamento de Hegel)¹⁸. Indicando que ao filósofo alemão o termo “positividade” renderia a definição de “elemento histórico”, com todos os seus consectários de regras, disciplinas, imposições, ritos, instituições determinadas aos indivíduos desde fora, mas que são por estes interiorizadas em comportamentos, sentimentos, crenças, Agamben aduz que, valendo-se de tais elementos, Foucault acaba por se colocar ante um sério questionamento de âmbito muito concreto: o da “relação entre os indivíduos como seres viventes e os elementos históricos, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder”¹⁹.

Após tais linhas de exposição sobre as possíveis origens do termo “dispositivo” em Foucault, Agamben, então, anota o que é por ele vislumbrado quando se está a tratar de tal categoria.

A oikonomia.

Inicia falando da pesquisa que empreendeu em relação ao termo *oikonomia*, pesquisa esta que definiu como genealogia teológica da economia²⁰. A palavra grega *oikonomia* quer dizer *administração da casa, gestão* desta. O filósofo italiano acentua que, para Aristóteles, *oikonomia* trata-se de uma prática, de uma práxis que deve se haver com determinada questão, determinado problema no âmbito particular, em uma dada situação concreta. A indagação que Agamben se coloca é, uma vez que é sabido que, entre os séculos segundo e sexto, a Igreja se utilizou de tal termo para definir o que chamou de economia divina, donde surgiu a necessidade de inserir *oikonomia* nos saberes teológicos? E como aportou a locução “economia divina”²¹?

Consoante Agamben demonstra, estava-se, à época, diante do problema por excelência da teologia cristã: a questão da Trindade. Na medida em que a religião católica é monoteísta, como admitir que três são as pessoas divinas? Como admitir que Pai, Filho e Espírito são um único Deus? Para dar uma resposta a tal indagação entrou em cena o conceito de *oikonomia*.

Contra aqueles que entendiam impossível conceberem-se três pessoas e um único Deus (sob pena de incorrer-se no politeísmo ou paganismo), Tertuliano, Hipólito, dentre

¹⁸AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 32.

¹⁹Idem.

²⁰AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo : Boitempo, 2011.

²¹AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 35.

outros, trazendo o termo grego de administração da casa, teorizaram no sentido de que, assim como em uma casa o pai delega tarefas e funções aos filhos, mas nem por isso tem seu estatuto de pai questionado, sua autoridade comprometida, também, da mesma forma, o Pai confere a gestão, a economia, a administração dos homens a seu Filho, não tendo por isso vilipendiada sua condição suprema de Deus, o qual, quanto à sua *substância* é uno; quanto à *economia*, é tríplice.

Paulatinamente, a partir daí, a categoria da *oikonomia* foi se fazendo mais e mais sofisticada, até se tornar sinônimo da encarnação de Cristo e de uma economia da redenção e da salvação, sendo Jesus adjetivado de “o homem da economia”²². Dessa forma, diz Agamben, “a *oikonomia* torna-se o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã”²³.

Todavia, a tentativa dos teólogos de solucionar esse problema do dogma trinitário acabou por criar outro, de sérias proporções. Ao passo que, pelo emprego da *oikonomia*, logrou-se dissociar o *ser* Deus da gestão, da administração, da *ação* governativa do mundo, terminou-se por se estabelecer uma cesura, uma divisão entre o ser e sua ação, entre essência e operação, entre ontologia e práxis.

Nesse sentido, sendo nosso tempo imensamente tributário do pensamento teológico cristão, havendo herdado e adotado fortemente suas categorias de forma secularizada (bastando, para tanto, pensar o que significa, que importância ostenta o termo “economia” nos nossos dias), a internalização de tal forma de pensar terminou por determinar a promoção de *um ser totalmente dissociado de sua prática*, uma administração completamente despreocupada e cindida da essência, acabando os procedimentos, estratégias e práticas por assumir uma autonomia, uma automaticidade, por tornarem-se fins em si mesmos, não tendo como finalidade e pressuposto indiscutível e inarredável o ser. Esse, segundo Agamben, o transtorno herdado da doutrina teológica da *oikonomia*²⁴. Apaga-se o sujeito, tendo-se, então, na prática, na administração, no governo, na economia, o fundamento primeiro e último da política, da estética e da ontologia.

O pensador italiano aponta que – à medida que referido termo cresce em importância no interior da teologia, terminando por significar “governo salvífico do mundo e da história dos homens”²⁵, incorporando, pois, a concepção de providência – uma transladação do

²²AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 37.

²³Idem.

²⁴Ibidem.

²⁵AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 38.

vocábulo grego é feita pelos padres para o latim. E, justamente, vertendo “*oikonomia*” para o latim, escolhem, para indicar tal ideia, o termo “*dispositio*”.

