



A CONDIÇÃO HUMANA COMO CONDIÇÃO URBANA: POR UMA GENEALOGIA DO ANTROPOLÓGICO NO POLÍTICO

Pedro Lucas Dulci¹

RESUMO: o presente trabalho tem por objetivo problematizar a condição humana através do dispositivo antropológico privilegiado que é a condição urbana. Neste sentido, trata-se de perguntar como as dinâmicas sociais de isolamento e convivência urbana, territorializações e relações de poder na cidade, contribuem na construção de identidades e nos processos de subjetivação. A metodologia utilizada para a composição desta pesquisa foi a reconstrução dos argumentos do filósofo Giorgio Agamben – majoritariamente, mas não só, a sua genealogia do homem e do animal em *O Aberto* – em relação com as recentes contribuições da antropologia filosófica. Ademais, pretende-se deixar claro na conclusão do texto que a presente genealogia não nos remete a uma saudosa lembrança de um tempo mais originário e puro do ser humano, mas antes, visa possibilitar a estes indivíduos as condições necessárias de pensar novos conceitos, dinâmicas e ações políticas na contemporaneidade.

Palavras-chave: Humanização. Racionalidade. Subjetivação. Biopolítica.

THE HUMAN CONDITION AS URBAN CONDITION: FOR A GENEALOGY OF ANTHROPOLOGICAL IN POLITICAL

ABSTRACT: The present work is to analyze the human condition through the privileged anthropological device that is the urban condition. In this sense, it is to ask how the social dynamics of isolation and urban life, territorializations and power relations in the city, contribute to the construction of identities and subjective processes. The methodology used for the composition of this research was the reconstruction of the arguments of the philosopher Giorgio Agamben - mostly, but not only, the genealogy of man and animal in *The Open* - in relation to the recent contributions of philosophical anthropology. In addition, we intend to make it clear at the conclusion of the text that this genealogy does not refer us to a nostalgic reminder of a more original and pure human time, but rather aims to enable these individuals the necessary conditions to think new concepts, dynamics and political action nowadays.

Keywords: Humanization. Rationality. Subjectivity. Biopolitics.

¹Mestrando em Filosofia. Universidade Federal de Goiás. E-mail: pedrolucas.dulci@gmail.com

INTRODUÇÃO

Ocupar-se com a genealogia de um conceito de dimensões tão fundamentais quanto é a noção de humano – além de mostrar-se uma tarefa incontornável a todos aqueles que estão envolvidos na investigação a respeito da dignidade da vida humana, na formação de uma adequada imagem antropológica em um projeto pedagógico ou mesmo na luta pelos direitos humanos no limiar da contemporaneidade – é uma empreitada de proporções hercúleas, principalmente em nossa cultura ocidental. Afirmamos isto, tendo em mente que mesmo sendo recorrentemente pressuposta, utilizada nos mais diferentes discursos e presente no imaginário popular como um dado, a compreensão daquilo que entendemos ser intrínseco à condição humana muitas vezes permanece no estranho âmbito imemoriável do mistério indizível. Neste sentido, a simples adesão a uma investigação genealógica, que visa compreender os deslocamentos de uma ideia, ou aquilo que reorientou a sua interpretação para âmbitos diversos, não auxilia-nos necessariamente, no que tangencia a questão do humano. Antes o contrário.

Justamente pelo fato de que, em nossa cultura, a condição propriamente humana refere-se aquilo que não pôde ser definido claramente, mas a revelia desta impossibilidade, incessantemente foi articulada, pressuposta e utilizada de diversas maneiras, é que podemos observar a trajetória deste conceito a âmbitos tão distantes do que foi previsto no início da investigação – por exemplo, não na filosofia, mas na teologia, na política, na biologia e até mesmo na medicina. Quem nos lembra de algumas destas articulações em âmbitos inusitados é o filósofo italiano Giorgio Agamben. Na história da filosofia ocidental, por exemplo, ele nos lembra do ponto crítico que esta investigação atingiu no *De anima*, de Aristóteles, onde o autor “isola, de entre os vários modos nos quais o termo ‘viver’ se diz, um mais geral e dos demais separável” (2002, p. 25)². Esta distinção feita da vida nutritiva, comumente chamada vegetativa, empreendida por Aristóteles, “constitui um acontecimento a todos os títulos fundamental para a ciência ocidental” (2002, p.

² A passagem que cita de Aristóteles é a seguinte: “é através do viver que o animal se distingue do inanimado. Viver diz-se, no entanto de muitos modos, e desde que um destes subsista, diremos que a coisa vive [...]. Por isto, também todas as espécies vegetais parecem viver. [...] Chamamos potência nutritiva [*threptikón*] a esta parte da alma da qual até os vegetais participam” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2002, p. 26).

27). Basta lembrar que o sucesso da cirurgia moderna e da anestesia não seria possível sem o descolamento da vida animal e da vida orgânica.³ Além disso, outra articulação praticamente imediata à história da medicina moderna é aquela feita por Michel Foucault quando nos mostrou que “o Estado moderno, a partir do século XVIII, começa a incluir entre as suas competências essenciais o tratamento da vida das populações e transforma assim a sua política em biopolítica” (2002, p. 28). Tal virada biopolítica teve suas condições de possibilidade na generalização e constante redefinição do conceito de vida humana e vida vegetativa (não-humano) que Aristóteles introduziu. Talvez nada seja mais contemporâneo do que as intermináveis discussões a respeito de uma possível definição, pela lei, dos critérios de morte clínica, enquanto uma “identificação ulterior desta vida nua – desprovida de qualquer atividade cerebral e, por assim dizer, de qualquer sujeito” (2002, p. 28), para que então, possa decidir-se se determinado corpo ainda é considerado vivo ou se já pode ser abandonado “à extrema peripécia dos transplantes” (2002, p. 28).

