

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ZENAIDE SACHET

Um resto de potência: Contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à Educação

São Paulo
2021

ZENAIDE SACHET

Um resto de potência: Contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à Educação

Versão corrigida

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação

Orientador: Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

Sr Sachet, Zenaide
Um resto de potência - Contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à Educação / Zenaide Sachet; orientador Celso Fernando Favaretto. -- São Paulo, 2021.
198 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Potência. 2. Operatividade. 3. Inoperosidade.
4. Agamben, Giorgio. I. Favaretto, Celso Fernando, orient. II. Título.

Nome: SACHET, Zenaide

Título: **Um resto de potência**: contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à Educação. Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Educação. Área de Concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação. São Paulo, 2021.

Aprovado em: 15/10/2021

Banca Examinadora

Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto
Instituição: USP
Julgamento: _____

Prof. Dr. Peter Pául Pelbart
Instituição: PUC/São Paulo
Julgamento: _____

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior
Instituição: UNICAMP/SP e PUC/PR
Julgamento: _____

Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira
Instituição: USP
Julgamento: _____

Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni
Instituição: UNESP/ Marília
Julgamento: _____

À Dora

À De (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Meu mais profundo e sincero agradecimento a muitas pessoas que, citadas ou não, estão presentes neste escrito. Em leituras, trocas de ideias, palavras e apoios das mais diferentes formas, fizeram-se presentes e possibilitaram reflexão, pausa, alívio e sobrevivência no tempo difícil em que vivemos. Diante de tantas recusas, dúvidas e desafios que exigiram, mais que nunca, discernimento, lucidez e persistência, ao final desta jornada reconheço a proveniência dos gestos e afetos sem os quais este trajeto não teria acontecido.

Ao Celso, meu orientador, sincero e honrado agradecimento por tanta generosidade, pelo pronto acolhimento, respeito às diversidades do pensamento, por ouvir, pensar junto, acreditar e ver sempre possibilidades nesta pesquisa. Pensar a potência de uma forma de vida é também uma singela homenagem que retribui o que com ele aprendi sobre educação e filosofia neste período.

Obrigada Peter por poder contar com você em hora tão decisiva e pelas virtuosas aulas sobre Deleuze.

Agradeço especialmente aos professores Oswaldo Giacoia e Ricardo Fabbrini pela generosidade em liberar virtudes de um amontoado de ideias que não tinham forma, na arguição da qualificação. Às tantas páginas escritas com as quais replicou o relatório e, na verdade, presenteou-me o Prof. Fabbrini. À abertura e receptividade que sempre encontrei no Prof. Giacoia, suas palavras afáveis e encorajadoras, desde os tempos de Unicamp e das aulas de Nietzsche e Heidegger.

Aos demais membros da banca por aceitarem dela fazer parte, mas também por seus textos, teses, traduções, apresentações de trabalhos, encontros, que são sopros neste trabalho.

Aos professores da FEUSP e da filosofia da PUC/SP, por magistrais aulas que pude presenciar.

Aos funcionários da USP, especialmente os funcionários da FEUSP, onde sempre encontrei gentileza e profissionalismo.

Ao grupo de pesquisa sobre o pensamento de Michel Foucault da FEUSP, pelo período de pesquisa e trabalho em conjunto, especialmente ao Prof. Julio Groppa Aquino.

Ao Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, pela bolsa para aprofundamento da língua italiana.

Ao Nélio, Maurício, Haroldo, Thiago, Daniel, Fernanda, Pedro, Priscila, Gabriel, Flávia, Emerson e a muitos outros companheiros de encontros, congressos, cursos e disciplinas, com os quais pude sentir, trocar, pensar filosofia e educação.

Ao Marcos, Luiz Paulo e Sidmar, pelo fundamental acolhimento do início.

À Cintia, Ricardo, Stelinha e Vera por estarem sempre presentes, mesmo quando eu me ausentei, pelo incondicional apoio das velhas amigas, pelas palavras de incentivo. À Vera, ainda, pelas primorosas revisões do inglês.

À Ilda, pela absoluta disponibilidade, por todo cuidado, solidariedade e carinho.

À minha mãe, a quem devo a força fundamental para todas as situações e à Zeza, pelo apoio.

Por último, mas sempre, aos meus queridos companheiros de todos os dias e noites deste doutorado. Ao Du por ouvir, indignar-se comigo e acreditar; por todo o cuidado com todos nós e por desdobrar-se para dispor o meu tempo aos estudos e às viagens de congressos. À Dora por me lembrar de que a vida não pode ser uma tese, pela pulsão de todos esses dias.

Devemos aprender a nos apagar, a passar despercebidos na faixa cinza de cada dispositivo, a nos camuflar por trás de seu [termo] maior. Embora o nosso impulso espontâneo consista em opor o gosto do anormal ao desejo de conformidade, devemos adquirir a arte de nos tornarmos perfeitamente anônimos, de oferecer a aparência de pura conformidade. Temos de adquirir esta arte pura da superfície, para realizar nossas operações. Isto equivale, por exemplo, a dispensar a pseudotransgressão de não menos que pseudoconvenções sociais, a revogar o partido da “sinceridade”, “verdade” e “escândalo” revolucionários em nome da cortesia tirânica, com a qual manter à distância tanto o dispositivo como o seu possuído. A transgressão, a monstruosidade e a anormalidade reivindicadas constituem a armadilha mais retorcida que os dispositivos nos oferecem. Querer ser, ou seja, ser singular, num dispositivo, é a nossa principal fraqueza, com a qual ele nos captura e nos envolve.

(TIQQUN 2, 2015, p. 19)

Sou todo dúvidas. A única coisa de que, subitamente, agora estou seguro é que devo mudar meu nome e passar a me chamar QuaseWatt. [...] Dizer é inventar. Seja falso ou verdadeiro. Não inventamos nada, acreditamos inventar quando na realidade nos limitamos a balbuciar a lição, os restos de alguns deveres escolares aprendidos e esquecidos, a vida sem lágrimas, tal como a choramos. À merda. Sou meramente uma voz escrita, quase sem vida privada nem pública, sou uma voz que atira palavras que de fragmento em fragmento vão enunciando a longa história da sombra de Bartleby sobre as literaturas contemporâneas. Sou QuaseWatt, sou mero fluxo discursivo. Nunca despertei paixões, muito menos agora, que sou apenas uma voz. [...] Sou QuaseWatt e em minha vida só houve três coisas: a impossibilidade de escrever, a possibilidade de fazê-lo e a solidão, física, evidentemente, que é com a qual agora sigo adiante.

(VILA-MATAS, 2004, p. 54-55)

RESUMO

SACHET, Zenaide. **Um resto de potência**: contribuições da filosofia de Giorgio Agamben à educação. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Quando se chega ao limite de uma experiência em que toda a vida deve ser definida por uma operatividade litúrgica e gloriosa de produção de efeitos, pensar a inoperosidade da vida, e das práticas educativas, parece tarefa central. A presente investigação, que tem como exemplo e ponto de partida a experiência limite de escritores que deixaram de escrever – expondo uma capacidade que não se transfere à ação – adentra a ideia da potência-de-não no pensamento de Giorgio Agamben. Perpassando suas dobras, o conceito de potência vai da impotência ao uso e ganha o sentido de prática inoperosa e atividade de desativação dos dispositivos, incluindo aqueles que moldam o pensar e que se sobrepõem à ciência e à filosofia. Se a questão para Agamben é pensar uma potência disruptiva, desativadora, essa potência só pode ser encontrada na forma de negação, ainda que não absoluta. Nesse contexto se coloca a educação, que molda a porta de acesso ao que pode ser, mas nunca ao que pode não-ser, para pensá-la como política inoperosa.

Palavras-chave: Potência. Operatividade. Inoperosidade. Agamben, Giorgio.

ABSTRACT

SACHET, Z **A remainder of potentiality**: contributions of the philosophy of Giorgio Agamben to education. 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

When one reaches the limits of an experience where all life is to be defined by a glorious liturgical operativity of production of effects, to ponder on the inoperativity of life, and on the educational practices, seems to be of the utmost importance. The present investigation, which has as an example and starting point the limit experience of writers that have ceased writing – exposing a capacity that does not transfer to action – elaborates on the idea of “potentiality-not-to” in the thought of Giorgio Agamben. Throughout its development, the concept of potentiality moves from impotence to use and gains the sense of an inoperative practice and a deactivating activity of instruments, including those which forge thinking and which superimpose on science and philosophy. If, for Agamben, the matter is to imagine a disruptive, deactivating potentiality, this potentiality can only be found in the form of negation, even if not in an absolute form. It is within this context that education is discussed, that which frames the access to what can be but never to what can not-be, in order to conceive it as an inoperative politics.

Keywords: Potentiality. Operativity. Inoperative. Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
Sobre o método: uma arqueologia filosófica.....	22
CAPÍTULO 1 – VIDA E OBRA: O TESTEMUNHO DA (NÃO)ESCRITA.....	26
1.1 Da síndrome de Bartleby, ou de quando a raposa passa a cuidar do galinheiro.....	26
1.2 Da impossibilidade e da possibilidade da escrita.....	33
1.2.1 Blanchot e o silêncio (da morte na morte) da literatura.....	35
1.2.2 Foucault e o barulho da literatura da infância.....	38
1.2.3 Agamben e a escrita como possibilidade.....	42
1.2.3.1 Pensar a linguagem.....	44
1.2.3.2 Para além do arquivo: o resto.....	49
1.2.3.3 O que torna uma escritura possível?.....	51
POSFÁCIO AO CAPÍTULO 1 – Bartleby na filosofia contemporânea.....	55
CAPÍTULO 2 – A POTÊNCIA COMO UMA EXPERIÊNCIA DO POSSÍVEL.....	61
2.1 Pura potência.....	63
2.2 Potência genérica ou <i>poder</i>	66
2.3 Potência específica ou <i>poder não</i>	67
2.3.1 O pensamento como potência.....	73
2.4 Contingência, criação e vontade.....	79
2.4.1 Bartleby e a contingência.....	83
2.5 A potência e o dispositivo da soberania.....	85
CAPÍTULO 3 – IMPOTÊNCIA E GLORIFICAÇÃO.....	91
3.1 O dispositivo e o grande dispositivo.....	95
3.2 <i>Oikonomia</i> e a figura da relação: a máquina governamental.....	102
3.3 Genealogia da separação entre reino e governo: o fazer de Deus.....	106
3.4 O governo como máquina da providência.....	111
3.5 Providência e governamentalidade.....	112
3.6 A Glória e o centro da máquina governamental.....	119
3.7 A glória como o mistério da economia.....	123
3.8 Circularidade entre glória e glorificação.....	128
3.9 Ontologia da efetualidade.....	131
CAPÍTULO 4 – INOPEROSIDADE E POTÊNCIA.....	136
4.1 Inoperosidade: uma dobra sobre a potência de não.....	141
4.1.1 Do <i>désœuvrement</i> à <i>inoperosità</i>	141
4.1.2 Potência de não-não.....	145
4.2 Implicações do conceito da inoperosidade.....	150

4.2.1 Inoperosidade e vida messiânica	150
4.2.2 Inoperosidade e contemplação.....	154
4.2.3 Inoperosidade e uso	157
CONCLUSÃO – Educação e inoperosidade: por uma educação inútil	166
POSFÁCIO FINAL – Vida Póstuma: uma fábula	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182

INTRODUÇÃO

Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2018) se perguntou por qual é a obra do ser humano e se, como tal, possui efetivamente uma ação a realizar em vida ou nasce sem essa incumbência. Assim, chega a pensar em *argos* – de *aergos*, em grego, sem obra –, que se trata de um ser inoperoso. Aristóteles pensa na felicidade ao se perguntar pela finalidade da vida humana.

Com as definições que Aristóteles inicialmente chegara, a vida humana pode ser compreendida em sua dimensão política: como não tem obra própria a realizar, existe a possibilidade da política humana. O ser humano seria nada além de um ser potencial. Uma pura potência, não definido por uma obra, apenas um ser que nenhuma identidade ou vocação poderia esgotar, segundo o que se esboça na filosofia de Giorgio Agamben.

Não haveria por natureza um conjunto de características a governar terminantemente o comportamento e o pensamento humano. Sem essência, vocação histórica ou espiritual e destino biológico para realizar, o ser humano poderia encontrar sua ética como sua própria potência, porque seu modo mais adequado de existência.

Como *argos* não significa imaginar que o humano esteja entregue ao nada, não seja ou não necessite ser algo, e possa decidir sobre ser ou não ser ou viver sem destino. Algo está presente e continua no ser humano, sem se confundir com uma essência ou propriamente com alguma coisa, diz respeito apenas à sua própria existência como potência.

Mais à frente em suas indagações, Aristóteles conclui que a obra do homem não significa bem “obra”, mas “ser-em-ato”, “*ser-em-obra* da alma segundo a virtude ou segundo o logos” (AGAMBEN, 2017a, p. 270). Assim, Aristóteles não chega apenas à definição da “obra” do ser humano, não apenas à definição de uma essência própria, mas da sua (im)política.

A pergunta e a resposta de Aristóteles são para Agamben o centro de uma problemática que se estende por toda a concepção da política no ocidente, que se encontra eclipsada pelo niilismo e pelo vazio atual. Em Aristóteles, o problema moderno, ou pós-moderno, dos personagens de Queneau, Kojève, Nancy, correlacionados com a ausência de obra humana, da inoperosidade do ser humano no fim da história, encontra seu fundamento lógico-metafísico.

É nesse contexto de obra e não obra, relacionado à vida humana, que se quer colocar a indagação central desta investigação. Se na experiência moderna chega ao limite uma ontologia da operatividade, onde o ser se define pelo fazer, pode-se, ainda, a partir da ideia de potência, pensar uma inoperosidade na educação? Como se pode conceber o não fazer na vida educacional que se define pela obra?

Com essa pergunta não se quer colocar um debate de ordem metafísica e nem mistificar seu enfrentamento. Tratar a potência em sua forma de desativação (e não de negatividade absoluta) diz respeito a questionar, no presente, a ordem prática das explicações para os corpos que vagueiam pelos diferentes espaços e confinamentos educativos, indiferentes ao que foi definido como seu direito maior: a educação. Diz das ausências, das não respostas, das não entregas, dos atrasos, das desistências e, por fim, dos abandonos na e da vida educacional.

As vidas infames da educação, lembrando o célebre texto de Foucault, atestam sempre a condição de exclusão pela inclusão no discurso dos direitos, cintilando com a luz ofuscada do anonimato da vida, jogando e sendo jogadas. Na linguagem é que os infames são capturados, deixam-se capturar e, acima de tudo, jogar. Mas é também na linguagem que eles sempre podem comparecer e ter lugar no que deles se enuncia. É na linguagem que se testemunham essas vidas.

Captar a natureza da práxis humana ainda é um mistério, segundo o pensamento filosófico com o qual se escolhe pensar. No entanto, tratar dessa condição é absolutamente determinante para a política das sociedades ocidentais. Essa investigação, que agora se apresenta sob o título Um resto de potência – que inicialmente se propunha a pensar, pela análise do não acontecimento da escrita, uma escrita do não – acabou por se defrontar com a necessidade de adentrar a práxis humana, a relação entre a potência e o ato.

A correlação ou coprodutividade entre potência e impotência é um ponto chave no pensamento de Aristóteles, no qual Agamben ingressa para pensar sua própria teoria da potência. Assim, estabelecendo a ideia da possibilidade daquilo que não se efetivou, a existência da potência atesta que à potencialidade de ser ou fazer alguma coisa deve também implicar igualmente a potencialidade de não ser ou fazer essa coisa. O que se coloca em questão é a condição de mudança do real ou do que se estabelece como condição de existência. No pensamento de Agamben o centro da reflexão sobre a potência deve ser exatamente a potência de não, que não passa ao ato e com ele estabelece uma relação, que

restará examinar. Esse modo decisivo se deve ao fato de que somente a potência de não, constituindo-se em seu ser próprio, permite distinguir a potência da realidade.

A grande questão no pensamento de Agamben, também para este trabalho, é discutir o modo que uma potência de não passa à realidade, o que pode ser colocado nos seguintes termos: como uma impotência passa ao ato ou qual é a ação de uma potência de não? Aqui o autor nos encaminha a pensar a realização própria de potência-impotência, a saber, a vida de uma potência. Agamben põe em questão a forma como comumente pensamos a passagem da não ação à ação.

No pensamento de Agamben, o eclipse da política atual tem suas origens na própria compreensão de vida política, que está assentada em uma aporia que está na base da política ocidental. Agamben estabelece, assim, uma ligação entre a concepção aristotélica da política e as instâncias contemporâneas de politização da vida: cesura que divide o humano entre uma vida política e outra natural e isola o que ele chama de “vida nua”. Falta dizer que vida, em sua filosofia, não é um conceito biológico, mas político.

Se para Foucault, o processo moderno pelo qual o Estado começou a se preocupar diretamente com a vida biológica de sua população define a biopolítica, Agamben argumenta que, considerando-se a cisão acima, a política ocidental sempre foi biopolítica. Esse isolamento da vida nua, argumenta Agamben, é análogo à definição metafísica do humano como um ser vivo com logos.

Pela definição a que chega Aristóteles, a obra do ser humano, como obra política, é “retirada do ser vivo pela exclusão, como impolítica, de uma parte de sua atividade vital”, (AGAMBEN, 2015a, p. 323) que é a vida que o ser humano comparte com os outros seres vivos. Na “separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida” (2015c, p. 14), está assentado o poder político como o conhecemos.

A condição dos habitantes do limbo, abandonados à ausência e ao esquecimento de Deus, relata Agamben em *Ideia de Prosa*, é de quem se encontra arruinado. No entanto essa derrota, que fecha o destino àqueles habitantes, que vivem sem saber para onde, é que pode dar-lhes a alegria de uma esperança desmedida. Indiferentes à redenção, eles podem encarar a vida simplesmente humana. Portanto, a partir dos subterrâneos da política ou da biopolítica moderna, é que, acredita Agamben, uma nova política da vida como potência pode surgir. Mas, não se espere que Agamben busque empenho numa ação restaurativa da política clássica

e suas divisões; seus paradigmas políticos vêm de experiências que só marginalmente seriam consideradas políticas, porque pensados como condições de possibilidade de toda política.

Pensar uma política de seres potenciais, uma tarefa adequada à educação, envolve um desplugar-se de toda identidade e vocação, para que se possa efetivar e entender uma comunidade – e aqui principalmente uma comunidade de contemplação – como a possibilidade de todo pensamento. Mas, talvez, o desafio mais intransponível no presente não seja o de pensar uma educação desde a experiência da pura potência de ser e de não ser, mas aquele de abdicar de toda identidade.

A forma de viver humana nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas por mais que tenha um viver marcado socialmente, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de decidir, arbitrariamente, colocar em ato: a forma de vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma de vida como vida política. (AGAMBEN, 2017a, p. 234)

Se os seres humanos são seres potenciais, não podem ter um *ergon* próprio. São apenas *argos*, sem obra, inoperantes. A política, portanto, deve corresponder a essa inoperância que lhes é essencial e seu tema não pode ser senão aquele de assumir e expor a inoperosidade como a potência essencial do ser humano, que acaba por se conformar em uma indiferença criativa frente a qualquer missão histórica.

Busca-se, assim, o sentido da sentença de Benjamin, *os elementos do estado final se escondem nas coisas mais insignificantes do presente*, que Agamben recorda na passagem abaixo. Uma abertura, um ponto de inflexão, uma experiência do possível em uma filosofia que pode ter um olhar na educação. Como afirma Stimilli (2016) “se há uma incandescência no pensamento de Agamben é a de pensar a experiência do possível como disposição autônoma, desconectada da sua necessária realização em obras e discursos” (p.17).

La forma-di-vita è [...] qualcosa che non esiste ancora nella sua pienezza e può attestarsi soltanto in luoghi che, nelle circostanze presenti, appaiono necessariamente non edificanti. Si tratta, del resto, di un'applicazione del principio benjaminiano, secondo cui gli elementi dello stato finale si

nascondono nel presente non nelle tendenze che appaiono progressive, ma in quelle più insignificanti e spregevoli. (AGAMBEN, 2014a, p. 290)

Para Agamben a potência do ser humano não está desconectada da potência que é inerente à própria linguagem. Por esse motivo, no capítulo 1, usando como propulsor o relato da vida e da obra de consagrados autores que abdicaram de escrever, por um tempo ou para sempre e nunca mais – que se encontra retratada em seus escritos de despedida, em relatos biográficos e outras formas de registro – busca-se colocar em questão o que é a condição dos que podem e não fazem.

Com a denominada literatura da negação que tem em *Bartleby* – o famoso personagem de Melville (1985), um escrivão que não escreve, apenas copia e habita a negação do mundo – uma figura paradigmática, coloca-se em questão a potência-de-não. O que se torna central no diálogo com certa análise literária e filosófica, que tenta capturar a experiência da escrita-do-não como experiência de negação absoluta, que enreda a vida na obra, é a contraposição da pergunta pela possibilidade de uma escrita-do-não.

Conceber o não escrever como uma potência que não se transfere ao texto, uma condição colocada cotidianamente à educação em diferentes circunstâncias, possibilita dialogar com a máquina da narratividade que demanda, em forma e função, que o pensar se transfira imediatamente à escrita.

Ao olhar para as condições em que a escrita pode ser pensada como potência, deixa-se à margem a ensimesmada crise da literatura para divisar que, exemplarmente aqui convocada, diversamente de uma renúncia, a experiência dos que podem escrever e não escrevem, ou melhor, dos que podem não escrever, exige ser pensada como um poder não-fazer. O questionamento para além da ausência de obra – do livro ou de qualquer obra que não vem – diz respeito a pensar o não-fazer (ou ser) como potência e como possibilidade. Fugir da dualidade essencialista de autor e obra, para pensar outra complexa relação: a relação entre potência e ato.

A potência-de-não vem imediatamente associada à linguagem e à possibilidade da obra na literatura e permite confrontar com aquele discurso que define a potência de não-escrever como a própria condição da literatura, aquela da vida como obra, que faz restar a obra de morte como única possibilidade.

Confronta-se ao silêncio da morte o barulho das vidas infames, que Foucault localiza como a condição de nascimento de uma nova literatura, condição que Agamben explora como

o que possibilita pensar a potência da linguagem e, portanto, o modo de tornar a literatura, ou toda linguagem, possível. Nessa condição, pergunta-se: o que é verdadeiramente comparecer na linguagem e que testemunho pode dar toda escrita que se coloca entre uma impotência e uma potência de dizer?

No capítulo 2, o questionamento do que se pode entender por obra – de escrita ou qualquer obra – é o ponto de partida para discutir o como se compreende o processo de criação. No pensamento de Agamben, pensar como se cria é pensar como Deus cria, uma criação que anula toda ideia de potência e a substitui pela de dever e de vontade.

Aprofunda-se a leitura de Agamben da teoria da potência de Aristóteles na tentativa de entender o poder e o não-poder. Faculdades que não se referem a qualquer certeza, nem a qualquer capacidade específica e, no entanto, comprometem e põem em jogo inteiramente a vida que as anunciam; que afrontam a experiência mais exigente e ineludível que se pode enfrentar, a experiência da potência.

Não há um sentido historiográfico que move o autor, apenas um interesse arqueológico de pensar um conceito de potência que impulsionou tantas atrocidades cometidas na ação da humanidade ocidental. Não é diferente na filosofia. Trata-se de um problema filosófico que desde Aristóteles a tem mobilizado. Uma longa história que se deve ao fato de Aristóteles estabelecer uma relação aporética de união e, ao mesmo tempo, de oposição entre a potência (*dynamis*) e o ato (*energeia*). Por todas as aporias concebidas, Aristóteles lega à filosofia, e também à ciência ocidental, segundo Agamben, uma problemática.

Para trabalhar sobre o conceito de potência, que adquire novas legibilidades ou inteligibilidades no decorrer de *Homo Sacer*, seu projeto de estudos e publicações, Agamben volta a diferentes escritos de Aristóteles. Com uma ideia bastante original de existência ou vivência de uma potência pura, que difere bastante da interpretação que dá a tradição aos escritos aristotélicos e correspondendo à visão de que a potência não só existe em exercício, Agamben pensa a potência como potência-de-não e também como possibilidade.

Na compreensão da mais absoluta contingência da vida, Agamben pode então apresentar sua leitura de *Bartleby*, que reivindica uma potência absoluta liberta de qualquer relação com o ato. *Bartleby*, que vive teimosamente no abismo das possibilidades, resiste ao enclausuramento da potência por sua captura na ação.

Eis que aqui, pode-se localizar uma primeira dobra no pensamento de Agamben sobre a potência e ela se relaciona justamente com um conceito presente nos estudos que o autor desenvolveu na primeira parte de seu Projeto: a ideia de soberania. A relação entre potência e ato não poderia se resolver apenas na concepção de potência-de-não, que resiste à captura pelo ato, pois uma potência sem exercício é justamente o que rege o princípio da soberania. O modelo soberano seria o de reconduzir à unidade os dois elementos de todo poder, o princípio da potência e a forma de seu exercício. Mas, não se poderia esquecer que a potência e o ato também são a forma como o ser se diz.

Em meados do projeto *Homo Sacer*, Agamben empreende uma investigação que irá redirecionar sua concepção da ideia de potência, definindo-a, com o termo *inoperosidade*, como uma potência genérica, que não se esgota no trânsito da potência ao ato. É nesse momento que acontecem também significativas mudanças no vocabulário agambeniano.

Assim, no terceiro capítulo, adentrando o segundo ciclo do Projeto, que se relaciona ao do governo, busca-se caminhar com Agamben na compreensão da oikonomia trinitária, que conforma a economia como paradigma de gestão da máquina governamental. O reino e o governo são os dois polos que, separando-se e reunindo-se substancialmente, traduzem agora a potência e o ato. Aqui explicitamente Agamben assume seu diálogo com Foucault e sua teoria da governamentalidade, reconsiderando algumas das questões que estabeleceu no primeiro livro da Série, *O poder soberano e a vida nua*.

O termo biopolítica fica nos estudos do primeiro ciclo sobre a soberania e Agamben passa à máquina governamental (e outras máquinas são parte dessa grande máquina). Mas o central, que não aparecera nos estudos anteriores, é a emergência do dispositivo da glória. A dimensão litúrgica do poder desponta como o centro da máquina e ajusta-se à análise do modo que a potência, antes enclausurada pelo ato, é agora absolutamente capturada por ele, quando pensada como inoperosidade ou potência inoperosa. O centro vazio do dispositivo governamental, sua inoperosidade, precisa ser guardado enquanto em seu lugar floresce a glória como dispositivo litúrgico.

Mas, não se entenda que a glória tem função simbólica restrita. Sua dimensão ritual é conduzida a mecanismo de produção de efeito e à medida operacional e efetiva, que conduz ao limite a transformação, que vinha ocorrendo no plano ontológico, do ser determinar-se pelo fazer. Apontando para o centro vazio, para um processo que não tem nenhuma realidade substancial, Agamben propicia a compreensão de muitas bipolaridades – elementos constitutivos – produzidas, que traduzem a dicotomia pela qual o ser se diz, a potência e o ato.

Constrói assim uma abertura para pensar essas bipolaridades fora do mecanismo da relação, ou seja, fora do dispositivo da glória.

Se a potência-de-não correspondia perfeitamente ao banimento soberano, a inoperosidade define a máquina governamental e, por isso, deve ser velada. Toda a liturgia que lhe corresponde deve tornar-se efetiva, uma presença. A maneira adequada de compreender a noção de potência, depois de pensada a máquina governamental, bem como suas possibilidades de captura e enclausuramento, será uma forma específica de potência que se conserva e intensifica em todo ato e não se esgota na obra.

Dessa forma, no capítulo 4, encontra-se a inoperosidade como uma ideia de potência perpassada pelos dispositivos de poder ou máquina governamental, que possibilita pensar uma potência desativadora ou destituente. A inoperosidade é resgatada do centro vazio da máquina quando assume um poder e uma função: desativar e tornar inoperante.

Com essa interpretação Agamben recompõe o sentido francês de *desouvement*. Pode assim, retomar o problema moderno, ou pós-moderno, da inoperosidade do ser humano que encontrava em Aristóteles seu fundamento lógico-metafísico. Para Agamben, a inoperosidade não significa uma renúncia ou subtração à obra e nem uma forma de negatividade *senza impiego*, portanto soberana. Agamben rejeita a dicotomia entre potência e ato para pensar a inoperosidade como um modo genérico de potência.

A inoperosidade pode aparecer como práxis propriamente humana, como uso – modo de adotar meios – e contemplação – modo de adotar os meios intelectuais, ou a razão. Mas, é justamente com essa segunda dobra sobre a ideia de potência que as coisas se complicam, pois com ela pode-se perceber concretamente o afastamento de Agamben do pensamento de Heidegger, que já vinha se processando ao longo do projeto *Homo Sacer*, e seu ingresso numa perspectiva que se aproxima do pensamento de Spinoza.

Assim, pode-se apontar o caminho a que culmina o Projeto de Agamben: nem vida como obra (ser é fazer), nem obra como vida (fazer é ser). Nem vida outra, nem outra vida, apenas uma forma-de-vida. A máquina governamental é desativada quando não consegue passar rapidamente ao ato. Inoperosidade, a forma possível da potência, é desativação dos dispositivos de governo como atividade ético-política, só possível de alcançar como um resto.

Com isso, pode-se indicar algumas implicações de uma potência, como práxis inoperosa, para se pensar as práticas educativas. Se o ser humano não possui uma obra como

destino, a educação pode ser uma práxis ético-política de uso do possível, que destitui sua utilidade na operatividade incessante da máquina governamental.

Sobre o método: uma arqueologia filosófica

Chegar a uma reflexão sobre a potência de alguma pertinência à filosofia e educação é resultado de um trabalho de pesquisa que envolveu a obra de Giorgio Agamben, de autores que com ele dialogam ou com os quais ele dialoga, assim como de outros autores que tangenciam o tema. Um trabalho de estudo, na distinção que faz Agamben entre estudo e profissão, que está relacionado com a liberdade – “o que deixa algo repousar em sua própria essência” (GIACOIA, 2018, p. 39) – da mente e, fundamentalmente, com a relação vital com o passado.

Trata-se de uma pesquisa sob os princípios fundamentais do que Giorgio Agamben, em diálogo com Kant, denomina Arqueologia Filosófica. Portanto, não há aqui a acepção de uma pesquisa bibliográfica estrito senso. Na Arqueologia Filosófica está em questão o enfrentamento dos problemas do presente pelo questionamento da sombra que esse presente faz sobre o passado. Nos acontecimentos do passado, que já fizeram seu tempo e sobre os quais a sombra do presente se projeta, podem cintilar dimensões que possibilitam a apreensão de verdades e a revelação de oportunidades perdidas. A tarefa da pesquisa, portanto, não é buscar no passado as fontes históricas do presente, mas reter as oportunidades perdidas, das quais o passado é pleno, para apresentá-las como possibilidades outras.

A arqueologia, com a qual aqui se lida, não trata exatamente de uma origem cronológica. Sua *arché*, ou arque, é justamente a diferença entre o ponto de início do acontecimento e a tradição, ou os conhecimentos, que o transmite. Trata-se de avançar para trás e encontrar uma lacuna, que Overbeck (2008) chama de *pré-história*, ou *proto-história*, entre o princípio de um fenômeno e todo o conhecimento que o documenta e dele se ocupa.

O acesso ao passado, em Benjamin, está baseado na ideia de surpresa e essa ideia tem efeitos sobre Agamben. Na arqueologia que pratica não está em questão a narrativa de uma origem que poderia neutralizar a contingência, central em seu modo de análise. Dessa forma, a arqueologia filosófica se vincula e, ao mesmo tempo, vai além do que concebeu Foucault (2012) como arqueologia: alcançar a interseção dos procedimentos de conhecimento, aceitos em certa época, com as técnicas de poder, aceitas em certo lugar. Em Agamben, busca-se a

emergência de uma lacuna, do elemento *pré-histórico* – como o que ainda não fez história – para assim precisar especificamente o que está aquém das origens. Mas, por origem das origens, ou pré-história, não se pode entender o mais antigo. A pré-história dos acontecimentos, da qual aqui se trata, é exatamente a sombra que o presente, aquilo que veio depois, projeta sobre o passado, como o que veio antes, criando-o e definindo-o em oposição ao presente.

Em outras palavras, o que se busca são os construtos discursivos para captar o momento – primeira instância registrada – do emprego do termo controlador – o comum – em que esses construtos se tornaram relevantes. Assim é possível perguntar: como um fundamento pode ser fundado depois daquilo que ele fundou, como o comum pode ser um construto do próprio? Nesta pesquisa, especificamente, como a potência (ou a inoperosidade), pode ser explicada pela obra? Uma economia impossível parece surgir dessa situação, posto que a distinção clara entre comum e próprio torna-se indiferenciada, indistinta na assinatura que aqui se trata, no caso, a obra.

[...]A assinatura sempre se bifurcará em uma estrutura do comum, que vem primeiro e funda, e em outra de atualidade própria, casos específicos subsequentes que ocorrem devido a uma fundação comum. Ela [a assinatura] encontra, então, casos-limite, zonas de indistinção, nas quais a clara diferenciação no interior da assinatura é imprecisa, indiferenciada. Foca-se, então, nesses casos limites, nessas zonas de indistinção para demonstrar que a assinatura em questão não é universal e necessária, mas historicamente construída. A assinatura revela a primeira instância na qual sua própria economia torna-se confusa, é indiferenciada. (WATKIN, 2013, p.41)

Pode-se, então, partir e tratar a obra como uma sombra que se projeta sobre o passado da potência, uma vez que ela cria – e governa – a im-potência, para colocá-la em oposição e envolvê-la numa dialética de superação. Ao longo da pesquisa, observa-se que as regras do jogo da obra, construídas pela tradição filosófica, estão condicionadas por assinaturas inscritas nesse próprio jogo, circunscrevendo o que se entende por ato e, conseqüentemente e em oposição, o que se entende por im-potência, assim como de tantas outras polaridades criadas, que não deixam de explicitar o controle do comum sobre os casos específicos.

No rastro dessa filosofia da indiferença¹, pensando com Agamben, não se pode esquecer que a operação sobre a origem é ao mesmo tempo uma operação que se faz sobre o sujeito. (AGAMBEN, 2008b) Portanto, a ideia de sujeito e de poder, objeto de estudo de Foucault, é revisitada por um pensamento que enfatiza a captura da potência, própria da vida, por uma máquina governamental que separa os homens do que eles podem (não)fazer.

Os estudos de Agamben parecem uma abertura para uma educação que abdica de pensar a partir do sujeito-essência, para uma experiência da pura potência de ser e de não ser, sem reivindicar nenhuma identidade. Pensar o uso da vida que “é apenas jogada, nunca possuída, nunca representada, nunca dita” (AGAMBEN, 2007d, p. 53), num jogo em que o sujeito nunca se confundirá inteiramente consigo mesmo, aparecerá como os seus gestos ou como um resto – ou no limiar – entre uma subjetivação e uma dessubjetivação.

Portanto, buscar o passado como causa do presente não está em questão, posto que esse feito não conduziria para além da atribuição de uma dívida pretérita para com os valores do hoje. A ação de explicar causas, apontando para a origem das forças que atuam no presente, alinha-se àquela de perscrutar um fim e pensar os meios em função dele. Refletir pela lógica da “teleologia dos sistemas de pensamento, enfim dos sistemas de representação, (d)as continuidades” (FAVARETTO, 2011, p. 102-103), separando o sujeito e o objeto do conhecimento em determinações distintas.

A aposta que se tem que fazer é a de não se render à tentação de colmatar o vazio que então se instala, mas, o que é, repito, uma aposta, descobrir e trabalhar nos interstícios (na falha, na brecha) do vazio. Na linguagem, no pensamento e na arte, trata-se de assumir as coisas em sua singularidade, e ao mesmo tempo em sua literalidade, na forma. Descobrir, como na música, uma dicção, um timbre, uma tonalidade. (FAVARETTO, 2011, p. 103)

Receber “em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo [...] e reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está permanentemente em viagem até nós” (AGAMBEN, 2009b, p. 64-66). Testemunhando uma “filosofia que vem” abdicar, portanto, de uma aplicação à análise histórico-sociológica, psíquica ou de construir o “arquetipo intelectual” de qualquer personagem, situação ou sistema e buscar no não os indícios de uma experiência limite, sem rapidamente decidir-se pela vida como obra ou pela

¹ WATKIN (2014) afirma que a arqueologia filosófica que Agamben desenvolve pode ser entendida como uma filosofia da indiferença, distinguindo-se, assim, da filosofia da diferença.

obra como vida. Interpelar o lugar da negação e fazer aparecer seus efeitos sobre as práticas. Expor.

De fato, pode-se pensar a potência e a impotência ou a potência e a potência-de-não. Todas essas dualidades estão vinculadas à primeira grande dualidade instituída por Aristóteles: a potência e o ato.

Em nome da capacidade separam-se dois mundos: os que sabem, dos que não sabem; os que podem, dos que não podem; as potências, dos subdesenvolvidos. Mas, nessa divisão, sempre há um mundo que vem depois e cria o outro, que lhe é anterior, para poder dele se diferenciar. Na impossibilidade de saber dos dois mundos, pode-se pensar que o que resta entre eles não é um fundamento de mundo, perdido e esquecido, que pode ser recuperado e reconstruído como outro mundo ou mundo outro. Apenas num limiar onde se pode encontrar a indiferença entre esses dois mundos e, enfim, liberados da divisão entre eles, pode-se pensar o uso do mundo. Já, sempre, sem que se tenha de estar preparado para o fim do mundo.