Nesse ponto da argumentação, o que Agamben quer demonstrar é que a noção de dispositivo empregada por Foucault tem, de alguma forma, um vínculo com toda essa carga teológica herdada no ocidente. Essa cesura verificada entre o sujeito e a prática é justamente o ponto em que, nesse particular investigativo, o filósofo francês irá se debruçar, almejando aquilatar, com sua análise acerca dos dispositivos, uma administração da vida, um amoldamento de ações, uma gestão de comportamentos, os processos por meio dos quais, separando *sujeitos* e práticas, buscar-se-á produzir um ser *sujeitado*; “processos de subjetivação”.

Servindo-se da teorização foucaultiana, mas indo além desta, Agamben propõe que façamos uma divisão geral, em dois grandes grupos: os *seres viventes* e os *dispositivos*, havendo uma constante captura daqueles por estes. Seguindo na esteira teológica, fala de uma ontologia das criaturas e de uma *oikonomia* dos dispositivos, “que procuram governá-las e guiá-las para o bem”²⁶. Nesse diapasão, Agamben, para quem *a terminologia é o momento poético do pensamento*²⁷, define o que entende por dispositivo:

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 viventes. 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 – 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 capturar²⁸.

Entre os seres viventes e os dispositivos, em que aqueles são incessante e constantemente capturados, encontra-se uma terceira figura, a do *sujeito*. O sujeito, para o pensador italiano, resulta de um “corpo a corpo” entre os seres e os infindáveis dispositivos a partir dos quais se produzem os processos de subjetivação. Essa proliferação de dispositivos,

²⁶AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 40.

²⁷AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2ª. ed., São Paulo : Boitempo, 2007, p.15.

²⁸AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 41.

dando lugar a um *indivíduo-sujeito* em diversas dimensões, acaba por levar ao paroxismo o mascaramento que, de alguma forma, sempre esteve junto à identidade pessoal²⁹.

5. A veste.

Dentro do presente contexto, debruçar-nos-emos na análise de um dispositivo em particular; um dispositivo que acompanha o humano desde tempos imemoráveis, dispositivo este que, inclusive ou sobretudo, nos dias de hoje exerce um fascínio e uma captura de maneira muito poderosa, agindo fortemente em processos de subjetivação, determinando comportamentos, definindo formas de tratamento, concepções indiscutíveis e pressupostas e, desse modo, agindo agudamente nos discursos. Trata-se do dispositivo da *veste*.

No ensaio *Nudez*, Agamben reflete sobre o tema da veste, assentando o seu irremediável caráter teológico. Parte da Sagrada Escritura, na qual se lê, em Gênesis, 3:7, que, após a queda por conta da ingestão da maldita fruta, “então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus”. Na esteira de ensinamentos teológicos, precedentemente ao momento do pecado, não havia uma simples ignorância por parte de Adão e Eva em relação ao seu estado de nudez. Estavam, sim, trajados, por uma veste sobrenatural, uma *veste de graça*³⁰. O ato de seguir a serpente e levar a cabo a desautorizada ação, acabou por despojá-los do traje glorioso, sendo então, diante do embaraçoso constrangimento, forçados a confeccionar suas primeiras vestes: tangas de folhas de figueira³¹. A abertura de olhos, em verdade, foi um despojamento, um desnudamento, uma *perda* da veste da graça. Segue-se, então, que Deus – antes de expulsá-los – produz túnicas de pele de animais, símbolo da morte e do pecado, e os veste em substituição às folhas: “E fez o Senhor Deus a Adão e à sua mulher túnicas de peles, e os vestiu” (Gênesis, 3:21). Segundo Agamben, a partir desta “transformação metafísica”, ocorrida por conta da perda da graça em função da queda, engendra-se um dispositivo teológico, que articula veste e nudez, e nesta relação se assenta a própria possibilidade do pecado³².

Peterson, conforme Agamben, acentua ser a graça uma veste e a natureza, nudez. Fazendo referência ao brocardo alemão que diz que “a veste faz a raça”, aduz que não só a raça, mas o homem mesmo é feito do que veste, não sendo interpretável por si próprio. Assevera que a natureza humana apenas se cumpre na graça, sendo a esta subordinada. Nesse

²⁹AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 42.

³⁰AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 73.

³¹ “e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais” (Gênesis, 3:7).

³²AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 75.

sentido, Adão, vestido da justiça, da inocência e da imortalidade, devém a criatura completa, nos termos em que Deus o concebeu, na glória e na graça. Na mesma medida em que a veste recobre e dá guarida ao corpo, a graça, em Adão, vela aquilo que a natureza caída e abandonada por Deus à sua própria sorte deixa revelar: a degenerescência da carne, “o devir visível da nudez do homem, a sua corrupção e putrefação”. É nesse sentido que se conclui que o homem apenas poderá ser interpretado a partir de tais peculiaridades, a partir da veste de graça, que lhe pertence somente de maneira exterior, nos exatos termos e exatamente como uma veste³³.

Consoante Agamben demonstra, o nudismo ou naturismo, diante dessa ótica, nada mais faz do que buscar preencher essa fratura e recuperar essa perdida veste de graça. Almejando promover uma clara e manifesta diferenciação para com a nudez pornográfica ou prostibular, os adeptos do naturismo, mesmo que em um movimento inconsciente, tencionam retomar a nudez sem vergonha³⁴, a justiça, a inocência e, decorrentemente, a imortalidade, perdidas com a queda e o abandono divino.