Diante do exposto, podemos subscrever a conclusão alcançada por Agamben quando ele nos diz que:

a divisão da vida em vida vegetal e vida de relação, orgânica e animal, animal e humana passa agora sobretudo no interior do vivente homem como uma fronteira móvel e, sem está íntima censura, não seria provavelmente possível a própria decisão acerca do que é humano e do que não é. É apenas porque algo como uma vida animal foi separada no interior do homem, apenas porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e conhecidas, sobretudo no mais íntimo e próximo que é possível opor o homem aos outros seres vivos e, justamente, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais (2002, p. 28).

Tudo isto faz, portanto, do questionamento a respeito do ser humano enquanto tal, uma tarefa de primeira importância no conjunto das investigações filosófico-antropológicas hodiernas. Como o próprio Agamben reconhece, “se a censura entre o humano e o animal passa sobretudo no interior do homem, então é a própria questão do homem – e do ‘humanismo’ – que deve ser posta de um novo modo” (2002, p. 28). É neste horizonte investigativo que o presente trabalho se

³ Muitos séculos depois, foi o anatomista e fisiologista francês Marie François Xavier Bichat, nas suas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, que tal distinção atingiu seu cume. Segundo Agamben, “no homem estes dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal-de-dentro começa no feto antes da vida animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte do animal-de-fora” (2002, p. 27).

insere. Contudo, para empreendermos este percurso optamos por trilhar nossa genealogia do antropológico no espaço urbano, fazendo com a pergunta sobre a condição humana encaminhe-nos necessariamente ao questionamento da condição urbana.⁴ Tal esforço constitui-se, ao mesmo tempo, um passo em direção ao futuro e aos desafios que ele nos preanuncia, bem como um atento olhar a algumas contribuições herdadas da tradição. Dizemos isto porque, em nossa cultura ocidental, o ser humano tradicionalmente foi pensado na conjunção de um corpo e de uma alma, ou ainda, na tradição filosófica, de um elemento natural (animal) e de um elemento sobrenatural, social ou mesmo divino – a articulação de um vivente e um *logos*. Conforme nos mostrou Agamben nas rápidas menções que fizemos acima, esta conjunção tradicional explica muitos desdobramentos sócio-políticos que nos são perfeitamente familiares. Contudo, se realmente quisermos colocar uma vez mais a questão do humano, sem recair na mera exegese de textos tradicionais, precisamos nos atentar ao que Agamben sugere, a saber:

aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é homem, se este é sempre o lugar – e, simultaneamente, o resultado – de divisões e censuras incessantes? Trabalhar sobre estas divisões, interrogarmo-nos sobre o modo como – no homem – o homem foi separado do não-homem e o animal do humano, é mais urgente do que tomar posição sobre as grandes questões, sobre os supostos valores e direitos humanos. E talvez até a esfera iluminada das relações com o divino dependa, de algum modo, daquela – mais obscura – que nos separa do animal (2002, p. 29).

Com estas palavras, o filósofo italiano nos oferece um *insight* promissor na genealogia do humano no urbano. Ao invés de insistirmos nos recuos causais intermináveis, que buscam estabelecer a conexão metafísica entre o elemento natural e o sobrenatural que formam o humano, priorizaremos a desconexão de tais elementos como o caminho privilegiado para alcançar a instância prática e política que faz do humano aquilo que ele é. Com isto, não estaremos de forma nenhuma negando as contribuições metafísicas na constituição daquilo que chamamos humano, contudo, estaremos priorizando a condição urbana como âmbito profícuo

⁴ Esta opção metodológica é uma clara ligação ao livro da professora Paula Cristina Pereira *Condição humana e condição urbana* (Edições Afrontamento, 2011), ao qual o título do trabalho faz explícita referência. Somos gratos à professora da Universidade do Porto não só pelas perspicazes contribuições intelectuais presentes na sua obra, mas também pelos vários subsídios que nos forneceu após as leituras atentas do presente texto.

para compreendermos aquilo que constituiu-se a condição humana. Isto significará, em termos metodológicos do presente texto, em passar mais uma vez os nossos olhos na (1) plasticidade fundamental que a antropologia atribui ao ser humano, para em seguida (2) focarmos nossa atenção na cidade enquanto espaço privilegiado desta formação antropológica, para que, no final, possamos nos perguntar sobre (3) linhas de fuga e rotas de resistência que apontem para um projeto antropológico nas cidades contemporâneas que não esteja aprisionado a processos de subjetivação incontornáveis que encarceram o humano impedindo-o de qualquer projeto de vida autêntico.

A CONDIÇÃO INFUNDADA DO HUMANO E A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

Um dos primeiros resultados que se alcança na investigação genealógica sobre a condição humana é precisamente a ausência de qualquer conjunto de características que possam ser inegável e exclusivamente atribuídas ao humano. Parece irônico, mas na introdução de qualquer manual escolar de antropologia, um dado que se tornou fato é o que podemos chamar de a condição infundada do humano – entendendo por fundamento uma substância constituinte. Na verdade, tal caráter infundado do humano constitui-se, para muitos autores, uma grande vantagem dos humanos. Esta característica é chamada no ambiente da antropologia filosófica de “plasticidade humana” (2000, p. 20)⁵ Ademais, é possível observar que este predicado do ser humano é uma das primeiras marcas do que pode ser chamado radicalmente “humano”, bem como, é a condição de possibilidade de todas as outras atribuições que serão feitas à natureza humana. É justamente por esse fato que a “plasticidade humana” é a possibilidade e também a necessidade de todo projeto educacional. Segundo nos explicam os autores espanhóis:

a educação, portanto, é possível, pois a mesma indeterminação do ser humano permite que se abra as diferentes possibilidades, embora