CAPÍTULO 1 – VIDA E OBRA: O TESTEMUNHO DA (NÃO)ESCRITA

Num dia em que a Raposa estava muito chateada, um tanto melancólica e sem dinheiro, decidiu se tornar uma escritora; coisa a que se dedicou imediatamente, pois odiava essas pessoas que dizem vou fazer isto ou aquilo e nunca o fazem. Seu primeiro livro foi muito bom, um sucesso; todos aplaudiram e logo foi traduzido (às vezes não muito bem) para as mais diversas línguas. O segundo foi ainda melhor do que o primeiro e vários professores americanos, de grande destaque no mundo acadêmico, assim que lançado, comentaram-no com entusiasmo e até mesmo escreveram livros sobre os livros que falavam dos livros da Raposa. A partir daquele momento a Raposa se deu, com razão, por satisfeita e os anos se passaram e ela não publicou mais nada. Porém, alguns começaram a rumorar e repetir: “o que acontece com a Raposa?” e quando encontravam-na nos cocktails prontamente se aproximavam para lhe dizer: “você deve publicar mais”. “Mas eu já publiquei dois livros”, ela respondia cansada. “E muito bons”, diziam eles, e é por isso que você tem que publicar outro. A Raposa não lhes dizia, mas pensava: “na verdade, o que eles querem é que eu publique um livro ruim, mas como sou a raposa, não vou fazê-lo”. E não o fez.² (MONTERROSO, 1969, p. 99-100, tradução nossa)

1.1 Da síndrome de Bartleby, ou de quando a raposa passa a cuidar do galinheiro

Raduan Nassar escreveu dois livros e parou. Depois de *Lavoura Arcaica* e *Um copo de cólera*, o paulista de Pindorama resolveu criar galinhas. Esse breve relato é o resumo de sua história literária, segundo o próprio escritor. Com “(...) vou cruzar os braços quando todos se agitam ao meu redor, dar as costas aos que me pedem por socorro, cobrindo os olhos para não ver suas chagas, tapando as orelhas para não ouvir seus gritos, vou dar de ombros se um dia a casa tomba” (p. 138), em *Lavoura arcaica* (1989); “não amo o próximo, nem sei o que é isso, não gosto de gente, para abreviar minhas preferências” (p. 63), em *Um copo de cólera* (1992) e “sou incapaz de curtir [...] não gosto de ‘gentes maravilhosas’” no conto “O ventre seco” (16

2 Un día que el Zorro estaba muy aburrido y hasta cierto punto melancólico y sin dinero, decidió convertirse en escritor, cosa a la cual se dedicó inmediatamente, pues odiaba este tipo de personas que dicen voy a hacer esto o lo otro y nunca lo hacen. Su primer libro resultó muy bueno, un éxito; todo el mundo lo aplaudió, y pronto fue traducido (a veces no muy bien) a los más diversos idiomas. El segundo fue todavía mejor que el primero, y varios profesores norteamericanos de lo más granado del mundo académico de aquellos remotos días lo comentaron con entusiasmo y aun escribieron libros sobre los libros que hablaban de los libros del Zorro. Desde ese momento el Zorro se dio con razón por satisfecho, y pasaron los años y no publicaba otra cosa. Pero los demás empezaron a murmurar y a repetir “¿Qué pasa con el Zorro?”, y cuando lo encontraban en los cocteles puntualmente se le acercaban a decirle tiene usted que publicar más. —Pero si ya he publicado dos libros —respondía él con cansancio. —Y muy buenos —le contestaban—; por eso mismo tiene usted que publicar otro. El Zorro no lo decía, pero pensaba: “En realidad lo que estos quieren es que yo publique un libro malo; pero como soy el Zorro, no lo voy a hacer”. Y no lo hizo. MONTERROSO, 1969, p. 99-100

dez. 1984), Raduan, continua sendo o nome de autor de obras que recusam e se desgostam com a ordem das coisas e com o próprio mundo tal qual é. Em uma entrevista:

Eu não morro de amores pela espécie (...) eu acho que o homem é uma obra acabada. Pode estar diferente hoje, adquirir conhecimento, criar as maquininhas, voar pelo espaço, mas eu acho que ele é uma obra acabada. Eu não aposto no aprimoramento da espécie, eu não aposto nisso. Isso talvez tenha até a ver com meu desinteresse pela literatura de um modo geral. E aí talvez minha náusea em torno de toda a produção cultural, eu não aposto muito nisso, se o objetivo é achar que a espécie vai melhorar com isso. (Folha de São Paulo, 30.05.1995)

Sua renúncia à literatura, ao mundo e ao que o possa dizer, ou ainda transformar, desnuda-se radicalmente em suas palavras também pelo narrador de “O ventre seco” (16 dez. 1984): “já cheguei a um acordo perfeito com o mundo: em troca do seu barulho, dou-lhe o meu silêncio”. Na criação de galinhas calou-se, preferindo “o cinismo dos grandes indiferentes” (p. 55), explícito em *Um copo de cólera* (NASSAR, 1992).

(...) já foi o tempo em que reconhecia a existência escandalosa de imaginados valores, coluna vertebral de toda ordem; (...) são outras agora minhas preocupações, é hoje outro o meu universo de problemas; num mundo estapafúrdio — definitivamente fora de foco — cedo ou tarde tudo acaba se reduzindo a um ponto de vista, e você, que vive paparicando as ciências humanas, nem suspeita que paparica uma piada: impossível ordenar o mundo dos valores, ninguém arruma a casa do capeta; me recuso pois a pensar naquilo em que não mais acredito, seja o amor, a amizade, a família, a igreja, a humanidade, me lixo com tudo isso! me apavora ainda a existência, mas não tenho medo de ficar sozinho, foi conscientemente que escolhi o exílio, me bastando hoje o cinismo dos grandes indiferentes. (p. 54-55)

Não só a recusa em falar de um mundo de prioridades invertidas, questões ético-políticas também estão implicadas na decisão de Raduan. Em “Menina a caminho” (1994) tais questões aparecem com toda força: “na verdade não tem ninguém, ninguém nesta cidade – ou não importa em que outra cidade – que não seja um filho-da-puta” (p. 27).

Como escrever da vida em um mundo em desordem? Por que dar ordem ao texto de um mundo, de uma vida? Raduan não vociferou continuamente e, em 1984, subtraiu-se à atividade de escritor. “Vale aqui lamentar, mais uma vez, que Raduan Nassar, depois de duas ficções de densidade incomum como *Lavoura Arcaica* e *Um copo de Cólera*, tenha dado sua carreira por encerrada e nos deixado apenas o enigma de seu silêncio.” (CASTELLO, 1994) Lamentando a desistência, o crítico de Raduan afirma que apesar de ser, entre os

companheiros jornalistas, o mais apto ao trabalho literário, o autor se calou na arte e para a arte.

Alguma coisa nos dizia que o grande escritor daquele grupo era Raduan, o mais taciturno de todos, cujos silêncios prolongados nos pareciam opressivos. (...) Apenas o Modesto Carone, cuja acuidade crítica já era então notável, e o Raduan pareciam possuir consciência da noção de escritura e do texto como problema estético na ficção. (CLB, 2001, p. 16).

“Habituei-me à alucinação simples: via realmente uma mesquita no lugar de uma fábrica, uma escola de tambores feita por anjos, carruagens nas estradas do céu, um salão no fundo de um lago, os monstros, os mistérios [...]”. (RIMBAUD, 1982, p. 65) Essa imaginação poderosa possibilitou a Rimbaud (1854-1891) publicar seu segundo livro aos dezenove anos e, depois disso, dedicar-se a aventuras e cair num silêncio literário de duas décadas, até sua morte.

Em *Pedro Páramo*, diferentes planos narrativos servem para romper todas as fronteiras entre vivos e mortos. Almas penadas convivem com os que encaram a violência da vida, das barreiras intransponíveis de uma dura realidade social, mas onde ainda os personagens conseguem encontrar alguma esperança e alguma poesia. No livro confundem-se vivos e mortos até o ponto em que a diferença entre eles já não faz mais sentido. Nem este e nem o mundo dos mortos, são outros os mundos possíveis.

Chão em chamas, de 1953 e *Pedro Páramo*, publicado em 1955, foram os dois únicos livros de Juan Rulfo (1917-1986). Pedro Páramo recebeu diversas traduções. “Rulfo contou a tradução até 32 idiomas. Depois, parou. [...] Na verdade, a segunda vez que seu nome apareceu na capa de um novo livro foi também a última: até o fim ele insistiu em dizer que não tinha escrito mais nada que valesse a pena transformar em livro” (NEPOMUCENO, 2008, p. 8). Diante das cobranças que se iniciaram já no lançamento desse segundo e último livro, respondia com promessas, mas depois guardou até a sua morte o mítico silêncio da sábia raposa do hondurenho Monterroso.

Rulfo influenciou a narrativa e a literatura latino-americana como um todo, segundo a confissão de vários escritores da segunda metade do século XX. É considerado precursor do chamado Realismo Mágico Latino-americano, um movimento que contou com integrantes como García Márquez, Jorge Luís Borges e Julio Cortázar. Segundo Eric Nepomuceno, na apresentação do livro *Pedro Páramo*,

Até o fim de seus dias, Rulfo haveria de se lembrar que daquela primeira edição [de Pedro Páramo] ele deu de presente aos amigos a metade; a outra metade precisou de quatro anos para ser vendida. Não houve nenhuma avalanche de elogios entusiasmados da crítica, não houve nem rastro de uma multidão de leitores. O romance provocou certo impacto, e uma vez mais reforçou atenções sobre aquele escritor de aparência frágil e corpo miúdo. Mas não apareceu ninguém para dizer que aquelas 127 páginas meticulosamente datilografadas concentravam uma das maiores obras do romance contemporâneo, talvez o melhor romance mexicano de todos os tempos, e que nelas nascia o primeiro escritor latino-americano a se transformar em clássico ainda em vida. (NEPOMUCENO, 2008, p. 7)

No célebre Instituto Benjamenta, do qual trata *Jakob Von Gunten*, as mínimas atividades de aprendizagem são realizadas, no desígnio de uma filosofia da educação voltada à submissão, à invisibilidade, à redução de todas as aspirações de ascensão e importância social. Uma escola que opera uma sólida, densa e, essencialmente, alegre conversão ao copismo. Paradoxalmente, Robert Walser (1878-1956) poderia ter sido um de seus grandes alunos ao lado da ilustre figura de *Pierre Menard, o autor do Quixote*, de Borges, que tenta chegar ao conteúdo exato do Dom Quixote, de Cervantes, porém sem querer fazer simplesmente uma transcrição.

Walser – figura insigne que vivenciou profissões inusitadas de bancário, balconista de livraria, operário em uma fábrica de máquinas de costura, secretário de advogado, mordomo em um castelo –, como um comum e discreto trabalhador da escrita, asseverou que escrever que não se pode escrever também é escrever e “eu vim aqui para enlouquecer e não para escrever”, aspirando desaparecer do mundo no autoexílio no sanatório de Herisau, que aconteceu em 1929 e perdurou até a sua morte. (VILA-MATAS, 2004, p. 9)

Com “o que não se pode falar, deve-se calar” Ludwig Wittgenstein (1889-1951) fecha ainda muito jovem as sete proposições do *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001), livro bastante conhecido e que foi rejeitado depois, em conjunto com toda a filosofia dogmática, pelo próprio autor. Muitos anos depois, em *Investigações filosóficas* (2005), marca seu ceticismo em relação à filosofia e sua adesão à linguagem comum como aquela que deveria servir de base a todo filósofo, mas só autoriza a publicação póstuma do livro.

Com, talvez, o mais emblemático dos escritos do não, Hugo Von Hofmannsthal (1874-1929) marca seu desaparecimento da literatura. Na fictícia carta datada de 22 de setembro de 1603, nominada *Carta de Lorde Chandos* (2010), o Lorde dirige-se a Francis Bacon para explicar-lhe por que abandonou a sua promissora carreira literária.

Afirma o autor que à medida que mergulhamos na leitura literária, encontramos um paradoxo que é inevitável: a incapacidade de toda a literatura para expressar a realidade. O

real possui uma “trama incandescente das particularidades” que está tanto em nosso contexto como em cada minuto da existência. O mundo e seus pertences possuem uma riqueza singular, que os conceitos da linguagem não conseguem explicar. Todos os seres que o cavalgante Lorde percebe nos campos ingleses não são apenas objetos que o dicionário de uma língua define. São estalos de vida, que se tornam e modificam-se, sem perder suas particularidades, de forma que o próximo e o conhecido são estranhos, fantásticos, inexplicáveis.

Na missiva, o autor é alguém que perdeu a capacidade de pensar e dizer coerentemente sobre qualquer coisa, usar as palavras que qualquer um usa sem hesitação. As palavras causam-lhe vertigem, desmancham-se no ar da abstração e dessa forma impossibilitam os conceitos. Contemplam sua incapacidade de emitir opiniões ou juízos sobre os acontecimentos até o ponto de torná-los questionáveis e estranhos. Nada mais é simples, como aquelas coisas que entram para a esfera do hábito. As palavras formam turbilhões conducentes ao imenso vazio e não conseguem alcançar o jogo de interações das coisas existentes, que se prolonga ao infinito de tudo o que o pensamento pode tocar. Enquanto tenta-se exprimir a vida com palavras, um buraco que suga para o ridículo e a miséria humana, o mundo governa-se em torno de assuntos mais sérios. Também esses imensos turbilhões, mas que longe das palavras da linguagem que conduzem ao abismo, esse governo do mundo permite um retorno ao interior profundo do ser.

Sinto neste instante uma certeza, que não exclui um sentimento de dor, a de que nos próximos e em todos os outros anos de minha vida não terei de escrever nenhum livro, seja em inglês, seja em latim. E isso por uma razão esdrúxula e embaraçosa para que devo deixar que a superioridade ilimitada de seu espírito encontre o devido lugar em meio às manifestações do corpo e do espírito: e isso porque a linguagem na qual eu seria capaz não só de escrever mas também de pensar não é nem o latim, nem o inglês, nem o italiano, nem o espanhol, mas uma linguagem na qual as coisas mudas por vezes falam para mim e na qual, e talvez só no túmulo, tenha de justificar-me diante de um juiz desconhecido. (HOFMANNSTHAL, 2010, p. 33)

Assim, alguns dos desertores. Mas há os ágrafos.

Pepín Bello (1904-2008) é um caso peculiar. Nunca publicou nada, apesar de estar presente em todos os livros e memórias da geração de 27. “‘Não sou ninguém’, diz Pepín Bello [...] diante das referências ao seu comprovado papel de galvanizador ou artífice, profeta ou cérebro da geração de 27; sobretudo, do grupo que ele, Lorca, Buñuel e Dalí formaram na Residência de Estudantes” (VILA-MATAS, 2004, p. 29). A Vicente Molina Foix, em *La edad de oro* (1997), declara: “[...] escrevi muito, mas não resta nada. Perdi cartas e perdi textos

escritos naquela época da Residência, porque não lhes dei valor algum. Escrevi memórias e as rasguei. O gênero das memórias é importante, eu não”³. (p. 99-100, tradução nossa)

Sócrates (469 a.C.-399 a.C.), que sem ter escrito uma linha sequer marca a divisão da filosofia entre pré e pós, vem acrescer a estofa dos ágrafos de vida inaudita. O desmedido excêntrico, o sábio grego que se notabilizou pelas perguntas, é retratado por Lélut (1836) em *Du démon de Socrate*, a partir dos testemunhos de Xenofonte e Platão:

Sócrates fora, desde sua infância, uma singularidade [...] Vestia o mesmo manto em todas as estações, andava descalço no gelo como no chão aquecido pelo sol da Grécia, dançava e pulava muitas vezes sozinho, sem razão, e como que por brincadeira; tinha maneiras singulares, uma maneira singular de carregar a cabeça; levava [...] o tipo de vida mais bizarro; não tinha outra ocupação do que a de pregar em praças públicas e até nas lojas dos artesãos; perseguia todos com suas perguntas e sua ironia; [...] enfim, por sua conduta e suas maneiras, havia adquirido tal reputação de extravagante, que Zenão, o epicurista, apelidou-o, mais tarde, de o bufão de Atenas, *scurra atticus*, o que hoje chamaríamos um excêntrico.⁴ (LÉLUT, 1836, p. 95-96, tradução nossa)

E Platão descreve em *O banquete*:

[...] Sócrates então, como que ocupando o seu espírito consigo mesmo, caminhava atrasado, e como o outro se detivesse para aguardá-lo, ele lhe pede que avance [...]. – Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado onde estaria ele [...]. – Esse Sócrates retirou-se em frente dos vizinhos e parou; por mais que eu o chame não quer entrar [...] – Mas não! Deixai-o! É um hábito seu esse: às vezes retira-se onde quer que se encontre e fica parado. Virá logo, porém, segundo creio. Não o incomodeis, portanto, mas deixai-o. (PLATÃO, 1972, p. 15-16 [174d-175b])

Uma figura ambígua, inquietante, feia – segundo Nietzsche, o primeiro grego ilustre feio. O fisionomista Zopiro teria dito a Sócrates que ele era um monstro, a quem Sócrates respondera: “como me conheces bem”. Um dos silenos, que são as figuras da negação da cultura e da civilização, uma licenciosidade do instintivo e do grotesco, que usava certa

³ “[...] Escribí mucho, pero no queda nada. Perdí cartas y perdí textos escritos en aquella época de la Residencia, porque no les he dado valor alguno. Escribí memorias y las rasgué. El género de las memorias es importante, yo no”.

⁴ “Socrate avait donc été, depuis son bas âge, d'une singularité [...] Vêtu du même manteau dans toutes les saisons, marchant nu-pieds sur la glace comme sur la terre échauffée par le soleil de la Grèce, dansant et sautant souvent seul, sans raison, et comme par boutades; ayant des manières singulières, une façon singulière de porter sa tête; menant [...] le genre de vie le plus bizarre; n'ayant d'autre occupation que celle de pèrorer sur les places publiques et jusques dans les boutiques des artisans; poursuivant tout le monde de ses questions et de son ironie; [...] enfin s'étant fait, par sa conduite et par ses manières, une telle réputation d'excentricité, que Zenon l'Epicurien le surnomma plus tard le bouffon d'Athènes, *atticus scurra*, ce qu'on appellerait maintenant un original.”

bufonaria irônica como máscara para interpelar seus interlocutores ou que é em seu nome usada por Platão para tomar distância, ou usar certo escárnio, em sua filosofia. Um método de comunicação indireta, ou máscara, segundo Kierkegaard, que todo espírito profundo necessita para dizer, para educar; todo espírito profundo também é cercado por uma máscara que vem das interpretações rasas que são feitas de suas palavras. Um demônio híbrido de metade animal, metade humana, segundo a representação popular grega ou um sábio de instinto primitivo, segundo Nietzsche (HADOT, 2012, p. 8-15).

Sócrates andou entre jovens, perguntou, dançou, pulou e descalço pisou vários chãos, mas jamais escreveu. Tudo o que se sabe de sua filosofia chega, na quase totalidade, pelas mãos de Platão e Xenofonte. Para o pai da filosofia como prática, ascese, uso, cuidado de si – o grande *parresiasta* que Foucault (2011, 2010, 2006a) dá a conhecer em seus últimos escritos – a tarefa que Deus lhe confiou, de cuidar das pessoas para que elas cuidem de si, foi uma missão maior que escrever.

À Sócrates caberiam as seguintes palavras:

Há alguns homens misteriosos que só podem ser grandes. E por quê? Nem eles mesmos sabem. Por acaso quem os enviou sabe disso? Têm na pupila uma visão terrível que nunca os abandona. Viram o oceano como Homero, o Cáucaso como Ésquilo, Roma como Juvenal, o inferno como Dante, o paraíso como Milton, o homem como Shakespeare. Ébrios de sonho e intuição, em sua marcha quase inconsciente sobre as águas do abismo, atravessaram o raio estranho do ideal, e este os penetrou para sempre... Um pálido sudário de luz cobre-lhes o rosto. A alma lhes sai pelos poros. Que alma? Deus. (VILA-MATAS, 2004, p. 22)

Desertores e ágrafos, todavia também há na literatura mundial muitos escritores que fizeram da escrita um meio de falar dos mistérios da impossibilidade da escrita. Entre outros, André Gide (1869-1951), tratou em *Paludes* (1920) de um personagem que tem a intenção de escrever um livro e nunca escreve, apresentando sempre boas razões para não fazê-lo; Paul Valéry (1871-1945) fez *Monsieur Teste* (1985) atirar sua biblioteca pela janela; o suíço Robert Musil (1880-1942) escreveu sobre um autor improdutivo em *O homem sem qualidades* (2015), livro que nunca concluiu, apesar de possuir quase mil páginas. Ainda, segundo Vila-Matas (2004) em *A obra-prima desconhecida*, Honoré de Balzac (1799-1850) expõe um pintor que só consegue dar forma a um detalhe do pé de uma mulher sonhada; Gustave Flaubert (1821-1880) jamais completou o projeto de *Garçon*, que orienta toda a sua obra; Stéphane Mallarmé (1842-1898) só chegou a rabiscar algumas centenas de laudas com cálculos mercantis e pouca coisa mais de seu projetado grande *Livre*; o checo Franz Kafka

(1983-1924), sobretudo em seu *Diários*, alude à impossibilidade essencial da matéria literária, e o alemão Ernst Hoffmann (1776-1822), em *O elixir do diabo*, trata de um personagem, Francesco, que nunca chega a pintar uma Vênus que imagina perfeita. O marroquino Marcel Bénabou (1939 -), em *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres* (2006), adverte a não se pensar que não escritos são puro nada. Sua insólita história é de renúncia à escrita e também de crítica aos descaminhos da análise literária, prometendo não considerá-los como justificativas para sua agrafia.

1.2 Da impossibilidade e da possibilidade da escrita

Como experiência que emerge na literatura do final do século XIX e início do século XX, atingindo-a contemporaneamente, paradoxalmente se dá a conhecer por autores e suas obras – são muitas páginas de publicações sobre o tema da não escrita, de textos de despedida que fizeram os próprios desertores, de biografias e escritos sobre ágrafos –, oferecendo aqui um paradigma esclarecedor.

Recentemente, em *Bartleby e Companhia*, o nome de Bartleby, um escrivão que não escreve, é novamente invocado como a figura exponencial dessa experiência na literatura. A síndrome de Bartleby – nomeada pelo escritor catalão Henrique Vila-Matas (2004) em referência ao personagem do livro de Melville, *Bartleby, o escrivão*, de 1856⁵ – é outra forma de designar o que se convencionou chamar escrita da negação, identificada como um fenômeno literário que concretamente responderia à crise de uma forma de narrativa na literatura. Definindo-a como um tipo de escrita que atingiria os escritores na forma da mais profunda negação do mundo, Vila Matas atualiza as reflexões que foram o tema da literatura e da filosofia de Maurice Blanchot – *A parte do Fogo*, de 1949 (1997), *O espaço literário*, de 1955 (2011a), *O livro por vir*, de 1959 (2005), *A conversa Infinita*, de 1969 (2010),

⁵ Bartleby, o escrivão, é o personagem do conto homônimo de Melville, que a todo pedido do advogado para quem trabalha, não deixa de dar a mesma resposta: “I would prefer not to” (eu preferiria não). Um jovem recém-contratado em uma empresa de Wall Street que, depois de um começo muito produtivo no trabalho de fazer cópias de cópias, passa à contemplação cotidiana de um muro à frente de sua janela e a proferir a mesma resposta diante de qualquer convocação à ação. Nem negativa nem afirmativa, sua contestação se soma a algumas atitudes capazes de causar a perplexidade do seu patrão. Bartleby muda-se – sem pedir consentimento – para o local de trabalho, passando as noites, os domingos, uma vida totalmente solitária no escritório vazio da Wall Street deserta; permanece morando no mesmo local, quando o escritório de lá se muda; não resiste à prisão, que lhe impõe a lei, por habitar o antigo escritório; morre de inanição no cárcere. Conjecturada ao final do conto, o personagem traria ainda do passado uma experiência de trabalho – e de demissão – em um Dead Letter Office, departamento dos correios que trata das cartas que fracassaram porque não encontraram seus destinatários.

L'écriture du desastre [A escritura do desastre], 1980 – e, com essa referência, aproxima o “mal” da literatura da extensa reflexão filosófica contemporânea em torno do personagem.

Ao olhar para o “mal” que assola a literatura, para a “crise” do não que domina a explicação do fenômeno em certa análise literária, encontra-se a ideia de uma estética da desistência ou de uma negação intrínseca da literatura, figurada extensivamente na obra de Blanchot, que influenciou e influencia grande parte da literatura e da filosofia francesa contemporânea.

Mutações da Literatura no século XXI, de Leyla Perrone-Moisés (2016), no Brasil, que trata da moderna presença dos autores do não e especificamente da obra de Vila Matas acima referida, é uma das apostas contundentes no tema da crise como explicação de um fenômeno intrínseco da literatura.

A impressão de que tudo já foi dito e de que só resta a cópia; a afirmação de que as formas de representação, na linguagem, tornaram-se incapazes de dizer a totalidade do real, restando apenas fragmentos e ruínas da grande literatura do passado; a constatação de que aquilo que se chamava literatura está fadado a desaparecer e a angústia de ainda não vislumbrar o que poderia surgir em seu lugar. (PERRONE-MOISÉS, 2016, n.p.)

Definindo a literatura como “uma fala sobre o mundo e os homens, numa linguagem que tem por base a língua comum, mas que não se identifica com esta, nem na forma, nem na função” (n.p.), para a autora, mesmo quando trata do fantástico, a representação do real sempre foi o objetivo da literatura. A crise do não seria a fase em que a literatura, em vez de representar o real, volta-se para si mesma e começa a fazer da própria literatura objeto de representação, a exemplo da própria obra de Vila-Matas. Uma “memória de biblioteca” que remete ao fim da literatura e a numerosos escritores que “mesmo tendo consciência literária muito exigente” (PERRONE-MOISÉS, 2016, n.p.) renunciaram a escrever.

Para Perrone-Moisés (2016), apesar da negligência de Vila-Matas com Fernando Pessoa, a abdicação, que marca o fragmento 99⁶ d’*O livro do desassossego*, poderia ser traduzida “em linguagem, em um conjunto de procedimentos que configura uma estética” (n.p.). Na escritura de Pessoa, que “editou apenas dois livrinhos e deixou sua imensa obra em

⁶ Segundo o texto do fragmento: “conformar-se é submeter-se e vencer é conformar-se, ser vencido. Por isso toda a vitória é uma grosseria. Os vencedores perdem sempre todas as qualidades de desalento com o presente que os levaram à luta que lhes deu a vitória. Ficam satisfeitos e satisfeito só pode estar aquele que se conforma, que não tem a mentalidade do vencedor. Vence só quem nunca consegue. Só é forte quem desanima sempre. O melhor e o mais púrpura é abdicar. O império supremo é o do Imperador que abdica de toda a vida normal, dos outros homens, em quem o cuidado da supremacia não pesa como um fardo de joias” (PESSOA, 2013, p.151).

estado de projeto” (n.p.), mais que uma atitude, haveria uma verdadeira ‘estética da desistência’ a expressar de forma mais precisa a conduta dos autores do não. Seguindo uma linha de diagnóstico bem consolidada na análise literária – e salvando o projeto de Vila-Matas no que diz respeito a ter como alvo a crise de mais de um século da literatura ocidental – afirma que “na doença fatal dos escritores atormentados e desistentes [e não] malucos e excêntricos, desde o romantismo a literatura sofre de um mal que vem se agravando, cuja causa é a percepção de seu possível desaparecimento” (n.p.), “mal” esse já detectado em detalhes, segundo a própria autora, por Maurice Blanchot em *O livro por vir*.

Desaparecer, morrer. Blanchot soube contornar esse mal do impasse literário e da impossibilidade da obra. O que Vila-Matas (2004) designa por literatura do não, a unção pelo “mal” do não, parece bem mais responder a um caminho aberto à criação literária, mas que se pergunta pelo estatuto ontológico da obra de arte. No “labirinto do não”, como escreve o autor, os caminhos para uma autêntica criação literária estariam sempre abertos, numa escrita sempre por vir, uma intrínseca crise que alimenta o próprio fazer literário, segundo Blanchot (2005).

Uma literatura de negação seria a “única tendência atraente da literatura contemporânea [...], [pois] a enfermidade [dos autores do não] não é catástrofe, e sim dança, da qual já poderiam estar surgindo novas construções da sensibilidade” (VILA-MATAS, 2004, p. 101). Quando “todas as ilusões de uma totalidade representável estão perdidas, é preciso reinventar nossos próprios modos de representação” (p. 141). De fato, não por acaso, Vila-Matas fala de um labirinto: são muitas formas de desassossego a expressar a síndrome de Bartleby. Não há um porquê, somente o “drama”, o “mal endêmico”, uma “pulsão negativa” que afasta do centro do labirinto quem o procura. Não há, para o autor catalão, uma essência de suas notas sobre os escritores do não, como não há na literatura, para Blanchot, uma essência no seu agora, sendo necessário reencontrá-la sempre de novo.

1.2.1 Blanchot e o silêncio (da morte na morte) da literatura

Aqui exemplarmente em questão, a literatura, engendrada em sua infinita inquietação, configura-se num “impasse” literário⁷. A busca de uma essência da literatura torna impossível a obra, a exemplo do “ágrafo” Joseph Joubert (1754-1824), um autor sem livro ou escritor sem escrito, que Blanchot descreve como uma espécie de Bartleby, que na busca das

⁷ Cf. BLANCHOT, 2005

condições ideais da escrita aludiu à possibilidade de a arte fazer a dobra da linguagem sobre si, convertendo-se em segredo e dispensando a escrita.

“Será escrever assegurar-me de ser lido? Única ambição de tanta gente! Será isso o que desejo? [...] é o que devo examinar atentamente, longamente, e até que eu o saiba” (BLANCHOT, 2005, p. 75). Perpetrado nesse juízo, Joubert não concretizou nenhum livro, apesar de escrever inúmeras cartas e incontáveis apontamentos em um carnê de escrita que lhe fazia companhia constante. Viveu o silêncio de quem se ocupa com a literatura, em indagações sobre o que ela representa, qual é seu fim e sua produção; o que justifica sua existência, o que pode, enfim, uma arte. E no propósito de assemelhar-se à arte, sem assemelhar-se à obra, Joubert coloca em questão a abertura de uma vivência de perfeita conexão com a arte que dispensa a obra. Numa relação de companhia com a arte que substitui a própria finalidade da arte, foi “um dos primeiros escritores completamente modernos, preferindo o centro à esfera, sacrificando os resultados à descoberta de suas condições e escrevendo [...] para se tornar mestre do ponto de que lhe pareciam sair todos os livros e que, uma vez encontrado, o dispensaria de escrever” (p. 70).

Restaria à arte a essência de “representar pela ausência e de manifestar pelo distanciamento”. As palavras deveriam se assemelhar às ideias, à liberdade, à simplicidade das imagens que se pode encontrar e, como figuras indivisíveis e não associáveis entre si na forma de razão, o artista construir-lhes uma morada de abrigo. Seria esse o grande desafio do escritor. A literatura, sem começo e nem fim, onde o fim quase sempre se insinua como começo, possui a necessidade de um afastamento para poder esclarecer, transformar, traduzir o mundo e alterar o espaço que serve de fundo luminoso para o acontecimento dos entes, numa cosmogonia própria que dá atenção ao espaço e ao vazio que contém todo ente. É, assim, um pensamento que se fecha em si, voltando-se ao imponderável, negando o movimento perigoso e insuficiente de raciocinar conduzido pela razão. O verdadeiro movimento do pensar só pode ser aquele que se situa fora de toda verdade e põe em questão a faceta de ilusão e de imaginação que a razão dura não leva em consideração. A experiência do pensamento, que não pode ser a da escrita, inaugura um fora de toda verdade ou conhecimento universal, onde o pensamento é o lugar que pode abrigar o imponderável, mas nunca as palavras. (BLANCHOT, 2005, p. 76 et seq.)

Assim, Blanchot posiciona a questão do ser da literatura e a circularidade do seu tempo, retirando da experiência literária a promessa de um dizer sobre as coisas, concebendo-a somente como experimentação imaginativa da realidade que a linguagem pode fazer transparecer. A literatura como a experiência em que se resguarda um espaço para “reservar o

indeciso na decisão, preservar o ilimitado junto ao limite, e nada dizer que não deixe intacto todo o espaço da fala sobre a possibilidade de dizer tudo” (2005, p. 149).

A escrita acontece no vazio de uma fala, como um ponto de ausência no qual a literatura simultaneamente começa e desaparece. Ensimismada e colocada diante dos paradoxos do infinito, ela encontra o sentido irrefreável do devir de toda obra. Assim, em errância labiríntica, a escrita engendra o infinito da literatura no finito do livro, perdendo-se nos próprios meandros que cria em forma de problematizações, percepções, engendramento de questões. Tal movimento da escrita cria uma circularidade no tempo, que acaba por dirimir as fronteiras das origens e das reminiscências, onde o livro abre possibilidades de mundo ao mesmo tempo em que o contém.

“A literatura vai em direção a ela mesma, em direção à sua essência, que é o desaparecimento”. (BLANCHOT, 1980, p. 285). Esse é seu enigma, presente na expressão *I would prefer not to*, de Bartleby e que fala na intimidade das nossas noites, é a crise da impossibilidade da obra, vivida pelos modernos autores do não, na busca da essência da literatura.

Quem afirma a literatura nela mesma não afirma nada. Quem a busca só busca o que escapa; quem a encontra só encontra o que está aquém ou, coisa pior, além da literatura. É por isso que, finalmente, é a não-literatura que cada livro persegue, como a essência do que ama e desejaria apaixonadamente descobrir. (BLANCHOT, 2005, p. 294)

A busca de uma essência responderia a “o que é” a literatura, contudo Agamben pressupõe um deslocamento da indagação “o que é”, para o “como se torna possível”, relacionado ao sentido a que se dirige a pergunta pela literatura em Blanchot. Nos termos de Agamben, quando Blanchot publica alguns livros e, sobretudo o texto “A literatura e o direito à morte” (1997), na revista *Critique*, em 1947, – depois da segunda guerra e sem nenhuma referência a Auschwitz – acaba por indiretamente deixar o seguinte questionamento: como pode a literatura mesma ser possível depois de Auschwitz, depois de tudo o que ocorreu nos campos de concentração?

Os textos de Blanchot daquela época, que não falam nem uma palavra de Auschwitz, seriam sua resposta para os campos. Para tornar possível a literatura depois de tudo o que havia ocorrido, Blanchot – “vindo de uma cultura de direitos e confrontado com os campos” – teria concebido de forma muito singular uma verdadeira operação sobre a morte: “[...] ele redobra a morte, ele a subverte na impossibilidade de morrer e desta impossibilidade de

morrer ele cria o próprio espaço da literatura”⁸ (AGAMBEN, 1998, t: 2:15-2:28, tradução nossa), recolocando, desta forma, a questão sobre literatura e o direito à morte.

Esta é a própria essência de “A literatura e o direito à morte” [BLANCHOT, 2011, p. 309-351]; é a essência dessas análises, tão bem conhecidas sobre a dupla morte em Rilke ou sobre a impossibilidade de morrer em Kafka – do caçador Graco que vagueia de cidade em cidade sem poder morrer –; mas esta é a própria condição da literatura para Blanchot. Isso também significa que o tempo da literatura é, para Blanchot, um indulto, algo como uma pausa peculiar na morte que detém a própria morte e a torna interminável. Confrontado com a morte interminável dos campos, Blanchot instala a literatura na própria impossibilidade de morrer⁹. (AGAMBEN, 1998, t: 2:28-3:20, tradução nossa)

No desastre sem fim que era a morte em Auschwitz, que é a morte interminável dentro da morte, segundo Agamben, uma parte considerável da literatura francesa, após Blanchot, encontrou seu espaço. “[Mas,] Auschwitz não tornou inutilizável o próprio conceito de morte na morte?”¹⁰ (AGAMBEN, 1998, t: 3:42-3:51). Relacionando essa pergunta à questão da literatura em Blanchot, Agamben remete a um elemento decisivo que permite colocar em outro lugar a problematização daquilo que a princípio se pode nomear como escrita da negação ou, ainda assim dizendo, sobre o “mal” daqueles que, podendo escrever, não escrevem, que é o lugar da ética.

1.2.2 Foucault e o barulho da literatura da infâmia

Foucault também percebeu que a ideia de relações de poder encontrava um limite em sua visão de literatura que influenciara todo seu primeiro momento de estudos e escritos. Arquitetando sua microfísica do poder, rompe com a visão blanchotiana de literatura – de um silêncio de morte – ao resgatar uma literatura do barulho de vidas infames. A categoria da infâmia, colocada em uso com o texto “A vida dos homens infames” (FOUCAULT, 2006b), permite-lhe afirmar que com a pretensão da literatura de representar o mais ínfimo do real,

⁸ [...] he redoubles death, he overturns it in an impossibility of dying and from this impossibility of dying he is going to create the space of literature.

⁹ This is the very essence of “Literature and the Right to Death”. This is the essence of his deservedly famous analyses on double death in Rilke or on the impossibility of dying in Kafka – the hunter Gracchus (in Kafka) who wanders from city to city without being able to die. But this is the very condition of literature for Blanchot. This also means that the time of literature is for Blanchot a reprieve... something like a peculiar pause in death which arrests that same death and makes it interminable. Faced with the endless death of the camps, Blanchot places literature in the very impossibility of dying.

¹⁰ Did Auschwitz not render unusable the very concept of death in death?

que começa a acontecer no século XVII quando ganha seu sentido moderno, uma nova visão de literatura surge como possibilidade para pensar experiências de relações de poder.

Não a crise circular e autocentrada da literatura de Blanchot, não obstante a crise da experiência de pensamento que a literatura poderia oferecer. Foucault inicia um distanciamento de Blanchot e de seu “modelo autotélico de uma literatura que seria dedicada à inquietação infinita da linguagem”, que o influenciara nos primeiros escritos, dirigindo-se e aproximando-se da “função genealógica de uma literatura de realidade e infâmia, tal como emerge pelo projeto de uma antologia de vidas comuns” e como aparece em seu eloquente texto “a vida dos homens infames”. (SABOT, 2019, p. 12)

A literatura não é mais o lugar para a implantação de uma linguagem entregue a si mesma, que procura se dizer, que tem como essência a não literatura e como consequência a obra de morte; ela agora (também) designa a possibilidade de organizar, com base em histórias de vida, uma genealogia de formas de dominação. É nesse momento que a categoria da infâmia ganha relevância na obra de Foucault, permitindo-lhe observar o poder colidir com vidas minúsculas, comuns, sem importância, que a literatura faz aparecer.