Pelo fio de toda a exposição, diz o filósofo que apenas se conseguirá entender e, então, neutralizar, desarticular, tornar inoperoso o dispositivo em comento caso se busque e se consiga remontar arqueologicamente, desde a fonte, a oposição teológica nudez-veste, natureza-graça³⁵. Pôr em questão o dispositivo nudez-veste, indagar-se acerca dessa bipolaridade e tencionar compreender os pressupostos de sua operatividade e seu centro vazio. E tal tarefa, na modernidade encontra sérias dificuldades. Pense-se na indiferença estampada nos rostos das manequins (sendo, justamente, o rosto o espaço por excelência da expressão e das manifestações emocionais humanas). Agamben promove a comparação das feições gélidas e ausentes de expressões manifestas nos rostos das modelos na passarela aos afrescos

³³AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 79-80.

³⁴ “E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher; e não se envergonhavam” (Gênesis, 2:25). “Depois da queda, sentem, em contrapartida, a necessidade de se cobrirem com as folhas de figueira. A transgressão do mandamento divino implica, portanto, a passagem de uma nudez sem vergonha a uma nudez que deve ser coberta”. Há uma nostalgia de uma nudez sem vergonha, da possibilidade de estar nu sem se corar (AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 87). A nudez sem vergonha das crianças talvez seja uma chave para entender passagens como Lucas 18:15-17, “E traziam-lhe também meninos, para que ele lhes tocasse; e os discípulos, vendo isto, reprendiam-nos. Mas Jesus, chamando-os para si, disse: Deixai vir a mim os meninos, e não os impeçais, porque dos tais é o reino de Deus. Em verdade vos digo que, qualquer que não receber o reino de Deus como menino, não entrará nele”; Mateus 18:1-4: “Naquela hora chegaram-se a Jesus os discípulos e perguntaram: Quem é o maior no reino dos céus? Jesus, chamando uma criança, colocou-a no meio deles, e disse: Em verdade vos digo que se não vos converterdes e não vos fizerdes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus. Portanto, quem se tornar humilde como esta criança, esse é o maior no reino dos céus.”; Mateus 19:13-15, “Então lhe trouxeram algumas crianças para que lhes impusesse as mãos, e orasse; mas os discípulos os reprenderam. Jesus, porém, disse: Deixai as crianças e não as impeçais de virem a mim, porque de tais é o reino dos céus. E, depois de lhes impor as mãos, partiu dali”.

³⁵AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 82.

de pintores que, retratando a expulsão do Paraíso e o momento primeiro na antropogênese em que tiveram os humanos de usar vestes, não deixam de acentuar as expressões faciais de Adão e Eva, em geral, imensamente marcadas pela emoção, carregadas de significado de pavor, medo, vergonha, dor³⁶. O lugar por excelência da expressão dos sentimentos humanos e, também, da nudez – o rosto –, nas modelos, já não é mais rosto. Roupas e nudez entram em indiscernibilidade, “há somente a veste da moda, isto é, um indecível de carne e pano, de natureza e graça. A moda é a herdeira profana da teologia da veste, a secularização mercantil da condição edênica pré-lapsária”³⁷.

Essa falta ocasionada pela precipitação no pecado – falta da justiça, da inocência, da imortalidade/vida, da cognoscibilidade, da graça e da glória – é feita desaparecer nos tempos atuais. A consciência de tal privação é induzida ao esquecimento, na medida em que os processos de subjetivação, a partir dos dispositivos, almejam, na separação entre ser e práxis, promover a pura operabilidade, associada à sujeição. Isso é exemplarmente visto no dispositivo nudez-veste, através da arrogância das belas mulheres a desfilar, estampada na inexpressão de seus rostos (que, como diz Agamben, “já não são mais rostos”), no pedantismo dos agentes políticos bem vestidos, da pretensa completude, plenitude, certeza e autossuficiência vestidas em ternos, gravatas, jalecos e togas. Está em jogo no dispositivo nudez-veste uma clara relação de poder entre vestido e desvestido³⁸, e isso desde tempos imemoráveis, como denunciam, exemplificativamente, as obras *Ecce Homo*, que retratam um momento chave da história cristã: o da interação entre Pilatos e o povo, a propósito da figura de Cristo e de sua pretendida condenação.

Em sua imensa maioria, as pinturas desse momento retratam um Cristo quase nu e um Pilatos vestido com rematado apuro. Dentre tais obras, destaque-se, v.g., a de Ticiano Vecellio³⁹, que retrata um Pilatos trajado com exaustiva preocupação. Faz uso de vestimentas em tecidos sofisticados, portando uma fina peça assemelhada a uma casula, com peles ao redor do pescoço e onde os punhos tocam, além de chapéu cravejado de pedras e anéis nas mãos; à comparação de um Jesus praticamente nu, apenas parcialmente coberto por um ralo tecido, posto à casualidade para encobrir as partes pudendas⁴⁰, sequer entre suas mãos,

³⁶AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 94. Um exemplo por todos pode ser visto em <https://www.youtube.com/watch?v=ArOnJCMriyI> (la Cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre, Masaccio), acessado em 1.8.2015.