⁵ Cabe ressaltar, contudo, que esta não é uma descoberta recente. No auge do período que ficará conhecido como a era do renascimento humanístico – meados do século XV –, podemos ler no *Discurso sobre a dignidade do Homem* do italiano Giovanni Pico della Mirandola, esta mesma indeterminação fundamental do ser humano: “como o livre e extraordinário criador e modelador de ti próprio, podes moldar-te na forma que preferires. Podes degenerar nas coisas baixas, que são brutas; pode regenerar, seguindo a decisão da tua lama, nas coisas elevadas, que são divinas” (MIRANDOLA *apud* AGAMBEN, 2002, p. 48).

impossível seguir e realizar todas. A natureza humana é a condição de possibilidade básica para uma existência humanizada, e em sua plasticidade constitutiva é incardinado a necessidade de receber uma ajuda para seu crescimento – que também está aberto – para que este seja ótimo e perfeito. O ser humano se caracteriza por uma radical indigência que, como foi dito, lhe coloca como o mais indefeso dos seres vivos; mas esta indigência não se transforma na mera satisfação da necessidade concreta. Ao estar indeterminada, a potência não se acalma até simplesmente a necessidade, se não, transbordando-a amplamente. O contrário suporia a negação da natureza humana ou, ao menos, da indeterminação própria de sua potência (DURÁN; MASOTA; 2000, p. 23).

Diante do exposto, fica claro, portanto, que o ser humano caracteriza-se por uma espécie de indigência radical, fazendo com que a única marca “natural” do humano seja justamente aquela que fornece a condição para qualquer existência verdadeiramente humanizada. Na busca pela compreensão da natureza humana descobre-se que esta não existe, e que por isso, há múltiplas possibilidades de atualização humana. Argumentando sobre esta irônica máquina antropológica, Agamben nos diz: “porquanto, não tem essência nem vocação específica, *Homo* é constitutivamente não-humano, podendo receber todas as naturezas e todas as faces”, e, em seguida conclui: “a descoberta humanística do homem é a descoberta de sua falta de si mesmo, da sua irremediável ausência de *dignitas*” (2012, p. 48).

Vale ressaltar, contudo, que recorrer aos meios técnicos e subsídios conceituais desenvolvidos ao longo dos séculos pelas ciências humanas e biológicas não é uma saída ao impasse antropológico que nos deparamos. Isto porque, “informação abundante acerca do homem não é tudo. Sabemos muitas coisas, dispomos de infinidade de dados, mas isso não decide necessariamente que estamos avançando na compreensão *do que significa ser humano*” (AMILBURU, 1996, p. 29). Neste contexto, é bastante curioso o fato de que desde o período renascentista, em que as ciências humanas afloraram-se como definidoras dos contornos mínimos daquilo que poderia ser chamado propriamente humano, são abundantes os exemplos de uma variante inusitada do *Homo sapiens*: o *Homo ferus*. Trata-se das longas listas de exemplos catalogados de seres humanos que foram encontrados sem nenhum traço de humanização – a não ser os aspectos físicos, isto é, o mero corpo. Um olhar interessante a respeito do assunto é do antropólogo Claude Lévi-Strauss quando aborda a problemática sobre a existência de uma conexão entre um aspecto natural e o sobrenatural intrínseco a toda imagem de

humano que a cultura ocidental possui quando se trata de humanos. Segundo o antropólogo, todos os esforços humanístico-científicos que estavam sendo delineados desde o século XV foram abalados “pelo caso dessas ‘crianças selvagens’, perdidas no campo desde seus primeiros anos, as quais, por um excepcional concurso de probabilidades, tiveram a possibilidade de subsistir e desenvolver-se fora de toda influencia do meio social” (1982, p. 43).

A despeito dos mitos e fraudes que estão envolvidos em todos estes casos de crianças selvagens,⁶ paradigmático em nossa investigação genealógica sobre o significado da condição humana contemporânea são as conclusões alcançadas pelo fundador da taxonomia científica moderna, o sueco Carl von Linné. A chamada Taxonomia de Lineu não somente está em harmonia com o padrão cultural de nossa sociedade, como também, e principalmente, forneceu-nos a definição padrão de toda a antropologia ocidental. Mencionando o próprio Linné, Agamben nos diz o seguinte:

O gênio de Lineu não consiste tanto na determinação com que inscreve o homem entre os primatas, mas na ironia com que não registra ao lado do nome genérico *Homo* – ao contrário do que fez com as outras espécies – nenhuma marca identificadora específica a não ser o velho adágio filosófico: *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo]. [...] Vale a pena refletir sobre esta anomalia taxonômica que inscreve como diferença específica não um dado, mas um imperativo. Uma análise do *Introitus* que abre o *Systema* não deixa dúvidas quanto ao sentido que Lineu atribuía à sua máxima: o homem não tem nenhuma identidade específica, senão a de *poder* reconhecer-se. Mas definir o humano não através de uma *nota característica*, mas através do conhecimento de si, significa que é o *homem aquele que se reconheça como tal, que o homem é o animal que deve reconhecer-se como humano para sê-lo* (2012, p. 42-43).