“A vida dos homens infames”. “como a obra por excelência da bibliografia de Foucault”¹¹ (AGAMBEN, 2007b, p. 51), propõe-se a elaborar uma antologia das existências, a partir do material recolhido nos arquivos de uma centena de anos, de 1660 a 1760, de internamentos, da polícia e, principalmente, das petições ao rei e das cartas régias com ordem de prisão. As *lettres de cachet* consistiam na aplicação de sanções, diretamente pelo rei, com exclusão “discreta” do convívio social dos indivíduos que porventura aviltavam a honra da família, evitando que o caso fosse parar na justiça, em evidência infamante, numa “conciliação da reparação da honra com a privacidade da família” (FARGE, 2010, p. 598).

O que marca tais petições e sanções, segundo Foucault, é que essas vidas apareceram apenas porque foram citadas pelos “escribas” da infâmia, num texto grandiloquente, de certo brilho, de certo esplendor que suplica ou justifica a mão do poder soberano sobre “a pequenez do caso ou a mesquinhez bastante vergonhosa das intenções” (FOUCAULT, 2006b, p. 211). Um poder da palavra emerge na escritura dessas desordens insignificantes ou desgraças tão comuns, que constitui uma política de (des)subjetivações, um jogo de anonimatos, de singularidades e de ausências. As “vidas ínfimas que se tornaram cinzas nas poucas frases que

¹¹ Se o tema da morte do autor está abertamente presente em “O que é um autor”, de 1969 e na conferência da sua aula inaugural no Collège de France, A ordem do discurso, de 1970, é no texto posteriormente escrito por Foucault, “A vida dos homens infames”, de 1977, que Agamben divisa o momento único “em que a ilegibilidade do sujeito aparece por um instante em todo seu esplendor”.

as abateram” (p. 204), pelo arquivo da infâmia, foram vidas que jogaram e foram jogadas. Vidas que tiveram uma instantânea fulguração pelo feixe de luz que sobre elas foi jogado pelo poder; fulguração que acabou por ultrapassar seus corpos esquecidos e que dispôs sobre eles um sinal luminoso de outras vidas e de outras histórias.

[...] a existência desses homens e dessas mulheres remete exatamente ao que deles foi dito; do que eles foram ou do que fizeram nada subsiste, exceto em poucas frases. Aqui, é a raridade e não a prolixidade que faz com que real e ficção se equivalham. Não tendo sido nada na história, não tendo desempenhado nos acontecimentos ou entre as pessoas importantes nenhum papel apreciável, não tendo deixado em torno deles nenhum vestígio que pudesse ser referido, eles não têm e nunca terão existência senão ao abrigo precário dessas palavras. E graças aos textos que falam deles, eles nos chegam sem trazer mais indícios de realidade do que se viessem de *La légende dorée*, ou de um romance de aventuras. Essa pura existência verbal, que faz desses infelizes ou desses facínoras seres quase fictícios, eles a devem ao seu desaparecimento quase exaustivo e a essa chance ou a esse azar que fez sobreviver, ao acaso dos documentos encontrados, algumas raras palavras que falam deles ou que eles próprios pronunciaram. Lenda negra, mas sobretudo, lenda seca, reduzida ao que foi dito. (FOUCAULT, 2006b, p. 209)

“O insignificante cessa de pertencer ao silêncio, ao rumor que passa ou à confissão fugidia. Todas essas coisas que compõem o comum, o detalhe sem importância, a obscuridade, o dia sem glória, a vida comum, podem e devem ser ditas, ou melhor, escritas” (p. 216). Por “terem sido citadas pelo discurso do poder, fixando-as por um momento como autores de atos e discursos celerados” (AGAMBEN, 2007b, p. 52) é que elas se tornaram visíveis, fulguraram. Tais existências se estabeleceram na relação com os dispositivos de poder, segundo a antologia de Foucault, mas os registros de suas vidas nada comunicam delas, apenas recobrem de silêncio suas biografias. As existências que estão marcadas no “arquivo impiedoso da infâmia” (p. 52) jamais poderão ser acessadas, encobertas que estão na “saturação de predicados” (TIQQUN 2, 2015, p. 37) que delas nada podem dizer, além de encobrir.

Observando o “primeiro afloramento do cotidiano no código do político” (FOUCAULT, 2006b, p. 216), Foucault descreve como a soberania política penetra no “mais elementar do corpo social” (p. 213) para fazer aparecer, e fixar como objeto de controle, as relações familiares e de vizinhança mais cotidianas. A pesquisa de Foucault se volta para os “textos que desempenharam um papel nesse real do qual falam e que se encontram, em contrapartida, não importa qual seja sua exatidão, sua ênfase ou sua hipocrisia, atravessados por ela: fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem

parte” (p. 207). Como bem observa Sabot (2019), nesse escrito aparece claramente a distinção entre arquivo e literatura e essa distinção permite que Foucault recomponha a relação entre discurso, verdade e poder, imaginando, como possibilidade para a literatura, o discurso da infâmia.

Não se trata de recuperar a visão de uma literatura que possui a capacidade de revelar o real. Isso não está em jogo em Foucault, sobretudo no uso do termo ficção para designar a literatura. A literatura não traz o arquivo, talvez uma possibilidade de recomposição de um arquivo, como a relação entre aquilo que foi dito e o que não foi¹². Há histórias de vidas que os ruídos ou ‘fragmentos de fala’ da literatura não podem revelar, mas podem fazer ter lugar, marcar a existência. São textos que pelo “lirismo frugal da citação”, (FOUCAULT, 2006b, p. 205), foram atravessados pela realidade da qual falam: “vidas reais foram ‘desempenhadas’ nestas poucas frases [...]. Esses discursos realmente atravessaram vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras” (p. 207).

Pela distinção entre arquivo e literatura ou entre realidade e ficção, Foucault consegue marcar a possibilidade de uma literatura não de falar do real, mas de fazer com que o real tenha lugar e logre ser ouvido; que essas vidas menores, como relata Foucault, tenham existência, não por certo como elas são ou estão. Assim, com o ter lugar no texto, Foucault aponta para a possibilidade de que se possa “ler o que nunca foi escrito”¹³.

A categoria da infâmia permite que se pense a potência da literatura, principalmente uma literatura que se dispõe a falar do mais ínfimo, mais frugal, mais cotidiano dos acontecimentos. Há uma possibilidade não de uma vida dizer-se e nem de ser dita, mas que um ruído transpareça para além daquilo que é dito ou entre o que se diz. Assim, a literatura

¹² Como estabeleceu Foucault, o arquivo não tem sentido restrito, não é o depósito dos saberes já produzidos e nem daqueles não produzidos, mas o conjunto das regras que delimitam e definem os acontecimentos discursivos, como um sistema geral que faz surgir e mudar os enunciados. “O arquivo é, pois, a massa do não-semântico, inscrita em cada discurso significante como função da sua enunciação, a margem obscura que circunda e limita toda concreta tomada de palavra”, diz Agamben. (AGAMBEN, 2008d, p. 145)

¹³ Segundo o que afirma Benjamin, “método histórico é método filológico, um método que tem como suas fundações o livro da vida. ‘Ler o que nunca foi escrito’, é como Hofmannsthal o denomina. O leitor aqui referido é o verdadeiro historiador” (BENJAMIN, 2012, p. 184) – em referência ao que diz Hofmannsthal – *Wie wundervoll sind diese Wesen, Die, was nicht deutbar, dennoch deuten, Was nie geschrieben wurde, lesen, Ve.worrenes beherrschend binden Und Wege noch im Ewig-Dunkeln finden.* [Que maravilhosas são estas criaturas, O que não é explicável, interpretam, O que nunca foi escrito, sabem ler, A tudo o que é confuso, dão sentido E sabem ver na eterna escuridão] – num verso de *Die Gedichte und kleinen Dramen* [Os poemas e pequenos dramas]. (HOFMANNSTHAL, 1949, p. 161)

não seria o caminho do silêncio de fazer obra de morte. A literatura pode ser o barulho das vidas infames.

1.2.3 Agamben e a escrita como possibilidade

Apontando para a semântica da enunciação de Benveniste¹⁴ – que consiste, como projeto, “na análise translinguística dos textos e das obras, por meio da elaboração de uma metassemântica, que se construirá a partir da semântica da enunciação” (Agamben, 2008d, p. 140) – Agamben faz aflorar a aporia, implícita na formulação, da enunciação não se referir ao texto de um enunciado, mas exatamente o seu ter lugar, a sua existência. Segundo o autor, se é apenas “o puro auto referir-se da linguagem à instância do discurso em ato (alguém dizer), em que sentido se poderá falar de uma semântica da enunciação?” (2008d, p. 139-140).

Ao buscar o significado de uma metassemântica fundada na semântica da enunciação, que a afasia de Benveniste não lhe permitira concluir e recorrendo à arqueologia de Foucault e sua teoria dos enunciados, Agamben aponta para o fato de a linguagem conter a possibilidade do dizer e não só a coerção do dizer. Ao se ater aos enunciados, relegar ao segundo plano o conteúdo do discurso e dar ênfase à sua simples existência, a arqueologia de Foucault trouxera uma novidade que é a de dar prosseguimento àquilo que Benveniste anunciou e não desenvolveu. O objeto da arqueologia, que escapa ao objeto de outros saberes disciplinares, é sempre um dizível que permanece não dito (tal qual as vidas infames) e, por assim ser, sempre escapa à análise linguística e foge ao âmbito das ciências, caracterizando uma função que se sobrepõe a esses âmbitos. (2008d, p. 140)

Certamente, o isolamento da esfera da enunciação permite distinguir pela primeira vez, em um enunciado, o que é dito do fato de ele ter lugar; mas não é, precisamente por isso, que a enunciação representará a identificação, na linguagem, de uma dimensão não semântica? [...] Eu não é nem uma noção, nem uma substância, e, no discurso, a enunciação colhe não o que se diz, mas o puro fato de que se está dizendo isso, o acontecimento - evanescente, por definição - da linguagem como tal. Assim como o ser dos

¹⁴ Émile Benveniste, linguista francês. “[No ano de 1972] apareceu em Haia, na revista ‘Semiótica’, o estudo sobre a Semiologia da língua, em cuja conclusão ele delineia um programa de pesquisa que vai além da linguística saussuriana, mas que devia ficar descumprido para sempre. Não causa surpresa que a teoria da enunciação, talvez a criação mais genial de Benveniste, apareça como fundamento desse programa. A superação da linguística de Saussure – afirma ele – far-se-á por dois caminhos: o primeiro – perfeitamente compreensível – é o de uma semântica do discurso, distinta da teoria da significação, fundada no paradigma do signo; o segundo – que aqui nos interessa – consistirá, por sua vez, ‘na análise translinguística dos textos e das obras, por meio da elaboração de uma metassemântica, que se construirá a partir da semântica da enunciação’” (AGAMBEN, 2008d, p. 141).

filósofos, a enunciação é o que há de mais único e de mais concreto, por se referir à instância de discurso em ato, absolutamente singular e irrepitível e, ao mesmo tempo, é o que há de mais vazio e genérico, por se repetir toda vez sem que jamais seja possível fixar a sua realidade lexical. (AGAMBEN, 2008d, p. 140)

O que está em jogo na arqueologia de Foucault é fundamentalmente a pergunta pela possibilidade de um sujeito ou de um eu ainda “encontrar alguma correspondência com os enunciados, com o puro fato do ter lugar da linguagem” (2008d, p. 142), em contraposição a um Eu psicossomático, a uma consciência transcendental, que profere um discurso. Também o puro ‘eu falo’, da filosofia moderna, que não havia articulado ainda uma experiência da linguagem no plano assemântico, que se deslocasse do plano das proposições comunicativas de verdade e sentido, por parte de um sujeito. Assim, tem-se o jogo do puro ter lugar do discurso, seu puro existir e do sujeito como o vazio onde se difunde a linguagem. Dessa forma, a teoria da enunciação marca o fato de o enunciado ser puramente exterior à linguagem e, como referência central da investigação arqueológica, ele opera a dessubstancialização do sujeito, que se torna uma função ou uma posição no discurso. (p. 142)

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados “enunciados”, não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. [...] Não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito. (FOUCAULT, 2012, p. 109)

Agamben identifica uma dificuldade implícita num possível conceito de *semântica da enunciação*: ao não se relacionar com o texto, com o conteúdo de um enunciado, mas com o seu simples ter lugar, ela não poderia se constituir como disciplina específica e nem como texto. Por outro lado, o sujeito da enunciação, decomposto e disperso na positividade dos enunciados, “não pode tomar a si mesmo como objeto, não pode enunciar-se” (AGAMBEN, 2008d, p. 144).

Essa dificuldade teria impedido Foucault de tratar da implicação ética e política da escrita, quando das definições da noção de autor. Contexto em que a especificidade da análise de Foucault da função-autor, como ele mesmo aventara, precisa ser retratada – em relação àquela do estruturalismo – como especificação da função-sujeito. Interroga-se Agamben: “o lugar vazio do autor, ou do sujeito, é sempre ocupado por um indivíduo que ‘está destinado a ficar para sempre na sombra, [...] o autor deve perder-se integralmente e naufragar no murmúrio anônimo do ‘o que importa quem fala?’” (p. 144) Qual o significado do processo

de dessubjetivação do autor em que um indivíduo vivente deve ocupar um lugar vazio do sujeito? “O que significa ser sujeito de uma dessubjetivação? Como um sujeito pode dar conta de seu próprio desconcerto?” (p. 144) Dessa forma, Agamben alerta para o risco de uma metassemântica dos discursos disciplinares ocultar uma semântica da enunciação que a torna possível e assume tratar dos problemas e das aporias da relação entre discurso e linguagem.

1.2.3.1 Pensar a linguagem

Para Agamben (2008d) a problemática relacionada ao autor não diz respeito simplesmente à sua definição como um sujeito real e uma função no interior de um discurso. Se a linguagem é um dispositivo, ela também se abre a novos possíveis usos.

A partir do debate tematizado pelas diversas correntes da “virada linguística” Agamben desenvolve uma teoria marcadamente original sobre os poderes da língua no decurso da sua obra, em diálogo com a semântica da enunciação, ou metassemântica do discurso, mesmo que como projeto inconcluso. Perscruta algo diferente na linguagem, identificando nela um material primário para o pensamento. Em outras palavras, está em questão: qual é o significado de ‘eu falo’? (AGAMBEN, 2014c)

A primeira captura do humano é na linguagem, sentencia Agamben, apontando para o dispositivo antropológico de captura, humano - não humano, de Aristóteles. Pode-se ultrapassar a limitação imposta pela definição dos seres humanos como seres que possuem o logos e a negatividade da experiência, que exclui o não humano. Por ser o paradigma de determinação do ser humano, a linguagem tem a função de uma lei em geral, sempre já nela presente, que o mantém capturado numa estrutura de abandono. Porém, importante dizer, a força de revogação da referência à lei, em Agamben, só pode vir de uma experiência da própria linguagem.

Em cada configuração cultural determinada e sua tradição linguística, o fato de haver linguagem ou a sua transmissão é o que está sempre pressuposto na linguagem, pois de outra forma não haveria comunicação e nem significação. Esse fato, observa Agamben, não é um fato comunicativo, não serve a uma declaração particular. Entra-se sempre em uma linguagem que já começou e uma locução de afirmação da linguagem diria respeito a apenas explicitar o que já está implícito na sua própria enunciação como linguagem. A comunicação real dá-se sempre sobre o pressuposto de que há linguagem e, portanto, capacidade de comunicação. (AGAMBEN, 2005)

Agamben capta o indizível, constituído na linguagem, pelos elementos lógicos da estrutura da predicação. “Dizer algo sobre algo”¹⁵, uma afirmação predicativa, envolve sempre uma estrutura de divisão: um primeiro algo (o que se diz) e um segundo algo (do que se diz). O que se diz, a proposição ou afirmação, é uma declaração significativa, se o primeiro algo, sobre o qual se diz, o sujeito, já estiver constituído ou sempre pressuposto na linguagem. O pressuposto é que faz possível um predicado em relação ao seu sujeito. Se algo ainda não comparecesse na linguagem, não tivesse sua identidade pressuposta, não se lhe poderia atribuir uma qualificação.¹⁶ Revelar algo, na linguagem, é, portanto, supor esse algo e distanciá-lo no próprio ato de revelação.

No discurso, é a existência de nomes que ancora a estrutura da pressuposição. Sem nenhuma definição, o nome possibilita a fala articulada.

*O discurso não pode dizer o que o nome chamou. O que é chamado no nome é transmitido e abandonado no discurso como intransponível e indizível. O nome é, portanto, a cifra linguística da pressuposição, do que o discurso não pode dizer, mas apenas pressupor na significação; os nomes entram, é claro, nas proposições, mas o que é dito nelas, só pode ser dito sobre a pressuposição dos nomes.*¹⁷ (AGAMBEN, 2005, p. 151-152, tradução nossa)

O “anonimato” da linguagem só adquire sentido se relacionado sempre à estrutura de pressuposição da linguagem. O que está em questão em um elemento linguístico, “o fazer manifesto de algo na linguagem”, é sempre uma pressuposição do que é dito e por isso não pode ser dito como tal. Os enunciados, portanto, não servem a testemunhar o acontecimento da linguagem, porque sempre pressupõem que há linguagem; não podem nomear o poder de nomear e assim não pode a linguagem falar de si mesma.

Tudo aquilo que se pressupõe à linguagem (na forma de um não-linguístico, de um inefável etc.) não é, aliás, nada mais que um pressuposto da linguagem, que, como tal, é mantido em relação com ela justamente enquanto é dela excluído. [...] Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o bando soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um *irrelato*, e não é possível entrar em relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação. Isto não significa que ao ser humano falante seja interdito o não-linguístico, mas apenas que ele jamais

15 Referência à teoria da predicação de Aristóteles. Cf. AGAMBEN, 2005.

16 Sobre o Hypokeimenon aristotélico. Cf. AGAMBEN, 2005 e 2017a

17 Il discorso non può dire ciò che il nome ha chiamato. Ciò che nel nome è chiamato, è trasmesso e abbandonato nel discorso come intramandabile e indicibile. Il nome è, così, la cifra linguistica della presupposizione, di ciò che il discorso non può dire, ma soltanto presupporre nella significazione; i nomi entrano, certo, nelle proposizioni, ma ciò che in queste è detto, può esserlo solo sulla presupposizione dei nomi.

pode encontrá-lo na forma de um pressuposto *irrelato* ou inefável, e sim, em vez disso, na própria linguagem. (AGAMBEN, 2002, p. 58)

Corroborando Wittgenstein sobre a impossibilidade de se poder expressar através da linguagem o que se expressa na linguagem e a dificuldade de uma relação com aquilo que é pura forma de relação, para Agamben não são os recursos lógicos que podem resolver o problema do anonimato radical da linguagem, mas a própria exposição da linguagem. Uma linguagem, portanto, para além de um evento que acontece “de uma vez por todas, [pressuposta como um] antes do início dos atos de fala reais. Emerge, ao contrário, como uma imanente dimensão em cada enunciado”¹⁸. (HELLER-ROAZEN, 2000a, p.3, tradução nossa)

Dessa forma, entra em pauta o modo de existência da linguagem como um novo problema filosófico: “em que sentido a linguagem existe em toda transmissão real e em que sentido toda transmissão comunica o fato de que existe linguagem?”¹⁹ (HELLER-ROAZEN, 2000a, p.3, tradução nossa), permitindo, agora em Agamben, que se volte à questão do “ler o que nunca foi escrito”, como aquela “memória involuntária” de algo que pode ser liberada da tradição.

Se, a exemplo de Nietzsche e Heidegger, o sujeito não é mais o fundamento, a verdade não pode mais ser pensada como adequação e um conteúdo linguístico (“o quê”) é mais um problema que uma referência, resta perguntar como a linguagem adere ao ser e como pensar diante desses diagnósticos.

Pensar o fenômeno intralinguístico. Enfrentar uma problemática linguística relacionada aos pronomes pessoais e demonstrativos, como ‘eu’ ou ‘aqui’, que precisam de informações contextuais ou situacionais da produção dos gêneros textuais para serem compreendidas. Mas, não somente a potencialidade pura expressa nesses pronomes, pode-se pensar também a linguagem como potência, na distinção entre potência e ato, que a figura da testemunha e de Bartleby²⁰ vêm exemplificar, na obra de Agamben, no que diz respeito à linguagem.

O tempo em que nos deparamos com um universo de absoluta expressão, com o império do dizer, é também a oportunidade histórica dos seres humanos se confrontarem com a “comunicabilidade em si”: o fato de falar, a língua, a essência linguística. (AGAMBEN,

¹⁸ [...] once and for all, before the commencement of actual speech acts. It emerges, rather, as a dimension immanent in every utterance.

¹⁹ [...] in what sense does language exist in all actual transmission, and in what sense does all transmission communicate the fact that there is language?

²⁰ Cf. AGAMBEN, 2007a e 2008d

2015a) O tempo em que se pode ponderar a ocorrência da linguagem como uma pura potência de expressão, ou ainda, como o modo em que o ser pode não-ser.

Com uma reinterpretação da noção de niilismo de *Il linguaggio e la morte* [A linguagem e a morte] (1982), em *O que resta de Auschwitz* (2008d), Agamben aponta para a dimensão política e filosófica da linguagem. Auschwitz permite ver o horror a partir de dois de seus habitantes, o Muçulmano e a testemunha, pensados como duas figuras paradigmáticas. Na figura do muçulmano²¹ que, embora sobrevivendo biologicamente, já não podia ser reconhecido como humano, pode-se questionar radicalmente os consolidados pressupostos que definem o ser humano na tradição filosófica. Na experiência de um poder soberano, o ser falante e mortal é separado de sua “essência”, despojado da possibilidade de ter uma experiência na linguagem e, dessa forma, sobreviver ao humano.

Com a definição da estrutura do testemunho, enunciada como o paradoxo de Levi²², Agamben marca uma diferença entre aquele que deve testemunhar, mas não pode (o muçulmano) e aquele que pode testemunhar, mas não deve (a testemunha), em duas proposições contraditórias. O muçulmano – a testemunha integral da sobrevivência nos campos de concentração – destituído da capacidade de fala é o não-homem, o que, por definição, o impede de testemunhar. Por sua vez, aquele que pode testemunhar, só pode dizer da experiência de ser privado de uma experiência na linguagem e nunca da experiência do muçulmano. O que nessa estrutura se expressa “não é senão a estrutura íntima dual do testemunho como ato de um autor, como diferença e integração de uma impossibilidade e de uma possibilidade de dizer, de um não-homem e de um homem, de um ser vivo e de um ser que fala” (AGAMBEN, 2008d, p. 151).

O paradoxo revela que há uma cisão constitutiva no sujeito do testemunho, que só tem “consistência na desconexão e na separação – não sendo, contudo redutível às mesmas. Isso significa ‘ser sujeito de uma dessubjetivação’; por isso, a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação”. (p. 151)

²¹ “Como testemunham sobreviventes como Primo Levi, se os nazistas perpetraram um genocídio industrial em massa nos campos de extermínio, outro tipo de personagem emergiu como um subproduto não intencional e inesperado. Frequentemente denominado de ‘Muçulmano’, este personagem é crucial para Agamben na medida em que o que a filosofia sempre defendeu como a essência do humano (sua capacidade de falar) foi totalmente despojada dos “Muçulmanos”, que, embora sobrevivessem como organismo biológico, não podiam mais ser reconhecidos como humanos - não apenas pelos nazistas, mas pelos próprios companheiros de campo”. (CLEMENS, 2011, p.118)

²² Agamben refere-se à Primo Levi e ao relato dessa experiência em seu livro *Se questo è un uomo. La tregua*. 4. ed. Torino, Einaudi, 1995. [Ed. bras.: *É isto um homem?* Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998; *A trégua*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.]

A impossibilidade de se atribuir a alguém o verdadeiro testemunho ou de definir o sujeito do testemunho é o preço a ser pago pela própria cisão entre o muçulmano e a testemunha. Separados por uma impotência e uma potência de dizer, eles se mantêm intimamente vinculados e, apesar de não poderem coincidir, são inseparáveis.

Só porque, no homem, foi possível isolar o muçulmano, só porque a vida humana é essencialmente destrutível e divisível, a testemunha pode sobreviver-lhes. A sobrevivência da testemunha no confronto com o inumano é função da sobrevivência do muçulmano no confronto com o humano. O que pode ser infinitamente destruído é o que pode sobreviver infinitamente a si mesmo. (AGAMBEN, 2008d, p. 152)

Algo essencial da relação entre a linguagem humana e o poder político vem à tona na figura do testemunho: os seres humanos podem ser separados pelo poder de sua essência e, ao mesmo tempo, confrontar e resistir a essa condição. Se em Foucault o poder soberano despoja o infame de sua capacidade de fala (é o escriba do poder quem pode falar), em Agamben a testemunha é quem declara a impossibilidade do muçulmano, que não tem capacidade de falar. Se Foucault expõe uma vida silenciada pelo poder, Agamben se refere à fala já sempre silenciada pela impotência da linguagem de dizer qualquer coisa que não seja a sua capacidade de dizer. Não é somente um poder soberano que exclui e ao mesmo tempo inclui as vidas num silêncio, mas uma – desde a divisão Aristotélica entre dois tipos de vida – biopolítica, uma máquina de governo que divide o humano, criando um não humano. Se Foucault confronta o poder do discurso com o da linguagem, Agamben quer ingressar na própria linguagem para dela extrair a possibilidade que se encontra entre o muçulmano e a testemunha, um resto como a possibilidade de testemunho.

O rumor da infâmia, de vidas, sobre as quais o que se sabe é o que delas foi dito, incorporado ao texto de Agamben, não diz mais respeito à relação entre arquivo e literatura, ou realidade e ficção, como em Foucault, mas àquela entre o arquivo e o testemunho. Não apenas a conexão entre o dito e o não dito – que é factível captar no arquivo porque foi enunciado – mas entre o dizível e o não dizível, como uma potencialidade na própria língua. Esse sistema de relações é o que Agamben denomina testemunho. Relativamente a ele, as vidas infames que foram inscritas para sempre no arquivo da infâmia, são vidas que não foram ditas, mas continuam inscritas como potência e possibilidade naquilo que delas foi dito.

O testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar. Os dois movimentos não podem nem identificar-

se em um sujeito ou em uma consciência, nem sequer separar-se em duas substâncias incomunicáveis. Esta indivisível intimidade é o testemunho. (AGAMBEN, 2008d, p. 147)

A obscuridade do sujeito é o que aflora com toda a sublimidade: “não a memória de uma existência oprimida, e sim a ardência muda de um *ethos* imemorável; não a figura de um sujeito, e sim a desconexão entre o ser vivo e o ser que fala, que assinala o seu lugar vazio” (p. 145). Com isso, Agamben tenta resgatar a função ético-política da escrita apontando que “há uma vida que somente subsiste na infâmia na qual foi jogada, e um nome que vive unicamente no opróbrio que a cobriu; algo, que nesse opróbrio, dá testemunho deles para além de qualquer biografia” (AGAMBEN, 2008d, p. 145). O que equivale a dizer que a realidade do testemunho é um lugar vazio entre o muçulmano e a testemunha, onde eles se comunicam numa intimidade indivisível.

1.2.3.2 Para além do arquivo: o resto

Todavia, ainda cabe perguntar: onde podem estar essas vidas que não se pode acessar? Se não estão nas imprecisas informações dos arquivos da infâmia e dos arquivos de Auschwitz, por certo também não se encontram numa “realidade biográfica [ou histórico-cronológica] de que literalmente nada sabemos” (AGAMBEN, 2007b, p. 53). Essas vidas, infames vidas, nunca estão na realidade de um texto (nem mesmo os autobiográficos), mas no limite (Foucault) ou no umbral (Agamben) do texto em que foram jogadas e são postas constantemente em jogo.

Assim, a função ético-política da escrita só poderia ser pensada como um resto de escrita, concebendo-se uma escrita como testemunho, o que “sobrevive em ato à possibilidade - ou à impossibilidade - de falar” (AGAMBEN, 2007b, p. 160). Uma escrita como a lacuna essencial que dá testemunho da própria incongruência não só do que pode ser dito, mas da própria linguagem, fundando não uma nova língua, mas a língua como possibilidade.

Não se poderia, contudo, conceber o resto como o fundamento esquecido, como o que sobrou de um processo de deixar de ser sujeito (dessubjetivação) ou de ser sujeito (subjetivação) do testemunho, como se dos elementos restantes se pudesse constituir o verdadeiro e autêntico testemunho. Testemunhar é pôr-se em posição de resto, no sentido de encontrar o vazio central que está entre a possibilidade de dizer e a impossibilidade de dizer: o lugar vago do sujeito.

O fundamento, no caso, é função de um *telos*, que consiste em alcançar ou fundar o homem, do vir-a-ser humano por parte do inumano. [É tal perspectiva que se trata de pôr em questão sem reservas. [...] Eles não têm um fim, mas um resto; não há, dentro deles ou debaixo deles, um fundamento, mas, entre eles, em seu meio, há uma separação irreduzível, na qual cada termo pode pôr-se em posição de resto, pode testemunhar. Realmente histórico é aquilo que cumpre o tempo não na direção do futuro, nem simplesmente na direção do passado, mas no ato de exceder um meio. O Reino messiânico não é nem futuro (o milênio), nem passado (a idade de ouro): é um tempo restante. (AGAMBEN, 2008d, p. 158)

O testemunho, então, deveria ser como um enunciado, mas que, por sua vez, acontece na língua e não no discurso. Uma potência do que se pode experimentar como linguagem. O testemunho implica o pensamento de uma contingência radical – “algo cujo oposto poderia ter acontecido no próprio momento em que aconteceu” (AGAMBEN, 2007a, p. 37) – pois, não se pode esquecer, o testemunho só se faz possível porque alguém não pode testemunhar, o que também, seguindo as pistas deixadas pelo pensamento de Foucault, obriga a pensar a potência capturada num dispositivo ou na máquina de governo.

Tal contingência, tal acontecer da língua em um sujeito, é outra coisa que o seu efetivo proferir ou não proferir um discurso em ato, o seu falar ou silenciar, o produzir-se ou não produzir-se de um enunciado. No sujeito, ela tem a ver com o seu ter ou não ter língua. O sujeito é, pois, a possibilidade de que a língua não exista, não tenha lugar - ou melhor, de que esta só tenha lugar pela sua possibilidade de não existir, da sua contingência. (AGAMBEN, 2008d, p. 147)

O ser humano tem a linguagem “porque pode não ter língua, pode a sua in-fância²³” (*in-fans*, sem-fala). Sem o sentido de um período da vida, a infância diz respeito, aqui, a um limiar de indistinção em que tudo o que se faz pode ser paralisado ou suspenso, por um acontecimento inesperado ou contingente. Na falta de experiência, ressurgem o contexto que faz possível a vivência do *inexperienciável*. Isso é exatamente o dar-se efetivo de uma possibilidade como potência, a revelação da cisão entre um poder ser e um poder não ser. (AGAMBEN, 2014c, p. 41) “A contingência é o possível posto à prova em um sujeito. [...] A relação entre a língua e sua existência, entre a *langue* e o arquivo, exige, por sua vez, uma subjetividade como aquilo que atesta, na própria possibilidade de falar, uma impossibilidade de palavra” (p. 147).

23 Cf. BARTOLONI (2011) este termo é empregado por Agamben no contexto da discussão da literatura moderna e como uma forma de expandir a distinção de Benveniste entre semiótica e semântica.

1.2.3.3 O que torna uma escritura possível?

[...] [O] “homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído” [62]. Nesse caso, indestrutível não significa algo - essência ou relação humana - que resiste infinitamente à própria infinita destruição, e Blanchot interpreta mal as suas próprias palavras quando vê emergir, na destruição infinita, uma "relação humana na sua primordialidade" enquanto relação com o outro [63]. O indestrutível não existe, nem como essência, nem como relação; e a frase deve ser lida noutro sentido ao mesmo tempo mais complicado e mais simples [...]. O homem pode sobreviver ao homem é o que resta depois da destruição do homem, não porque haja em algum lugar uma essência humana a destruir ou a salvar, mas porque o lugar do humano está cindido, porque o homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o não-humano e o humano. (AGAMBEN, 2008d, p. 136-137)

Blanchot não quis testemunhar sobre Auschwitz, não quis pôr-se e por a literatura em posição de resto. Assim, o sentido da ausência de essência na literatura, uma literatura que só pode revelar o nada a quem a procura, diz respeito não a contornar a morte, mas a fazer a morte na morte, adiando-a infinitamente, mergulhando em uma “negatividade soberana que tem, como única possibilidade, sempre e em qualquer circunstância, a produção de [um nada ou] obra de morte” (CAVALLETTI, 2013, p.44). O que seria dizer, em outras palavras, ter como fim seu próprio fim, uma literatura como o espaço de vivência do encerramento, do esgotamento de toda potência e de toda possibilidade.

A perspectiva apontada por Agamben, em relação à visão de literatura em Blanchot, parece ficar mais clara quando se adentra ao último tomo de *A conversa infinita* (2010), de 1969, intitulado “A ausência de livro”, onde Blanchot trata do romantismo de Iena. Com o termo *désœuvrement* – que já aparecera em *O espaço literário* (2011a), de 1955 – encontra-se: “escrever é fazer obra de fala, mas essa obra é ócio, *désœuvrement*; falar poeticamente é fazer possível uma fala não transitiva que não tem por tarefa dizer as coisas, mas dizer-se[...]” (p. 98). Na escrita, como obra da ausência da obra, como potência de negação, de contestação sem fim, a linguagem da literatura faria uma revolução de negatividade constante, ao abrir um vazio nunca preenchível e, dessa forma, nunca convertido em poder, desfazendo o discurso orientado para uma ordem.

O termo *désœuvrement* deve sua história à identificação, por Alexandre Kojève, em “Les romans de la sagesse”, dos três protagonistas de três romances de Queneau (1952) como *désœuvrés voyous* [patifes preguiçosos], aqueles que incorporam uma sabedoria do ser humano que sobrevive, na forma de um *shabbat* humano, ao fim da história. O artigo, que provocou uma querela com Georges Bataille, com grande impacto na geração seguinte na

França, fez o termo entrar no debate filosófico, ocupando um lugar central nas reflexões de Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot. (NANCY, 1986)

Em Bataille, *désœuvrement* tem o sentido de obra de morte na morte, considerada como obra da vida comum. Bataille pode experimentar que a nostalgia de um ser de comunidade era também o de uma obra de morte. O projeto de uma comunidade baseada na comunhão desemboca na ideia do sacrifício humano selar o destino da comunidade secreta de Acéphale²⁴, já que a verdade do sacrifício era a forma de reunir-se no segredo da vida comum.

Assim, recuperando o sentido característico de condenação da comunidade à morte dado por Bataille, *désœuvrement* ecoa na tonalidade francesa. “Aquém e além da obra, o que se retira da obra, o que não tem mais a ver nem com a produção nem com a realização, mas encontra a interrupção, a fragmentação, a suspensão” (CAVALLETTI, 2013, p. 43). Uma forma de negatividade que, na medida em que não tem aplicação, é soberana no esgotamento de toda potência e de toda possibilidade.

Seguindo a sugestão de Cavalletti (2013), observa-se que na tradição francesa, inoperosidade e obra são definidas, têm como referência e como possível fim a obra de morte. Reafirmada por Blanchot como condição da literatura, no *désœuvrement* a própria questão da possibilidade, ou da potência da comunidade, fica à mercê da morte e “assim a comunidade inoperosa se liberta da obra, renuncia a ela, para deixar possível somente (tornar no fundo irrenunciável) uma obra de morte”. Afirma-se uma renúncia – a obra de morte – como a obra da vida em comum, uma vida à altura da morte. “A comunidade [...] se dá necessariamente naquilo que Blanchot chama de ‘désœuvrement’, ou seja, no aquém onde, do ser, não se pode fazer nada, no qual ‘nada se realiza’, ou no murmúrio da ‘pura ausência’, no seu ‘lugar de glória’ (Blanchot)”. (2013, p.44)

Ao circunscrever a escrita do não a um não fazer em obra, imaginar essa experiência em função da obra, pela lógica da obra, ao se contrapor a incapacidade de fazer à obra, insula-se a própria possibilidade e a contingência. Se a escrita do não, de fato, possui relação com a obra, por que seria ela ausência de obra ou obra de morte?

Deixa-se à margem a ensimesmada crise da literatura para divisar que, ao não escrever, Lorde Chandos pôde ver o lado mudo do mundo e Raduan conseguiu criar galinhas. Exemplarmente aqui convocada, diversamente de uma renúncia, a experiência dos que podem escrever e não escrevem, ou melhor, dos que podem não escrever, postula o pensamento de uma potência de não-fazer. Um questionamento para além da ausência de obra – do livro ou

²⁴ Acéphale: revista francesa que foi liderada por Georges Bataille entre 1936 e 1939.

de qualquer obra que não vem –, pensar o não-fazer (ou ser) como potência e como possibilidade. Fugir da dualidade essencialista de autor e obra, para pensar a relação entre potência e ato.

No contexto de uma análise arqueológico-filosófica, ou genealógica – tal qual praticou Nietzsche, Foucault – e, à sua maneira, pratica Agamben, pensar, com ele, para além de uma crise moderna da escritura e da literatura que lhe corresponde como obra.

Quando Raduan “esbraveja” ou resiste ao mundo que lhe exige uma tradução; quando Walser e todos os “alunos” do Instituto Benjamenta evidenciam, cinicamente, a mínima aprendizagem necessária do inevitável do mundo; quando a poesia de Rimbaud, renunciando a produzir obras belas, tenta conduzir o homem a algum lugar, a ver para além do permitido, fazer da literatura “uma experiência que interesse ao conjunto da vida e ao conjunto do ser” (BLANCHOT, 1997, p. 164); ou quando do próprio enigma da sua desistência, Rimbaud expõe a ambiguidade da sua silenciosa, medíocre e impossível entrega ao mundo; quando Bénabou questiona as resposta de outro mundo literário que se contrapõe, porém da mesma forma, ao mundo da literatura; é o mundo mesmo que se coloca em questão para a escritura, não em sua dimensão representativa, mas fundamentalmente ética, dirimindo as fronteiras da sua apregoada intrínseca crise.