³⁷AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 95.

³⁸AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 71.

³⁹ Disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2014/12/08/agamben-o-fascinio-discreto-de-poncio-pilatos/>

⁴⁰AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*, p. 84.

ocupadas que estão com uma corda entre si amarrada, além de segurarem a cana⁴¹. E tais cenas se repetem em outros quadros, denotando a intensa relação de dominação que há, à propósito da roupa, entre trajado e despido⁴². Essa relação entre trajado e nu, vestido e maltrapilho, até os dias de hoje – e talvez, justamente, hoje sendo reafirmada de maneira poderosa, chegando ao seu paroxismo – denota a existência de uma relação de poder, tencionando o trajado com seu exagerado apuro, quem sabe, preencher a falta que justamente lhe determina a necessidade do outro, forçando uma enganada crença na pretensa autossuficiência e desconsideração do “sem-traje”.

Os dispositivos proliferados – dentre os quais joga um papel determinante o dispositivo nudez-veste –, a serviço que estão da rede que se transformou a *oikonomia* (providência, governo “divino” – e, pois, inquestionável – dos homens), na tentativa de esconderem a falta, por meio da dissociação ser e prática, acabam por abrir uma outra fratura, verificada na *dessubjetivação*. O advento de sujeitos sujeitados, dessubjetivados, simulacros de homens políticos, terminou por levar o ocidente a uma crise política sem precedentes (como já tantas vezes alertou Agamben).

O dispositivo da veste, como dito, tem um papel central neste aspecto, na medida em que é evidente o caráter político inserto na roupa. A apresentação do indivíduo faz-se pelo *rosto*, mas também – e talvez em igual, ou maior, medida – pelo *traje*. E já pudemos perceber que, a um só tempo e não por acaso, referido dispositivo ataca justamente esses dois elementos: a *roupa* e o *rosto*. Promovendo o deslocamento da expressividade do rosto para a veste – e sendo o indivíduo trajado segundo “a providência”, conforme ditado pelo governo divino e indiscutível dos homens –, pode-se mais bem levar a cabo os processos de subjetivação, transferindo uma identidade que era para ser transmitida pelo rosto para um

⁴¹ Mateus, 27:29.

⁴² Ecce Homo, Caravaggio, 1605,

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CaravaggioEcceHomo.jpg; Ecce Homo, Andrea Mantegna, 1500, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce-homo_Mantegna.jpg; Ecce Homo por Mihály Munkácsy, 1896, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Munk%C3%A1csy_Ecce_Homo_part.JPG; Ecce Homo, Antonio Ciseri, 1871, [https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_\(1\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_(1).jpg); Também por Hieronymus Bosch, 1470, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Hieronymus_Bosch.jpg; por Abraham Janssens, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Janssens_Ecce_Homo.jpg; pro Antonio da Coregio, 1525-1530, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Eccehomo.jpg; Tintoretto, 1546, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Tintoretto_-_ecce_homo_masp.JPG; Quentin Massys, 1520, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Quentin_Massys-Ecce_Homo-1520,Doge%27s_Palace,Venice.jpg; também por Lodovico Cardi, https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CigoliEcceHomo.jpg.

produto específica e devidamente produzido para o amoldamento do ser, para a construção de uma personalidade, para uma forma muito específica de vida.

A moda, nesse passo, afigurando-se uma verdadeira *assinatura teológica da veste*⁴³, servindo-se de suas profetizas, as *manequins*, as modelos – verdadeiros sujeitos sem rostos, desubjetivados, irrealis, a serviço dessa específica face da *oikonomia* –, “sugere” e “dá dicas”, de maneira sutil, pontual e eficiente, veste os indivíduos, obrigando-os a determinados trajes para se verem incluídos e para obterem determinados poderes, anulando-lhes, justamente, a própria potência-de-não.

A forçada ação, levada a cabo pelo Criador, de impor a indumentária das *tunicae pelliceae* a Adão e Eva é secularizada e praticada, tal e qual, pela moda nos tempos de hoje, promovendo ações dissociadas *in totum* do ser, impondo o *ritmo* dessa bipolaridade, da captura, da dominação e das relações de poder. *Ritmo* este que pode ser interpretado também sob o aspecto temporal, mais uma vez secularizado, diante do claro deslocamento ditado pela moda entre o inapreensível de um “ainda não” e um “não mais”⁴⁴ “*estar-na-moda*”.