Fica claro, portanto, não só a herança transmitida ao ocidente por Linné, mas também o que está em jogo neste legado. O ser humano, o *Homo sapiens*, não tem nem uma substância intrínseca, nem faz parte de uma espécie definida. Antes de tudo, é: “uma máquina ou um artifício para se produzir o reconhecimento do humano. De acordo com o gosto da época, a máquina na antropogênica [...] é uma

⁶ Mesmo Strauss abre um parêntesis na sua argumentação para justificar que estas crianças selvagens eram casos de “anormais congênitos” (1982, p. 43) e não um caso de raridade de um humano legítimo que não foi bem educado. Mesmo assim, fica claro nesta exceção aberta por Strauss aquilo que havíamos argumentado antes sobre a contemporaneidade dos debates sobre a definição pela lei de uma imagem do que é humano ou não e daquilo que pode se manter vivo. Poderíamos argumentar, a partir da brecha de Strauss, que crianças “anormais congênitas” estão fora dos padrões humanos e por isso podem sofrer o abandono contemporâneo à morte.

máquina óptica” – semelhante àquela descrita por Thomas Hobbes em *O Leviatã*, “constituída por uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem sempre já deformada com feições de macaco” (AGAMBEN, 2012, p. 44). Em síntese, Lineu forneceu-nos o molde do humano como animal antropomorfo, ou seja, um animal que é humano somente se ele reconhecer-se a si como tal.

A herança de Lineu é a razão pela qual a antropologia justifica a necessidade de todo empreendimento pedagógico. A equação é simples: a insuficiência biológica dos humanos em relação a todos os outros animais – amplamente caracterizada pela necessidade de cuidados que qualquer recém-nascido precisa – somada a plasticidade fundamental que caracteriza os *Homo*, resulta incontornavelmente na necessidade de todos os projetos político-pedagógicos. Colocando em organização teórica, a incapacidade do *Homo*, por si só, de desenvolver-se e realizar suas múltiplas potencialidades plásticas, fornece as condições de “necessidade que o indivíduo tem de regulações pessoais, de adquirir conteúdos culturais e normas, de construir e estruturar formas de comunicação” (HAMANN, 1992, p. 144). Se precisarmos de mais um exemplo paradigmático para ilustrar o funcionamento desta máquina antropológica, basta recorrermos à pedagogia kantiana. Quando o filósofo alemão inicia sua obra afirmando que: “o homem é a única criatura que precisa ser educada” (1999, p. 11), está claro que todo o resto do livro procede segundo a mesma dinâmica fundamental que caracteriza a máquina antropológica até aqui descrita. Kant tem claro para si que todos os outros “animais, portanto, não precisam ser cuidados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de algum modo” (1999, p. 11). Mas inerente ao humano é sua educabilidade, justamente pelo fato de que “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (1999, p. 12).⁷ Neste contexto, projeto pedagógico e projeto antropológico se

⁷Poderíamos continuar trazendo a tona diversas referências da pedagogia kantiana que reforçam toda nossa argumentação que expusemos no trabalho. Contudo, basta ficar claro que Kant é uma espécie de marco filosófico-educacional que revela transparentemente a dinâmica daquilo que nomeamos máquina antropológica ocidental. Em síntese, e nas palavras do próprio Kant: “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros. Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os torna mestres muito mais de seus educandos” (1999, p. 15). Quem não tem disciplina e educação, para o alemão, é um mero selvagem, um não-humano. Neste sentido, para ele, “é entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana” (1999, p. 17).

confundem e se retroalimentam. A função da educação como ferramenta para realizar a humanização do simples vivente, exprime a inerência da máquina antropológica há muito estabelecida.

A CONDIÇÃO URBANA COMO A VISIBILIDADE DA CONDIÇÃO HUMANA

Diante de todo o exposto, cabe agora traçarmos um ponto de inflexão crítico a respeito do que foi discorrido. Nossa crítica inscreve-se precisamente no caráter violento que permeia todas estas evocações pedagógicas – não só na obra de Kant, mas nas demais antropologias filosóficas da educação supracitadas. Mesmo que estas arroguem para si um caráter de aparente emancipação e de realização das plenitudes do humano, o que realmente opera em sua dinâmica mais fundamental é aquilo que Nietzsche observa nas primeiras seções da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, a saber: “criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?” (2009, p. 43), ou ainda, “a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas [...] de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável” (2009, p. 45). Nestas tarefas elencadas por Nietzsche, bem como à luz de todo o desenvolvimento do que ele mesmo chamou de a longa história da origem da responsabilidade, podemos enxergar a violência que está presente em todo projeto de fundamentação da condição humana. Com um jogo de palavras instrutivo, Agamben resume: “o fundamento da violência é a violência do fundamento” (2006, p. 143). Com isto, o filósofo pretende subscrever a temática nietzschiana sobre a violência que está presente em todas as tentativas de criar uma substância no ser humano e de firmá-lo como membro de uma sociedade de outros humanos. Quanto a isto, nada melhor que as palavras de Nietzsche:

nós, alemães, sem dúvida não nos consideramos um povo particularmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo particularmente leviano e limitado ao instante; mas basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um “povo de pensadores” (quer dizer, o povo da Europa no qual ainda hoje se pode achar o máximo de confiança, seriedade, falta de gosto e objetividade, e que com essas qualidades tem o direito de criar toda espécie de mandarins da Europa). Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios

mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes (2009, p. 47).

Com o sarcasmo que lhe é peculiar, Nietzsche consegue mostrar-nos como o tema da violência se insere na discussão que empreendemos até então, e se relaciona com a problemática da plasticidade humana, os projetos pedagógicos e a formação das sociedades distintamente humanas. O raciocínio é simples: precisamente pelo fato de a natureza humana ser caracterizada por sua ausência, e o atributo mais próprio do *Homo* é sua plasticidade, as experiências de delinear um conjunto de características, hábitos e mentalidades tipicamente humanas, só podem instituir-se enquanto uma violência à condição infundada do humano. Nas palavras de Kant: “a disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis”, é justamente por isso que “as crianças são mandadas cedo à escola, não para aprender alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado” (1999, p. 13), para que no futuro elas não consigam mais seguir seus próprios instintos, mas tão somente proceder segundo a força das leis que foram submetidas. Dessa forma, “a disciplina transforma a animalidade em humanidade. [...] é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais” (1999, p. 12).