Pensar uma escrita que não acontece, como escrita do não, não diz respeito a pensar o silêncio como o intervalo de liberdade de criação de um sujeito, uma exigência da sua experiência criativa. Nada pode ser mais contraditório com o pensamento de Agamben. Se a linguagem é sempre potência de dizer, a pergunta por como tornar a literatura possível confunde-se, então, com como tornar a linguagem possível. Se o que resta é o testemunho de um resto, pode-se pensar, com Agamben, a literatura como um testemunho, a escritura como um testemunho, qualquer dizer como um testemunho. Trata-se, portanto, de pensar a potência de não fazer como possibilidade e a sua condição de resto. A possibilidade da literatura está relacionada ao como se pode falar ou testemunhar, a atividade de uma potência inoperosa e de desativação da língua.

Se a literatura é uma fala sobre o mundo, aventurar-se no testemunho do mundo reencontrado depois do espanto e da vivência do *inexperienciável*, seria a condição de uma literatura ou escritura. Esta vivência da infância, ou o colocar-se na posição de resto, parece também a condição do *I prefer not to*, de Bartleby, ou do experimento de uma literatura do não, como experiência de potência e de possibilidade, onde o resto, como um lugar da potência, é essencialmente uma condição onde potência e impotência encontram a mais profunda cumplicidade.

Uma escrita que se subtrai da escrita, sem deixar de poder não-ser ou de sê-la como possibilidade. Com o exemplo de uma escrita do não, pode-se colocar em questão: em que medida a capacidade, ou potência, para escrever precisa se relacionar à obra de escrita ou, de outra forma, a potência de não fazer deve sempre ser o outro lado da (mesma) potência de fazer?

POSFÁCIO AO CAPÍTULO 1 – Bartleby na filosofia contemporânea

– Preferiria ser deixado aqui sozinho – declarou Bartleby, como que ofendido por ver tanta gente perturbar a sua privacidade. (MELVILLE, 1985, p. 97)

Como uma figura motivadora de certa obstinação interpretativa na filosofia – segundo o que Berkaman (2011) nomeia de efeito Bartleby²⁵ - Bartleby, o personagem de Melville, intrigou uma geração de filósofos que se debruçaram sobre o sentido de um personagem que se diz unicamente pela expressão *I would prefer not to* [eu preferiria não]. Os escritos sobre resistência ética, a-gramaticalidade, ausência de obra, as complementares concepções de potência de não e inoperosidade de, respectivamente, Derrida, Deleuze, Blanchot e Agamben trazem à filosofia uma fundamental abertura contida na expressão *I would prefer not to* do obscuro escriturário ou homem inconcebível, sugestivo subtítulo que recebeu a obra quando de sua publicação pela primeira vez em Portugal, em 1943.

Uma obstinação que visa responder a como filosoficamente esta figura literária poderia ser pensada interessa no contexto deste trabalho, posto que a figura de Bartleby remete a certa insígnia de alguém que tem por função a escrita, mas que prefere não escrever. A relação entre Bartleby e a escrita permite retratar de forma incomum a relação entre o escrever e o não escrever, o fazer e o não fazer. Permite pensar a não escrita sem subordinação à escrita. Algo que a filosofia da diferença, e da indiferença, pode alcançar no próprio muro branco para o qual olha Bartleby, como uma experiência limite daqueles que, tendo a capacidade de escrever, não escrevem. Por que a capacidade (ou o “eu posso”, o poder fazer) não se converte na obra esperada? Ou, mais de acordo com a linguagem da filosofia, o que significa um poder sem ser?

Com o posfácio para o conto de Melville – *Bartleby, ou a fórmula* – escrito por Gilles Deleuze em 1989, o personagem do conto de Melville e sua fórmula *I would prefer not to* entraram em circulação filosófica internacional.

Na tentativa de encontrar a possibilidade de um fora sem, contudo, abrir mão da experiência da linguagem, para Deleuze a expressão *I would prefer not to* faz hesitar a lógica da comunicação, do reconhecimento e produz efeitos desmobilizadores no interlocutor. Daí o caráter arrasador, devastador, contagioso, infeccioso e literal da frase, no modo agramatical do término abrupto *not to*, que, para ele, indetermina a negação, revela uma função-limite e

²⁵Confirmada pela assertiva de Jean Luc Nancy (2011) ao negar-se a fazer uma análise de Bartleby, afirmando que o livro lhe dá “a impressão de ser escrito para ser comentado e interpretado, o que para mim o retira da literatura de qualquer modo” (p. 180).

remete ao indizível ou ao irrefutável. (DELEUZE, 1993) Uma fórmula arrasadora, pois o *not to* “elimina de forma igualmente impiedosa o preferível, assim como qualquer não preferido. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível” (p. 83). Como declara Deleuze, a fórmula desnorteia todos, porque

[...] germina e prolifera. [...]. Não há dúvida, a fórmula é arrasadora, devastadora e nada deixa subsistir atrás de si. Nota-se em primeiro lugar o seu caráter contagioso: Bartleby “torce a língua” dos outros. Os termos insólitos, *I would prefer*, insinuam-se na linguagem dos escreventes e do próprio advogado (“Você pegou a palavra, você também!”). (DELEUZE, 1993, p. 82)

Se a fórmula torna-se uma palavra de ordem, o efeito de contaminação, contudo, não é o essencial. Para Deleuze interessa o caráter a-gramatical, que advém das operações encadeadas – de certo tratamento da língua, seguido da constituição de uma língua original em seu interior, sucedida pelo efeito de arrastamento da linguagem para seu limite próprio – que descobrem o silêncio e também a música da linguagem. (p. 84) A-gramatical porque coloca em jogo o duplo sistema da linguagem. Quando produz vazio na fala, arrasa o primeiro deles, o das referências e pressuposições, que permitem à linguagem designar, falar de algo segundo convenções objetivas. Quando desarticula os atos de fala, na lógica da preferência, coloca em cheque o performativo, a capacidade e o valor das palavras que, excedendo a simples função de descrição – do falar do mundo –, afirmam todas as coisas sobre as quais incidem, criam o “mundo”, inauguram uma realidade, fazem coisas.

No conto, após declarar a fórmula – *I would prefer not to* –, o personagem de Melville desencadeia um profundo silêncio e ocupa um espaço separado por um biombo. Nada mais restaria a dizer depois da fórmula, conforme Deleuze. No “silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e, de chofre, esgotado a linguagem” (p. 82), confunde-se e aniquila-se o interlocutor. Nada mais próprio, para Deleuze, que Bartleby seja o conto que anuncia o longo silêncio no qual penetrou Melville e o livro, dessa forma, o avesso de uma escrita que só acontece na alma. (DELEUZE, 1993, p. 84)

Com a expressão *I would prefer not to* não seria possível identificar nem uma resposta e nem uma não resposta na relação que Bartleby estabelece com seus interlocutores. Para Jacques Derrida, na expressão sobressai o tema do segredo que revela o imperativo de resistência ética na obra de Melville. Não dizer não, e nem dizer sim, mas dizer ‘prefiro não’,

é um apelo à própria liberdade de poder não responder: “é uma indicação sobre o problema da não-resposta como questão política fundamental”. (DERRIDA, 2006, p. 43).

Aqui estamos de volta ao ponto umbilical do sonho, ao lugar onde o desejo de morte e o desejo *tout court* convocam e dizem à análise que interdita, dizendo-a, sem nada dizer, respondendo sem responder, sem dizer sim nem não, sem aceitar nem recusar, falando, embora nada dizendo, nem sim nem não, como *Bartleby, the Scrivener*. À toda exigência, questão, pressão, pedido, ordem, ele responde sem responder, nem passivo nem ativo: *‘I would prefer not to’*, preferiria não o fazer... Aqueles que leram este grande pequeno livro, de Melville, sabem que Bartleby é certamente também uma figura da morte, mas também que, sem nada dizer, faz falar, e, em primeiro lugar, o narrador, que também é um advogado responsável e um analista infatigável. Na verdade, incurável. Bartleby faz falar o analista como narrador e homem da lei. Bartleby também é o segredo da literatura.²⁶ (DERRIDA, 1996, p. 38, tradução nossa).

Em sintonia com o tema da “desconstrução”, em Derrida, Bartleby retrata o irrepresentável e sua força de afirmação vem da não resposta ao binarismo do sim e do não. O segredo de que fala Derrida é aquilo que não responde frente à autoridade. É singular, não se reduz ao que é dito, porque não há correspondência e resposta do segredo a nenhuma fala. “Ele não diz ‘Eu, o segredo’, ele não corresponde, ele não dá garantia: nem dele, nem a ninguém, nem diante de quem ou do que quer que seja.” (DERRIDA, 1995b, p. 45). Em *Résistances* (1996), o segredo também é aquilo que resiste às respostas que desnudam e que preservam o que é previsível, e com ele Derrida faz de Bartleby a figura da morte, que contrasta toda análise e surpreende com o segredo da literatura.

Para Agamben, ao permanecer e subsistir no abismo da possibilidade, com a fórmula *I would prefer not to*, Bartleby resiste obstinadamente ao enclausuramento a que a tradição ética ocidental submeteu o problema da potência.

Subordinar a potência à vontade, compreender a potência como o reino da vontade e a impotência como o inferno da necessidade, fica em xeque em Bartleby, pois em sua fórmula não está em questão querer ou não querer, mas preferir não. Outro problema seria o de confundir a potência com vontade e a impotência com a necessidade, como se na impotência

²⁶“Nous sommes là de retour au plus près de l'ombilic du rêve, en ce lieu où le désir de mort et le désir tout court appellent et disent l'analyse qu'ils interdisent, la disent en ne disant rien, répondent sans répondre, sans dire oui ni non, sans accepter ni s'opposer, en parlant cependant mais sans rien dire, ni le oui ni le non, comme Bartleby The Scrivener. À toute demande, question, pression, requête, ordre, il répond sans répondre, ni passif ni actif: ‘I would prefer not to’, je préférerais ne pas... Ceux qui ont lu ce petit livre immense de Melville savent que Bartleby est aussi une figure de la mort, certes, mais aussi que, sans rien dire, il fait parler, et d'abord le narrateur qui se trouve être aussi un homme de loi responsable et un analyste infatigable. En vérité incurable. Bartleby fait parler l'analyste comme narrateur et homme de loi. Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature.”

houvesse uma carência de vontade. Para Agamben deve-se pensar em uma privação e não em uma necessidade. “Crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer), esta é precisamente a perpétua ilusão da moral” (AGAMBEN, 2007a, p. 26). Se, como afirmam os teólogos medievais, Deus pode o que quer, “Bartleby [desafiando Deus] pode somente sem querer, sem sofrer da falta de vontade, mas excedendo-a, pode poder e não poder sem o querer” (p. 26). Ao destruir a relação entre poder e querer, entre potência absoluta e potência ordinária, Bartleby torna-se a fórmula da potência. Não surpreende que ele se demore assim obstinadamente no abismo da possibilidade e não pareça ter a mínima intenção de lá sair.

Em Bartleby, a contingência se expressa na fórmula da *descrição*: o que aconteceu pode ser restituído à sua impotência, ao seu poder não ser e o que não pode ser, ou não aconteceu, ao seu direito de ser. A *descrição* é um estar na potência e na pura potência - ou impotência - do encontro das possibilidades atuais (realizadas) e das possibilidades factíveis aos seus próprios direitos. “Quando em mandamento de vida, a potência corre para a morte e torna-se, assim, indiferente”.

Um verdadeiro escrutínio dos escritos da teoria da potência de Aristóteles para deles extrair a ideia de potência que o levará ao pensamento de uma potência pura. Com Bartleby e sua fórmula *I would prefer not to*, Agamben buscará uma determinação ontológica para a contingência – como um ser que pode ser e pode não ser ao mesmo tempo. Desta maneira, tentará fazer a potência escapar das condições de verdade e do princípio de contradição, afirmando que o essencial da fórmula *I would prefer not to* é o modo como ela faz variar o que se pode dizer e não dizer.

Seguindo essas pistas, ao revisitar alguns escritos teológicos e filosóficos que têm por base a ideia de potência de Aristóteles, Agamben reposiciona dois modos centrais para pensar a figura de Bartleby. Por um lado, como anteriormente exposto, a noção de contingência e, por outro, sem se desvincular da contingência, a noção de potência. O desenvolvimento da ideia de potência em Agamben irá desembocar na de inoperosidade, é o que se pretende demonstrar. Entre a potência de ser (ou de fazer) e a potência de não ser (ou de não fazer), entre o escrever e o não escrever está, portanto, uma ideia de contingência a ser repensada e de potência a ser desvelada. Nos dois modos nos quais, segundo Aristóteles, se articula toda potência, Agamben lê como o modo decisivo o que o filósofo grego chama “potência de não-ser” (*dynamis mē einai*) ou impotência (*adynamia*).

É essa ideia da impotência-potência que a literatura veio oferecer na figura de Bartleby: uma figura que pode e não faz. Essa é a visão de Agamben sobre o escrivão de Melville. Bartleby permite analisar a vida como experiência do possível, desconectado da realização de discursos, obras. Em seu texto, Agamben situa a figura de Bartleby em uma constelação filosófica que, como Avicena, permanece na potência pura: “é aquela de um escriba perfeitamente senhor da arte de escrever, no momento em que não escreve” (AGAMBEN, 2007a, p. 16). A figura de Melville, abstendo-se de qualquer resolução, “[...] com o seu preferiria não, resiste à possibilidade de decidir entre potência de e potência de não” (p. 17).

Com seus escritos sobre Bartleby – que foram a oportunidade para sistematizar estudos que vinha realizando há muitos anos e que lhe permitiram realizar uma primeira arqueologia da potência, – Agamben possibilita a enumeração de algumas questões centrais sobre a ideia de potência, quando admite a vida de Bartleby como uma condição limite.

Ao ser o escriba que deixou de escrever, como todos aqueles que na condição de poder escrever preferem poder não escrever, Bartleby personifica uma condição limite, o ‘caso extremo do nada como uma pura e absoluta potência, quer como potência de ser e de fazer, quer, sobretudo, como potência de não-ser e de não-fazer (*adynamia*)’ (2007a, p.17).

A interpretação do texto de Melville ganha uma leitura averroísta de Aristóteles, que busca entender também o pensamento como pura e absoluta potência. O momento em que o pensamento em potência passa ao ato de intelecção é comparado a uma tábua coberta por uma fina camada de cera onde nada está escrito, que Agamben prefere denominar *rasum tabulae*. Falar da *rasum tabulae* seria enunciar a própria condição e forma da potência, ao passo que a referência à tábua rasa (como sempre denominada a tábua coberta com cera onde se escrevia) pressuporia um fazer como se nada estivesse pensado antes da atualização da potência.

Bartleby coloca em xeque a função de escrever, ou o escrever como função. Lembre-se também que na função da escrita, Bartleby é de um escriba de cópia, um copista que deve fazer cópias de cópias.

Por fim, Bartleby tem um passado que foi mencionado por Melville ao final do seu conto: a impossibilidade de cumprir uma missão, a de entregar cartas a destinatários que não podem ser encontrados.

Se Bartleby representa a figura dos que podem e não fazem, a questão que interessa aqui é aquela de pensar o significado de haver potência onde não há ação, que aparece na não resposta, ou na resposta inadequada de Bartleby diante da resposta esperada. Um poder não-ser ou fazer, questão confrontada por Agamben em sua teoria da potência, com a busca do

significado de um puro poder sem ser. Não apenas a não resposta ao binarismo do sim e do não que se fecha novamente ao segredo, mas a abertura contida numa potência que, como potência, não se deixa conduzir pela mesmice ou pelos fins já desenhados da ação.

CAPÍTULO 2 – A POTÊNCIA COMO UMA EXPERIÊNCIA DO POSSÍVEL

Recorda Agamben que, no último curso que proferiu no *Collège de France* sobre *A preparação do romance*, já no final de sua vida, Roland Barthes evoca o momento da existência em que se percebe a morte não mais como um sentimento vago, mas como uma evidência; também lembra a decisão de dedicar-se à escritura de uma maneira “como se nunca ainda o tivesse feito”. O tema do curso estaria correlacionado com essa decisão como o “querer-escrever”, o período “mal definido, mal estudado” que precede a redação da obra. Barthes teria lembrado, sem aprofundar, o problema da relação entre o “o fantasma do romance e as notas preparatórias, os fragmentos, os apontamentos e, por fim, a passagem do romance-fragmento ao romance propriamente dito”. (AGAMBEN, 2015e, p. 87)

Um “pré ou submundo de fantasmas, esboços, notas, cadernos, rascunhos, cadernetas de anotações”, que não possuem na cultura ocidental um estatuto legítimo e nem mesmo um arcabouço gráfico adequado, é aquilo que Agamben chama o “antes do livro”. A ausência de definição deste “registro” deve-se ao fato de que ainda o paradigma teológico da criação divina do mundo – pelo “fiat incomparável que (...) não é um *fazer da matéria*, mas (...) uma criação que não apenas não é precedida de alguma matéria, mas se realiza instantaneamente, sem hesitações tampouco um repensar, por um ato gratuito e imediato” – condiciona a forma de pensar a escrita e a obra que dela resulta, o livro que dela toma forma. Assim como a criação do mundo na teologia, a escrita é divinamente essencial e criativa e perguntar de onde se cria ou de onde vem toda criação foi sempre uma pergunta proibida e constringedora. (2015e, p. 88)

Contudo, segundo uma tradição de origem platônica que exerceu influência sobre a concepção renascentista da criação artística, Deus possuía, em sua mente, um projeto de todas as criaturas que fez. Também segundo a tradição da cabala, se Deus cria a partir do nada, o nada é matéria de criação que se materializa em obra. (2015e, p. 89)

Marcando uma forma de criação que se opõe ao que acima se descreve, em 1927, o filólogo Francesco Moroncini, publica uma edição crítica dos *Cantos de Leopardi*, restabelecendo todo o processo da composição daquela publicação. Junto ao texto crítico de cada poema, ele reproduz o “manuscrito de cada canto em sua materialidade e em todos os seus particulares, com as correções, as variantes, as anotações e as marcas do autor” e também “as primeiras versões e, quando existentes, também os chamados ‘getto in prosa’”. Tudo isso permite ao leitor, “percorrer o processo temporal que levou à sua composição” e deparar-se com a questão de que “restituídos ao processo de sua gênese, eles não são mais legíveis como

um todo unitário”. (AGAMBEN, 2015e, p. 90) O problema tornar-se-ia mais complexo à medida que se adentrasse “nos esboços ou rascunhos, tanto na literatura quanto nas artes visuais, em que ao impulso originário não seguiu nenhuma obra realizada”, tal como os diários de Kafka e seus inícios de narrativas não escritas. (p. 91)

“Devemos aqui evocar a obra ausente, projetando arbitrariamente os esboços e as notas em um futuro imaginário, ou apreciá-los, como parece mais justo, em si mesmos?” Esta é a reflexão de Agamben. Essa pergunta implicaria a revogação da diferença, que supomos abolida, entre a obra terminada e o fragmento. (2015e, p. 91)

A ideia de obra como fragmento faz com que exista não só um antes, mas também um depois do livro. Usando o termo retratar, definido por Agostinho, como um tratar de novo, Agamben afirma a possibilidade de que o autor continue “a escrever os livros já escritos, como se eles permanecessem, até o fim, fragmento de uma obra em curso, que tende, por isso, a confundir-se com a vida”. Estamos novamente diante do paradigma teológico da criação divina, que “mostra aqui sua outra face, segundo a qual a criação não se cumpriu no sexto dia, mas continua infinitamente, pois se Deus cessasse um só instante de criar o mundo, este se destruiria”. O “depois do livro” se chama *Ecce homo* em Nietzsche ou *Petrolio*, em Pier Paolo Pasolini. (2015e, p. 94-95)

O modo de conceber a identidade da obra sofreria uma transformação profunda, de forma a não se considerar qualquer uma das várias versões de um texto como “o texto”, num processo temporal “potencialmente infinito – tanto em relação ao passado, do qual inclui todo esboço, elaboração e fragmento, quanto ao futuro – cuja interrupção em certo ponto de sua história, por eventos biográficos ou por decisão do autor, é puramente contingente”. A obra denominada terminada distingue-se daquela considerada terminada de maneira acidental, como um “fragmento de um processo criativo potencialmente infinito”, por interrupção ou abandono, o que não lhe dá um estatuto especial de completude. (2015e, p. 92-93)

O romance *Petrolio*, diferentemente dos outros romances, é uma edição crítica “de um texto inédito, do qual sobrevivem apenas fragmentos em quatro ou cinco manuscritos discordantes” (2015e, p. 95). Pela ação de Pasolini,

encontramo-nos, em todo caso, diante de um livro inacabado [incompiuto] que se apresenta como a “reevocação” ou a retratação de uma obra que jamais foi pensada como uma obra, isto é, como algo que o autor pretendesse terminar. “Reevocação” significa aqui, na mesma medida, “revogação”: o romance ausente é reevocado (ou, ainda, evocado) por meio da sua revogação como romance. E, todavia, é somente em relação a essa obra não

escrita que os fragmentos publicados adquirem – mesmo se apenas ironicamente – seu sentido. (AGAMBEN, 2015e, p. 96-97)

Entre reevocação e revogação, Agamben aponta para a insuficiência das categorias que em nossa cultura habitualmente se pensa o estatuto ontológico da obra. Ao se pensar a obra (o *ergon*), no texto de Aristóteles, na relação entre os conceitos de potência e ato ou o virtual e o real, aceita-se como óbvio que o possível e o virtual – o “antes” da obra – precedem o atual e o real. Dessa forma,

pelo menos a partir de Aristóteles pensamos a obra (que os gregos chamavam *ergon*) colocando em relação dois conceitos que são vitais em toda a história da filosofia: a potência e o ato, o virtual e o real (em grego, *dynamis* e *energeia*, ser-em-obra). A ideia corrente, que se aceita como óbvia, é que o possível e o virtual – o “antes” da obra – precedem o atual e o real, o *ergon*, a obra acabada [compiuta], na qual o que era apenas possível encontra, por meio de um ato de vontade, sua realização. Isso significa que, no esboço e na nota – em todo o rascunho que precede a criação – a potência não se transferiu e exauriu integralmente no ato, o “querer-escrever” permaneceu não-atuado [inattuato] e inacabado [incompiuto]. (AGAMBEN, 2015e, p. 97)

Mas, a partir da ideia de potência e de ato, o estatuto ontológico de toda obra pode ser colocado em questão radicalmente. O que se entende por obra completa e incompleta, em Agamben, pretende à desestabilização do estatuto ontológico da obra.

E não contém todo livro um resto de potência sem a qual sua leitura e sua recepção não seriam possíveis? Uma obra cuja potência criativa fosse de todo apagada não seria uma obra, mas cinzas e sepulcro da obra. Se queremos compreender verdadeiramente esse curioso objeto que é o livro, devemos então complicar a relação entre a potência e o ato, o possível e o real, a matéria e a forma, e tentar imaginar um possível que tem lugar apenas no real e um real que não cessa de fazer-se possível. E talvez apenas essa criatura híbrida, esse não-lugar em que a potência não desaparece, mas se mantém e dança por assim dizer no ato, mereça ser chamada “obra”. (AGAMBEN, 2015e, p. 98)

2.1 Pura potência

Pensar a potência como pura potência. Uma questão até certo ponto familiar, abordada sempre que se diz da capacidade de algo ou de alguém, mas não pensada como experiência da própria potência ou como potência pura, segundo afirma Agamben.

A ontologia da potência, a experiência da potência como uma disposição autônoma em relação aos discursos existentes e às ações realizadas, que afeta toda a vida e não apenas a

vida organizada na pessoa que fala e age, está sempre no centro das investigações de Agamben. O coração de seus estudos, que este trabalho busca tocar, diz respeito a pensar a potência desconectada da sua necessária realização em obras, para poder pensar de modo efetivo a experiência da potência como possibilidade.

O que é a experiência da potência que se tem de confrontar a todo o momento; o que é ter uma potência, saber o seu significado, sua possibilidade, são perguntas que estão nos escritos mais antigos de Agamben. Aqui essas questões se tornam essenciais, pois se referem não somente à trajetória de Agamben no tema, mas, fundamentalmente, ao como se pode pensar de outra forma a potência humana, admitindo-a, supondo-a e tendo-a como real, ou seja, sempre como possibilidade aberta à vida, quando ainda não capturada pelo ato.

Aristóteles, que criou o conceito de potência, distinguindo-o do ato é o principal interlocutor de Agamben, em relação à teoria da potência. Na formulação aristotélica, o que é potencial diz respeito àquilo que não é real. Contudo, o estabelecimento desse conceito não parece ter sido uma tarefa tranquila para Aristóteles, exatamente pelos muitos aspectos aporéticos presentes em sua teoria. A principal delas diz respeito exatamente à diferenciação, que é colocada sempre nos termos de união e ao mesmo tempo de oposição, entre potência e ato, o que Agamben não se cansa de apontar.

Não são as aporias, contudo, que afastam Agamben de seu núcleo central de investigações. É, pois, num movimento de estudo, de aproximação e afastamento, da relação da potência com o ato que Agamben chega à crítica do fazer humano como operatividade: um problema ontológico, antropológico e político. Nesse sentido, há um cânone da práxis humana que, segundo Agamben, foi determinante para a ética e a política das sociedades ocidentais, mas que ainda não se consegue captar plenamente a natureza e as implicações.

Em Aristóteles e também no pensamento de Agamben, uma problemática está no fato de “qualquer tentativa de examinar o estatuto da potência deve confrontar-se com uma aporia específica: o fato de que, por definição, uma potência é uma possibilidade que existe” (HELLER-HOAZEN, 2000, p. 9). Não diz respeito ao raciocínio puramente lógico das possibilidades ou impossibilidades, a potência, ou capacidade de, é algo que há, mas não como coisa real; “elas estão presentes, mas não aparecem na forma de coisas presentes. O que está em causa no conceito de potência é nada menos do que um modo de existência que é irreduzível à realidade” (p. 9).

Agamben busca entender o primado do ato sobre a potência, ou seja, como o real se sobrepõe ao possível e, como contraponto, a “forma” da potência pura – uma ontologia da potência ou ainda o espaço ou a experiência do possível. Como se pode experimentar o

possível e não o real, ou, ainda melhor, o possível como real. O confronto com as aporias do pensamento aristotélico sobre a potência será feito por uma arqueologia da ideia de potência, servindo-se de Aristóteles e de seus comentadores e considerando, como se poderá ver, o caminho já desbravado por Heidegger.

Desse confronto, advém: se não definida pelo ato, ou pela obra, como se queira, como se pode definir uma potência, incluindo a mais nobre delas que é aquela do pensamento? Como se pode dizer que há potência quando não há fazer, que há pensamento se não há sobre ele elaboração que se traduz em escrita?

Para cada ser humano chega o momento em que deve pronunciar esse “eu posso”, que não se refere a qualquer certeza nem a qualquer capacidade específica, e que, no entanto, o compromete e põe em jogo inteiramente. Esse “eu posso” além de toda a faculdade de todo saber fazer, essa afirmação que não significa nada, coloca imediatamente o sujeito em face da experiência talvez mais exigente – e, no entanto, ineludível – com que ele alguma vez se confrontou: a experiência da potência. (Agamben, 2015a, p. 244)

A potência e a natureza da sua presença, seu modo de dizer-se, têm um lugar central na filosofia, mas, sobretudo, na de Agamben. Em seu pensamento, as perguntas feitas a todo instante, que envolvem situações extremamente cotidianas com as expressões “ser capaz de”, “ter a capacidade de”, convidam a refletir sobre esse “poder” e à lembrança de que a referência a uma capacidade diz respeito a algo que existe no estado de potência.

Responder à pergunta “eu posso?” relaciona-se sobretudo a um conceito de potência que atua em diferentes âmbitos da vida da história ocidental. Apesar disso não é um puro interesse historiográfico que faz Agamben se debruçar sobre o anacrônico conceito de potência, mas sim a relação desse conceito com o fazer-se de uma humanidade em relações de poder que subjetivam, submetem e suspendem diferentes ordens de forças.

Para trabalhar sobre o conceito de potência, que adquirirá novas legibilidades ou inteligibilidades no decorrer do seu Projeto *Homo Sacer*, Agamben volta sempre às diferentes aporias do pensamento do filósofo grego na tentativa de conceber a existência ou a vida de uma potência pura. Uma arqueologia de um conceito que irá diferir bastante da interpretação que dá a tradição filosófica aos escritos aristotélicos.

O desenvolvimento filosófico da ideia de capacidade tem implicações fundamentais em como concebemos a passagem da potência ao ato, da imaginação à grafia, da língua ao texto, do poder ao fazer. De Aristóteles até o presente, o conceito de potência mobilizou em muitos sentidos a filosofia e se constitui num de seus grandes problemas. Essa longa história

se deve ao fato de Aristóteles estabelecer uma relação aporética de união e ao mesmo tempo de oposição entre a potência (*dynamis*) e o ato (*energeia*). Entre o poder fazer e o fazer há uma dupla relação que caberia explicitar para que se compreenda em que sentido Aristóteles, ao levar adiante sua ideia de potência como algo distinto do ato, lega à filosofia, e também à ciência ocidental, uma problemática.

2.2 Potência genérica ou *poder*

Dizer “eu posso” ou “eu não posso” é colocar-se diante da experiência da potência. Dizer ou enunciado que compromete, exige daquele que a vivencia e com ela se confronta. Um dizer que está para além de toda faculdade ou capacidade, de todo saber fazer. Experiência que expõe os elementos das questões acima relacionadas ou do conteúdo central da existência e da autonomia da potência.

Nos termos de Agamben, lendo Aristóteles, quando se diz que alguém tem “uma faculdade de, uma capacidade de”, já se está na esfera da potência, mas também da possibilidade. A ideia da *dynamis*, com todas as aporias da teoria aristotélica, deveria ser revisitada para que se conclua que ela inclui em sua definição também a ideia de possibilidade, como potência-possibilidade.

Em Aristóteles, Agamben minucia primeiramente uma ideia de potência que está em relação com o ato, que tende ao ato ou obra e, uma vez que o ato acontece, ela se desvanece e fica subordinada a ele. Uma modalidade de potência genérica que é a de alguém que pode, em potência, qualquer coisa: tocar, cozinhar, escrever, dançar... Um ser em potência que está tanto na criança como no adulto. Uma potência que se afirma no ato e que, como tal, pode se desenvolver, atualizar ou concretizar por intermédio do estudo e da aprendizagem.

Essa potência genérica, contudo, estaria sempre subordinada ao ato e, em relação com ele, seria sempre inexistente como pura potência. Agamben identifica certa contradição no pensamento de Aristóteles, relacionado ao fato que em seu pensamento a potência precede o ato e o condiciona, mas por outro lado parece permanecer subordinada a ele. Assim, não deixa de observar que Aristóteles pensa também em outro tipo de potência que não se reduz ao mero dar-se no ato, no qual o ser em potência não se resolve na definição de uma potência genérica.

2.3 Potência específica ou *poder não*

Em *De anima*, define-se também o interesse de Aristóteles por uma segunda forma de potência. Diz Aristóteles:

A criança [...] é potente no sentido de que deverá sofrer uma alteração através da aprendizagem; pelo contrário aquele que já possui uma técnica não deve sofrer alteração alguma, mas é potente a partir de uma *hexis* [potência], que *pode não* pôr em ato ou atuar, passando de um não-ser-em-ato a um ser-em-ato. (ARISTÓTELES, 417b apud AGAMBEN, 2015a, p. 246)

Esse tipo de potência é diferente daquela de uma capacidade ou potência genérica, mencionada anteriormente. A Agamben, substancialmente, interessa pensar a forma em que assim se pode caracterizar uma potência, definindo-a pela possibilidade de seu não exercício, como “a disponibilidade de uma privação”. É por isso que afirma:

Toda a potência de ser ou de fazer qualquer coisa é, de facto, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dynamis mê einai, mê energêin*), sem a qual a potência passaria já sempre ao acto e se confundiria com ele (segundo a tese dos Megáricos que Aristóteles refuta explicitamente no livro Theta da Metafísica). Esta “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda a potência, por si mesma, uma impotência. (AGAMBEN, 2007a, p. 13)

O tratamento que dá à natureza da capacidade sensitiva, no *De anima* (ARISTÓTELES, 2012), é exemplar aqui para que se compreenda a dobradiça secreta da doutrina de Aristóteles sobre a potência, ou seja, a potência de não. Aristóteles indaga sobre porque os próprios sentidos não possuem sensação e precisam de objetos externos para sentir, estabelecendo a diferença entre a faculdade sensitiva e o ato, ou melhor, definindo a faculdade sensitiva como sendo só em potência e nunca em ato.

Por que não há sensação dos próprios sentidos [*ton aistheseon... aisthēsis*]? Por que, na ausência de objetos externos, eles não proporcionam sensação, mesmo tendo em si o fogo, a água e os outros elementos dos quais há sensação? Isso acontece porque a faculdade sensitiva [*to aisthetikon*] não é em ato, mas só em potência [*dynamei monon*]”. Por isso não tem sensações, tal como o combustível não arde por si, sem um princípio de combustão; de outro modo, consumir-se-ia a si próprio e não teria necessidade de fogo existente em ato [*enthelcheiai... ontos*]. (ARISTÓTELES, 2012 apud AGAMBEN, 2015a, p. 244)

A faculdade de sensação se explicitaria ao se observar que a palavra pela qual Aristóteles denota “sensação” é *aisthēsis*. Na Grécia, não se entendia a sensibilidade, a inteligência ou a vontade como faculdades de um sujeito, mas apenas como atividades em si. Por intermédio do sufixo *sis* que indica atividade real, *aisthēsis*, em grego, conota sempre ação. Assim a “sensação” se distingue de uma capacidade da alma porque ela mesma é incapaz de sentir. “Por isso a sensação não se sente a si mesma, como o combustível não queima por si”. (AGAMBEN, 2015a, p. 245) Se a sensação não fosse apenas potencial, mas real, ela sentiria a si mesma e não se poderia dizer que a alma é quem sente.

Em *De anima*, portanto, Aristóteles havia questionado o como pode existir sensação na ausência de sensação ou como pode existir *aisthēsis* no estado de anestesia. Portanto, “*hexis* (de *echo*, de “ter”), hábito, faculdade é o nome que Aristóteles dá a essa inexistência da sensação, e das outras “faculdades”, em um vivente”. Mas, continuamente, esse “ter” não pode ser entendido como uma simples ausência e, sim, como aquilo que assume a forma de uma privação, atestando a presença do que falta ao ato. Por isso, ter uma potência, ou ter uma faculdade, significa ter uma privação. A “sensação” em Aristóteles está muito mais para uma “falta de sensação”, uma *anaisthēsis*, conforme sugere Agamben. “O que está em questão na faculdade da alma é necessariamente algo que, em um sentido real, não existe; e, para ter uma faculdade, conseqüentemente, só pode significar para a alma ter algo que realmente falta; ‘ter’, como escreve Agamben, ‘uma privação’” (HELLER-HOAZEN, 2000, p.10).

Como faculdade sensitiva, a sensação dependeria de um movimento sofrido e de uma afeição, de certa “alteração” que não existe em ato, somente em potência. Em Aristóteles, a faculdade sensitiva, assim como o pensamento, deve ser entendida como outro tipo de potência, fazendo com que o conceito de potência possa se definir também de uma segunda maneira. Além da potência genérica, aquela que se atualiza (e, para ser, precisa se atualizar) com a aprendizagem, Agamben define a potência como disponibilidade de uma privação, como potência específica ou *poder não*.

É exemplar ainda, para Agamben, a noção de escuro presente no *De Anima*, que evidencia a ideia de potência como disponibilidade de uma privação. Quando trata da sensação da visão na teoria das cores, a transparência (*diaphanés*), como certa *physis* do visível em cada corpo, é para Aristóteles um médium que quando em ato permite a visão das cores, mas quando em potência admite apenas o escuro.

Não seria então errado definir o escuro, que é a *steresis* da luz, como a cor da potência. Em todo caso, é uma única e mesma natureza que se apresenta uma vez como treva e outra vez como luz. [...] Algumas páginas depois, falando do senso comum, Aristóteles se interroga como é possível que, quando vemos, nós sentimos que vemos (*we loisthanonetha hoti horomen* – 425 b 12) ou, quando ouvimos, nós sentimos que ouvimos. [...] A resposta de Aristóteles é que sentimos que vemos com o mesmo sentido com que vemos. Isso implica, porém, uma aporia, uma vez que sentir com a vista significa ver, e o que se vê é a cor mais do que o que tem a cor. Então, se o que vemos é aqui o próprio vidente, é necessário que o princípio do ver (*to horon proton*] seja por sua vez colorido. É claro, portanto, que “sentir com a vista” tem mais de um significado, uma vez que mesmo quando não vemos distinguimos com a vista as trevas da luz. Portanto, “o princípio da visão é de algum modo colorido (425 b 17-25)”. (AGAMBEN, 2015a, p. 247)

Nesse excerto, Agamben destaca a relação problemática da potência com a autoafecção e volta-se à pergunta e resposta essenciais de Aristóteles: “por que na ausência de objetos externos, não existe sensação dos próprios sentidos?” Se é certo dizer que a sensação é em potência e não em ato, a resposta poderia ser acrescida e melhor compreendida decifrando-se a situação de quando não vemos. Vemos as trevas como a cor da visão em potência, quando a vista assim permanece, e distinguimos o escuro da luz. Na pungência poética de Aristóteles, a cor da visão em potência é a das trevas.