De fato, as relações de poder, as formas de tratamento, os papéis no âmbito social, se definem em grande medida a partir da veste. A vestimenta, neste particular – assumindo-se a bipolaridade agambeniana –, se apresenta tanto como fonte de conhecimento, quanto também como obstáculo epistemológico (conforme Bachelard⁴⁵). Ao mesmo tempo em que acorro ao homem de terno e gravata, de toga, de túnica, de jaleco, *v.g.*, para *saber*, também reconheço que a veste me impõe um manifesto limite, uma fronteira social, epistemológica, política. Referido dispositivo coloca o trajado simbolicamente na condição de autoridade, alegorizando e referendando, inclusive, a prática dos eventuais atos de exceção e a sua assunção ao estatuto de soberano, por meio do qual precipita a vida humana à condição de nudez e à situação de *bando*⁴⁶. O traje, nesse contexto, é elemento fundamental ao deslocamento do trajado para dentro e para fora do estado de exceção.

Seguindo no tema da *falta*, a autoridade das vestes jurídicas (talares), no campo do Direito, não deixa de flertar, de maneira obstinada, com a psicose aferrada ao *convencer-se de uma ausência de castração*, quiçá passível de ser evidenciada, exemplificativamente, no apego

⁴³AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 67.

⁴⁴Idem.

⁴⁵BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

⁴⁶AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª. ed., Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

desmedido ao uso da gravata (conforme Freud explica⁴⁷) ou dos demais elementos do aparato indumentário. A fim de cumprir-se com o ritual secularizado, a toga ou as vestes talares devem ser ainda postas por cima do próprio traje obstinado do “terno e gravata”. Convencendo-se de que não sofre a castração, o “operador do direito” (será uma confirmação da cesura ser e prática?) não tem o sentimento de falta. Está no campo da certeza. Manda e ensina⁴⁸. E sua certeza está protegida pelo simbólico concretizado na roupa. Nesse contexto, amparado pela indumentária, o agentetrajado pode colocar em prática de maneira legitimada toda a crueldade e perversidade própria aos atos de exceção. Na melhor das hipóteses, o agente, numa situação que tal, nota e sofre a castração (percebe o vazio), mas rapidamente tampona-o com o simbólico.

Impossível deixar de lembrar – em relação ao tema da falta – de Roberto Esposito, para quem a comunidade deverá ser engendrada justamente a partir não “do que tenho”, mas “do que *me falta*”. É a falta que vai constituir a verdadeira comunidade⁴⁹. Para tanto, é fundamental que haja em nós esse *reconhecimento da falta*. Nossa sociedade está constituída sob a categoria da propriedade, do que “tenho” (nos seus mais diversos matizes), não da falta. A sociedade de hoje está amparada sobre o signo do *credor*, não do *devedor*. A ausência do reconhecimento de que somos todos – e eternamente – devedores reafirma uma forma de vida imunitária. A consciência da “falta” propicia um agir de doação, ao contrário do atual agir imunitário e individualista, próprio à noção do crédito e à visão do outro como ameaça – ou como sujeitado. Nesse cenário, vemos que o nosso direito, e com ele a nossa política, está irremediavelmente orientado a conferir guarida e tutelar o que “tenho”, a agir como servo da propriedade. Dessa forma, quanto mais direito, menos doação, menos gratuidade, menos abertura⁵⁰ - e, por que não dizer, menos política (mais espectralidade política). O direito, ao invés de assumir uma postura crítica (pondo em questionamento a dominação), está demãos dadas com os demais dispositivos de administração da vida humana, sendo, ele próprio, apenas mais um deles⁵¹. Ficamos, assim, descomprometidos e desvencilhados de um

⁴⁷FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Vol. V. Disponível em <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/artigos/147-obras-completas-de-sigmund-freud.html>, acessado em 3 de agosto de 2015.

⁴⁸BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

⁴⁹ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 30-31.

⁵⁰RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin*. Cadernos IHU. Ano 10, nº 39. São Leopoldo : Unisinos. 2012, p. 31.

⁵¹Conforme se pode claramente concluir da exposição agambeniana sobre o *dispositivo*.

comportamento ético, de abertura, de potência, e um dos tantos instrumentos reafirmadores desse contexto de captura é, sem dúvidas, em nossa ótica, a roupa.

O questionamento da fratura entre ser e práxis e do dispositivo veste-nudez.

Como forte questionamento a esta cesura percebida entre o ser e sua práxis, entre a existência e a normatividade, Agamben traz à baila a vida monástica, cujos seguidores tinham como horizonte e finalidade promover uma justaposição o mais perfeita possível entre forma e vida. Nesse sentido, buscavam nada fazer que não detivesse uma profunda significação e estivesse absolutamente conectado com sua vida cenobítica. Obra e vida, nesse sentido, terminavam por ingressar em uma zona de indistinção, o monge acabando por ser (vida) aquilo revelado por – e expressão de – suas práticas (forma); cada ato seu detinha uma devida significação e se encontrava inserido e em orientação à sua vida monástica. E é precisamente nesse diapasão que a roupa acabará por ostentar um papel de surpreendente relevo.