Frente a estas afirmações, tornam-se perfeitamente compreensíveis as palavras de Nietzsche. A produção histórica do humano acontece tão somente através de sujeições à disciplina, à força das leis transmitidas e ao constrangimento de tornar-se docilizado para obedecer tranquilamente tudo o que lhe é mandado. “Todo fazer humano, dado que não é naturalmente fundado, mas deve pôr o próprio fundamento por si”, nos escreve Agamben, “é violento” (2006, p. 142). A violência que está presente em todo projeto antropológico de uma produção histórica do homem, além de estar implícita em qualquer relação da natureza e da cultura, nas sociedades ocidentais, em que o ser humano funda a sua própria humanidade. Em síntese, “*nesta* esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue”, e não poderíamos deixar de mencionar que, “no fundo esse mundo jamais perdeu

inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...)” (NIETZSCHE, 2009, p. 47).

Existe ainda, contudo, um detalhe na argumentação nietzschiana que diz respeito diretamente ao tema deste sub-tópico: a relação entre a política e a máquina antropológica, ou ainda, a cidade como o campo de humanização, por excelência. Nas referências à história da origem dos conceitos morais, Nietzsche não fala apenas da educação, mas também das “obrigações legais” e das “nossas antigas legislações penais”. Ou seja, podemos inferir a partir do filósofo alemão que a genealogia do antropológico encontra no ambiente político um lugar espaço privilegiado de visibilidade do discurso humanizador. Este processo de inscrição do indivíduo no ordenamento político através de uma violência antropológica torna-se mais significativo se nos remetermos a um *insight* fundamental localizado na introdução de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, na qual Agamben faz as seguintes considerações:

não é por acaso, então, que um trecho da *Política* [de Aristóteles] situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre a vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” busca na articulação entre *phoné* e *lógos* [...] A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a *pólis*?” O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nela a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. 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 *lógos*. 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 categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, 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 (2002, p. 15-16).

Traçando a relação entre linguagem e política, remetendo-se ao *logos* e a *polis*, Agamben torna ainda mais claro seu percurso que buscamos recuperar no presente trabalho: a violência que dá origem a vida política de uma comunidade humana, buscando suprir a própria condição infundada do *Homo*, é o que Aristóteles chamou de a passagem da voz para a linguagem. Agamben afirma isso, tendo em mente o fato de que esta violência exercida sobre o mero vivente é aquela que traça

a linha separatória do que será propriamente humano da sua animalidade. E o meio pelo qual ele faz esta separação é justamente a posse e a manutenção da linguagem, pois o que caracteriza o animal e a animalidade humana é a ausência da mesma. A mera vida do *Homo* só consegue habitar na *polis* empoderada da linguagem, ou seja, “é apenas o homem, e não o animal, que cria a linguagem” (AGAMBEN, 2012, p. 56), isso equivale a compreender de que modo o homem se origina a partir do animal. Linguagem, portanto, é ao mesmo tempo, condição de possibilidade para a política e para a humanização, pois é na linguagem que o mero vivente separa-se e opõe a si a sua própria vida natural, excluindo-a para que possa incluir-se como humano.

Neste momento o problema do fundamento absoluto, e da não-fundamentação humana, revela todo o seu peso. Conforme ponderou Kant, “entre as descobertas humanas há duas difícilimas, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los” (KANT, 1999, p. 20). Na verdade, a partir de tudo que buscamos mostrar, estas duas descobertas humanas não só se relacionam, bem como são condição de possibilidade uma da outra. A educação prepara para o social, ao mesmo tempo em que só é possível neste espaço político. “É necessário”, escreve-nos Kant sobre o educando, “que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente” (1999, p. 33). Nietzsche diria que é mais do que difícil, antes, é uma violência que se aproxima a crueldade. Contudo, tão somente aqueles que conseguem sobreviver a este dispositivo antropológico-educativo tornar-se membro da sociedade e adquirir valores e direitos humanos: “a formação da *prudência*, porém, o prepara para torna-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público” (KANT, 1999, p. 35).

O fundamento da subjetivação humana, portanto, não só está ligado diretamente ao espaço público e a condição urbana, bem como o processo de subjetivação *standard* na formação histórica do humano, encontra o seu mais sólido fundamento, “no o que há de mais frágil e precário no mundo: o acontecimento da

palavra” (AGAMBEN, 2008, p. 126)⁸. O que demarca o humano do mero animal é a linguagem, mas esta não como uma substância natural inscrita na estrutura psicofísica do ser humano, mas antes como uma produção histórica de trajetos cruéis. Nesta antropogênese, a ontologia e a metafísica não são disciplinas acadêmicas inócuas, mas a operação fundamental de tornar o mero vivente um humano. É justamente da metafísica a estratégia de elaborar “esse *metá*, que conclui e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Esta superação não é um evento que se tenha realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso” (AGAMBEN, 2012, p. 109), que ocupa-se em decidir na vida de cada indivíduo o que é humano e o que é animal, natural ou histórico, vivo ou morto. Neste sentido, o conflito político-cultural principal, que governa qualquer outra preocupação em nossa sociedade, é o que existe entre a animalidade e a humanidade do *Homo*.