O princípio da visão ‘é de algum modo colorido’ e suas cores são o escuro e a luz, a potência e o ato, a privação e a presença”. Isso significa que sentir que se vê é possível porque o princípio da visão existe como potência de ver e também como *não-ver*, e esta última não é uma simples ausência, mas algo existente como a *hexis* de uma privação. (AGAMBEN, 2015a, p. 248)

Dessa passagem, Agamben conclui que na obscuridade se pode perceber a potência de não. “A obscuridade é verdadeiramente a cor da potência e a potência é essencialmente disponibilidade de uma *steresis*, potência de não-ver” (2015a, p. 248).

Se a potência fosse apenas potência de ação, se ela existisse como tal somente no ato, não se experimentaria jamais a anestesia e a obscuridade. A grandeza, como a miséria, da potência humana está no fato de que ela é potência também de não passar ao ato, potência para as trevas. Pelo escuro, “acima de tudo pelas trevas que invadem o homem no momento da morte, é possível medir todas as consequências dessa vocação anfíbia da potência”, segundo Agamben, porque é justamente ela que atribui ao homem o conhecimento de sua privação e uma mística que envolve todo o seu saber.

Em Aristóteles, “às vezes o potente é tal porque tem algo, outras vezes porque lhe falta. Se a privação é de algum modo uma *hexis*, o potente é tal ou porque tem certa *hexis* ou porque, dela, tem a *steresis*” (ARISTÓTELES, Meth., 1019 b 5-8 apud AGAMBEN, 2015a,

p. 245). Se é da potência (*hexis*) que o potente tem a privação (*steresis*), essa privação está ou é em reportação a esse “ter”. Quando não está no ato é ou está em potência, e se está em potência é uma privação, pois “falta” ao ato. Faculdade, doravante, como o nome da inexistência da sensação naquele que sente (no vivente); uma *steresis*, o testemunho em ato da presença de uma ausência. Assim, a primeira acepção da potência em Aristóteles: *hexis* de uma *steresis* ou, ainda, presença de uma ausência.

Aristóteles não deixou de afirmar a existência autônoma da potência: a potência não só existe no ato. O escritor não deixa de ter a potência de escrever, quando não escreve. O leitor não deixa de ter a potência de ler, quando não lê. Essa forma de potência diz respeito à posse da faculdade de fazer e *poder não* a colocar em ato. Existe a *hexis* correspondente a certo saber, uma potência de fazer mesmo quando não se está fazendo.

A consistência própria da potência, que não se esvanece no ato, pode até mesmo não passar ao ato, como potência de não (fazer ou ser), ou, ainda, segundo Aristóteles, impotência. Essa modalidade de potência, específica, afirma-se no momento em que não é exercida, pois não retira a possibilidade nem o poder da ação. Há a inclusão de uma privação em relação ao ato na afirmação da própria potência.

Como Aristóteles enfrentou o debate e sustentou a existência autônoma daquilo que é apenas potencial? Agamben buscou entender a contraposição de Aristóteles à tese de a potência só existir em seu exercício, defendida pelos megáricos. Na polêmica de Aristóteles com os megáricos, a oposição entre potência e ato se referencia no significado de privação de uma capacidade; uma intimidade de potência e impotência que também se transforma no centro da investigação de Agamben sobre a problemática da potência.

Para os megáricos a afirmação de um potencial de uma arte ou ofício depende do exercício desta arte ou ofício. Com essa tese – o professor só é professor quando professa, o estudante só é estudante quando estuda e assim por diante – os megáricos eliminam a possibilidade de uma autonomia da potência, impossibilitando que se distinga da realidade

Na *Física*, segundo Agamben, Aristóteles afirmara que “a *steresis*, a privação, é como uma forma [*eidōs ti*, uma espécie de rosto: *eidōs* vem de *eidēnai*, ‘ver’]” (ARISTÓTELES, *Física*, 193b 19-20 apud AGAMBEN, 2015a, p. 246) colocando em questão a forma de ser da potência, uma presença-ausência do que não é em ato, e a privação como uma forma, como um rosto. A existência de um modo, do que não é em ato, de uma presença privativa.

Mas é no livro *Theta* da *Metafísica* que Aristóteles se abre a conceber essa “forma” ou “rosto” da privação e o modo de existência dessa potência. Refutando a tese dos megáricos – de que uma potência só poderia ser verificada no ato ou na obra que dela resultasse –

responde que a potência não é só em exercício, ela não existe só no ato e sustenta a existência autônoma do que é potencial. Em questão passa a estar “o modo de ser da potência, que existe na forma de *hexis*, que é o domínio sobre uma privação” (AGAMBEN, 2015a, p. 252). Aristóteles concebe a existência do que não é real e, mesmo assim, condiciona o que é real.

“Toda potencialidade é impotencialidade da mesma [potencialidade] e com respeito à mesma [potencialidade]” (tou autou kai kata para auto pasa dynamis adynamiai) (1046 a 32). E um pouco depois, lemos: “o que é potencial pode ser e não ser, pois o mesmo é potencial tanto para ser quanto para não ser”(to ara dynaton einai endekhetai kai einai kai mē einai) (1050 b 10). (Agamben, 2015a, p. 252)

Aristóteles afirma que toda potência para ser ou fazer é ao mesmo tempo uma potência para não ser ou fazer, toda potência é também, portanto, uma impotência. Aqui se torna central pensar com Aristóteles, mas fundamentalmente com Agamben.

Se toda potência fosse sempre apenas potência para ser ou fazer, a potência já sempre seria efetiva, teria passado à realidade, de forma que não se poderia pensar em uma potência como tal e no acontecimento de qualquer tipo de mudança. Como afirma Agamben, “a potência para não ser é o segredo cardinal da doutrina aristotélica da potência, que transforma toda potência em si mesma em uma impotência”. A impotência é o modo crucial da potência não porque é a mais íntima e conhecida ou tenha maior grau de poder, mas exatamente porque, percebe Agamben, é ela que permite que se faça a distinção entre a potência e o ato, entre o possível e o real, concedendo uma consistência própria à potência que lhe permite não desaparecer no ato. (AGAMBEN, 2002, p. 45).

Há uma ambivalência de toda potência humana aqui confirmada com a tese de Aristóteles, que diz respeito à manutenção de uma relação com sua privação em sua estrutura originária: potência de ser e não-ser, fazer e não-fazer. Para Agamben, é essa relação que constitui a essência da potência em Aristóteles: todo aquele que vive no modo da potência, pode sempre sua própria impotência, só esse poder é sua verdadeira potência.

Note-se, portanto: a estrutura da relação é a de um poder que só pode ao não poder. “Algo só pode ser capaz de outra coisa porque é originalmente capaz de sua própria incapacidade, e é precisamente a relação com uma incapacidade que, segundo Agamben, constitui a essência de toda potencialidade” (HELLER-HOAZEN, 2000, p. 37). Agamben pode revelar, então, a ambivalência da potência humana: “em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação, é sempre – e em relação à mesma coisa – potência

de ser e de não ser, de fazer e de não fazer” (AGAMBEN, 2015a, p. 249). Estar em potência significa ser a própria falta, ser em relação à própria incapacidade.

Na segunda forma concreta da potência em Aristóteles – de ser quando não está em exercício – a potência deve ser sempre e ao mesmo tempo *adynamía* (impotência). Impotência aqui não tem o sentido comum de incapacidade, impossibilidade ou ainda a simples passividade. O que Agamben expressa como impotência, na leitura que faz de Aristóteles, é uma contrapartida constitutiva da potência de ser ou fazer, como potência de não ser ou fazer. A impotência é um poder não. A coexistência da impotência em toda potência é, para Agamben, o ponto central da teoria da *dynamis* de Aristóteles. “Dos dois modos nos quais, segundo Aristóteles, articula-se toda potência, decisivo é aqui aquele que o filósofo chama ‘potência de não ser’ (*dynamis mē einai*) ou, também, impotência (*adynamia*) (Agamben, 2013a, p. 39).

Pensar a potência como possibilidade no pensamento de Aristóteles, como faz Agamben, diz respeito a algo totalmente distinto de pensar a impotência como não poder. Não se trata aqui de um não poder, mas de um poder não (ser, fazer, dizer, escrever...). Isso é realmente o caráter contingente da potência, que traduz efetivamente a afirmação: “como contingente não quero dizer algo que não seja necessário ou eterno, mas algo cujo oposto poderia ter acontecido no próprio momento em que aconteceu” (AGAMBEN, 2007a, p. 36). Dessa forma, Agamben afirma a intimidade entre potência e impotência dizendo não só que a potência como tal deve apresentar alguma independência da realização, de maneira a não ser já sempre uma realidade particular, mas também que a potência de não (impotência) não é uma impossibilidade absoluta, mas uma abertura a novos mundos.

Para Agamben, Aristóteles define o estatuto anfíbio da potência humana, seu caráter contingente com a passagem que diz:

O que é potente (*to dynaton*) pode (*endechetai*) não ser em ato (*me energein*). O que tem a potência de ser pode tanto ser quanto não ser. Um mesmo tem de fato a potência de ser e de não ser (*to auto ara dynaton kai einai kai me einai*)" (1050 b 10-12). *Dechomai* significa “acolho, recebo, admito”. Potente é o que acolhe e deixa vir o não ser e esse acolhimento do não ser define a potência como passividade e paixão fundamental. E é nesse duplo caráter da potência que, como é evidente no próprio termo com que Aristóteles exprime o contingente (*to endechomenon*), radica o problema da contingência, da possibilidade de não ser. (AGAMBEN, 2015a, p. 250)

Esse seria o estatuto anfíbio da potência²⁷: para que seja uma experiência do possível ou uma potência pura, a potência precisa ser ao mesmo tempo impotência – potência de não pensar, não fazer ou não sentir alguma coisa – e não apenas ato. Uma capacidade que, ao não passar ao ato, representa uma privação e não simplesmente uma ausência.

A perfeita realização de uma potência seria quando um escriba, dominando a arte de escrever, não escreve e o escriba que não escreve do qual Bartleby é a figura limite, esgotado, nos termos de Deleuze²⁸, é a potência perfeita.

2.3.1 O pensamento como potência

Em sua ontologia da potência-impotência, ou potência de não, Agamben coloca em questão a potência do pensamento sob a indagação: como se dá um puro poder sem ser? Como se dá o verdadeiro poder, como possibilidade e sem relação com o ato? Dessa forma se inicia uma longa trajetória que Agamben estende por todo o projeto *Homo Sacer* e que é central em sua vinculação da potência à possibilidade.

No livro III do *De anima*, em uma passagem obscura, Aristóteles define o intelecto de forma similar, porém, como superior à faculdade sensitiva. A capacidade de sentir, como anteriormente abordado, pode atualizar ou tornar real uma potência quando nela mesma se exercita a aptidão (o ouvido não faz som, mas na audição o som se torna som). Em relação ao intelecto, se na natureza existe uma distinção entre matéria e causa eficiente,

(...)deve-se também “distinguir o intelecto que é análogo à matéria, uma vez que devêm todos os inteligíveis, do intelecto que se assemelha à causa eficiente, pois é capaz de produzir todas, porque é um estado semelhante à luz, uma vez que, de certa forma, converte as cores em potência em cores em ato. Esse intelecto é o separado, impassível e sem mistura, sendo por essência um ato” (De An 430 a 13-17). [...] É necessário que o intelecto seja impassível, o que supõe uma aptidão que deve permanecer ilesa, deve receber a forma dos inteligíveis sem a matéria. Sua própria natureza é a de não ter sua própria natureza, sua capacidade única de ser, sua receptividade universal. ‘A parte da alma que é chamada de intelecto [...] não está em ação

²⁷ Valendo-se desta ideia de vocação anfíbia da potência humana, Agamben situa a própria ideia de liberdade, fazendo então a relação entre o seu significado para os gregos e para os modernos. A liberdade se definiria como um poder fazer ou cumprir determinado ato, mas fundamentalmente manter-se em relação com a privação, poder seu poder não, poder sua impotência. Ao mesmo tempo que observa que Aristóteles não faz uso do termo liberdade, assim como não evoca a questão ou o problema da vontade ou da decisão, posto que para os gregos a liberdade define um status social e não, como para os modernos, algo que pode ser referido à experiência e à vontade de um sujeito. Cf. AGAMBEN, 2015a, p. 250-251.

²⁸ Cf. DELEUZE, 2010.

antes de entrar em exercício’ (De an. 429a 22-24). O intelecto é um receptáculo que não pode ter sua própria forma porque alteraria as formas que deve receber (cf. Timeo 50d y De an. 429a 20). (FLEISNER, 2013, p.198)

Entre os comentadores de Aristóteles essa distinção se desdobra na diferenciação do intelecto inativo (*noûs pathetikos*) e do intelecto ativo (*noûs poietikos*), “transferindo a relação entre matéria e forma no ser sensível a uma relação entre potência e ato no ser inteligível”. O intelecto não é uma matéria, também não se esgota na união com uma forma, impossibilitando que receba outras. Assim, o pensamento é um similar superior da sensação, pois não pode ser mera passividade.

A partir do comentário de Temistio, ao *De anima*, de que o pensamento não conheceria as privações se não tivesse comunidade com a potência [fosse complemento dela], Agamben defende, contra a tradição e em linha com o averroísmo, que o cume da potência não é *energeia*, ato puro, mas “o dom extremo da potência a si mesma, a figura acabada da potência do pensamento” (AGAMBEN, 2015a, p. 254).

Nas contradições presentes e nas leituras de Aristóteles, em torno da concepção do pensamento como potência, Agamben pode destrinchar a relação entre potência e ato, refletindo sobre o que é o pensamento em ato e o que é a obra do pensamento.

Subordinado ao ato e apresentado na figura primordial dos trajés modestos de um escriba (AGAMBEN, 2007a), nos gregos, o pensamento é um ato de escrita. O pensamento ou a mente – *nôus* – é comparado a um tinteiro onde o filósofo tinge a própria pena, fazendo com que a tinta, o inerente pensamento, passe à escrita pelas mãos do filósofo. Se o pensamento, tinteiro e tinta, possui a natureza de ser em potência, como passa ao ato de intelecção, ao ato de pensar, de escrever?

O *rasum tabulae* – estrato de cera – em que nada está escrito é uma imagem da pura potência do pensamento. Como é apenas em potência, o pensamento não é a tabuleta – não possui forma pré-determinada – e antes de pensar não é em ato nada. Aqui, esse ser de pura potência, que não é em ato nada, encontra-se em potência de ser e de não ser, de pensar e de não pensar, de escrever e de não escrever. Assim já estaria refutada a tese dos megáricos: o que está em potência pode ser sem passar ao ato.

A imagem da tabuleta, ou de uma folha em branco onde nada ainda está escrito, representa uma potência, assim como uma possibilidade, de pensar e não pensar. Essa imagem revela de antemão uma dificuldade de compreensão, que ainda com ela Aristóteles tentou contornar, que é aquela da pura potência do pensamento e de como se pode conceber a sua passagem ao ato. O pensamento não pode ter forma, não pode ser em si já alguma coisa –

tal como é uma tabuleta –, pois seria presa daquilo que pensa e dessa forma um obstáculo ao pensar.

Como então a folha, sobre a qual ainda nada está escrito, sensível ao traço de quem escreve ou a potência do pensamento, que não é por natureza nada em si, advém ato de inteligência? “A mente é não uma coisa, mas um ser de pura potência e a imagem da tabuinha de escrever, sobre a qual nada está ainda escrito, serve precisamente para representar [não a essência do ser, mas] o modo de ser uma pura potência”. (AGAMBEN, 2007a, p. 13)

Se todo aquele que escreve é potente ao não escrever, se todo aquele que lê é potente quando não lê, também o pensamento existiria, segundo Aristóteles, como uma potência de pensar e de não pensar. Como a folha em branco é sensível ao traço de quem escreve, a potência do pensamento, que não é nada em si, deixa vir o ato de inteligência e se fazer pensamento.

Na tradição árabe, a leitura da questão da potência configura-se numa controvérsia que expõe ainda mais as contradições presentes no pensamento de Aristóteles em torno da potência do pensamento. Também nessa tradição um escriba (aqui não em trajes tão modestos) e o ato de escrita se deixam revelar. O soberano ato de criação – e de potência – tem como emblema o ato de escrita, que culmina na equiparação absoluta entre o escrever e o processo de criação²⁹.

Nos leitores árabes a criação divina é um ato de escrita. Porém, “quem move a mão do escriba para fazê-la passar ao acto de escrita? Segundo que leis se dá a transição do possível ao real? E se existe algo como uma possibilidade ou potência, que coisa, dentro ou fora dela, dispõe-na à existência?” (AGAMBEN, 2007a, p. 16). Essa perguntas foram objeto de debates entre os teólogos sunitas e os *falāsifa*, no Islã, em torno da obra de Aristóteles.

Fiéis à tabuleta de Aristóteles, os *falāsifa* se perguntavam sobre como o possível, que existe na mente divina, acontece e não acontece no ato criativo. Sustentando uma opinião que

²⁹ Em Abraham Abulafia (1240-1291), um leitor de Aristóteles das traduções e comentários árabes, cada letra do alfabeto é um signo do processo de criação, além de um meio material pelo qual o verbo criador de Deus se incorpora nas coisas criadas. O pensador Avicena, em Liber VI Naturalium, usa a imagem da escrita como ilustração das possibilidades de um intelecto. Há uma potência material da criança que pode aprender a escrever um dia, embora não saiba nada da escrita, uma potência possível da criança que começa a escrever e uma potência perfeita ou completa que é daquele escriba, que sabe escrever perfeitamente, no momento em que não escreve. Para o sufi andaluz Ibn'Arabí – no livro As Revelações de Meca, no capítulo dedicado à ciência das letras – os graus hierárquicos das vogais e das consoantes nos nomes divinos, no processo do conhecimento, marca a passagem do inexprimível ao exprimível e, no da criação, a passagem da potência ao ato. Ainda, nessa mesma tradição, cronologicamente mais tarde, a criação é concebida como um ato de escrita e “o intelecto agente ou poético, que ilumina o [intelecto] passivo e o faz passar ao acto é identificado com um anjo cujo nome é Pena (Qalam)”. (AGAMBEN, 2007a, p. 15)

se opõe completamente aos *falāsifa*, os ash'aritas, que representam a corrente dominante da ortodoxia sunita, pensavam o ato de criação como uma “incessante e instantânea produção de acidentes milagrosos, privados de todo o poder de agir uns sobre os outros e, por conseguinte, subtraídos a todas as leis e a todas as relações causais” (p. 17). O movimento da mão como o resultado de um acidente que Deus cria e faz o escriba mover a pena é a resposta dos ash'aritas para a escrita.

Para o movimento da pena, Deus cria, então, quatro acidentes, que não são absolutamente causas uns dos outros, mas simplesmente coexistem juntos. O primeiro acidente é a minha vontade de mover a pena; o segundo, é a minha potência de me mover; o terceiro, o próprio movimento da mão; o quarto, enfim, o movimento da pena. *Assim*, quando o homem quer alguma coisa e a faz, tal significa que primeiro foi criada para ele a vontade, depois a faculdade de agir e, por último, a própria acção. (AGAMBEN, 2007a, p. 17)

A potência humana como um acidente da potência divina e destituída de fundamento. Ao apagar a categoria da possibilidade, os teólogos sunitas quebraram a tabuleta de Aristóteles a que os *falāsifa* tentavam se manter fiéis. “Existe apenas o inexplicável movimento da pena divina e nada que o deixe pressagiar ou que o aguarde sobre a tabuinha de escrever”, pondera Agamben. A potência de pensar, e não o pensamento, a folha em branco e não a escrita constitui o legado de Aristóteles defendido pelos *falāsifa*. “Contra esta [aquela] absoluta de-modalização do mundo [...]. Na sua intenção mais profunda, a filosofia [dos *falāsifa*] é, de facto, uma firme reivindicação da potência, a construção de uma experiência do possível enquanto tal”. (2007a, p. 19)

Aqui se poderia claramente confrontar a problemática fundamental ou a dificuldade de pensar filosoficamente uma potência pura, exatamente por uma questão que a princípio parece simples: se a potência fosse sempre só em potência de fazer ou ser, ela não seria experimentável como tal. Ao mesmo tempo, se ela só fosse verificável na experiência de realização, no ato, na ação, a tese dos megáricos de que a experiência da potência só existe no ato que a realiza, a qual se contrapunha Aristóteles, estaria correta. Na tese de Aristóteles, pensando-se em uma experiência da potência enquanto tal, como potência de não ou como pura potência, a escrita pode não acontecer e a tabuinha não ser grafada.

Assim Agamben aponta novamente a imensa complicação dessa tese: “como é possível pensar uma potência de não pensar? O que significa para uma potência de não pensar passar ao ato? Se a natureza do pensamento é de ser em potência, o que pensará?” (AGAMBEN, 2007a, p. 19).

Segundo Agamben, no lambda de *Metafísica*, Aristóteles considerava estas aporias no tratamento que concede à mente divina. A tarefa nobre do pensamento, que é pensar nada – ater-se à potência de não pensar –, torna-se controversa em seu modo de ser.

Se, de facto, não pensa nada [...] que coisa terá de digno? Ficar como alguém que dorme ou pensar alguma coisa e ficar subordinado ao que pensa, de ser em ato, já que o ser do pensamento é em potência e não em ato (ser determinado por outro e não por sua própria essência)? E, quer a sua potência seja o pensamento em potência (o *nous*) quer, ao invés, o pensamento em acto (*noésis*), que coisa pensa? A si mesmo ou alguma outra coisa. Além do mais, é claro que, neste caso, haveria alguma coisa mais excelente que o pensamento, isto é, o pensado; de facto, o pensar e o pensamento em acto pertencem também a quem pensa as coisas mais vis. Se isto deve ser evitado (existem coisas, de facto, que é melhor não ver), o pensamento em acto não poderá ser o bem mais alto. Logo, ele pensa-se a si mesmo, se é o mais excelente, e o pensamento é pensamento do pensamento. (AGAMBEN, 2007a, p. 20).

Um ponto indispensável de uma arqueologia da potência, segundo Agamben, é o de verificar a presença das aporias relacionadas ao que se concebe como o pensamento divino – não poder nem pensar nada, nem pensar alguma coisa. A solução, a que chega Aristóteles, de conceber o pensamento como um ponto médio, situado entre potência e ato, entre pensar nada e pensar um objeto, seria outra dificuldade.

“A potência é a coisa mais difícil de pensar”, mas nem por isso Agamben deixa de considerá-la perseguindo as aporias do pensamento aristotélico, que mantém a primazia do ato sobre a potência e seguindo o caminho indicado por *Bartleby*. A existência de uma potência pura, no momento da passagem ao ato, pouco se elucida em Aristóteles. “É aqui, de fato, que Aristóteles transforma em ‘impotência’ (*adynamia*) essa ‘potência de não’ implícita em toda potência de ser ou de fazer algo. É isso [*adynamia*], então, que deve ser negado para que a sua realização aconteça”³⁰ (STIMILLI, 2016, p. 19, tradução nossa)

É significativo enfatizar como Agamben estabelece a distinção, segundo sua leitura do corpus da potência de Aristóteles, entre uma faculdade – um poder, ter a posse da possibilidade (de fazer) – e privação (poder fazer sem exercício, ter a posse da possibilidade específica em forma de privação). Porém, mais expressivo é que, nos dois casos intrínsecos à teoria aristotélica, a potência se define em relação ao ato. Tem-se, por um lado, um poder ser genérico e, por outro, um poder ser específico em privação, que se definem em relação àquilo

³⁰ “É qui infatti che Aristotele trasforma in “impotenza” (*adynamia*) quella “potenza di non” implícita in ogni potenza di essere o di fare qualcosa. È questa, allora, che deve essere negata perché si dia la sua realizzazione in atto.”

que podem ou podem não. E, assim, como no caso da síndrome de Bartleby, poder ser escritor e ser escritor mesmo quando não se escreve, definem-se em relação à escrita. Essa é uma questão que Agamben só resolverá ao pensar, a partir de Heidegger, outra forma de potência.

São essas aporias que se encontram na ideia de potência em Aristóteles, repesadas por Agamben em muitos estudos que se tornarão a base de uma problematização que se estende por todo o projeto *Homo Sacer* e acaba indo além dele: a relação da potência com o ato, a correlata questão da privação e da presença, colocando no centro de seu trabalho a contingência-possibilidade de não e a própria definição da ontologia.

Diante dos conceitos de potência e de ato – que são as duas formas como o ser se diz, na ontologia tradicional e os dois elementos do todo poder, princípio e forma de toda ação –, Agamben busca obstinadamente saídas do enclausuramento (por ser *arché* e ao mesmo tempo refém da teologia) ao qual a tradição ética do ocidente submeteu o problema da potência.

Sair da primeira clausura envolveria pensar o que está em questão, no conceito de potência, como nada menos que um modo de existência que é irreduzível à atualidade/realidade. Visualizar o que existe no modo mesmo de potência, não submetendo o possível ao real. Os seres humanos teriam características em aberto que poderiam ser exploradas como tal, que funcionariam como contraponto à realidade. E, assim, com Agamben, pode-se colocar em questão o presente como uma função, um meio que se tem, para atingir uma finalidade futura; o presente que se resolve, em suas contradições, num momento posterior. A essa concepção dialética, Agamben opõe uma essencial potência de cada momento, sempre como potência-possibilidade, como o “momento oportuno para a intervenção”.

Nesses termos, em Agamben a ideia de potência tenta se diferenciar, também, daquela que a concebe apenas como uma mera possibilidade lógica. Compreendendo-a em seus modos concretos de existência, tenta torná-la mais efetiva na tradução daquilo que se pode enunciar com um “eu posso, eu não posso”.

Geralmente se pensa em possibilidades, apenas como coisas meramente possíveis e dessa forma não se credita ao possível o mesmo valor que o real: contrapõe-se a mera possibilidade à plenitude da realidade. Mas para Agamben a potência excede a realidade, é uma condição positiva e real. O mundo real – aquele que foi escolhido por Deus, como se verá a seguir –, é um retraimento da potência, de tudo o que poderia ser e não aconteceu, de todas as possibilidades e composições possíveis da vida.

A segunda clausura, a ver, diz respeito à problemática da contingência: a potência coincide com o que se quer (a vontade) e equivale-se ao que se deve (a necessidade). Nem pensar o que se faz como resultado do impulso de um querer, expressão de uma vontade, que

na tradição filosófica leva a pensar o sujeito como pressuposto da ação, uma consciência reflexiva que concebe e cria coisas – imagem e semelhança de Deus –, e nem concernente à moral do dever, que torna o fazer uma necessidade e leva o ser a um “por-se-em-obra” (como se poderá ver no capítulo 3).

2.4 Contingência, criação e vontade

Diz a fábula do *Palácio dos Destinos* que, depois de ficar insatisfeito com o oráculo de Apolo, em Delfos, cujas respostas previam infortúnio caso ele quisesse ser Rei de Roma, Sexto Tarquínio, o filho do *O Soberbo*, tenta mudar seu destino no templo de Júpiter, em Dodona, acusando Apolo de condená-lo a ser malvado. Reafirmada a sentença por Júpiter, Tarquínio sai do templo e entrega-se ao próprio destino. Ao saber do ocorrido, Teodoro, o sacerdote de Dodona, segue ao templo de Palas, em Atenas, para especular sobre o futuro de Sexto Tarquínio, onde cai adormecido. Pelas mãos da deusa de um país desconhecido, um Palácio surge, então, em seu sonho e a deusa mostra-lhe o “tão grandioso quanto terrível”, *Palácio dos Destinos*, (Agamben, 2007a, p. 40)

uma imensa pirâmide de cume resplandecente cuja base se precipita até ao infinito. Cada uma das inumeráveis salas que compõem o palácio representa um destino possível de Sexto, ao qual corresponde um mundo possível, mas que não se realizou. Numa das salas, Teodoro vê Sexto sair do templo de Dodona persuadido pelo deus: dirige-se a Corinto, compra um pequeno jardim, descobre, cultivando-o, um tesouro, e vive feliz até à velhice, amado e considerado por todos. Numa outra, Sexto está na Trácia, onde casa a filha do rei e herda-lhe o trono, soberano feliz de um povo que o venera. Numa outra, vive uma existência medíocre, mas sem dor e, assim, de sala em sala, de destino possível em destino possível. “As salas formavam uma pirâmide e tornavam-se mais belas à medida que, ascendendo até ao topo, representavam mundos melhores. Atingiram por fim a mais alta, que culminava a pirâmide e era, de todas, a mais esplêndida; porque a pirâmide tinha um início, mas não se lhe via o fim; tinha um vértice, mas nenhuma base, porque se alargava ao infinito. Isto acontece, explicou a deusa, porque entre uma infinidade de mundos possíveis, existe um que é o melhor de todos, de outro modo Deus não teria decidido criá-lo: mas não existe nenhum que não tenha sob si um menos perfeito; por isso a pirâmide desce sem fim. Teodoro penetrou na sala suprema e ficou extasiado... Estamos no verdadeiro mundo actual, disse-lhe a deusa, e vós estais na própria origem da alegria. Eis o que Júpiter vos prepara, se continuardes a servi-lo fielmente. E eis Sexto, tal qual é e será. Sai do templo cheio de cólera, desprezando o conselho dos deuses. Vede que corre para Roma, semeando desordem por todo o lado e violando a mulher do seu amigo. Ei-lo esmagado junto ao pai, derrotado, infeliz. Se Júpiter tivesse escolhido aqui um Sexto feliz em Corinto ou rei na Trácia, já não teria sido este mundo. E, todavia, ele não podia senão escolher este mundo, que supera em perfeição

todos os outros, e ocupa o pico da pirâmide". (AGAMBEN, 2007a, p. 40-41)

Os mundos possíveis estão contidos na mente de Deus, que guarda para sempre “a imagem daquilo que não aconteceu, mas poderia ter acontecido”. Nesse imenso repositório de possibilidades Deus escolhe o melhor mundo possível, o maximamente possível – resultante da maior probabilidade de composição de eventos entre si – e nele pode voltar sempre que queira confirmar a sua escolha ou regozijar-se no prazer de tê-la feito. (AGAMBEN, 2007a, p. 40)

Qualificando como grandiosa e terrível, a tese de Leibniz acima exposta, para Agamben “é difícil imaginar alguma coisa mais farisaica que este demiurgo que contempla todos os *incriados* mundos possíveis para comprazer-se da sua única escolha”. O Supremo teria que se esquivar de todos os lamentos “das infinitas salas deste inferno barroco da potência”, de tudo aquilo que poderia ser de alguma forma ou de outro modo e que não se realizou ou foi sacrificado, para dar forma ao mundo atual. (2007a, p. 41)

Não se pode esquecer que sob o melhor dos mundos possíveis estão ordenados incalculáveis mundos, na base de uma pirâmide que se estende ao infinito, um abaixo do outro, do mais compatível (o que foi escolhido por Deus) ao menos compatível ou realizável. E, assim, Deus cria um mundo.

Na teologia, pensar de onde se cria diz respeito a pensar de onde Deus cria. Não só as grandes religiões monoteístas, mas o neoplatonismo também consolidou o princípio do “nada do qual tudo procede”. Esse nada de onde procede a criação, na radicalidade dos cabalistas e místicos, é Deus. “O ser divino é o nada dos entes, e apenas calando-se, por assim dizer, neste nada, pôde Deus criar o mundo”. (2007a, p. 23) Um nada e um silêncio que precede toda criação. Assim, até hoje, condicionou-se a forma como se pensa toda criação ou toda forma de atividade inovadora.

O pensamento teológico medieval, desenvolvendo o neoplatonismo que, por sua vez, já inflara a metafísica aristotélica, opera um decisivo ponto de inflexão em relação à existência em Deus da possibilidade e sua relação com o ato de criação. Um problema apresentado a partir dessa visão de criação é que em Deus se coloca a questão da existência da possibilidade e da potência, segundo Agamben. Posto que, segundo afirma Aristóteles, uma potência é também potência de não, os teólogos foram obrigados a negar a Deus qualquer potência de ser e querer. Como não podiam abrir mão da onipotência divina, surge outra problemática concernente: “se em Deus existisse, de facto, uma potência de ser, ele poderia

também não ser, e isto contradiria a sua eternidade; por outro lado, se ele pudesse não querer aquilo que quer, poderia então querer o não-ser e o mal, e isto equivaleria a introduzir nele um princípio de niilismo” (AGAMBEN, 2007a, p. 23). Dessa forma, só introduzindo e vinculando Deus ao princípio da vontade os teólogos concebem que Ele “não pode fazer ou querer senão aquilo que quis: a sua vontade, como o seu ser, é, por assim dizer, absolutamente privada de potência”. (p. 24). Os teólogos medievais assim distinguiram em Deus uma *potentia absoluta*, segundo a qual ele pode fazer qualquer coisa (até, segundo alguns, o mal, [...]) e uma *potentia ordinata*, segundo a qual ele pode fazer somente aquilo que se acorda com a sua vontade”. Mas, é precisamente da potência divina, alerta Agamben, dessa “obscura matéria que místicos e cabalistas pressupõem à criação”. (2007a, p. 26)

Deus cria a partir do nada, por um ato de vontade, é o desfecho a que se chega. “A vontade é o princípio que consente pôr ordem no caos indiferenciado da potência de Deus”. (2007a, p. 26) Portanto, é por meio de um dispositivo, o da vontade, oferecido pelos teólogos medievais em relação à criação como um ato divino, “que na problemática passagem da potência ao ato, que já surgira no texto de Aristóteles, torna possível neutralizar a potência sem eliminá-la, mantendo sua subordinação a uma ação necessária”.³¹ (STIMILLI, 2016, p. 20)

Se em Deus existisse, de facto, uma potência de ser, ele poderia também não ser, e isto contradiria a sua eternidade; por outro lado, se ele pudesse não querer aquilo que quer, poderia então querer o não-ser e o mal, e isto equivaleria a introduzir nele um princípio de niilismo. Ainda que tendo em si uma potência virtualmente ilimitada - concluem os teólogos - Deus está, porém, vinculado à sua vontade e não pode fazer ou querer senão aquilo que quis: a sua vontade, como o seu ser, é, por assim dizer, absolutamente privada de potência. [...] O acto de criação é a descida de Deus num abismo que não é senão o da sua própria potência e impotência, do seu poder e do seu poder não. [...] Deus, o pensamento e a matéria são uma só coisa e este abismo indiferenciado é o nada de onde o mundo procede e sobre o qual eternamente se apoia. (AGAMBEN, 2007a, p. 43)

O palácio dos destinos é a fábula que Leibniz utiliza para colocar em questão os futuros contingentes, ou possíveis, retomada por Agamben (2007a) em *Bartleby, Da contingência*, para discutir e reivindicar também a possibilidade do que não se realizou, ou não se fez. Assim, em questão na contingência dos futuros está a relação entre duas vontades:

³¹ “che nel problematico passaggio dalla potenza all'atto, già emerso nel testo aristotelico, consente di neutralizzare la potenza senza eliminarla, mantenendo ferma, però, la sua subordinazione ad un agire necessitante.”

o livre arbítrio da vontade humana (o que quer Sexto) e a possibilidade de revelação da vontade divina (o oráculo) e seu discernimento entre realizar e não realizar algo.

Para alguém de toda a discussão filosófica que envolve o tema da contingência, da complexa relação possível desta fábula com conceitos decisivos da filosofia contemporânea, interessa aqui uma questão específica que Agamben aborda com a fábula, que é aquela dos tipos de experimentos que se poderia colocar em questão para discutir a possibilidade do que não ocorreu, mas poderia ter acontecido. Na verdade, a relação entre a possibilidade que se pode pensar como um experimento sem verdade, e a veracidade do seu acontecimento, que serve a pensar os experimentos científicos.

Nos experimentos sem verdade, o evento não depende de sua realização ou não realização para que seja verificada sua necessidade. Experimentos não científicos, que pertencem à experiência literária e filosófica, não estão relacionados à verdade ou à falsidade de uma hipótese, mas “põe em questão o próprio ser, antes ou para além do seu ser verdadeiro ou falso”. Assim, a verdade é posta em causa e estes experimentos nos convidam a calar, pois não está em questão a verdade do que se diz, mas o modo que se vive a própria experiência. (AGAMBEN, 2007a, p. 33)

Sabemos de antemão que a verdade dos experimentos é o fundamento da ciência, mas se poderia reivindicar para mais, com Agamben, os experimentos sem verdade como a forma de restituir o universo das possibilidades sem submetê-lo à necessidade e à vontade. Falar em *decriação*, pensar em possibilidades que estão alguém ou vão além da verdade dos experimentos. Uma criação às avessas, uma desobra, um retorno às possibilidades que têm como premissa os experimentos sem verdade e o sentido de pôr de ponta-cabeça o *palácio dos destinos*. As escrituras ausentes de Bénabou, as alucinações de Rimbaud, os mundos de vivos e mortos de *Pedro Páramo* ou de Juan Rulfo podem assim ser reivindicados como os muitos mundos possíveis. As infinitas possibilidades “do inferno barroco da potência”, sem ordem de composição, poderiam ser restituídas à possibilidade do acontecimento.

Como o que pode e pode não acontecer, a linguagem, pensada agora como potência, é somente aquilo que se torna capaz de ser experimentado como linguagem, e nunca como sinal de algum outro conteúdo de base. Dessa forma, a potência humana não pode ser separada da potência inerente à própria linguagem, aqui visto como a linguagem do pensamento. Se a língua comunica a sua própria comunicabilidade, não existe, portanto, na vida humana, alguma essência oculta que indique a verdadeira vocação da humanidade. Uma experiência autêntica de vida, a vida orientada para a felicidade, ou uma experiência autêntica

da linguagem como linguagem, é uma experiência que demonstra que nada existe fora da própria capacidade de autocriação da humanidade.