O filósofo italiano assevera que é na seara monástica que o termo *habitus*, o qual em sua gênese designava “modo de ser ou agir” e que nos estoicos delineava a ideia de “virtude”, acabará por assumir a concepção de *modo de vestir*⁵². Nada obstante na própria antropogênese o surgimento das vestes esteja vinculado a um aspecto de ordem moral, na medida em que o Criador obriga Adão e Eva a vestirem as peles em consequência da desobediência perpetrada, Agamben assevera que é no contexto cenobítico que perceberemos a moralização completa dos elementos da veste, cada qual carregando, então, um preciso significado, que deveria retratar a própria vida monacal:

Por isso, descrever a veste exterior equivalerá a expor um modo de ser interior. O hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é, sobretudo, *morum formula*, ‘exemplo de um modo de vida’. Sendo assim, o pequeno capuz (*cucullus*) que os monges usam dia e noite é uma advertência para ‘manter em cada instante a inocência e a simplicidade das crianças’. As mangas curtas da túnica de linho (*colobion*) ‘significam renúncia a qualquer ato e a qualquer obra mundana’ – e aprendemos de Agostinho que as mangas longas (*tunicae manicatae*) eram procuradas como sinal de elegância. As alças de lã que, passando por baixo das axilas, mantêm as vestes aderentes ao corpo dos monges significam que eles estão prontos para qualquer trabalho manual. O pequeno manto (*palliolus*) ou sobreveste (*amictus*) com que se cobrem o pescoço e os ombros simboliza a humildade. O bastão (*baculus*) lembra que eles ‘não devem caminhar inermes em meio à multidão berrante dos vícios’. As sandálias (*gallicae*) significam que ‘os pés da alma devem estar sempre prontos para a corrida espiritual’. Esse processo de moralização do hábito alcança seu ápice no cinto de pele (*zona pellicia, cingulus*) que o monge deve sempre usar: ele o

⁵²AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo : Boitempo, 2014, p. 25.

constitui como ‘soldado de Cristo’, pronto a combater o demônio em todas as circunstâncias (...) Mais ainda: o *habitus cinguli* (que obviamente não pode significar ‘a veste do cinto’, mas equivale a *hexis* e *ethos* e indica um hábito constante) constitui uma espécie de *sacramentum*, um sinal sagrado (...), que significa e manifesta a mortificação dos membros em que estão contidas as sementes da luxúria e da libidinagem”⁵³.

Vemos, pois, que, em contraposição a uma práxis (no caso, o vestir, com todas as suas implicações políticas) que está dissociada do ser (acabando o indivíduo atualmente por trajar uma indumentária que se desconecta de sua existência, retirando desta sua relevância), o que se percebe do paradigma monástico é a busca de uma total integração entre essência e operatividade, revelando o ato de trajar a própria significação da vida do monge. No limiar normativo-existencial entre forma e vida, produz-se uma vida absolutamente integrada à prática, acabando os atos por refletirem e estarem absolutamente comprometidos com a vida cenobítica. Trata-se de um questionamento poderoso aos nossos tempos, em que o vestir é ditado pelo andar da inexpressividade dos rostos da moda, cuja significação à vida parece não resistir a um olhar mais apurado. Os monges, nesse passo, com suas práticas profundamente ligadas às suas vidas, produzem uma crítica mordaz ao ato de vestir de nossos tempos, revelando a fissura aberta e a castração inafastavelmente verificada.

Na contemporaneidade, ademais, a despeito da imperante assinatura teológica da veste, com suas imposições sociais e políticas, percebemos a existência de comportamentos que almejam questionar esse dispositivo⁵⁴.

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*, p. 26.

⁵⁴ Quando do impasse havido nas contas da Grécia, a qual buscava o auxílio dos demais países da chamada Zona do Euro para não se precipitar em um doloroso colapso financeiro, foram feitas, por diversas vezes, filmagens do parlamento grego em suas discussões sobre o tema, chamando atenção para uma prática lá adotada pelos respectivos deputados: a deposição maciça que se fez do uso da gravata. Alexis Tsipras, primeiro-ministro grego, promovendo o que se cunhou como uma “quase revolução indumentária no universo da política”, aboliu o uso do acessório em todas as eventos políticos, dos mais singelos aos de oficialidade mais extrema⁵⁴, causando constrangimentos e até mesmo uma inusitada situação em que o seu colega da Itália, Matteo Renzi, presenteou-o publicamente, frente às câmeras, com uma gravata italiana, rogando-lhe que doravante a trajasse. Tsipras agradeceu sorridente, respondendo que, caso se chegasse a um acordo quanto ao auxílio à Grécia, ele a usaria de bom grado (Disponível em <http://expresso.sapo.pt/internacional/renzi-que-deu-uma-gravata-a-tsipras-acredita-em-acordo-europa--grecia=f909256>, acessado em 3 de julho de 2015). Da mesma forma, o ministro de finanças grego, [Yanis Varoufakis](http://www.dailymail.co.uk/news/article-2936484/The-laidback-approach-Greece-s-new-Essex-educated-finance-minister-arrives-talks-George-Osborne-leather-jacket-minus-tie.html), ao encontrar com seu colega britânico, George Osborne, quebrou drasticamente o protocolo dos encontros de governo, abolindo o terno e a gravata e se apresentando à reunião de jaqueta e camisa para fora das calças, cumprimentando Osborne com uma das mãos no bolso (Disponível em <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2936484/The-laidback-approach-Greece-s-new-Essex-educated-finance-minister-arrives-talks-George-Osborne-leather-jacket-minus-tie.html>, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/11385560/From-Yanis-Varoufakis-leather-jacket-to-Berlusconi-bandana-the-most-radically-dressed-politicians.html>, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/03/greece-finance-minister-yanis-varoufakis-normal-person>, acessados em 3 de agosto de 2015). Evidentemente que alguns profissionais do aparato da moda já estão vendo aí “tendências” sendo ditadas, mas, de todo modo, vale pensarmos nesse registro a título de questionamento do dispositivo da veste. De igual sorte, interessante lembrar da situação narrada por Juremir