A VIDA QUE SE VOLTA CONTRA A MÁQUINA

A insistência sobre a radical desconexão que existe entre os tradicionais binômios animal/homem, humano/inumano, civilizado/selvagem, não é um preciosismo antropológico. Antes, inscreve-se na urgência dos problemas políticos mais contemporâneos. Ainda que para expor esta tese apresentamos os famigerados exemplos das crianças selvagens, o que está no centro de nossas intenções não é sustentar os argumentos com tais constatações bastante duvidosas. Ao invés de buscarmos na selva a “diferença específica” do gênero produzido nas cidades dos homens, preferimos voltar nossos olhares precisamente para o que foi produzido de inumano nas nossas cidades. A máquina antropológica que descrevemos não esteve ativa apenas nas investigações antropológicas em tribos

⁸Justamente por encontrar no acontecimento da palavra o seu fundamento, a condição humana não pode ser pensada fora da condição urbana. Discorrendo a respeito da relação entre ontologia e política, Agamben nos diz: “que, na dialética entre latência e ilatência que define a verdade, esteja em causa para Heidegger um paradigma político (aliás, o paradigma político por excelência) está fora de questão. No curso sobre Parmênides, a *pólis* é definida precisamente pelo conflito *Verborgenheit-Unverborgenheit*. [...] O paradigma ontológico da verdade como conflito de latência e ilatência é, em Heidegger, imediata e originalmente um paradigma político. É porque o homem advém essencialmente na abertura a um fechamento que algo como uma *pólis* e uma política são possíveis” (2012, p. 103).

afastadas, ou nos resultados taxonômicos do século XVIII. Ela continua em atividade na nossa cultura. Quem nos mostra isto é Agamben quando diz:

enquanto nela está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). [...] Vejamos a máquina antropológica dos modernos. Esta funciona – vimo-lo – excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o homem, isolando o não-humano no homem: *Homo alalus*, o ou homem-macaco. E basta avançar o nosso campo de investigação algumas décadas e, em vez deste inócuo achado paleontológico, teremos o judeu, ou seja, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* e o ultracomatoso, ou seja, o animal isolado no próprio corpo humano (2012, p. 56-57).

A hipótese de Agamben é que o funcionamento da máquina antropológica dos antigos, que dissertava a respeito do homem-macaco, dos *enfant seuvage* e dos *Homo ferus*, encontra uma perfeita sincronia nos dinâmicas regentes dos campos de concentração nacional-socialistas, nas unidades de tratamento intensivo e nas periferias de nossas cidades hodiernas. Em todas elas, podemos perceber “a articulação entre o humano e o animal, o homem e não-homem, o falante e o vivente” (AGAMBEN, 2012, p. 57). Em cada uma destas zonas de atuação da máquina, encontramos seu centro um vazio fundamental, uma vez que o verdadeiramente humano que aí deveríamos encontrar “é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cesuras e a sua rearticulação são sempre de novo des-localadas e movidas” (AGAMBEN, 2012, p. 58).

Não é sem motivo que em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, Agamben irá identificar na figura do habitante do campo – terrivelmente apelidado de muçulmano – o produto, por excelência, da operação antropológica através da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, precisamente pelo fato deste ter perdido a capacidade de falar. Nas suas palavras: “o intestemunhável tem nome. Chama-se, no jargão do campo, *der Muselmann*, o muçulmano” (2008, p. 49). Aquele prisioneiro que havia perdido qualquer esperança dentro dos campos, já não discernia entre o bem e o mal, não falava nem pensava. “Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AMÉRY *apud* AGAMBEN, 2008, p. 49). Tudo isto significa dizer que os campos de concentração e de extermínio, junto a toda dinâmica biopolítica que os sustenta,

apontam para “uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver na sua ruína a própria possibilidade de distinção” (AGAMBEN, 2012, p. 37). Isto porque, produzimos nas cidades, de forma otimizada e tipicamente urbana, um ser humano que se caracteriza justamente pela sua desumanização. Com os muçulmanos, os *neomort*, os refugiados em campos, a máquina antropológica atingiu seu cume, ao mesmo tempo em que se tornou impossível de continuar a funcionar. Aquilo que tradicionalmente era a operação de produção humana através da separação da animalidade, culminou na tentativa extrema de gerar o humano por meio da produção do inumano. Neste sentido, podemos encerrar este ponto com uma inferência lógica a respeito do que está em causa no momento histórico-político em que nos encontramos:

o homem alcançou finalmente o seu *télos* histórico e nada resta, a uma humanidade de novo tornada animal, que a despolitização das sociedades humanas através do alastramento incondicional da *oikonomia*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema. É provável que o tempo em que vivemos não tenha escapando a esta aporia. Será que não vemos, à nossa volta e mesmo entre nós, homens e povos sem essência e já sem identidade – entregues, por assim dizer, à sua inessencialidade e inoperância – procurar por todo o lado e às cegas, a custo de grosseiras falsificações, uma herança e uma tarefa, *uma herança como tarefa?* Mesmo a pura e simples deposição de todas as tarefas históricas (reduzidas a simples funções de política interna e internacional), em nome do triunfo da economia, assume hoje frequentemente uma ênfase na qual a própria vida natural e o seu bem-estar parecem apresentar-se como a última tarefa histórica da humanidade – admitindo que faça sentido aqui falar de uma “tarefa” (AGAMBEN, 2012, p. 106-107).