2.4.1 Bartleby e a contingência

Agamben quer repensar a categoria da contingência (o poder-não), como categoria ontológico-modal, e colocá-la no centro das possibilidades. Inicialmente, a forma de vida peculiar de Bartleby se transforma num paradigma dessa ideia. Segundo Agamben, Bartleby revoga em questão a supremacia da vontade sobre a potência: “a sua potência [...] excede de todos os lados a vontade [...] dele pode-se dizer que conseguiu o poder (e o não poder) sem absolutamente querer. Daí a irreduzibilidade do seu ‘prefiro não’”. (AGAMBEN, 2007a, p. 26)

No texto “Bartleby non scrive più. L’etica minima della libertà di non essere”, Agamben (1988) sugere uma associação de Bartleby à figura do muçulmano. Bartleby também é a verdadeira testemunha, e, por isso, ao não reclamar, não comentar, não opinar, não polemizar, apenas preferir não, faz sua mensagem repousar na ausência de mensagem. Dessa forma, também retira a linguagem de sua função referencial: Bartleby não quer mais seguir a lei da escrita, prefere não exercer a função de cópia.

Essa é para Agamben a experiência que vive Bartleby, que com sua fórmula agramatical, como apontara Deleuze³² (1997), retira linguagem e personagem - que não tem fundamento em si e nem em outro - de qualquer referência, abrindo “uma zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, o preferível e o não preferido”. O caráter anafórico do *to* (na expressão *I would prefer not to*) faz com que ele se torne absoluto e volte-se à própria frase e não a um segmento de realidade ou objeto real.

Complementarmente ao que Deleuze enuncia como a fórmula de Bartleby, Agamben encontra a marca dos cétricos, a manifestação da *epoché* e a correspondência ao “não mais” (*mâllon*) que lhe eram característicos. O “não mais” como a expressão que não se limita a opor o silêncio ao discurso, mas que declara performativamente um evento, opera na linguagem o anúncio e não a predicação. “O cétrico diz o fenômeno e anuncia o páthos sem opinião alguma”, como uma experiência de potência-possibilidade e nunca como situação de

³² Como DELEUZE (1997) assinalara, A fórmula do not to de Bartleby é limite, exhibe-se como pura medialidade, como potencialidade na linguagem. Deleuze fala da potência da fórmula: há uma obstinação na repetição da fórmula que faz emergir uma inoperância e que acaba por fazer do próprio Bartleby a fórmula da medialidade ou da potência; ele não mais se define pela fórmula, mas é a própria fórmula da potência.

indiferença. Nessa experiência, “aquilo que se mostra no limiar entre ser e não ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas o raio luminoso do possível. Poder significa: nem pôr, nem negar”. (AGAMBEN, 2007a, p. 30)

Com *Bartleby*, Agamben pôde amarrar as aporias de Aristóteles com as questões relacionadas aos seus estudos mais antigos sobre a linguagem, aqui, principalmente, a linguagem do pensamento, encaminhando-as para uma ideia de potência como um contraponto ao poder soberano.

A pura potência aconteceria no suportar o “‘não mais [que]’, para além do ser e do nada, demorar-se até ao fim na impotente possibilidade que excede ambos”; como a prova a que nos coloca *Bartleby* num experimento que se desata da razão e “cria sua própria ontologia”. Portanto, experimentos que convidam a pensar uma pura potência, sem relação com a lógica e com a realização de algo, mas apenas a possibilidade do acontecimento. (p. 32)

Reconstruindo uma verdadeira “constelação filosófica” à qual pertence o escriba que parou de escrever, Agamben delinea a ideia do poder de pensamento que se personifica em *Bartleby*: puro poder não escrever, que não tem relação com a necessidade nem com a vontade. Se a natureza do pensamento é estar em potência, então a potência perfeita é de um escriba que não escreve, um pensamento que não passa ao ato. A fórmula de *Bartleby* é alheia aos dois imperativos com os quais se explica a passagem da potência ao ato: a vontade e a necessidade. *Bartleby* simboliza a experiência da potência livre da necessidade. Potência disposta à existência como pura potência, como categoria da possibilidade. Potência que é destituída de toda plausibilidade, que não se atém à determinação nem pelo polo da potência e nem pelo ato, mas demora-se na indiferença de ser e não ser. *Bartleby*, ao contrário de Deus, não cria do nada, mas transforma-se no próprio nada e, dessa forma, pode reconstruir a indiferença entre potência e impotência.

Mas Agamben vai além, como se poderá ver neste trabalho. Quando se tem a linguagem como potência de mundo, pode-se aceder à própria linguagem, segundo seu pensamento, acessar a zona de indistinção da qual emergem as divisões e sistemas que condicionam as composições de mundo e cerram o universo de possibilidades. Compreender a *arché* das divisões ente potência e ato e por fim, então, da ontologia, assim como os dispositivos que em nossa história foram utilizados para suturar o que na “origem” foi cindido é tarefa do pensamento que se ocupa da vida como potência.

2.5 A potência e o dispositivo da soberania

Há um problema na condição da potência que se identifica com a impotência, ou na potência-impotência, saber em que medida a vida autêntica da potência em relação ao ato não se transforma em soberania da potência. O possível, agora, como superior ao real, seria apenas uma inversão, a outra polaridade, do real como superior ao possível. Como pensar na possibilidade de ser e fazer sem que a potência esteja subordinada ao ato e, ao mesmo tempo, como pensar uma potência que não capture o ato na forma de soberania?

No primeiro volume do projeto *Homo Sacer*³³, Agamben ainda postula a soberania como categoria importante para pensar a política ocidental, principalmente porque ela permite compreender a estrutura originária e reconhecer o governo invisível que se funda, expõe-se e recolhe-se na biopolítica. Mas, não deixa de expor seu paradoxo, que terá implicações no desenvolvimento da ideia de potência. No primeiro livro da série, percebe-se, então, a afirmação da chave conceitual da estrutura biopolítica ocidental, como categoria da soberania, em Aristóteles.

Na divisão entre *bios* e *zoè*, de Aristóteles, que faz da vida um conceito político, e não biológico, central para a história da política ocidental³⁴, Agamben identifica a relação de bando, ou seja, a mesma estrutura da exceção presente na biopolítica moderna. Essa divisão da vida, em Aristóteles, Agamben denominará *dispositivo antropológico*.

Na separação entre a vida política qualificada – o *bios* –, e a mera vida, que não é apenas a vida nutritiva, mas a vida natural e do *oikos* – a *zōē*, Aristóteles lega uma divisão do conceito de vida. De um lado, a vida orientada pela ideia de felicidade, a vida política plena e, de outro, a vida da casa, da relação familiar, do trabalho escravo. Adentrar a pólis, onde a vida política qualificada acontece, significa deixar de fora a mera vida. A vida qualificada se confunde com a do cidadão de plenos direitos ou das garantias jurídico-políticas³⁵, diferenciada da vida no *oikos*. Assim sendo, o deslocamento entre *bios* e *zōē* acontece como um processo de exclusão, ou de inclusão-excludente, onde a vida é incluída na política apenas através da sua exclusão como mera vida³⁶; essa distinção entre vida natural e forma política de vida também é o centro do afloramento da soberania política.

³³ AGAMBEN, G. *Homo Sacer* 1. O poder soberano e a vida nua (2002)

³⁴ Cf. AGAMBEN, 2002, 2007c, 2015a. Contudo, não haveria em Agamben uma abordagem vitalista, como a noção de força vital que se encontra em Deleuze, na trilha da tradição de Spinoza e Bergson.

³⁵ Cf. GIACOIA, 2013.

³⁶ “Zōē e bios, no pensamento clássico, referem-se respectivamente à vida biológica e à vida qualificada ou política, ao estilo de vida. Vida nua (nuda vita) é o que produz o dispositivo da

No mecanismo de inclusão-excludente da vida biológica na política, na biopolítica moderna, a vida se encontra exposta à suspensão da lei ou ao seu vazio – e, portanto, em relação permanente com ela – à mercê da decisão soberana. *Bios e zōē*, que inicialmente eram cindidas em dois tipos de vida, entram em simbiose como vida nua na e da cidade, como a forma de vida que está em abandono, em banimento e em perpétua relação com o soberano. (AGAMBEN, 2002) Da mesma forma pelo dispositivo antropológico: a vida política suplanta (e dessa forma exclui) aquilo que precisa estar incluído para ser suplantado (o mero viver que foi qualificado).

A exclusão da vida natural da pólis, realizada por Aristóteles, repeliu-a para a esfera privada. Diferenciada da comunidade política, a vida do lar (o *oikos*) está associada majoritariamente à vida de reprodução da vida, contrastando com a pólis, centrada na boa vida de seus cidadãos. Nessa distinção, repesada por Hannah Arendt e Benjamin, Agamben trilha o modelo jurídico institucional da teoria da soberania schmittiana, chegando à biopolítica de Foucault e de Foucault retorna a Schmitt, tendo no estado de exceção o dispositivo que fundamenta a máquina jurídico-política do ocidente (STIMILLI, 2016), mas também a soberania como um paradoxo paradigmático.

Dessa forma, o mecanismo da exceção, o modelo soberano de poder que se assenta na lógica da exceção, se apresenta nos dois contextos. Garantindo que a vida fique ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, a exceção se configura como a estrutura originária da soberania, na qual o direito entra em relação com a vida, incluindo-a em uma suspensão do próprio direito. A potência da lei é aquela de aplicar, desaplicando-se. O banido, o excluído, não foi posto para fora, mas incluído e abandonado pela lei, continuando sob a sua vigência em sua suspensão – e não por sua aplicação – na forma da exceção. O paradoxo da soberania que se revela é: não existe um fora da lei e a configuração da relação originária da lei com a vida é de abandono e não de aplicação.

O mecanismo da soberania é o que particularmente interessa aqui: a decisão sobre o estado de exceção, onde a lei se aplica sem ser aplicada, parece fundamental. Na biopolítica, moderna ou em Aristóteles, o estado de exceção ou o mecanismo, implícito no dispositivo da

soberania (segundo a interpretação biopolítica da soberania exposta em *Homo Sacer I*) quando captura em seus mecanismos a *zōē*, a vida biológica. A vida nua é a vida que por direito está desprovida de todo direito. Ou, [...] a vida nua é a *zōē* que se relaciona com o direito sob a forma da exclusão-inclusiva. Nessa perspectiva, biopolítica significa que a vida biológica, a *zōē*, converteu-se na tarefa da política, do *bios*. Por isso, afirma Agamben: “a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zōē* e *bios*” (AGAMBEN, 1995, p. 202).” (CASTRO, 2011, p. 75)

soberania, captura a vida humana que, cindida, passa a vida nua, como o limiar ou forma limite da relação de exceção, que a um só tempo articula a vida natural e a vida politicamente qualificada.

Assim, como afirma Agamben, o pensamento de Aristóteles oferece ao pensamento ocidental o paradigma da soberania.³⁷ O que se evidencia na relação limite é a problemática da existência e da autonomia da potência, ou da relação entre a potência e o ato. Acessar esse arcano permitiria um entendimento autêntico do problema da soberania. Agamben estabelece uma analogia entre a relação da vida nua com o poder soberano àquela da potência com o ato: relação de precedência e de captura.

À estrutura de potência, que se mantém em relação ao ato precisamente através do seu poder de não ser, corresponde - segundo Agamben - à do bando soberano, que se aplica à exceção, desaplicando a si mesma. Potência (no seu duplo aspecto de potência e potência de não-ser) é a forma pela qual o ser é fundado soberanamente, ou seja, sem nada que o preceda e o determine [...] além do seu próprio potencial de não-ser. E soberano é aquele ato que, se se realiza simplesmente tirando o seu próprio potência de não ser, deixando-se ser, entregando-se a si mesmo. (STIMILLI, 2016, p. 23)

A relação entre potência e ato alimenta uma problemática complexa relacionada à força com que essa relação neutraliza uma possível autonomia da potência³⁸. Para fazer frente a esta problemática seria necessário pensar na existência da potência sem relação com o ser em ato – “nem mesmo na forma extrema do banimento e da potência de não ser –, e o ato não mais como a realização e manifestação da potência”. (AGAMBEN, 1995, p. 55)

Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos bando (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, que é sempre também *dynamis me energein*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonada por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. (AGAMBEN, 2002, p. 35-36)

O banimento soberano pode ser compreendido como a forma limite de relação: uma relação de inclusão-excludente. Mais precisamente como a pura forma de relação, que é a

³⁷ Cf. AGAMBEN, 2014a, p. 338-339

³⁸ Cf. STIMILLI, 2016, p. 24

colocação de uma relação com o *irrelato*. A relação de bando traduz a própria ideia de potência soberana.

A questão passa a ser, então, o como desarmar a relação de bando, desarmar a relação do que é incluído na sua completa exclusão, como desativar o dispositivo aristotélico que não é só ontológico, mas sobretudo antropológico e político. Quais são os dispositivos que alimentam o vínculo entre a potência e o ato? Como pensar a ontologia e a política para além da relação limite do banimento (bando) soberano ou de qualquer figura da relação? Dessas perguntas se alimenta, talvez, toda a segunda parte – sobre o governo – do projeto *Homo Sacer* de Agamben.

Em *Homo Sacer I*, ao definir a relação de bando uma problematização fica posta quando Agamben afirma: “uma crítica do bando deverá, então, necessariamente, pôr em questão a própria forma de relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável para além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento” (AGAMBEN, 2002, p. 36). Aponta, assim, para uma indagação que atravessa todo o Projeto: por que o poder é pensado como relação?³⁹, para colocar novo enigma ou certa dobra em sua teoria da potência ao longo da segunda parte de *Homo Sacer*.

Se com a natureza mais autêntica da potência, de ser potência e impotência ao mesmo tempo, legou à filosofia ocidental o paradigma da soberania, colocando no centro de toda reflexão a relação entre o possível e o real, Aristóteles também procurou em muitas ocasiões confrontar-se com as aporias de sua teoria da potência. Segundo Agamben, é possível perceber na estrutura do poder não ser (na contingência) da potência, que se mantém em relação com o ato, a mesma estrutura do bando soberano, que se aplica à exceção desaplicando-se. O ser soberano é aquele que se funda numa pura negatividade: nada o precede e determina senão o próprio poder não ser. Soberano é o ato que se realiza retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.

Aparece assim o paradoxo da soberania, em *Homo Sacer 1*, abstraído de uma indecisão em Aristóteles, mas nutrido por sua aporia de ser a potência e o ato os dois aspectos de um processo de constituição soberana do ser.

A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e

³⁹ Cf. AGAMBEN, 2002 e 2011b

esta zona de indistinção é, justamente, o soberano. (AGAMBEN, 2002, p. 54)

A dicotomia, que separa e une, presente na ideia de ser e ato, assim como na de essência e existência, é aquela da produção política do humano em Aristóteles, que no decorrer do Projeto Agamben denomina como dispositivo ontológico. O modelo soberano seria o de reconduzir à unidade os dois elementos de todo poder, o princípio da potência e a forma de seu exercício. Mas, não se poderia esquecer que a potência e o ato também são a forma como o ser se diz.

Sendo a forma como o ser se diz, a relação entre a potência e o ato fica exposta na conexão entre o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte é para Agamben uma categoria da ontologia, não apenas um conceito político em seu sentido estrito. Nesse sentido a questão do poder constituinte passa a ser aquela da “constituição da potência” e a dialética não resolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exigiria repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca da filosofia política para a filosofia primeira, ou seja, a filosofia é restituída à sua condição ontológica. Então é necessário buscar uma conjunção nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade, para que se possa desatar o nó que une soberania e poder constituinte. Somente se pensarmos para além da relação entre potência e ato, pensar essa relação de forma diversa, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando, do banimento soberano. A relação de bando, de inclusão pela exclusão, é uma relação ontológica que toda arqueologia deve revelar.

Para adentrar o poder a figura da relação precisaria ser desvendada, trazida à luz a partir da relação de bando ou da *potência-de-não*, como a raiz ontológica de todo poder político. Desembaraçar a potência do mecanismo da relação, posto que em “relação” sempre se está diante da mediação por um dispositivo. A ressonância dos estudos do último Foucault, principalmente aqueles de uma teoria da governamentalidade, começa a se fazer ouvir com força, nesse primeiro volume, de 1995, da série *Homo Sacer*.

No pensamento de Agamben pode-se encontrar uma coprodutividade constitutiva e uma identidade última entre potência e impotência, assim como também perceber, que ao buscar resolver as aporias presentes no pensamento de Aristóteles sobre a potência e para não cair no mesmo cânone da tradição filosófica ocidental – da soberania como um dispositivo de inclusão-excludente –, Agamben tenta pensar a potência para além da ideia de soberania, construindo o que se pode chamar a vida própria da potência. Resgatando uma ideia perdida e

desconstruindo o que identifica como o dispositivo antropológico de Aristóteles, construirá, então, sua visão de inoperosidade.

Após realizar certa arqueologia da ideia de potência no pensamento de Aristóteles, ainda no início do Projeto *Homo Sacer*, Agamben então aproxima a relação estabelecida por Aristóteles entre a potência e o ato à forma limite de relação que é o banimento soberano. Posteriormente, em meados do Projeto, uma irrestrita contingência, pensada ainda naqueles estudos da potência, é cruzada com a teoria de um poder divino infinito, que estende seu governo em todos os âmbitos e aspectos da vida. Nessa intersecção, Agamben localizará o engendramento da modernidade ocidental, não sem pensar uma genealogia teológica da economia e do governo que lhe prepara o espólio. O que assim parece se tornar visível é que, para além de pensar outra ontologia da potência, o foco sai da captura da potência pelo ato, ou do ato pela potência, e se concentra no que passa a transparecer como o fundamento de todo governo: a relação. Depois de adentrar os estudos sobre o governo providencial do mundo, mais próximo de Foucault, Agamben se incumbe de pensar o poder sem relação.

É, pois, logo após adentrar a teologia da glória e, com ela, desvendar a figura da relação, que se poderá visualizar o conceito de inoperosidade, como o antídoto ao círculo mágico da soberania e do encantamento dos dispositivos governamentais. Entre a obra como vida (Blanchot) e a vida como obra (teologia) há uma vida. Como inoperosidade, pode-se pensar novamente numa vida da potência, em um resto que só poderá abrigar uma educação inútil.

CAPÍTULO 3 — IMPOTÊNCIA E GLORIFICAÇÃO

Na liturgia cristã, a aclamação por excelência é o *amen*. Já no uso bíblico, esse termo, que pertence à esfera semântica da estabilidade e da fidelidade, é empregado como aclamação de consenso ou como resposta a uma doxologia (*berakah*) e, mais tarde, na sinagoga, como responsório a uma bênção. Essa função anafórica do *amen* é essencial; deve sempre se referir a uma palavra anterior, que, via de regra, não deve ser pronunciada pela mesma pessoa que diz *amen*. A pronúncia dessa aclamação era tão importante no judaísmo que se lê no Talmude (b Shab. 119b): “Aquele que responde *amen* com toda sua força abre para si as portas do paraíso”. O frequente uso paulino no final de uma doxologia (Rm 1,25: “Bendito nos séculos, amém”) mantém perfeita coerência com essa tradição, encontrada na liturgia cristã mais antiga, em particular na aclamação no fim da oração eucarística (*omnes respondent: amen* [todos respondem: amém]). E, depois de tudo que vimos sobre a relação específica que une a glória à essência divina, não causará espanto que à pergunta: “O que significa amém?” o Talmude responda: “Deus, o rei fiel” (*el melek ne’eman*) (b Shab. 119b), e que uma identificação semelhante entre divindade e aclamação esteja presente em Ap 3,14, em que Cristo é definido como “o *Amen*, a testemunha fiel” (*ho Amēn, ho martyrs ho pistos*). (AGAMBEN, 2011b, p. 150, grifos nossos)

A partir da época clássica o ocidente conhece um mecanismo muito específico, que está destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e reproduzir. Na passagem do “estado territorial” para o “estado de população”, ocorre um deslocamento de um poder que subtrai a outro que faz produzir. Do direito de morte à produção da vida. Antes o confisco, uma potência de morte; agora um poder positivo, sobre a vida. Para produzir a vida é preciso se ocupar do corpo biológico e do indivíduo como simples corpo vivente, desenvolver estratégias políticas que contemplem os corpos. A política surge como biopolítica ou biopoder, segundo o pensamento de Foucault (2015), materializada na possibilidade de proteger a vida e de autorizar o seu holocausto. (SACHET, 2017)

Os modos concretos de como o poder penetra nos corpos dos indivíduos, e em suas formas de vida, que sempre estiveram no centro das pesquisas de Michel Foucault, são acrescidos, com a ideia de biopolítica, pelas “*técnicas políticas* pelas quais o Estado assume o manejo da vida natural dos indivíduos e as tecnologias do eu – o processo de subjetivação – que faz o indivíduo se vincular à própria identidade e à própria consciência, como também a um controle externo” (AGAMBEN, 2002, p. 13). Contudo, nos termos de Agamben (2002), apesar de estar implícito, de certo modo, em todo o pensamento de Foucault, faltou-lhe a explicitação do ponto em que esses dois aspectos do poder convergem. A junção e a operação das tecnologias subjetivas e políticas poderia ser pensada na conjunção do modelo jurídico-institucional com o modelo biopolítico do poder, posto que “a implicação da vida nua na

esfera política constitui o núcleo originário, ainda que encoberto, do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p.14).

Como bem observa Stimilli (2016), quando o primeiro volume de projeto *Homo Sacer – Homo sacer, o poder soberano e a vida nua* – se concretiza, os últimos cursos dados por Foucault no *Collège de France* não eram ainda conhecidos, e a passagem da biopolítica para a governamentalidade, implementada ao longo do Projeto de Agamben, não tinha vindo à luz. Agamben toma como referência antes a parte conclusiva de *A vontade de saber* na qual Foucault (2015) resume o processo pelo qual, nos tempos modernos, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal e a política é assim transformada em biopolítica. “Advém dessa conjuntura a necessidade de implementar uma correção ou pelo menos um redirecionamento na tese de Foucault”. (STIMILLI, 2016, p. 24-25)

A genealogia da governamentalidade das pesquisas de Foucault, que estaria inconclusa, é rastreada por Agamben, num gesto que permite entender, à sua forma, o que são e como operam os dispositivos. Há um limite cronológico, mas também temático, na genealogia de Foucault que Agamben procura estender. O que, segundo ele, caracteriza a política moderna “não é tanto a inclusão da *zōē* na *pólis* [...]; decisivo é o fato de que, ao mesmo tempo em que o processo pelo qual a exceção se torna a regra em toda parte, o espaço da vida nua, originalmente situado no limite da ordem, coincide progressivamente com o espaço político” (Agamben, 1995, p. 12).

Ao adentrar e aprofundar os estudos da biopolítica de Michel Foucault e, seguindo o caminho de Walter Benjamin e Hannah Arendt, Agamben pôde ver, no paradigma da soberania, o dispositivo de implicação da vida humana na esfera política. De certa maneira, buscava uma nova ontologia da potência, com prioridade à potência em relação ao ato, que substituiria a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre a relação do ato com a potência. Uma teoria política subtraída às aporias da soberania, contudo, permanecera impensada. Sem ser terminante, Agamben assume-a como tarefa, com a explícita intenção de apresentar as aporias da tradição filosófica ocidental, nutrindo-se e ao mesmo tempo tentando ultrapassar os limites da elaboração metafísica.

Ainda em *Homo Sacer* 1, são apontadas algumas maneiras de pensar o ser fora do princípio da soberania no pensamento moderno: na filosofia da revelação – do existente sem potência –, de Schelling; na impossibilidade de distinguir entre potência e ato, no eterno retorno do mesmo e entre contingência e necessidade, no amor *fati*, do último Nietzsche; na recusa e na deposição de toda soberania do ser, no abandono da *ereigens*, de Heidegger. O

que particularmente aqui interessa, aparece também a negatividade sem emprego e o *desouvement* de Bataille, também pensador da soberania, que teria enunciado uma dimensão limite da potência, não mais subsumível na estrutura do bando soberano. Mas, a objeção mais forte estaria ainda na figura de Bartleby, de Melville, que com o seu *preferiria não*, resiste à possibilidade de decidir entre potência de e potência de não. Segundo Agamben, todas as figuras acima citadas empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem liberar-se totalmente do seu bando. “A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política” e desatar o bando não diz respeito à solução de um problema lógico, mas de um enigma. (AGAMBEN, 2002, p. 55-56)

Pensar a dimensão que se separa do paradigma ontológico da operatividade e da efetualidade ou, em termos foucaultianos e dos teóricos da razão instrumental⁴⁰, o ponto de conexão entre as técnicas individualizante e os dispositivos totalizantes; esse é o trabalho que Agamben empreende a partir da metade do projeto *Homo Sacer*, com *O reino e a Glória*, de 2007, até o final dele, com *O uso dos corpos*, de 2014. Na consecução do Projeto, Agamben desloca-se da questão da soberania, ou do estado de exceção – construída numa arqueologia do *homo sacer*, em diálogo com os escritos de Schmitt e onde a biopolítica é a questão central – para a questão do governo ou da governamentalidade, dialogando com Foucault – especialmente o Foucault das aulas no *Collège de France* de 1978, intituladas *Segurança, Território, População* – e desembocando no dispositivo central da glória e sua dimensão litúrgica. A soberania e o governo, o primeiro e o segundo ciclos de *Homo Sacer*, conformam o que Agamben chama de máquina bipolar cujo centro é vazio. O vazio se configura no objeto de disputa de todo poder na tentativa de capturá-lo. (KARMY, 2017)

É, portanto, com *O Reino e a Glória*, que Agamben começa a lidar diretamente com as mudanças nos mecanismos do poder pela afirmação da economia em todas as esferas da vida política e social; passa a abordar o sentido que, dentro de sua trajetória, pode ter o rumo do tratamento do tema do governo realizado nos últimos trabalhos de Foucault sobre a biopolítica. A correlação entre *auctoritas* e *potestas*, que em *Estado de exceção* havia aparecido como a dupla estrutura da máquina política, assume agora a forma da articulação entre Reino e Governo. (CASTRO, 2012) E, com governo, chega-se a questionar a relação entre “poder como [...] gestão eficaz e poder como realeza cerimonial e litúrgica”

⁴⁰ A referência diz respeito às teorias de Horkheimer que se se estende a outros integrantes da Escola de Frankfurt. Cf. KARMY, 2017, p. 38.

(AGAMBEN, 2011b, p. 7), que – pela própria admissão de Agamben – não foi inicialmente levada em conta.

O dispositivo jurídico-político da primeira fase da série *Homo Sacer* é agora comparado com a máquina econômico-governamental e a Glória, por consequência, identificada como o arcano central do seu funcionamento. Nos primeiros séculos do cristianismo e nos tratados de teologia, Agamben (2011b) busca a concepção do dogma da trindade (um único deus que é três pessoas), para desenvolver, a partir dele, uma genealogia do paradigma teológico da economia e do governo.

Dois máquinas aparecem nos textos de Agamben desse período: a máquina governamental do ocidente, que produz o político e a máquina antropológica (advinda de Aristóteles)⁴¹, que produz o humano. O que já aparecia em outros escritos na imagem de um dispositivo, revigora-se com o conceito de máquina, que é um dos sentidos de dispositivo. O funcionamento bipolar dessas máquinas, que têm em seu centro um vazio que é disputado por todo poder, produz zonas de indiscernibilidade. Dessa forma, não se pode distinguir de qual dos polos se trata, do reino ou do governo, do animal ou do humano.

Na interseção de uma irrestrita contingência – retratada no capítulo anterior na figura de *Bartleby* – com a teoria de um poder divino infinito que estende seu governo em todos os âmbitos e aspectos da vida – que aqui será aludida –, Agamben, além de localizar o engendramento da modernidade ocidental, buscará a medida da articulação e, ao mesmo tempo, da indeterminação de potência e ato, aqui sob a nomenclatura de Reino e Governo. Portanto, se a relação de bando é aquela que restringe potência e ato, Agamben não poderá deixar de se confrontar com ela.

O paradigma central da *oikonomia*, assim por Agamben nominado, vem parafrasear a governamentalidade foucaultiana e ganha a relevância que a biopolítica tivera na primeira parte do Projeto. Aparecem outros componentes que incrementam o debate iniciado com Foucault: trata-se da articulação do conceito de soberania com o outro dispositivo que faltava

⁴¹ Se Foucault, como afirma Agamben, nunca conceituou precisamente a ideia de dispositivo, Agamben, por sua vez, também não precisou o que se entende por máquina. Recorre-se ao que define Castro: “Uma máquina é, em um sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos. A segunda nota que define as máquinas agambenianas é sua bipolaridade. [...] Em terceiro lugar, o funcionamento dessas máquinas produz zonas de indiscernibilidade, nas quais é impossível distinguir de qual dos dois componentes articulados se trata. [...] Por último, o centro dessas máquinas está vazio. Para servir-nos da metáfora mecanicista, a engrenagem que articula seus elementos constitutivos, sua bipolaridade, não tem nenhuma realidade substancial. Elas giram no vazio e, por isso, só se definem em termos funcionais”. (Castro, 2012, p. 57)

à máquina, o governo. Agamben infere que somente a partir da análise do significado e do modo do desenvolvimento da ideia da *oikonomia* e da glória, como forma de governo, pode-se pensar a potência. Dito de outra maneira, entende porque a potência de não, com os estudos do dispositivo de governo, requer uma reconfiguração.

Com uma genealogia teológica da economia e do governo— que ressignifica a ideia de potência e culmina na noção de inoperosidade – Agamben busca acessar a máquina de poder do ocidente e um novo paradigma ético e político começa a se desenhar na segunda fase de *Homo Sacer*. Embarçada na ideia de soberania, a ideia de potência, que Agamben perseguia, pode encontrar então o momento de refazer seu percurso quando atravessada por aquela de dispositivos de governo. Colhida nessa intersecção, e mediada por ela, a noção de inoperosidade pode aparecer como o alimento da máquina governamental do ocidente e, ao mesmo tempo, como o antídoto ao círculo mágico da soberania e do encantamento dos dispositivos governamentais. A conjunção da potência-de-não ao paradigma da *inoperosidade* incrementa o *corpus* da potência na filosofia de Agamben e cria um novo e fundamental parâmetro ético e político, que auxilia o pensamento de uma práxis não operativa.

O que faz do vazio um alimento tão sagrado? Como o poder – aqui a máquina governamental – captura o vazio? O outro conceito de máquina, mobilizado por Agamben nesse período, pode vir em socorro de uma reflexão sobre a produção política do humano: a máquina antropológica seria também uma forma de produção de inclusão excludente e precisaria, antes de mais nada, ser desativada.

3.1 O dispositivo e o grande dispositivo

Relacionada às técnicas de governamentalidade, a grande contribuição que Foucault oferece é uma noção de dispositivo – apesar de nunca o ter definido concretamente, segundo Agamben – que aponta para três aspectos importantes, a saber: um conjunto heterogêneo, que vai de instituições a teorias e configura-se na rede que se estabelece entre esse conjunto heterogêneo de coisas; tem função estratégica concreta, ou seja, inscreve-se numa relação de poder; é algo de geral, uma rede, porque inclui em si a episteme, o que permite distinguir entre um enunciado científico e não científico. No uso, em sua teoria, dessa imprecisa noção, Foucault faz emergir o núcleo duro de um dispositivo: o desempenho de uma função estratégica dominante.

Na pressuposição de Agamben (2009) o termo dispositivo, cunhado por Foucault, provém da noção de positividade e está em congruência com as pesquisas do seu orientador

Jean Hypollite⁴². Foucault teria tomado para si essa problemática da “relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, [entendendo com o termo positividade] o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (p. 32). Porém, para Agamben, Foucault não caminha, como em Hegel, para uma reconciliação do conflito, mas antes busca “investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder” (p. 33).

Em Foucault, dispositivo seria um termo operativo de caráter prático-geral, que se refere a um “conjunto de práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato” (AGAMBEN, 2009, p. 33).

Para Agamben, relevante é pensar também o contexto ou estratégia de práxis, a partir de Foucault, onde o moderno termo dispositivo teve origem. Encontra no termo *oikonomia* – que expressa a administração, a gestão da casa (*oikos*) ou ainda a economia doméstica, segundo os gregos –, um termo que define uma práxis e desempenha papel central na teologia, onde foi configurado para definir a administração do mundo envolvida na figura da trindade cristã.

Com o termo *oikonomia*, os teólogos inserem uma separação central entre ser e ação, que divide e ao mesmo tempo une em Deus ser e práxis, a natureza (potência ou essência) e a forma como ele administra o mundo das criaturas. Deus é uno em sua essência, mas divide-se numa trindade para administrar a casa dos homens. Dessa forma, Com a ideia de dispositivo associada à visão de uma genealogia do poder e do governo, a própria economia da subjetividade entra em xeque e permite pensar além daquilo que haviam permitido as investigações de cunho estritamente arqueológicas de Foucault.

Como o poder age por intermédio dos dispositivos concretiza-se nos estudos poder-saber: a dominação que o poder exerce sobre os sujeitos produz subjetividade à medida que sujeita os indivíduos a si. Depois, nos últimos estudos da denominada fase ética, Foucault se debruça sobre os processos de subjetivação na antiguidade grega e romana e, num retorno a

⁴² As pesquisas de Jean Hypollite quanto à noção de positividade, derivam das suas leituras de Hegel relacionadas à distinção entre religião natural e religião “positiva” – ou, ainda, entre natureza e “positividade” – termo que envolve coerção, comando, obediência. Para Hypollite essas dicotomias corresponderiam à dialética liberdade e coerção, bem como à razão e história, observando o nó da união dialética entre a razão pura (teórica e prática) e a positividade, o elemento histórico. Em Hegel, segundo Agamben, a positividade é um obstáculo à liberdade humana e como tal é condenada e, por fim, Hegel busca uma conciliação entre a positividade e a razão, que perde assim seu caráter abstrato e se adapta à concretude da existência. Cf. AGAMBEN, 2009, p. 32

Heidegger, encontra um sujeito que questiona seu modo de ser na relação do cuidado de si. O foco se desloca da luta contra a repressão para o da construção de uma arte de viver sob a ótica do cuidado de si ou da espiritualidade. Não mais uma subjetividade subjugada, o que Foucault se dedica a pensar é numa resposta ao poder, uma libertação da subjetividade por um elemento externo ao dispositivo. O poder mutante do dispositivo sempre pode reabsorver o que dele tenta se libertar, de forma que todo enfrentamento interno ao dispositivo estaria fadado ao fracasso.⁴³

Assumindo o diagnóstico do governo dos homens de Foucault, que se espalha por intermédio dos diferentes dispositivos, Agamben avoca também a função de subjetivação que eles desempenham, e sem a qual não conseguem funcionar estrategicamente. Assim, em seu pensamento “o dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”(AGAMBEN, 2009, p. 13). Constata a divisão de tudo que existe em dois grandes lados: “de um lado os seres vivos (ou as substâncias) e de outro os dispositivos nos quais estes estão incessantemente capturados. De um lado, [...] a ontologia das criaturas e de outro a *oikonomia* dos dispositivos que tratam de governá-las e guiá-las para o bem” (p. 13).

O que é capturado em um dispositivo segue, dali em diante, dividido em si próprio. Assim como acontece com o ser de Deus que se separa de sua ação na *oikonomia* teológico-cristã – especialmente de sua ação de governo da salvação – todo dispositivo, ou máquina de poder, apossa-se do que é da ordem da potência: da potência de não ou da inoperosidade. “Por outro lado, Deleuze, ao comentar Foucault refere que [...] ‘uma produção de subjetividade, num dispositivo, tem que se fazer na medida em que o dispositivo a deixe ou a torne possível’”. (SANTOS, 2015,n.p.) Dessa forma a subjetividade sempre estará bloqueada na ordem do dispositivo, o que sempre a torna administrável e faz que, na ordem dos dispositivos, ocorra sempre numa relação entre a própria subjetividade e o governo.

No momento em que vivemos, de acumulação massiva e de proliferação dos dispositivos, em que todos os instantes da vida parecem controlados, o que Agamben indica é que o modo de ação essencial do dispositivo é reduzir tudo à efetividade – como o modo de produção de um efeito –, suprimindo o espaço de possibilidade de toda potência.

O fato é que com toda a evidencia os dispositivos não são um acidente no qual os homens caíram por acaso, mas eles têm a sua raiz no mesmo processo de "hominização" que tornou "humanos" os animais que

⁴³ Cf. FOUCAULT, 1984, 2014, 2011, 2010, 2006a

classificamos sob a rubrica homo sapiens. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente, algo assim como uma cisão, que reproduz de algum modo a cisão que a oikonomia introduziu em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, ou seja, com o que Uexkühl e, depois dele, Heidegger chamam de o círculo receptor-desinibidor. [...]Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e assim gozar do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de cada dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo. (AGAMBEN, 2009a, p. 14)

No texto sobre os dispositivos, Agamben expressa uma preocupação, que irá se estender e consolidar nos escritos finais do projeto *Homo Sacer*, relacionada à necessidade de uma genealogia teológica dos dispositivos que resgate o paradigma cristão da *oikonomia*. O mais extensivo governo, identifica Agamben, é o governo divino do mundo, contudo é preciso localizar na modernidade uma particularidade dos dispositivos. Comparados aos tradicionais, os dispositivos que agora se apresentam não agem mais “pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação” (2009a, p. 14). Subjetivação e dessubjetivação “parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, se não em forma larvar e, por assim dizer, spectral. [...]Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade” (p. 14).

Contudo, a visão que Agamben expressa sobre os dispositivos parece ainda associada à ideia de dominação, pode-se observar, e, portanto, distante do que Foucault (2014) encaminhara em seus estudos com a ideia de *regime de verdade*, mais coadunante com o conceito de governo. O regime de verdade como a forma de governo que envolve um governo de si sobre si, mesmo que o si seja, como afirmará Agamben, não um sujeito, mas um processo: a própria relação (AGAMBEN, 2017a).

Mas, há algo indispensável a recuperar aqui do que Agamben marca naquele estudo: em relação a um dispositivo não há como imaginar um correto uso – que possa significar novas funcionalidades e finalidades – apenas buscar a sua desativação. Justamente por isso, talvez, Agamben passe a utilizar a ideia de máquina e tente expor a importância de se perceber o princípio que origina e que está sempre presente na operação dos dispositivos.