A par de tais e outros – não tantos, mas verificáveis na sociedade – questionamentos a respeito do dispositivo da veste, operante a serviço da rede da *oikonomia*, inegável, no entanto, o domínio e captura avassaladora que a moda – um fenômeno essencialmente ocidental e moderno⁵⁵ – promove na atualidade. Fica a pergunta: como enfrentar um dispositivo tal? De que forma a ele fazer frente? A estratégia é tencionar pura e simplesmente destruí-lo?

A título de conclusão: a profanação.

O primeiro e fundamental ponto é tencionarmos conhecer os dispositivos à exaustão. Apenas conhecendo-os e adquirindo consciência sobre sua existência e seu funcionamento lograr-se-á adotar a melhor estratégia para a elesse fazer frente. O exame minucioso fará aflorar a cognoscibilidade do que Agamben batiza de “corpo-a-corpo dos seres vivos com os dispositivos”⁵⁶, as relações donde advém a captura e a separação a estes próprias.

Os dispositivos têm por função (i) promover separações, retirando aquilo que outrora era de uso comum de todos e reservando-o a um determinado âmbito, em separado, sendo então de domínio de alguns poucos autorizados (dessa forma, pratica-se a *sacralização*). Ademais, os dispositivos têm por finalidade (ii) operar capturas, enredando seres em suas malhas, adequando os indivíduos em seus comportamentos, gestos, pensamentos, emoções (e nesse sentido a roupa é um exemplo rigoroso).

Agamben diz, dessa forma, que a estratégia não pode ser simples. Almejar puramente os *destruir* seria qualquer coisa de muito ingênuo. O pensador italiano percucientemente assevera que, assim como não há religioso sem separação, da mesma forma, ao revés, toda separação guarda um signo de religiosidade⁵⁷. Trata-se a moda, conforme dito alhures, de uma assinatura teológica da veste, a qual por intermédio de um sofisticado, detalhado e refinado aparato, utiliza-se do dispositivo veste-nudez para – em meio a rituais sacrificais – capturar os seres vivos que ingressam no vórtice de seu corpo-a-corpo (não só os consumidores finais, alvos por excelência, mas também os próprios *designers*, estilistas, fotógrafos, assim como as modelos de rostos sem expressividade, se afiguram igualmente capturados e dessubjetivados).

Machado da Silva, o qual foi recebido por Michel Houellebecq em sua residência em Paris, para uma matéria jornalística, a propósito de seu último livro, quando, na ocasião, o autor se apresentara para a entrevista trajado em pijamas (disponível em <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=6836>, acessado em 3 de agosto de 2015), promovendo um indistigado questionamento à imposição das vestes adequadas.

⁵⁵ Conforme LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 44.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 45.

Além de se capturar, promovem-seflagrantes separações, sacralizando-se objetos, entidades e práticas, em um contexto de secularização. Como romper com essa lógica? De qual estratégia fazer uso para afrontar e questionar esses dispositivos que minam, sobretudo, a potência de não fazer do indivíduo?

Agamben apresenta um “contradispositivo”, que restitui ao uso comum aquilo que foi separado; que desativa o dispositivo e anula o afastamento por este perpetrado: tal contradispositivo é precisamente a *profanação*. Profanar, nesse contexto, seria trazer de volta ao comércio de todos aquilo que, de alguma forma, foi apartado pelos ritos sacrificais por conta da ação dos dispositivos. Essa restituição levada a cabo pela profanação objetiva desarticulá-los e desativá-los, não simplesmente os destruindo, mas conferindo-lhes um novo uso, comum. Agamben, nesse sentido, dá o exemplo da criança que brinca com antigos objetos dos pais, objetos antes importantes, carregados de significação e de seriedade, mas que atualmente se encontram antiquados, ultrapassados. Assim como a criança brinca, conferindo-lhes um novo uso, diferente do original, que, no mais das vezes, até recorda o anterior propósito e uso, mas que é de fato outro, não mais o mesmo; assim também deverá ser feito com os dispositivos, desarticulando-os, desativando-os, tornando-os inoperosos, fazendo aflorar a possibilidade de um outro e novo uso, sendo o antigo apenas recordado, de maneira, quem sabe, esmaecida.