Nas palavras acima fica muito claro a relação entre os temas que buscamos relacionar aqui. A constatação fundamental a respeito da natureza do *Homo*, enquanto a descoberta de sua falta a si mesmo e da sua irremediável ausência de essência, forneceu as condições metodológicas para que todo o discurso da plasticidade e da antropologia filosófica da educação florescesse. Desde então, multiplicaram os projetos político-pedagógicos que buscavam, muitas vezes de forma cruel, suspender e desativar o que havia de animal no *Homo* para que então pudessemos dar lugar a um ser verdadeiramente humano. Fizemos questão de enfatizar que tais projetos antropológicos foram político-pedagógicos, pois é tão somente na cidade que vemos surgir este produto da máquina antropológica, uma vez que, de Aristóteles a Habermas, o que caracteriza a vida em comunidade

política distintamente humana foi a posse e o uso da linguagem. Tal fato pode ser facilmente sustentado por meio de vários exemplos: desde os mitos a respeito das crianças selvagens que foram encontradas sem qualquer traço de humanidade, justamente por não terem linguagem; até mesmo pelas recorrentes problematizações na filosofia política sobre os estrangeiros e o bárbaro que não tinham lugar nas *polis* gregas ou nas *civitas* romanas por não articularem o vernáculo local. O homem-macaco, o *enfant sauvage*, o escravo, o bárbaro e o estrangeiro são todas figuras de um animal em forma humana.

Agamben, entretanto, no parágrafo supracitado, expõe-nos estas teses com o paradigma máximo deste percurso antropológico: o habitante do campo. A exemplaridade deste, que não se reduz ao muçulmano do novecentos, mas também aos inúmeros grupos de refugiados que foram remanejados para assentamentos permanentes, mostra-nos que chegamos ao fim da história do homem. Isto porque neles podemos ver que, para que a humanidade pudesse alcançar um padrão de superioridade, perfeição e humanização total, foi necessário começar a produzir nas cidades, não mais seres humanos separados de sua animalidade, mas, ao invés disso, humanos rebaixados à condição de animalidade. Etnias inteiras que já não poderiam mais ser chamadas de humanos, pois foram impossibilitados de ter qualquer afinidade cultural e linguística com o resto da humanidade – daquela que se institui como real humanidade. Este acontecimento, por sua vez, implica também o fim do político, uma vez que tradicionalmente a política caracterizou-se por aquela instância que ultrapassava a mera vida animal do *Homo*. Uma vez que na contemporaneidade biopolítica o que temos nada mais é do que o alastramento da atividade de gerir a mera vida biológica dos cidadãos, por consequência lógica, já não temos mais política, mas apenas os intermináveis debates públicos sobre as definições legais sobre o momento em que a vida começa (para podermos fazer abortos seguros) ou instante em que ela acaba (para termos certeza de que nossa eutanásia não foi um assassinato). Um conjunto de cidades que já não produz mais humanos, mas tão somente, vidas que sobrevivem reduzidas à mera gestão de suas atividades biológicas, por definição, não são mais espaços políticos. Antes o contrário. Já não há possibilidade para falarmos e *dignitas* humana sem incorreremos em uma contradição performática letal. O que nos resta são os temas relacionados à gestão da vida biológica humana, ou seja, a animalidade do humano: “genoma,

economia global, ideologia humanitária são as três facetas solidárias deste processo em que a humanidade pós-histórica parece assumir a sua própria fisiologia como último e impolítico mandato” (AGAMBEN, 2012, p. 107).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta sobre o que podemos concluir a respeito da genealogia exposta, não se registra como uma obrigação redacional a todo artigo acadêmico. É preciso utilizar este espaço para ressaltar que qualquer tom catastrófico ou apocalíptico que nossas afirmações sobre o fim da história, do homem e do político possam ter assumido, não fazem jus as nossas motivações. Antes o contrário. Não somos saudosistas de um tempo existencial mais originário e puro, como um estado de natureza pré-histórico. Na verdade, somos ansiosos por um novo tempo e uma nova política. Se insistimos nas condições perigosas que governam as dinâmicas culturais de nossa sociedade, através da operação de sua máquina antropológica, não foi para prever um desastre eminente e incontornável, mas sim para mostrar as questões que nos atingem e nos põem a pensar.

Intentamos argumentar que “se a máquina antropológica era o motor do devir histórico do homem, então, o fim da filosofia e a realização das destinações epocais do ser mostram-nos que hoje a máquina roda em falso” (AGAMBEN, 2012, p. 110). Isto porque, testemunhamos nas cidades hodiernas a máxima humanização não mais através da separação nos humanos de sua animalidade, mas na produção de humanos rebaixados a condição da animalidade. Na verdade, a geração de um povo que posa ser chamado verdadeiramente humano, “traz desde sempre consigo a fractura biopolítica fundamental. Ele é o que não pode ser incluído desde sempre. Daí as contradições e as aporias que ele suscita sempre que é evocado e posto em jogo na cena política” (AGAMBEN, 2011, p. 32). Sempre que nomeamos um conjunto de seres e lhe damos o nome de povo, cidadãos, humanos, etc., uma multiplicidade de corpos fragmentados é colocada à margem. Os humanos são, portanto, sempre a fonte pura de identidade e subjetivação que precisa, no entanto, “redefinir-se e purificar-se incessantemente através da exclusão, da língua, do sangue, do território” (AGAMBEN, 2011, p. 32). Todas as tentativas de decidir soberanamente quem pode ou não estar dentro do conjunto da vida humana, produz

automaticamente a vida menos humana e até a inumana. A cultura ocidental sempre funcionou a partir desta equação, e a genealogia da máquina antropológica nos fornece novas lentes para enxergar o que está em jogo nas páginas da história do nosso século. Isto porque, ainda que a luta entre comunidades legítimas e marginais exista desde sempre – o estrangeiro e o bárbaro na Grécia antiga, o *populus* e *plebs* romano, o povo miúdo e o graúdo na Idade Média, e assim por diante –, em nossa contemporaneidade, testemunhamos a máquina antropológica em um projeto novo, que exigiu atingir o seu limite e, por consequência, comprometer todo o seu funcionamento. Conforme argumenta Agamben:

a nossa época não é senão a tentativa – implacável e metódica – de preencher a cisão que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos [...] de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz nos nossos dias porque coincide com o projeto biopolítico de produção de um povo sem fractura. O extermínio dos judeus na Alemanha nazi adquiri, neste perspectiva, um sentido radicalmente novo. Enquanto povo que recusa integrar-se no copo político nacional (supõe-se, na verdade, que cada uma das suas assimilações é apenas simulada), os judeus são os representantes por excelência e quase o símbolo vivo do povo, dessa vida nua que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença já não consegue de modo nenhum tolerar. [...] Com a solução final (que envolve também e não por acaso, os ciganos e outros integráveis), o nazismo procura obscura e inutilmente liberar a cena política do Ocidente desta sombra intolerável, para produzir finalmente o *Volk* alemão enquanto povo que preencheu a fractura biopolítica original (2011, p. 33-34).

A obsessão pelo progresso e desenvolvimento que observamos nos projetos de gestão urbana de nossas cidades – sejam elas ainda urbes emergentes, ou aquelas que há muito já se consolidaram – nada mais são do que epifenômenos do projeto biopolítico fundamental: produzir um povo uno e diviso. Na verdade, esta sempre foi a pretensão de todo e qualquer projeto político-filosófico. O filósofo argentino Ernesto Laclau, por exemplo, argumenta que historicamente todos os projetos filosófico-políticos foram tentativas de revogar com a assimetria entre o Povo (cidadãos de direito) e os outros povos (todas as outras comunidades que existem no interior de uma sociedade, mas que não tem voz no debate público)⁹

⁹Ele cita Rousseau, “que tinha perfeita consciência de que a constituição de uma vontade geral – que era para ele a condição da democracia – estava cada vez mais dificultada sob as condições das sociedades modernas, onde as suas dimensões e heterogeneidades tornam imperativo o recurso a mecanismo de apresentação”, bem como Hegel, “que tentou responder à questão através da postulação de uma divisão entre sociedade civil e sociedade política. Em que a primeira representava o particularismo e a heterogeneidade (o ‘sistema de necessidades’) e a segunda o momento de totalização e universalidade” e também Marx, “que reafirmou a utopia de uma coincidência exacta entre espaço comunitário e vontade colectiva através do papel de uma classe universal numa sociedade reconciliada” (LACLAU, 2011, p. 57).

Para Laclau, esta revogação da assimetria nunca acontecerá: “nenhuma tentativa de construir uma ponte sobre o fosso que separa vontade política e espaço comunitário poderá ser bem-sucedida, mas que essa tentativa define a articulação especificamente política de identidades sociais” (2011, p. 57). Ou seja, para o filósofo argentino, não há um agente social cuja vontade coincida com o funcionamento real da sociedade concebida como uma totalidade. Neste sentido, podemos concordar com Agamben que: “a política ocidental é, portanto, co-originariamente biopolítica” (2012, p. 110). Mesmo hoje, de maneira diferente, mas operando na dinâmica análoga a dos outros empreendimentos políticos tradicionais, “o projecto democrático-capitalista de eliminação das classes pobres, através do desenvolvimento, não só reproduz no seu interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do terceiro mundo” (AGAMBEN, 2011, p. 34).

Frente ao exposto, qualquer que seja o empreendimento pedagógico-político que nos envolveremos, precisará encarar o fato de que a máquina antropológica ocidental atingiu um estágio em que já não articula mais natureza e humanidade sem que simultaneamente seja produzido o humano reduzido à mera animalidade que, na melhor das hipóteses, é remanejado para as margens do projeto de urbanismo da cidade. É como se a máquina, por assim, dizer, “parou, está ‘em estado de detenção’ e, na suspensão recíproca dos dois termos, algo para o qual se calhar não temos nome, e que já não é animal nem homem, instala-se entre natureza e humanidade” (AGAMBEN, 2012, p. 114). Nossa antropologia filosófica, terá que se defrontar com a imagem extrema do inumano que foi produzido e marginalizado em nossas cidades contemporâneas. Só uma política que compreenda esta cisão fundamental que está na base da dinâmica biopolítica ocidental poderá, eventualmente, parar esta máquina sangrenta e, junto dela, a guerra civil que divide os povos e as cidades.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **A linguagem e a morte.** Trad. Hentique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. O que é um povo? In: DIAS, Bruno Peixe; NEVES, José (org.). **A política dos muitos:** povo, classe e multidão. Lisboa: Tinta-da-China, 2011.

_____. **O aberto:** o homem e o animal. Trad. André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012.

AMILBURU, Maria Garcia. **Aprendendo a ser humanos:** uma antropologia de la educación. Pamplona: EUNSA, 1996.

DURÁN, C. N.; MASOTA, F. A. Filosofia de la educación. Navarra: EUNSA (Ed. Universidad de Navarra), 2000.

HAMANN, Bruno. **Antropología pedagógica.** Barcelona: Vicens Vivas, 1992.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** Trad. Francisco Cock. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999

LACLAU, Ernesto. Populismo: o que há num nome? In: DIAS, Bruno Peixe; NEVES, José (org.). **A política dos muitos:** povo, classe e multidão. Lisboa: Tinta-da-China, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

MAESTRE, José María Barrio. **Elementos de antropología pedagógica.** Madrid: Ediciones Rialp, 2000.

PEREIRA, Paula Cristina. **Condição humana e condição urbana.** Porto: Edições Afrontamento, 2011.

Artigo recebido em: 26/02/2014

Artigo aprovado em: 29/04/2014