A ideia de máquina permitirá a Agamben observar de outro lugar as aporias da análise da potência e do ato em Aristóteles. Avistando um ser que surge como operosidade e, assim, que a ideia de potência começa a se extraviar naquela de efetividade, infere que o lugar vazio do sujeito da enunciação é o vazio que pode ser isolado e estacado pela máquina de poder. Não se está diante de um mero dispositivo, mas de um dispositivo muito especial capaz de

separar e ao mesmo tempo indeterminar potência e ato. Assim é a relação gloriosa de governo que passará a pensar.

A importância de tratar da relação entre reino e governo, que Agamben inaugura com a investigação de 2007, diz respeito a destrinchar o que, em toda criação, está implicado na relação entre potência e ato. Não se trata de um adendo à teoria da secularização, para Agamben, lembrando Benjamin, a relação teológico-econômica entre reino e governo está muito mais próxima de uma nova religião que estrutura o modo de toda criação.

Para pensar a relação de criação e administração do mundo por Deus, a ideia de potência e ato aqui evocada sofrerá transformações. O que interessa particularmente a este escrito é que agora não se trata apenas de uma potência que fica refém do ato e nem de um ato que fica à mercê da potência. Não é triunfo do ato sobre a potência ou do agir e do fazer sobre o ser. O que se complica aqui é que potência e ato se indeterminam. Ser é fazer e fazer é ser. Falta pensar, o que faz Agamben, o que resta desta indeterminação e, conseqüentemente, o desvelamento da figura da glória, como o esconderijo do vazio que resta desta indeterminação. Então, concerne dialogar com essa ideia de um dispositivo para esconder o vazio, que Agamben localizará na ideia de glória, também como o mecanismo de manter as formas de vidas estudantis amarradas a relações que nublam o desabitado da máquina educacional. Quer-se, por ora, assumir o vazio da glória e da glorificação das relações que subtraem toda potência de não ou impotência.

Com a elaboração da obra *O reino e a glória*, Agamben aprofunda as hipóteses que lançara em “O que é um dispositivo”, afrontando a estrutura da máquina, o “arcano central do poder”. Nesse sentido, dois conceitos primordiais do último Foucault – governo e economia – são levados ao limite através da questão: por que “o exercício do poder foi assumindo, no ocidente, a forma do governo e da *oikonomia* (2001b, p. 7)?” desenvolvendo-os em termos genealógicos. Se a potência soberana é aquela que abandona dentro da lei, e não fora dela, estabelecendo uma relação permanente do incluído-excluído com a lei e se o governo estende seu domínio sobre todas as esferas da vida, como, então, pensar uma vida em subtração aos dispositivos.

O expediente da teologia ou da herança teológica do ocidente em Agamben é objeto de muitas polêmicas. A teologia não possui privilégio causal, como faz a teoria da secularização, oferece apenas um experimento conceitual de observação da articulação interna e externa da máquina governamental ou dos dispositivos. A singularidade de seus escritos não está na narrativa em geral ou na conexão da Trindade com a política, mas em detalhes que vão

ganhando corpo na análise e assim, com uma genealogia, toca o arcano central do poder no ocidente: o conceito de glória.

Ter identificado integralmente glória e oikonomia [...] é antes a prestação específica das democracias contemporâneas [...], cujo paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo. (AGAMBEN, 2011b, p. 8)

O aspecto objetivo e glorioso do poder, com suas doxologias e glorificações, não é apenas o que Agamben quer investigar, posto que isso poderia ter resposta na teoria do consenso que é “produzido por um público que, em última análise, é passivo; [assim,] acabaria por perder a dimensão subjetiva e operacional que, na perspectiva de Foucault, é parte integrante da lógica econômico-governamental”. Nessa situação Agamben também estaria em concordância “com a tese foucaultiana e ele desloca ‘a origem da noção de governo econômico dos homens e do mundo para a elaboração cristã do paradigma trinitário e da ideia de economia de salvação’ como um governo providencial dos homens”. (STIMILLI, 2016, p. 26)

A palavra grega *oikonomia* normalmente utilizada na antiguidade em referência à esfera administrativa, é aqui identificada por ele como o termo técnico utilizado pelo discurso teológico para indicar o operador que articula, na única esfera semântica da administração, a transcendência divina e a sua dominação do mundo, a unidade do seu ser e a pluralidade das suas ações, a ontologia e a história.

Agamben desenvolve a tese de que o conceito moderno de economia política, que atualmente adquiriu a hegemonia da governamentalidade biopolítica da vida humana, é uma ressignificação dos debates que o cristianismo desenvolveu durante os séculos 2, 3 e 4 a respeito da compreensão da dimensão trinitária de Deus, assim como o problema da relação entre a vontade de Deus e a liberdade humana. A teologia cristã desses séculos, entre outras várias questões, teve que dar resposta a duas interpelações: como pode ser Deus um e ao mesmo tempo três pessoas? Como Deus pode governar o mundo e ao mesmo tempo respeitar a liberdade humana? Compreender esta dimensão da economia trinitária ajudaria a compreender a biopolítica moderna que, solidificando-se nos conceitos teológicos medievais de ordem, tem suas origens na ideia de trindade e sua economia própria de cindir e tentar suturar o ser e a práxis. (RUIZ, 2017, p. 16)

A herança teológica da política ocidental foi objeto de um aceso debate no século passado⁴⁴. Se o paradigma da teologia política funda a transcendência do poder soberano na existência de um único deus, o paradigma da teologia econômica, ao contrário, sustenta a ideia de uma ordem imanente da vida divina e da vida humana⁴⁵. Do primeiro deriva a teoria moderna da soberania e do segundo, a biopolítica moderna e a ordem da moderna economia.

Para encontrar os fundamentos do debate sobre teologia política entre Peterson e Schmitt⁴⁶, Agamben interpõe a compreensão do dogma trinitário – base de Peterson – porém assentado sobre uma “linguagem da economia” que seria necessário explorar profundamente. Se opostos, os dois paradigmas estão, contudo, conectados funcionalmente na relação entre monoteísmo e economia trinitária; relação que os teólogos necessitavam conciliar e não pouparam esforços para estabelecer. Construindo uma genealogia da economia e do governo e, assim, analisando a forma que tomou a teologia da trindade, Agamben acessa o paradigma da teologia econômica, fazendo aparecer seu modo de articulação com a política; paradigma possível de pensar, apenas, como uma teologia da glória. (AGAMBEN, 2011b)

⁴⁴ Para a teologia política de Carl Schmitt os conceitos centrais da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados e assim seu paradigma para explicar a soberania moderna é o da teologia política. Por outro lado, o teólogo Erich Peterson sustenta que a teologia política não é uma criação da teologia cristã, mas da teologia judia. O paradigma de Peterson, exposto em seus estudos sobre a Trindade, é o da teologia econômica. Cf. AGAMBEN (2011b)

⁴⁵ As mitologias e lendas de um rei mutilado e impotente – como a do Graal, do rei inoperoso, excluído de qualquer atividade concreta de governo – por falarem de uma soberania dividida e impotente que não perde nada de sua sacralidade e legitimidade, são para Agamben genuinamente políticas. Tais lendas já prefiguram a máxima moderna de *le roi règne, mais il ne gouverne pas* [o rei reina, mas não governa], objeto do debate entre Schmitt e Peterson, máxima que, segundo Peterson, remonta aos primórdios da teologia cristã e revela a correspondência entre o paradigma liberal e o teológico, que respectivamente separam o reino do governo e o ser da práxis divina. Agamben sublinha a necessidade de uma genealogia da separação entre reino e governo também porque Peterson busca essa separação na teologia judia e pagã, e não na cristã, seguindo uma estratégia de evitar a herança econômica do pensamento cristão. Cf. AGAMBEN, 2011b

⁴⁶ Com a nova forma de pensar historicamente a potência e o ato, que aqui passará respectivamente para reino e governo, “Agamben não é o primeiro a dar consequências políticas à Trindade. [...] Peterson, argumentou, opondo-se a Schmitt, que uma teologia política cristã era impossível por causa da Trindade. O raciocínio de Peterson foi que a teologia política de Schmitt dependia de uma analogia entre Deus e um governante terreno, mas a Trindade mostraria que Deus é radicalmente diferente de qualquer outra coisa na criação – na verdade, Ele não pode ser concebido em nossos termos terrenos normais (como um pode ser três?). Antes de Peterson, o teólogo protestante Karl Barth fizera uma afirmação semelhante, diminuindo qualquer ligação entre Deus e as autoridades terrenas. Para ambos, a Trindade demonstra que Deus é radicalmente transcendente e está além de qualquer coisa que possamos conceber” (KOTSKO, 2017, p. 47).

3.2 *Oikonomia* e a figura da relação: a máquina governamental

A doutrina cristã da Trindade (do latim *trinitas*, “tríade”, de *trinus*, “tripla”) define Deus como três pessoas consubstanciais, expressões ou hipóstases: o Pai, o Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo; um Deus em três pessoas. As três pessoas são distintas, mas são uma única substância, essência ou natureza. No catolicismo, o Espírito Santo é a terceira das *prosopon* da Santíssima Trindade – juntamente com Deus Pai e Deus Filho – e é o Deus onipotente. O Deus triuno se manifesta como três “pessoas” (no grego *koiné*: *hypostasis*) de uma única substância (no grego antigo: *ousia*) divina, chamada Deus.

Oikonomia, originalmente gestão da casa, uma palavra-chave específica, o termo grego para “economia”. Com ela, Agamben faz uma singular abordagem da doutrina cristã da Trindade. Ao invés de destacar os diversos debates que levaram à formação da ortodoxia trinitária, ele traça o percurso da *oikonomia* trinitária. Na teologia cristã, *oikonomia* extrapolou a ideia de gestão da casa e passou a abarcar outras formas de gestão, mas sempre a partir de um mesmo conceito geral que os teólogos utilizavam para sustentar que Deus tem que “administrar” a relação com a sua criação, ou seja, primordialmente e nessa situação, “administrar” a relação de Deus com o próprio Deus.

Por se relacionar com a teologia econômica, que toma forma na bipolaridade constitutiva e na anarquia funcional de uma máquina governamental, a primeira questão a compreender na ideia de *oikonomia* trinitária, desenvolvida por Agamben em *O reino e a glória*, é qual o sentido que o termo *economia* adquire nesta obra e qual a sua genealogia.

A vida interior de Deus – a trindade – tem a sua própria “economia”, que permite a Ele administrar a “economia da salvação” dos seres humanos. O agente de Deus para essa “economia da salvação” dos seres humanos é Cristo, que, como componente da estrutura da trindade faz parte da divindade. Dessa forma, administrar a relação com o Filho é administrar a relação consigo mesmo, assim como a relação de Deus com a criação é uma relação com a sua criação. Se administrar a criação é administrar a sua própria figura, o governo divino do mundo é uma necessidade de preservar o ser mesmo de Deus. Ao evitar que o mundo se destrua e destrua a figura de Deus, a administração é também um modo de autopreservação.

Tendo que administrar a própria criação, Deus institui uma relação com sua própria potência, agora espalhada pelo mundo; uma potência que dele foi separada e que se resolve na forma de um governo divino do mundo. Contudo essa potência espalhada não pode ser muito separada, ampliar-se absolutamente (lembre-se que Deus escolhe o melhor dos mundos possíveis). Como soberania suprema ele não tem necessidade de muitas mãos estranhas para

administrar a sua criação e seu aparato próprio não precisa ser vultoso. Dessa forma, Agamben pode concluir que a *oikonomia* é um conceito que diz respeito ao governo de Deus sobre o mundo. Diz-se, aqui, do seu mundo.

Para o cristianismo o paradigma político da soberania não servia como explicação à relação interna da trindade de Deus e também a como Deus governa o mundo. “Por isso, os teólogos cristãos rejeitaram utilizar as categorias da soberania política tradicionais na teologia bíblica do antigo testamento, como rei, e em seu lugar incorporaram a categoria de *oikonomia* para explicar o governo de Deus no mundo” (RUIZ, 2017, p. 17). Com a noção de *oikonomia*, Deus então pode governar o mundo respeitando a liberdade humana. Deus criara os homens livres, com livre arbítrio, caso contrário toda a história e a economia da salvação não se sustentariam, posto que se os homens fizessem só o que Deus quer e por Ele fossem controlados, porque escolheriam o mal e necessitariam da redenção? Deus governa o mundo respeitando, a liberdade dos homens, pela providência divina; administrar a criação significa, assim, governar as criaturas por uma finalidade que é justamente a redenção. Cristo é a personificação do governo por um plano de vida eterna.

A questão a saber, que aqui se interpõe, e que Agamben perseguirá, é se a divindade suprema é ou não participante das forças que governam o mundo. Em outros termos, se a essência de Deus se realiza como governo (existência), nos termos de uma ontologia tradicional.

Com a clássica divisão que Aristóteles estabeleceu entre *pólis* [cidade] e *oikia* [casa], antes de qualquer coisa, o termo “*oikonomia*” encontra, em sua formulação clássica, correspondência com um modelo de gestão e não de conhecimento. “Designa uma prática e um saber não epistêmico”: a gestão ordenada da casa, da articulação de coisas e pessoas que nela convivem. *Oikonomia* é, então, a atividade ordenada a um fim. E o termo economia encontra assim sua expressão. No latim o termo *oikonomia* é traduzido por “dispositivo”. Contudo, na “progressiva extensão analógica da esfera semântica do termo, a consciência do sentido doméstico originário nunca se perdeu”, mesmo em sua acepção retórica. (AGAMBEN, 2011b, p. 20)

O sentido teológico do termo – apesar de expressões como “economia da salvação”, que faria referência ao plano divino da redenção nos escritos do apóstolo Paulo – não estaria presente nesses escritos, nem naqueles dos primeiros cristãos. Não há um sentido teológico do termo *oikonomia*, mas trata-se apenas do entrelaçamento dos dois vocabulários, o da *pólis* e o da *oikia*, que era uma tendência da época. Nem mesmo nos autores cristãos dos séculos II e III – mesmo em Hipólito e Tertuliano, quando o vocabulário econômico é utilizado para

descrever a articulação da vida interna da Trindade – apareceria significativamente o sentido teológico do termo.

Quando dos primeiros esforços teológicos para pensar conceitualmente a unidade da trindade de Deus é que o termo *oikonomia* assumiu o sentido de práxis divina, sem perder o sentido original, como uma atividade dirigida a um determinado fim. Agora, desloca-se para o que há de mais secreto, a vida íntima de Deus. Diz respeito à própria atividade de Deus, que se realiza pelo filho. Porém, não se pode dizer que é a atividade confiada ao filho; a economia é a própria ação de Deus personificada no filho que, por sua vez, é o próprio logos desta atividade. (CASTRO, 2012, p. 112-113)

“Deve-se crer em um único Deus, mas com sua *oikonomia* [...] a unidade, que traz por si mesma a trindade, não é destruída por esta, mas administrada [*non destruat ab illa sed administretur*]” (AGAMBEN, 2011b, p. 40). Nas palavras de Tertuliano, o que era entendido nas palavras do apóstolo Paulo como o “mistério da economia” – que se relacionava ao plano divino da redenção – passa ao “mistério da economia”, como uma economia divina da ação de Deus. A práxis de Deus, para salvar a sua criação, toma a forma de um mistério e Cristo, pela encarnação, assume essa economia misteriosa. (AGAMBEN, 2012a, p. 29)

Nessa acepção, a *oikonomia* permite aos primeiros teólogos da Trindade afirmar a unicidade de Deus e ao mesmo tempo a pluralidade das pessoas da trindade. Deus é uno em sua substância, em seu ser, mas sua atividade, sua economia, realiza-se pela pluralidade das pessoas da Trindade. A economia da salvação estenderá seus domínios e resultará na conjunção estratégica de uma doutrina das “economias misteriosas” – um plano divino que governa – com a prática da interpretação das Escrituras, (AGAMBEN, 2011b, p. 38) que são a lei da vida na terra para os que serão redimidos por Deus.

Segundo a teologia cristã que fundamenta a doutrina da trindade, o ser de Deus não é dividido, porque as três pessoas da trindade dizem respeito à economia da salvação e não à ontologia. Agamben vai problematizar essa ideia e sua inconsistência pensando na relação de indeterminação entre a economia e a ontologia.

A unidade divina da teologia de Aristóteles, em que é impossível a distinção, em deus, de ser e práxis – deus move os céus e a terra sem nenhuma “vontade especial ou atividade particular” e na mais “perfeita unidade entre ser e práxis” –, será colocada em questão pela doutrina da *oikonomia*: a economia com que Deus governa o mundo é distinta de si e não pode ser dele deduzida. Assim, a fratura que se quer evitar no plano do ser – ontologicamente Deus é um ser puro – ressurgue como fratura entre “Deus e sua ação, entre ontologia e práxis”, na separação entre substância e economia da ação. Há um “secreto dualismo” que tenta se

afastar de duas figuras divinas, mas que recai sobre “Deus e seu governo do mundo”. Assim o pensamento cristão evitou uma concepção politeísta, mas aceitou pagar para sempre o preço da bipolaridade governamental.⁴⁷

[...] a economia não tem fundamento algum na ontologia, e o único modo de fundamentá-la consiste em esconder sua origem. Por esse motivo, tão e mais misteriosa que a natureza de Deus é agora sua livre decisão de governo do mundo; o verdadeiro mistério, que “estava escondido há séculos em Deus” e que foi revelado aos homens em Cristo, não é o de seu ser, mas o de sua práxis salvífica. (AGAMBEN, 2011b, p. 41)

“A fratura entre teologia e oikonomia, entre ser e ação, na medida em que torna livre e ‘anárquica’ a práxis, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de seu governo”⁴⁸. A divisão entre o ser de Deus e sua práxis, a diferenciação da economia do ser do próprio ser, é que a economia não pode ser entendida a partir do ser de Deus. Separa-se a substância, a essência de Deus, de sua economia. Sua práxis não tem nenhum fundamento na ontologia e a única forma de fundamentar o governo consiste em esconder sua origem. “O mistério que, a partir desse momento, suscitará permanentemente a maravilha e o rigor crítico dos teólogos e dos filósofos não é de natureza ontológica, mas prática” (AGAMBEN, 2011b, p. 41).

Se para os teólogos era fundamental distinguir e ao mesmo tempo não separar teologia de economia, porque havia um risco implícito em tal separação, o discurso da teologia e o da economia deveria ser transmitido conjuntamente para que não se corresse o risco de entender que há uma pessoa da divindade e outra da humanidade. Tal distinção passou então a ser feita pelas figuras da *trindade imanente* – “Deus como ele é em si mesmo” – e da *trindade econômica* – “Deus em sua ação salvífica, através da qual Ele se revela aos homens”. (p. 45)

⁴⁷ A dicotomia entre ser e práxis na dinâmica da oikonomia trinitária, que Agamben sublinha, terminologicamente é a oposição entre teologia, que se ocupa estritamente do ser de Deus e oikonomia, sua práxis no interior da igreja. Duas conceitualidades e duas racionalidades. Do primeiro paradigma – teologia, que está relacionado ao discurso teológico *stricto sensu* – “derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo – oikonomia – a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”. Estas duas racionalidades formam um sistema bipolar, cuja compreensão Agamben julga fundamental para que se entenda a história política do ocidente. Cf. CASTRO, 2012

⁴⁸ Contra Schmitt e numa aproximação da problemática do governo como aparece em Foucault, Agamben sustenta que “a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal” e sua importância está relacionada à obrigação que impõe de se repensar, sob nova perspectiva, a totalidade e a história das ideias ocidentais, agora no cruzamento entre a tradição política (*stricto sensu*) e a tradição ‘econômico-governamental’. Para Agamben “os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar, cuja compreensão condiciona preliminarmente toda interpretação da história política do Ocidente”. (AGAMBEN, 2011b, p. 48)

[...] A articulação entre essas duas trindades, ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, é a tarefa aporética que a *oikonomia* trinitária deixa como herança à teologia cristã, em particular à doutrina do governo providencial do mundo, que se apresenta por isso como máquina bipolar, cuja unidade sempre corre o risco de naufragar e deve ser, a cada vez, reconquistada. (AGAMBEN, 2011b, p. 45)

Para Agamben *oikonomia* trinitária (economia), *ordo* (ordem) e *gubernatio* (providência) – dos primeiros séculos cristãos, passando pelos conceitos escolásticos ou medievais – constituem uma tríade inseparável cujos termos passam de uma para outra, enquanto nomeiam uma nova figura da ontologia. Da perspectiva ontológica, define-se o ser como práxis e a práxis como algo imanente, como autoprodução, ou seja, a essência do ser humano nada mais é que a práxis através da qual ele produz sem parar a si mesmo. Esse seria o legado da teologia cristã à modernidade. Desse legado, a identidade entre ser e práxis – afirmada a respeito da ordem, como se verá a seguir – foi, segundo Agamben, uma das heranças decisivas.

Para que se conservasse a dicotomia do poder estabelecida entre reino e governo, entre o Soberano e a administração do seu Filho ou dos seus filhos, a teologia precisou estabelecer uma dinâmica que une e, ao mesmo tempo, separa essa bipolaridade. Se o que inicialmente percebe é a bipolaridade divina entre ser e práxis, ou entre ontologia e economia, Agamben inferirá a formação de um círculo que se inicia na inevitável separação e prossegue na tentativa constante de sutura entre ser e práxis. Esse círculo fará aparecer em primeiro plano uma figura fundamental que permeará toda ação de governo: a figura da relação⁴⁹.

3.3 Genealogia da separação entre reino e governo: o fazer de Deus

Em sua genealogia, Agamben encontra o paradigma filosófico da separação entre reino e governo, no paradigma filosófico da separação entre ontologia e práxis, de Aristóteles: o conceito de ordem. Para aquém do grande problema metafísico que Agamben toca neste ponto, o que parece pertinente aqui é que “para fazer frente à cisão do objeto da metafísica [o ser separado ou o ser enquanto ser] Aristóteles estabelece nessa altura o conceito de ordem,

⁴⁹ Em *Homo Sacer I*, depois de definir a relação de bando, Agamben lançava a seguinte questão: “uma crítica do bando deverá então necessariamente por em questão a própria forma de relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável para além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento”. Agamben tenta pensar a disjunção entre o poder constituinte e poder destituente. AGAMBEN, 2002, p. 36

como um dispositivo teórico para pensar a relação entre os dois objetos”.⁵⁰ (AGAMBEN, 2011b, p. 57- 58)

A importância desse paradigma diz respeito a que, para além da transcendência da norma superior e da imanência da ordem inferior, nele, transcendência e imanência são articuladas conjuntamente, formando um sistema ou uma máquina cosmológica e política, que permite identificar a soberania com a norma e o governo com a ordem.

Trata-se de saber se o bem é transcendente ao mundo, como motor imóvel ou imanente a ele, como ordem do universo. Aristóteles tenta conciliar e articular as duas alternativas utilizando duas figuras: a do militar, que coordena um exército e a da administração da casa, a ordem econômica. Se no exército, a disposição das tropas está associada ao comando do estrategista e os diversos seres que habitam uma casa se ajustam na realidade cotidiana a um só princípio, da mesma forma o “ser separado mantém-se em relação com a ordem imanente do cosmo (e vice-versa)” (2011b, p. 58).

Para Agamben, Aristóteles tenta manter unidas as duas figuras do ser, mas “a aporia é, porém, que a ordem (ou seja, uma figura da relação) se torna o modo como a substância separada está presente e age no mundo. O lugar eminente da ontologia desloca-se dessa maneira da categoria da substância para a da relação, e uma relação eminentemente prática”. (AGAMBEN, 2011b, p. 58)

Se o bem separado é o motor imóvel, a substância que age pela normatização, o bem imanente é, por sua vez, uma relação da ordem que reina no universo, resultante da atividade da norma superior que funciona como motor imóvel. “Se a transcendência é definida aqui nos termos tradicionais da separação e da autonomia, é instrutivo notar que a figura da imanência é, ao contrário, a da ordem, ou seja, da relação de cada coisa com as outras. Imanência do bem significa taxis, ordem” (2011b, p. 56).

A máquina cosmológico-política de Aristóteles surge no processamento da conciliação entre transcendência e imanência. Para compreender essa conciliação é preciso entender como, recorrendo à administração da casa ou à ordem econômica, Aristóteles estabelece a noção de ordem imanente.

Se todas as coisas estão postas conjuntamente na natureza (peixes, plantas, pássaros) elas não estão, contudo, ordenadas do mesmo modo. Há algo que estabelece uma ordem, onde

⁵⁰ No último capítulo do livro *L da Metafísica*, dedicado à ontologia, Agamben localiza o paradigma filosófico da separação entre reino e governo, quando Aristóteles interroga em qual dos modos a natureza do universo possui o bem e o ótimo: se como algo separado e por si mesmo ou como uma ordem. Cf. AGAMBEN, 2011b.

todos têm algo em comum com o todo, com o uno. Como na administração de uma casa, há um princípio unitário que a governa, mas em cada um dos seres que fazem parte dela manifesta-se de forma, em modos e graus diferentes esse princípio, de acordo com a natureza de cada um.

Apesar de Aristóteles não analisar o conceito de ordem e apenas o exemplificar com os modelos do exército e da casa, Agamben não deixa de observar que a interpretação dos livros L e X da *Metafísica*, deveria começar por uma tematização desse conceito. Apontando para a questão da ordem, consegue afirmar originalmente um deslocamento estratégico no interior da *Política* de Aristóteles: de um termo genérico relacionado à ordem recíproca entre os poderes na constituição para um termo técnico fundamental da metafísica e da política ocidentais. “A expressão a que Aristóteles recorre (thaterōi pros thateron mēden) inscreve de modo peremptório o conceito de ordem no âmbito da categoria da relação (pros ti): a ordem é, portanto, uma relação e não uma substância” (2011b, p. 57).

Se já em Aristóteles há um deslocamento de termos é, contudo, no pensamento medieval que o conceito de ordem se constrói efetivamente como um paradigma metafísico e político. À medida que a teologia cristã recebeu do aristotelismo um grande modelo aporético do ser transcendente, o problema da relação entre Deus e o mundo só podia se tornar, em todos os sentidos, a questão decisiva. “No entanto, a relação entre Deus e mundo implica necessariamente um problema ontológico, porque não se trata da relação de dois entes entre si, mas de uma relação que tem a ver com a forma eminente do próprio ser” (AGAMBEN, 2011b, p. 59).

Tomás de Aquino⁵¹ tenta uma resposta para a questão da distinção entre reino e governo, sendo fonte de inspiração e também de incertezas, sobretudo no que diz respeito ao conceito de ordem. Em Tomás⁵², a noção de *ordo* [ordem] é transformada em conceito ontológico que estrutura e condiciona toda a ideia de ser, cumprindo a intenção do pensamento medieval. Essa noção, apesar de princípio central que atravessa todo o seu pensamento e também todo o pensamento medieval, não consegue suturar a cisão entre ser e práxis. “Exatamente por isso, a aporia aristotélica alcança nele sua formulação mais extrema” (2011b, p. 59).

⁵¹ O Livro L de Aristóteles, observa Agamben, foi uma referência constante dos tratados medievais intitulados *De bono* [Sobre o bem] ou *De gubernatione mundi* [Sobre o governo do mundo] de Tomás de Aquino. (AGAMBEN, 2011b, p. 59)

⁵² Agamben toma a noção de *ordo* em Tomás, preterindo outros autores cristãos que dela se valeram, porque, nele, “as dissimetrias e os conflitos que implica são particularmente evidentes”. Idem

Há duas noções de ordem que estão ligadas, mas não são simétricas em Tomás: a ordem de cada uma das coisas criadas em relação a Deus e a ordem das coisas criadas entre si⁵³. Nessas duas formas da ordem, afirma Agamben, o que fica patente em toda a aporia “da maravilhosa ordem do cosmos medieval” é que a ordem é uma figura da relação. As coisas se encontram ordenadas porque estão em uma determinada relação entre si, estabelecendo um ciclo em que, quando em relação, estão em função de um fim divino; ao mesmo tempo, a relação com Deus se manifesta na relação recíproca entre as coisas.

O único conteúdo da ordem transcendente é a ordem imanente, porém o sentido da ordem imanente não é senão sua relação com o fim transcendente. “Ordo ad finem” [ordem para o fim] e “ordo ad invicem” [ordem recíproca] remetem uma a outra e se fundam entre si. O perfeito edifício teocêntrico da ontologia medieval descansa sobre esse círculo e não tem outra consistência para além dele. (AGAMBEN, 2011b, p. 60)

O Deus cristão desvela-se, assim, como um círculo de revezamento entre duas ordens. Em realidade, irremediavelmente dividido como o ser em Aristóteles. Assim, a ordem deve unir o divino, mas o próprio conceito de ordem⁵⁴ reproduz estruturalmente a ambiguidade que deve enfrentar, revelada na contradição de Tomás, que seria a herança cristã do aristotelismo que se expressa na divisão ontológica entre transcendência e imanência.

[...] ‘o ser é ordo e a ordo é ser, a ordo não pressupõe algum ser, mas o ser tem a ordo como condição de sua possibilidade’, isso não significa que o ser receba, através do predicado da ordem, uma nova definição, mas que, graças à assinatura “ordem”, substância e relação, ontologia e práxis passam a fazer parte de uma constelação que representa o legado específico que a teologia medieval transmite à filosofia moderna. (AGAMBEN, 2011b, p. 61)

⁵³ O bem separado, que é o primeiro motor, é um bem melhor [melius bonum] que o bem da ordem, que está no universo[243]. Tal desequilíbrio entre as duas ordens manifesta-se naquela diversidade da relação de cada criatura com Deus e com as outras criaturas, que Aristóteles exprime pelo paradigma econômico do governo de uma casa. Cada criatura, comenta Tomás, está em relação com Deus através de sua própria natureza singular, exatamente como acontece em uma casa. *Ibidem*, p. 60

⁵⁴ Mostra-se particularmente relevante aqui o cruzamento, que faz Agamben, da ideia de ordem com o seu conceito metodológico de Assinatura, afirmando que a ordem é um conceito vazio, ou então, mais precisamente, não um conceito, mas uma assinatura. “Mais uma vez, a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos”. Aquilo que, como já exposto na introdução deste trabalho, excede o signo ou o conceito para enviá-lo a outro contexto. No caso específico, a ordem assina aqueles conceitos que são genuinamente e eminentemente ontológicos, deslocando a “ontologia da categoria da substância àquelas da relação e da práxis, que constitui talvez a contribuição mais importante que o pensamento medieval fez à ontologia”. (AGAMBEN, 2011b, p. 76)

Em *De genesis ad litteram*, de Agostinho, Deus não é ordem em si mesmo, mas em sua atividade de ordenar ou, dito de outra maneira, o ser de Deus é ordem só enquanto atividade de ordenar. (AGAMBEN, 2011b) Dessa forma, é constitutivamente *ordinatio*, ou seja, práxis de governo e atividade. Nesse sentido, a *dispositio* (tradução latina de *oikonomia*) das coisas na ordem nada mais significa do que a *oikonomia* das coisas no próprio Deus. Em Agostinho, na aporia da ordem manifesta-se numa intrínseca solidariedade entre ordem e *oikonomia*, que leva à perfeita identidade entre ser e práxis.

Ordem imanente e ordem transcendente remetem mais uma vez uma à outra em uma paradoxal coincidência, que só pode ser entendida como uma incessante *oikonomia*, como uma ininterrupta atividade de governo do mundo, que implica uma fratura entre ser e práxis e, ao mesmo tempo, tenta recompô-la. (AGAMBEN, 2011b, p. 62)

A disposição das coisas na ordem corresponde à disposição das coisas em Deus. O ser de Deus também é práxis, ordem, atividade de governo e o ser das criaturas está implicado na operação divina. A forma de operar de Deus depende, por assim ser, de uma práxis de governo. Uma verdadeira indeterminação entre ser e práxis é, assim, o resultado da tentativa de costurar a inevitável fratura.

A transformação da ontologia clássica, implícita na teologia cristã, aparece com toda evidência nas palavras de Agostinho. Não só a substância das criaturas nada mais é que a atividade da *dispositio* (da *oikonomia*, do dispositivo) divina – de modo que o ser das criaturas depende integralmente de uma práxis de governo, é práxis e governo –, mas o próprio ser de Deus – enquanto é, em um sentido especial, medida, número e peso, ou seja, ordem – não é mais apenas substância ou pensamento, mas também, e na mesma proporção, *dispositio*, práxis. (AGAMBEN, 2011b, p. 62)

A ordem é então a figura que nomeia uma contínua atividade de Deus, que pressupõe e tenta recompor a fratura entre Deus e o mundo. Agostinho associa ser e dispositivo na pessoa de Deus e Tomás de Aquino teoriza, posteriormente na escolástica, relacionando essa fusão à questão da ordem em Deus. E assim se esclarece, na Escolástica, a solidariedade entre a ordem e a *oikonomia*.

Deus não é ordem apenas enquanto dispõe e ordena o mundo criado, mas também e, sobretudo, enquanto tal dispositivo encontra seu protótipo na procedência do Filho a partir do Pai e do Espírito a partir de ambos. *Oikonomia* divina e governo do mundo se correspondem. [...] *Oikonomia* trinitária, *ordo* e *gubernatio* constituem uma tríade inseparável, cujos termos passam de uma para outra, enquanto nomeiam a nova figura da ontologia, que a teologia cristã lega à modernidade. (AGAMBEN, 2011b, p. 62-63)

A identidade entre ser e práxis, afirmada na figura da ordem, foi, segundo Agamben, uma das heranças decisivas que a teologia legou ao pensamento moderno. Da perspectiva ontológica, define-se o ser como práxis e a práxis como algo imanente, como autoprodução, ou seja, a essência do ser humano nada mais é que a práxis através da qual ele produz sem parar a si mesmo.

A tese de Agamben, que será sustentada até o final do projeto *Homo Sacer* é que se poderá verificar uma mutação da ontologia clássica em uma ontologia da efetualidade. Enquanto na ontologia clássica ser e substância são independentes dos efeitos que produzem, o que se verá efetivar na ontologia como efetualidade – da realização de *effectus*, que diz respeito a uma realidade invisível e espiritual, mas produtiva – é a inseparabilidade do ser de seus efeitos, em que produz e é determinado por seus efeitos. Uma modalidade especial de ser, algo que se afirma no âmbito litúrgico e coincide com o ser enquanto tal na modernidade.⁵⁵

3.4 O governo como máquina da providência

O determinismo do destino – o acaso, a sorte, a combinação de fatores da natureza em relação aos acontecimentos – que explicava o mundo na cosmogonia greco-romana é totalmente modificado no cristianismo e sua pluralidade trinitária da divindade. Na história da redenção explicita-se uma inquietude entre a onipotência de Deus e a liberdade dos homens, que o cristianismo precisa enfrentar: a liberdade humana não pode ser anulada, pois justifica a existência do sistema de avaliação de salvos e condenados e o sentido da redenção de cristo.

Com a ideia de providência, conforma-se uma economia do governo ou da gestão do mundo como um fazer de Deus pelo uso dos meios indiretos para governar, onde os seres humanos não possuem obrigações relacionadas à suprema divindade, apenas o livre arbítrio indiretamente controlado por ele em direção aos seus objetivos. Deus estabelece um governo indireto e não coercitivo, como um sistema de benefícios e efeitos colaterais, que depende da adesão voluntária à lei, de forma que sua tradução mais exata é aquela de um controle através do livre arbítrio. (KOTSKO, 2017) Um sistema em que o governo acontece não pela

⁵⁵ Cf. AGAMBEN, 2012a

imposição de uma sólida lei geral, mas exatamente pela “correlação entre a lei geral e o plano contingente das causas segundas”⁵⁶.

Por um duplo golpe de Agamben, chega-se ao paradigma epistemológico do governo moderno ou à moderna governamentalidade econômica, que pela teologia da providência se vincula à antiga doutrina da Trindade. Como governar o mundo pressupondo a liberdade humana é também a problemática da economia política, como apontara Foucault: governar a partir da liberdade, mas governar também a liberdade. O modo da *oikonomia* trinitária torna-se o modelo da máquina governamental no ocidente diz respeito ao seu desenvolvimento como máquina da providência. A noção de *oikonomia*, como a herança cristã da pronoia dos estoicos, constitui-se agora na herança do governo moderno e faz possível um aprofundamento de uma ontologia dos atos de governo⁵⁷.

Com uma doutrina da providência, o cristianismo tentará enfrentar a separação entre reino e governo ou entre ser e práxis na qual desembocara, com reflexos na ontologia clássica. É possível constatar que a vicariedade, própria da figura do governo, implica uma profunda mudança da ontologia clássica, que passa a se definir a partir de um paradigma econômico. A condição de possibilidade de todo governo reside na transformação da ontologia clássica em uma ontologia efetual. O governo pode aparecer, então, como a atividade voltada apenas à sua própria correlação funcional.

3.5 Providência e governamentalidade

Quanto mais eu falava da população, mais eu parava de dizer “soberano”. Fui levado a designar ou a visar algo que, aqui também, creio eu, é relativamente novo; não na palavra, não num certo nível de realidade, mas como técnica nova. Ou antes, o privilégio que o governo começa a exercer em relação às regras, a tal ponto que um dia será possível dizer, para limitar o poder do rei, que “o rei reina, mas não governa”; essa inversão do governo em relação ao reino e o fato de o governo ser no fundo muito mais que a soberania, muito mais que o reino, muito mais que o *imperium*, o problema político moderno. (FOUCAULT, 2008, p. 99)

⁵⁶ Ao comentar Liber de causis, São Tomás apresenta a causa primeira, que é universal, e as causas segundas, que são causas particulares. As causas segundas possuem dois modos de ação, que são os dois modos da ordem. Em De gubernatione mundi, ele articulará sua doutrina da providência da seguinte forma: a providência geral (reino) corresponde ao regime da causa primeira e a providência especial (governo), ao das causas segundas. Cf. CASTRO, 2012

⁵⁷ Cf. AGAMBEN (2011b), assim como o paradigma teológico-político corresponde ao paradigma do absolutismo, tem-se uma correspondência entre o paradigma econômico-providencial e o paradigma do governo democrático.

Certo declínio da função soberana e a emergência em primeiro plano da governamentalidade – nas palavras de Foucault no curso *Segurança, território, população*, onde faz sua genealogia da “governamentalidade” moderna – conjugam com o nascimento do estado de população e o primado dos dispositivos de segurança. Dessa forma, a governamentalidade definiria o problema político essencial do nosso tempo.