Cuidar-se-ia a profanação, nessa conjuntura, da “perda de um ídolo”⁵⁸, ídolo este marcado pela separação, pela veneração e pelo excessivo respeito. Ao passo que o sacralizado exige circunspeção, atenção ilimitada, respeito excessivo, consideração desmedida (conforme o termo *religio/relegere* está a denotar: a atenção demorada e redobrada, o reler, o revisar, próprios aos ritos religiosos⁵⁹, a profanação privilegia uma certa des-consideração, um des-respeito, uma irreverência, uma des-atenção, um des-sacralizar.

Ações que tomem em linha de conta o agir crítico, questionador, que promovam um descolamento da automaticidade imposta, que preservem hígida a possibilidade, própria ao humano – e somente a ele –, de não fazer, de fazer criativa e diferentemente, de dar um novo e impensado uso ao hodierna e correntemente visto e tratado; ações que prestigiem a

⁵⁸“seria nesse contexto perder um ídolo, encontrar novamente à nossa porta a questão da verdade, antes ofuscada pela presença de sua meia-irmã mais robusta e vigorosa. Tarefa da filosofia talvez seja criar campos de tensão, desfraldar limites demarcados demais” (NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 223).

⁵⁹AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo : Boitempo, 2007, p.66.

potência-de-não. Talvez esteja aí, conforme Agamben, a chave para uma nova política, para uma política que vem.

E somente quando lograrmos, nesse diapasão, reconhecer os dispositivos e sua funcionalidade, tivermos consciência desse corpo a corpo produzido entre estes e os seres viventes, poder-se-á, por meio da ação profanadora, tencionar encontrar brechas que permitam a consideração da *potência-de-não* em sua autonomia, para, quiçá, preenchendo a cesura ser e prática – conferindo razão e tributo à secular investida franciscana –, conseguirmos, em efeito, vislumbrar uma vida indissociada de sua práxis; uma práxis que seja, em todos os seus termos, vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte : Autêntica, 2013.

_____. *Altíssima Pobreza*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo : Boitempo, 2014.

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte : Autêntica, 2015.

_____. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2ª. ed., São Paulo : Boitempo, 2007.

_____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª. ed., Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

_____. *La potenza del pensiero*. Vicenza : Neri Pozza, 2005.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó : Argos, 2010.

_____. *O Reino e a Glória*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo : Boitempo, 2011.

_____. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo : Boitempo, 2007.

_____. *Nudez*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa : Relógio D'Água, 2009.

_____. Conferência na UNSAM. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=lc3kcJzYbs>>, acessado em 31 de julho de 2015.

_____. <http://blogdaboitempo.com.br/2014/12/08/agamben-o-fascinio-discreto-de-poncio-pilatos/>, acessado em 31 de julho de 2015.

BÍBLIA SAGRADA. Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/>, acessado em 3 de agosto de 2015.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro : Contraponto, 1996.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte : Autêntica, 2012.

_____. In <https://www.youtube.com/watch?v=lc3kcJzYbs>, acessado em 31 de julho de 2015.

COSTA, Flavia. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Tradução de Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan/jul. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 31.7.2015.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Vol. V. Disponível em <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/artigos/147-obras-completas-de-sigmund-freud.html>, acessado em 3 de agosto de 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

MELVILLE, Herman. *Bartleby O Escrevente*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo : Grua. 2014.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin*. Cadernos IHU. Ano 10, nº 39. São Leopoldo : Unisinos. 2012.

Outros endereços eletrônicos consultados e acessados em 3 de agosto de 2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=ArOnJCMriyl>

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CaravaggioEcceHomo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce-homo_Mantegna.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Munk%C3%A1csy_Ecce_Homo_part.JPG

[https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_\(1\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Antonio_Ciseri_(1).jpg)

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Ecce_homo_by_Hieronymus_Bosch.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Janssens_Ecce_Homo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Eccehomo.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Tintoretto_-_ecce_homo_masp.JPG

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:Quentin_Massys-Ecce_Homo-1520,Doge%27s_Palace,Venice.jpg

https://en.wikipedia.org/wiki/Ecce_homo#/media/File:CigoliEcceHomo.jpg.

<http://oglobo.globo.com/ela/moda/novo-primeiro-ministro-grego-abre-mao-da-gravata-lanca-moda-entre-os-politicos-16948727>

<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/01/1581007-che-grego-novo-primeiro-ministro-dispensa-gravata-e-biblia.shtml>

<http://expresso.sapo.pt/internacional/renzi-que-deu-uma-gravata-a-tsipras-acredita-em-acordo-europa--grecia=f909256>

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2936484/The-laidback-approach-Greece-s-new-Essex-educated-finance-minister-arrives-talks-George-Osborne-leather-jacket-minus-tie.html>

<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/greece/11385560/From-Yanis-Varoufakis-leather-jacket-to-Berlusconi-bandana-the-most-radically-dressed-politicians.html>

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/03/greece-finance-minister-yanis-varoufakis-normal-person>

<http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=6836>