Para Foucault, a partir do século XVII, o governo cada vez mais toma a forma de uma economia e de governo dos homens. Um conjunto de técnicas advindas do governo das almas do pastorado cristão, teriam sido apropriadas e ressignificadas na modernidade ocidental para fazer o governo da vida.

Agamben concorda com Foucault acerca da genealogia cristã das formas modernas do poder e da assunção da economia no governo. Porém, corrige a tese cronologicamente, discordando do pastorado cristão como o antecedente genealógico da transformação dos mecanismos de poder, e tematicamente, inserindo as implicações teológicas da *oikonomia* trinitária, bem como a noção de providência.

Para Agamben, a noção do governo econômico dos homens e do mundo, já está na concepção de um deus trinitário, que seria “o primeiro germe da divisão entre Reino e Governo” (AGAMBEN, 2011b, p. 75), quando a fratura entre ser e práxis é inserida na própria divindade. O próprio termo *gubernatio* (que é sinônimo de providência), que a partir do século V aparece em todos os tratados cristãos sobre o governo do mundo e, com ele, abordam a ação providencial de Deus, poderia ser entendido como uma tradução do termo *oikonomia*. Assim, a relação da governamentalidade econômica com o cristianismo ultrapassa o pastorado e o conceito moderno de governo não seria uma continuidade da história do regime medieval, “mas a história, de resto bem mais vasta e articulada, da tratadística providencial, que, por sua vez, tem origem na *oikonomia* trinitária”. (p. 76)

Na doutrina da providência cristã, o que está em questão é se na provisão do mundo, Deus se vale de princípios universais (providência geral) ou envolve-se nos detalhes (providência particular). Para Agamben, o central aqui, não é tanto a liberdade dos seres humanos quanto a possibilidade de um governo divino do mundo que está em jogo, assim como a dissolução da visão clássica do mundo, da primazia do ser sobre a práxis.

Se Reino e Governo fossem separados em Deus por uma oposição taxativa, nenhum governo do mundo seria possível, na realidade. Por um lado temos uma soberania impotente e, de outro, a série infinita e caótica dos atos (violentos) de providência particulares. O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar, resultando especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da

providência especial, ou, nas palavras de Foucault, de *omnes* e de *singulatum* [de todos e de um]. (AGAMBEN, 2011b, p. 77)

Em III a.C, em um tratado sobre a providência, Crisipo (o estoicista) sustenta que o mal se origina por concomitância e não vem da natureza ou potência das coisas estabelecidas pela providência. Seu argumento serve explicitamente à tese da *Teodiceia*, de Leibniz – abertura do capítulo 2 deste trabalho – de que o mundo existente é a melhor das opções, ou seja, o mal que nele existe não vem da vontade imediata de Deus, mas é “a inevitável consequência concomitante da escolha que Deus fez do melhor dos mundos possíveis”. (AGAMBEN, 2011b, p. 77)

Se para os estoicos “nada do que acontece no mundo acontece sem a intervenção da providência e dos deuses”, discordando dessa noção de providência que se origina em Crisipo, para Alexandre de Afrodisia, um comentador de Aristóteles do século II d.C., um deus que se ocupasse de cada coisa particular seria ontologicamente inferior às coisas a que regula⁵⁸. Mas, como também não aceitava a ideia de que as coisas pudessem se produzir de forma acidental e sem o conhecimento de Deus, mesmo que de forma involuntária, pensará uma natureza intermediária, como efeitos colaterais calculados. “São involuntários porque se trata de efeitos que não foram buscados por si mesmos, mas que se produzem em razão da coisa que é buscada por si mesma. Porém isso não significa que sejam acidentais, posto que se pode prevê-los tendo em conta a conexão racional dos fatos” (CASTRO, 2012, p. 122).

Em Alexandre, a teoria da providência, coerentemente com a teologia aristotélica da qual parte, não é pensada tendo por objetivo fundar um governo do mundo, mas isso – ou seja, a correlação entre o geral e o particular – resulta de modo contingente, ainda que consciente, da providência universal. [...] O deus que reina, mas não governa, torna possível assim o governo. O governo é, portanto, um epifenômeno da providência (ou do reino). (AGAMBEN, 2011b, p. 79)

Com a natureza do ato providencial assim definida, Alexandre legou à teologia cristã o princípio de uma *gubernatio* divina do mundo. “Independente do fato de a providência se manifestar somente nos princípios universais ou descer para ocupar-se dos mais ínfimos detalhes, deverá passar pela própria natureza das coisas e seguir sua ‘economia’ imanente” (2011b, p. 79). Nem uma imposição tirânica de uma vontade geral externa e nem um acidente, o governo do mundo acontece pela “consciente previsão dos efeitos colaterais que emanam da

⁵⁸ Agamben afirma que, com essa declaração, Alexandre “opõe assim o paradigma do reino ao do pastorado (ou seja, mais uma vez, Reino e Governo): [...] o pastor é inferior aos seres de que cuida, porque sua perfeição está ligada ao bem-estar deles”. AGAMBEN, 2011b, p. 78

própria natureza das coisas e permanecem em sua singularidade absolutamente contingente” (p. 80). O cálculo dos efeitos colaterais deve fazer parte, portanto, da lógica de governo.

O que parecia um fenômeno marginal ou um efeito secundário converte-se assim no paradigma do ato de governo. [A racionalidade governamental moderna reproduz exatamente a dupla estrutura da providência. Cada ato de governo tende a um objetivo primário, mas, justamente por isso, pode implicar efeitos colaterais (*collateral damages*), previstos ou imprevisos nos detalhes, mas, de todo modo, óbvios. (AGAMBEN, 2011b, p. 80)

Em Alexandre é possível encontrar uma ordem produzida pelo jogo contingente dos efeitos imanentes. “Se todas as coisas não acontecessem segundo o destino, o governo [*dioikesis*, a administração] do mundo não seria isento de obstáculos e impedimentos. Mas sem governo não haveria um mundo ordenado [*kosmos*], e sem um mundo ordenado não haveria os deuses”. Com essas palavras Alexandre é capaz de definir um caráter contingente das ações humanas, aberto à possibilidade de não se produzir, para concluir que “somos donos só daquilo com respeito ao qual temos o poder [*exousian*; as traduções usuais com “liberdade” são inexatas] de não o fazer”. (2011b, p. 82)

Assim, conciliado com a capacidade de agir, ou melhor, inoperar dos seres humanos, Alexandre se contrapunha aos defensores do destino como possibilidade de governo do mundo. No entanto, essa recusa do destino o leva a pleitear uma teoria da contingência, a exemplo do que fizera com a providência, que está perfeitamente ajustada às técnicas de governo modernas. (2011b, p. 82)

Está em questão nas modernas técnicas de governo a possibilidade de gerir a desordem, muito mais que a adequação de uma ordem predeterminada. Embora em perspectiva diferente, essa ideia está também em Plutarco (sec. I-II); entre a relação do plano universal da providência com o plano dos efeitos particulares, que advém do universal, interpõe-se uma relação de colateralidade ou efetualidade: não o controle do encadeamento das causas, mas dos efeitos contingentes. A máquina providência-destino funciona com dois polos, o da causa final e o dos efeitos, e pela produção de uma zona de indiferença entre eles.

Nada, porém, é mais ambíguo que a relação de “colateralidade” ou de “efetualidade” (*akolouthía*). Importa avaliar a novidade que tal concepção introduz na ontologia clássica. Invertendo a definição aristotélica da causa final e seu primado, ela transforma em “efeito” o que em Aristóteles aparecia como fim. [...] E por mais que Plutarco, assim como Alexandre, não tivesse em mira um paradigma governamental, a ontologia “efetual” que resulta daí contém, de algum modo, a condição de possibilidade do governo, entendido como atividade que não é dirigida, em última análise, nem para o geral nem

para o particular, nem para o primário nem para o consequente, nem para o fim nem para os meios, mas para sua correlação funcional. (AGAMBEN, 2011b, p. 81, grifo nosso)

No século V-VI, em *Consolação da filosofia*, consolida-se a herança deixada aos pensadores cristãos por Boécio: uma ontologia da efetualidade como resultado do dispositivo estoico providência-destino. A máquina de governo, que tinha o esboço no dispositivo estoico, alcança com ele a sua perfeição na articulação interna das duplicidades que lhe eram características: providência-destino, universal-particular, transcendência-imanência. “Deus, para Boécio, governa o mundo de duas maneiras diferentes, segundo um princípio transcendente e eterno e segundo uma economia imanente articulada no tempo” (Castro, 2012, p. 123). Uma mesma ação divina que acontece no modo da providência e outras vezes como destino ou economia; da simplicidade da providência é que procede a ordem do destino, para Boécio.

Bem mais tarde, em Tomás de Aquino, em *De gubernatione mundi*, onde a máquina providencial e a ontologia da efetualidade alcançam uma maior elaboração, pode-se encontrar uma teologia da providência como governo divino do mundo. Nem um deus que intervém em cada ação das criaturas, como define a tese atribuída ao pensamento islâmico, nem um deus que só intervém no momento da criação, doando sua natureza e capacidade para fazer. Distingue entre *ordo ad Deum* – a relação das criaturas sobre a causa primeira, que define o reino – e *ordo ad invicem*, a relação contingente das coisas entre si ou causas segundas, que define o governo. Com base nessas distinções, “Deus é impotente ou, melhor dito, não pode atuar senão na medida em que sua ação já sempre coincide com a natureza das coisas”. (AGAMBEN, 2011b, p. 89) Tomás delimita então a ação de governo de Deus *ao ordo ad invicem*, fazendo transparecer nelas a oikonomia como uma verdadeira máquina de governo, que opera na divisão entre ser e práxis em Deus.

As duas ordens, porém, são funcionalmente vinculadas, no sentido em que é a relação ontológica de Deus com as criaturas – em que ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – que funda e legitima a relação prática de governo com elas, em cujo interior (ou seja, no âmbito das causas segundas) seus poderes são ilimitados. A cisão entre ser e práxis que a oikonomia introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo. (AGAMBEN, 2011b, p. 89)

Dessa forma, para Tomás, as criaturas também participam do governo divino do mundo: Deus pensa a ordem (a razão de governo) e serve-se de agentes subalternos para a execução delas. No governo divino do mundo, a participação dos seres criados acontece numa

relação de ordem da providência, que é una e imutável e das causas segundas, que estão relacionadas ao destino múltiplo e cambiante. A máquina governamental em Tomás é uma relação entre a razão de governo (ordenamento racional) e a execução (estabelecimento de ordem nas coisas).

Assim sendo, deixando transparecer a vicariedade do poder na relação entre reino e governo, a teologia da providência transforma o ser de Deus na própria *oikonomia* trinitária. Daí deriva a conclusão de Agamben de que, com a máquina governamental, acontece a substituição da ontologia clássica por um paradigma econômico.

Vicariedade [...] nenhuma figura do ser está, como tal, em posição de arché, mas [que] o original é a própria relação trinitária, na qual cada uma das figuras *gerit vices* faz as vezes da outra. O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com seu mistério “econômico”. Não há uma substância do poder, mas só uma “economia”, só “governo”. (AGAMBEN, 2011b, p. 92)

Como Deus governa o mundo se esclareceria no modo como a moderna governamentalidade se conecta à antiga doutrina da trindade, por meio da teologia da providência ou da máquina providencial. De Crisipo – origem filosófica da máquina providencial – a Tomás de Aquino – derivação da providência para uma ontologia da efetualidade –, do séc. III a.C. ao XIII d.C., pode-se encontrar, pelo empenho de sistematização de Agamben, teses relacionadas ao paradigma providencial que conformam certa ontologia dos atos de governo.

A doutrina da providência, portanto: a) é a fórmula para enfrentar a cisão provocada pela razão econômica na ontologia clássica: a cisão entre ser e práxis; b) procura conciliar também a cisão gnóstica entre um deus ocioso e um deus ativo, um deus estranho ao mundo e um deus que governa; c) articula em sua máquina dois níveis (transcendência/imanência, providência geral/ providência especial [ou destino], causas primeiras/ causas segundas...) que anteriormente foram separados, estabelecendo uma correlação funcional entre eles; d) cria o paradigma da ação de governo como efeito colateral, governo se produz como efeito da aplicação de uma lei e de uma economia geral; e) leva à divisão e à relação interdependente dos poderes (ou ordens), criando uma bipolaridade em sua máquina que faz com que a ação de governar deixe espaço para a liberdade dos governados como o agir das causas segundas; f) consolida-se como ontologia vicária dos atos de governo: não há substância do poder, mas apenas sua economia.

O dispositivo providencial, como reformulação da *oikonomia* trinitária, acaba por ser o paradigma do governo moderno. Os filósofos e os teólogos elaboraram há muito seu modelo na doutrina da *gubernatio* providencial do mundo, que pode ser resumida no binômio providência e destino, pelo qual outros tantos conceitos e dualidades são articuladas, como aquele de Reino e Governo. São conceitos não apenas teológico-filosóficos, mas categorias do direito e da política: o paradigma econômico-providencial é, nesse sentido, o paradigma do governo democrático e o teológico-político é o paradigma do absolutismo.

Se o efeito colateral é consubstancial a todo ato de governo, um ato de governo só pode ser alcançado, pela própria natureza do governo que se acaba de verificar, como efeito colateral, situação em que se confundem separações consagradas como a do geral e do particular e a do previsível e do imprevisível.

Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma “economia” geral que seria em si mesma totalmente ineficaz, mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o Governo) que dependem do ser (do Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos: tal é a ontologia vicarial e efetual que define os atos de governo. (AGAMBEN, 2011b, p. 94)

Pode-se concluir, então, que a *oikonomia* trinitária é a administração do mundo por uma relação entre Pai e Filho. O *oikos*, a casa, como o que deveria ficar fora da política, reinserido com força nessa relação, transforma-a em íntima relação: relação de confiança para consecução e salvação da obra, vinculação vicária em que o substituto não pode se diferenciar do original. A relação é governo e o governo é relação.

Assim composta por um parentesco oculto entre Reino e Governo, teologia e economia, a máquina de poder/ governamental revela que o reino e o governo são partes de uma economia voltada para o fim (aqui o fim dos dias se confunde com a finalidade, que é a própria obra; para o *ergon*, para a obra de Deus, para a efetividade).

A economia da trindade é uma separação entre ser e fazer, entre Deus e seu filho, entre trindade imanente e trindade econômica, e precisa a todo tempo ser reunida novamente. Como fragmentos que não mais se encaixam perfeitamente, precisam esconder a colagem imperfeita por um dispositivo “inquietante”, que é o dispositivo da glória.

3.6 A Glória e o centro da máquina governamental

Falar sobre glória tem aqui o sentido de pensar a relação entre o poder e as doxologias, na qual as aclamações litúrgicas são o centro de uma economia da salvação. Não se obtém, com isso, uma resposta para o que é a glória, mas a retratação dos modos do seu operar: as práticas de glorificação. O que se poderá ver é que a *oikonomia* trinitária não é apenas uma economia produtiva, mas fundamentalmente uma economia litúrgica, ou, então, produtivamente litúrgica e a glória funciona exatamente como o ponto de indeterminação entre elas.

Como se pôde ver, em Tomás os subalternos ou agentes intermediários participam e devem atuar no governo. A questão, a saber, é o como se dá essa participação. Na teologia econômica, a perfeição do governo depende de agentes intermediários especiais atuarem na sua execução particular. Os anjos, pelo trabalho que podem desempenhar, tornam-se necessários “para que no ministério e nas ações seja conservada uma ordem suficiente e conveniente [*ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo*]” (AGAMBEN, 2011b, p. 98), nas palavras de Tomás.

Acima de tudo, os anjos são as figuras da hierarquia, que nela traduzem a *oikonomia* providencial: no ‘poder sagrado’ do mundo eles exercem uma função que “penetra e atravessa tanto o mundo divino quanto o humano, desde os principados celestes até as nações e os povos da terra” (2011b, p. 101), que é a função da glória.

Se a hierarquia pode ser identificada com a realização de uma atividade, Agamben também identifica na glória, a qual se dedicam os anjos, a permanência da hierarquia governamental no reino dos céus após a redenção. Se a ordem é a figura da criação, a providência a do governo do mundo, a glória é, então, a da redenção.

Tomás tentou trabalhar o fim da *oikonomia*, mas encontrou que o problema que envolve o fim da máquina governamental é o mesmo que antecede a economia trinitária: o descanso infinito, que segundo Agamben, já escandalizara Santo Agostinho. O descanso diz respeito na teologia a quando Deus, princípio e fim de todas as coisas e criaturas, faz cessar todas as obras humanas e divinas, “todas as administrações, [...] todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, [...] [que] estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar” (AGAMBEN, 2008a, p. 40).

A cessação da economia trinitária, relacionada à práxis divina do governo providencial do mundo, refere-se à figura de um deus inoperoso que antecede a criação e sucede-a no reino eterno, colocando em pauta o próprio sentido da economia trinitária.

Por esse motivo, na carta ao papa Dâmaso, ao comentar a passagem de Isaías (6,2-3), em que se diz que os serafins cobriam com suas asas a cabeça e os pés do Senhor, Jerônimo vislumbra aí o símbolo da impossibilidade de pensar o que precede a criação do mundo ou o que acontece após seu fim: [...]. É como dizer que, de Deus, podemos conhecer e pensar só a economia e o Governo, não o Reino e a inoperosidade; e, no entanto, o Governo nada mais é que o breve intervalo transcorrido entre as duas figuras eternas e gloriosas do Reino. (AGAMBEN, 2011b, p. 105)

A resposta dos teólogos ao fim da economia é a doutrina da glória, ela também parece central para as questões deste trabalho. A resposta da teologia ao fim da economia é dar vida a uma doxologia, provocando um deslocamento na própria ideia de liturgia que agora lhe corresponde.

[...] na tradição teológica [...] a figura perfeita da cidadania cristã é o canto de louvor e aos anjos tornados inoperosos é confiada a figura pleromática do político. A doutrina da Glória como último fim do ser humano e figura do divino que sobrevive ao governo do mundo é a resposta que os teólogos dão ao problema do fim da economia. Os ministérios angélicos sobrevivem ao juízo universal unicamente como hierarquia hinológica, como contemplação e louvor da glória divina. Consumada toda operação providencial e cessada toda administração salvífica, só resta o canto. A liturgia sobrevive apenas como doxologia. (AGAMBEN, 2011b, p. 105, grifo nosso)

Adentra-se, portanto, a uma história do fim ou à problemática do fim da história, que se relaciona ao término do ser humano e à figura do divino que sobrevive ao governo do mundo. A doutrina da Glória, que lhe corresponde, toca em duas relações centrais, provocando a indeterminação entre elas: entre a jurídica e a religiosa assim como entre a teológica e a política.

Primeiro, através do paradigma litúrgico a glória vai indeterminar a esfera do jurídico e a do religioso. Resgatando os argumentos de Peterson referentes à presença das aclamações na liturgia – que sustenta o caráter público da liturgia, através das aclamações do povo reunido numa igreja –, para Agamben as aclamações não unem a liturgia cristã ao mundo pagão, mas fundam juridicamente a natureza da liturgia, que é ao mesmo tempo pública e política.

O termo leitourgia (de laos, “povo”) significa etimologicamente “prestação pública”, e a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas. Só a Igreja Católica – não deixam de sublinhar tradicionalmente os Enchiridia litúrgica – pode realizar o legítimo culto a Deus (“cultum legitimum aeterno patri persolvere”[498]). A tese de Peterson fundamenta nesse sentido o caráter público da liturgia através das aclamações do povo reunido numa ekklēsia. Os dois termos (laos e ochlos), que na Septuaginta e no Novo Testamento designam o povo, são contrapostos e articulados como populus e multidão na tradição do direito público. (AGAMBEN, 2011b, p. 113)

As aclamações, ou tudo aquilo que nas análises sociológicas aparece, na maioria das vezes, como parte do campo do simbólico⁵⁹, e age de maneira mágico-religiosa, são para Agamben um limiar de indistinção sempre operante, em que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis, ao invés de um campo mais arcaico ou aquilo que se denomina pré-direito. Dessa forma, seria possível compreender o significado das liturgias e das aclamações – aquele âmbito que aqui recebe o nome Glória – que não representam um estágio mais antigo, mas, na verdade, um limiar sempre operante de indistinção. Nesse sentido, para Agamben, não são as hierarquias que servem a manifestar as divindades, a glória é que funciona como substância e potência destas hierarquias. Não é símbolo, mas a essência do poder e a chave para sua interpretação.⁶⁰

No teorema de Schmitt, “todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderno [...] são conceitos teológicos secularizados”. Para Jan Asmann, invertendo Schmitt, “os conceitos significativos da teologia são conceitos políticos teologizados”. Em relação à inversão praticada, Agamben afirma que “toda inversão de uma tese continua secretamente solidária com a tese invertida” e, portanto, melhor seria “tentar compreender a relação funcional que, em ambas, liga estreitamente os dois princípios”. Com isso, Agamben busca a

⁵⁹ As explicações instrumentais – como as sociológicas, que veem nas cerimônias uma espécie de encenação simbólica de toda a sociedade – não vão muito além, na realidade, daquelas dos estudiosos do barroco tardio, que viam nelas uma consequência do pecado original que produziu a desigualdade entre os homens e a criação de uma espécie de theatrum ceremoniale, em que os poderosos colocavam em cena os signos de sua maldade. Para os sociólogos e os antropólogos sempre é possível recorrer à magia, à esfera que, confinando com a racionalidade e precedendo-a imediatamente, permite explicar, em última análise, como um resquício mágico aquilo que não conseguimos compreender a respeito da sociedade em que vivemos. Cf AGAMBEN, 2011b

⁶⁰ O dispositivo que a teologia cristã legou ao atual governo econômico do mundo é justamente este: a funcionalidade do seu poder consiste na “ontologia vicária” que é inerente aos seus atos de governo, ou seja, o fato de se referirem continuamente a uma prática que os define, sem possuírem um fundamento estável para a mesma. A natureza performativa desta práxis é investigada por Agamben no seu enraizamento na esfera litúrgica, e a origem cristã do poder governamental, identificada por ele na esteira de Foucault, é assim levada às suas consequências extremas. Cf. AGAMBEN, 2011b, grifo nosso

segunda indeterminação de relação que a Glória alude, aquela entre o teológico e o político. (AGAMBEN, 2011b, p.126)

Kantarowicz⁶¹ já havia apontado à oscilação entre as esferas profana e espiritual, afirmando que a aclamação que, de modo promíscuo, une em si céu e terra, anjos e funcionários, imperador e pontífice, estava destinada a cumprir papel importante no cruzamento entre protocolo cortesão e liturgia. Isso evidencia que o caráter bilateral da relação entre política e teologia se evidencia naquele (não) lugar que Agamben denomina Glória. “Bréhier, um dos primeiros estudiosos interessados no intercâmbio entre culto imperial e liturgia eclesiástica, observa não sem ironia que, ‘quando o papa, no decurso dos séculos VI e VII, vai a Constantinopla, o imperador o adora, mas ele, por sua vez, adora o imperador’”. A glória é a coincidência do poder terrestre com o divino, do poder espiritual com o poder profano e, assim, entre a teologia e a política. (2011b, p.126)

Aquilo que na perspectiva da teologia política schmittiana (ou de sua inversão em Assmann) aparecia como clara distinção entre dois princípios, que encontram depois na secularização (ou na sacralização) seu ponto de contato, na perspectiva da glória – e da teologia econômica de que faz parte – ingressa em um limiar de indeterminação, em que nem sempre é fácil distinguir entre os dois elementos. (AGAMBEN, 2011b, p. 126)

Na teologia da glória, ou sob a veste da glória, Agamben pode desvelar a relação de contato e troca de papéis entre a teologia e a política. “É possível, porém, que essa troca possa acontecer precisamente porque sob a veste não há um corpo ou uma substância”. O poder não é substância, mas método de – reprodução de – governo, aclamação, glorificação, adesão, aprovação, aceitação, consentimento, concordância, assentimento, aquiescência, anuência, apoio, reconhecimento. “É uma assinatura que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias”, fazendo seus deslocamentos segundo uma economia própria que resta descrever. (2011b, p. 127)

Decisivo, nessas circunstâncias, são as perguntas que se interpõe sobre a relação íntima entre poder e glória e os fatores que os ligam tão fortemente e intimamente: se o poder é essencialmente força e ação eficaz, por que necessita receber aclamações rituais e cantos de louvor, [...], em suma, imobilizar-se hieraticamente na glória, ele que é essencialmente operatividade e *oikonomia*? Por que a liturgia da glória é tão importante?

⁶¹ Agamben refere-se a Ernst Hartwig Kantorowicz, historiador polonês, conhecido principalmente por seu livro *Os dois corpos do rei*. Cf. AGAMBEN, 2011b

Se já não se pode pensar a glória como a penosa obrigação a que inclusive o soberano, mesmo acima da lei, deveria se submeter, não se pode negar, contudo, que a liturgia ainda cerca e faz o poder. No âmbito das liturgias, a glória é a norma de fato, o operador não explícito a que todos devem se submeter. Como também Agamben afirma no apêndice de *O reino e a glória*, ela se transferiu para o âmbito do espetáculo e da aprovação, mas não deixou de operar e, assim, não é apenas litúrgica, mas a própria liturgia do poder. “A glória é o que deslumbra o olhar de quem quer penetrar a majestade” (AGAMBEN, 2011b, p. 128), teria afirmado Lutero.

O fundamental, portanto, não é buscar a gênese da glória em Deus, mas compreender o funcionamento da máquina governamental bipolar que, definirá Agamben, tem como seu principal alimento a glória. Estabelecendo uma relação entre o paradigma teológico e o político, entre o poder espiritual e o poder profano, encontra na doutrina da glória – em suas doxologias, aclamações e glorificações destinadas à produção de mais glória – também um limiar de mútua imbricação que indiferencia essas polaridades, sem cair num plano de causalidade.

Numa máquina governamental dupla, de reino e de governo, a glória desempenha função essencial. Distanciando-se das explicações mágicas das aclamações e liturgias, Agamben acredita que a importância da glória está em soldar a fratura entre reino e governo, aberta pela doutrina da trindade.

[...] manter juntas, na máquina governamental, trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e sua práxis, o Reino e o Governo. Ao definir o Reino e a essência, ela [a glória] determina também o sentido da economia e do Governo. Permite, portanto, soldar a fratura entre teologia e economia da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu dar cabo completamente e que só na figura deslumbrante da glória parece encontrar uma possível conciliação. (AGAMBEN, 2011b, p. 150)

Depois da redenção, a vida no reino dos céus implica um segredo que diz respeito à operação de uma economia da glória. Se a existência dos anjos pode ser justificada numa função de glorificação a Deus, pode-se dizer, com isso, que o poder divino origina criaturas também para exercer uma função – a função, como se pode ver, é simplesmente relação – de glorificação. Muito mais que glória, a economia da salvação envolve práticas de glorificação.

3.7 A glória como o mistério da economia

A efetiva compreensão da teologia econômica dependeria ainda de alguns elementos que somente uma arqueologia da glória seria capaz de revelar. Com essa arqueologia, além de

fugir à tentação das explicações rituais e estéticas, Agamben busca a conexão entre *oikonomia* e *doxa*. (AGAMBEN, 2007 e 2011) Com sua análise, permitirá ver qual a dinâmica da glória, seu modo circular de operar também como uma economia.

A questão central na arqueologia da glória parece estar relacionada com uma homonímia (ou melhor, com homônimos perfeitos) do termo judaico *Kabod* (glória). Há três significados para *Kabod* no judaísmo: uma luz criada, que Deus usa para que o glorifiquem; a essência de Deus e seu verdadeiro ser (“fez-me ver tua glória”); assim como glorificação de Deus por parte de todos os homens e de tudo o que serve para glorificá-lo. O terceiro significado, que é concreto, designa uma prática humana de glorificação, pressupondo o segundo significado de grandeza e perfeição do ser divino, que deve ser glorificado por assim ser. A glorificação deriva, de certo modo, da glória, que na verdade ela mesma fundamenta.

Nos estudiosos modernos os significados definidos por Maimônides permanecem. A relação entre o *Kabod*, luz criada, e o *kabod*, ser de Deus, é desenvolvida pelos teólogos modernos, cristãos e judeus, no sentido de ligar a glória à “manifestação” de Deus ou à essência de Deus tornada visível e perceptível. Posteriormente, esse significado de *Kabod* é oposto ao significado objetivo de glorificação, sendo o que as criaturas oferecem a Deus (aclamações e hinos de louvor, operações de glória), como uma resposta natural à glória manifesta de Deus; outras vezes se assemelha às honras prestadas aos poderes profanos.

O problema que era dos antigos é também dos modernos teólogos: como justificar a homonímia do *kabod* de ser glória e glorificação, realidade divina e práxis humana?

Nas versões bíblicas, tem-se primeiro na Septuaginta o *kabod* traduzido pelo termo grego *doxa*, que a Vulgata trará como glória. E *doxa* passa a ser a expressão técnica da glória no Novo Testamento. Nessas traduções o sentido de *Kabod* sofre uma grande alteração: luz criada ou luz de Deus, que era um elemento externo a Deus e que evidenciava a sua presença – porque se situava na relação de Deus com os homens, quer na sua revelação, quer no ofuscamento causado por sua luz – expressa no novo contexto teológico as relações internas da trindade econômica, estabelecendo um nexos constitutivo entre *oikonomia* e *doxa*. A compreensão da peculiaridade da teologia econômica dependerá, portanto, da elucidação dessa relação.

Assim como a teologia cristã havia transformado dinamicamente o monoteísmo bíblico, opondo dialeticamente, em seu interior, a unidade da substância e da ontologia (a *theologia*) à pluralidade das pessoas e das práxis (a *oikonomia*), assim também a *doxa theou* (glória de Deus) define agora a operação de glorificação recíproca entre o Pai e o Filho (e, mais em geral,

entre as três pessoas). A economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória. (AGAMBEN, 2011b, p. 131)

No modo circular da relação de glorificação entre o Pai e o Filho a economia gloriosa se desvela. A oração que faz Jesus, segundo o evangelho de João, antes da sua prisão é revelador desse modo. “Pai, chegou a hora. Glorifica [doxason] teu filho para que o filho te glorifique [doxasēi]. [...] Eu te glorifiquei sobre a terra, cumprindo a obra que me encarregaste de fazer. [...] Glorifica-me junto de ti com a glória que eu tinha junto a ti antes que o mundo estivesse contigo” (2011b, p. 131-132).

O que as palavras acima deixam revelar é que “não somente o círculo doxológico é escandido na repetição insistente das formas do mesmo verbo, mas também parece cumprir-se perfeitamente na ideia de que a glória precede a própria criação do mundo, definindo, portanto, desde o início, a relação trinitária”⁶² (2011b, p. 132). Se o que precede a criação é um nada para o qual os padres não admitiam perguntas⁶³, parece que a oração do Filho não deixa dúvidas: deus é glória.

Com a análise da economia da glória, elucida-se que não existe glória sem glorificação, contudo, “enquanto a economia da salvação que foi confiada ao Filho atinge seu cumprimento no tempo, a economia da glória não tem início nem fim” (2011b, p. 131). A glória de Deus também é aquilo que se revelará aos homens depois da redenção, que por sua vez foram incluídos na sua economia. “Referindo-se àqueles a quem revelou o nome (ou seja, a glória) do Pai, Jesus acrescenta: ‘Tudo aquilo que é teu é meu, e tudo o que é meu é teu, e eu fui glorificado [dedoxasmai] neles’. [...] ‘Eu lhe dei a glória’” (p. 132). E assim Agamben não pode deixar de concluir que “à economia gloriosa da Trindade corresponde pontualmente a glorificação recíproca entre os homens e Deus” (p. 132).

A obra que Jesus realizou na terra – ou toda obra – não está circunscrita apenas à relação entre potência e ato, mas cumpre e precisa cumprir uma economia de salvação. Essa economia segue uma perfeita circularidade, uma vez que o pai e o filho não são mais que as figuras dessa circularidade e encontram-se em função dela. Assim também acontece com a economia da glória: glorificação do pai por obra do filho e glorificação do filho por obra do pai forma um circuito de íntima relação. Uma relação de função e benefício, de deixar ser governado e governar. Ser reino e participar do governo, estar no governo e participar do reino, glorificar para ser glorificado. Não há essência, substância, mas apenas os mecanismos

⁶² Agamben refere-se a parte da oração que diz: “glorifica-me junto de ti com a glória que eu tinha junto a ti antes que o mundo estivesse contigo”. (AGAMBEN, 2011b, p. 132)

⁶³ Cf. AGAMBEN, 2015

de governo, uma relação que, sobrepondo-se, aparece também como o “substrato” da própria relação.

Com base na passagem de João segundo a qual “o filho do homem foi glorificado por Deus e Deus foi glorificado nele”, a “economia” é compreendida ao mesmo tempo como uma glorificação e uma manifestação recíproca do pai por intermédio do Filho e do Filho por obra do Pai. [...] O mistério da economia é um mistério doxológico, isto é, litúrgico. É com essa concessão aporética da “economia” trinitária, na qual Cristo age como “ecônomo” tanto da redenção quanto da glória do Pai, que se deve ler a doutrina da Epístola aos Hebreus, na qual Cristo se apresenta em vestes de leiturgo, de um sumo sacerdote que assume sobre si a “liturgia”, a prestação “pública” e “sacrificial” da redenção do gênero humano. (AGAMBEN, 2012a, p. 30-31)

A metáfora econômica de “Cristo administrador e dispensador do mistério divino da salvação” substitui a “metáfora política e cultural do Cristo liturgo da redenção” e entre essas duas metáforas encontra-se o lócus da liturgia cristã. O mistério de Cristo é um mistério litúrgico. Portanto, “o ministério da economia, enquanto é uma economia da salvação, realiza-se e traduz-se em mistério litúrgico, no qual metáfora econômica e metáfora política se identificam”. (AGAMBEN, 2012a, p.31)

Encontra-se nos teólogos modernos uma distinção entre a “trindade econômica (ou de revelação), que define Deus em sua ação salvífica com relação aos homens, e a “trindade imanente” (ou de substância), que define a articulação interna da vida divina em si mesma”. As duas trindades são identificadas na liturgia, mas as mesmas contradições presentes na economia da trindade (na economia do mistério) apresentam-se no mistério litúrgico da atividade da Igreja. Por esse motivo, elas sempre são articuladas pelos teólogos numa relação de identificação elas acabam por se revelar como a mesma coisa, fundindo também, por isso, a obra do sacrifício e da salvação.

O que se pode concluir é que há apenas uma trindade: uma obra de sacrifício, uma obra de salvação, uma economia. Sem que as duas trindades se dissolvam, mesmo sendo distintas, a unidade diz respeito à íntima e recíproca relação. “A identidade deve servir para expressar a reciprocidade entre a essência e a revelação, entre o interior e o exterior de Deus uno e trino” (AGAMBEN, 2011b, p. 135).

Reconciliar aquilo que não tem conciliação só poderia ser pensado efetivamente pelo mecanismo da glória. A glória é, portanto, a única maneira de compor todas as formas de potência e ato que até aqui se pode ver: “trindade imanente e trindade econômica, theologia e oikonomia, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós”. Assim sendo, a glória que se pensa para

essa reconciliação tem as vestes de uma doxologia, que, “apesar de sua aparente rigidez cerimonial, é a parte mais dialética da teologia, em que deve alcançar a unidade o que não pode ser pensado senão como dividido” (2011b, p. 136).

O conhecimento de Deus, aquilo que Agamben define como a verdadeira teologia, que a doxologia quer expressar, só pode acontecer “no agradecimento, no louvor e na adoração”. Essa é a prática que acompanha a experiência de salvação. Não há outra.

‘Só a doxologia resgata a experiência da salvação em uma experiência completa [...] Deus é amado, venerado e reconhecido não apenas pela salvação de que fazemos experiência, mas por si mesmo. O louvor transcende o agradecimento. Deus não é reconhecido somente por suas boas obras, mas em sua bondade. Por fim, a adoração transcende o agradecimento e o louvor’. [583] Na glória, trindade econômica e trindade imanente, a práxis salvífica de Deus e seu ser unem-se e movem-se uma através da outra. (AGAMBEN, 2011b, p. 136)

Agostinho adverte para o perigo da superioridade de uma pessoa da Trindade sobre a outra, de certa assimetria na glória. Perfeição simétrica e certa reciprocidade são necessárias para que a economia da glória funcione: toda economia deve tornar-se glória e toda a glória, economia. Mas, observa Agamben, se a glória deve ser o mecanismo de recomposição da fratura entre as trindades, há nela uma dissimetria, que diz respeito ao fato de uma trindade se cumprir e a outra não; somente a trindade econômica, o governo, e não o reino, cumpre-se no fim dos tempos. Quando a economia da salvação se completar “‘Deus será tudo em todos’ [...], a trindade econômica será reabsorvida na trindade imanente e ‘aquilo que restará será apenas o cântico eterno de Deus uno e trino em sua glória’[...]. A liturgia paradisíaca reduz-se integralmente em doxologia” (AGAMBEN, 2011b, p. 137).

Para funcionar, o dispositivo trinitário necessita, contudo, dessa assimetria, que diz respeito à verificação e à perpetuação de uma pessoa da trindade sobre a outra – se há uma comunidade entre pai e filho essa comunidade só pode ser assimétrica. Exatamente por isso a glorificação se torna necessária. Ela é a forma de alterar essa assimetria e igualar as duas pessoas: o pai glorifica o filho e o filho glorifica o pai. E, assim, toda economia deve tornar-se glória e toda a glória deve se tornar economia; uma igualdade que se alcança somente na glorificação.

Sem dúvida, a função própria – ou ao menos pretensa – da glória é expressar a figura pleromática da trindade, em que trindade econômica e trindade imanente estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa dividindo sem cessar o que deve unir e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido. Por isso, assim como na esfera

profana a glória era um atributo não do Governo, mas do Reino, não dos ministros, mas do soberano, assim também a doxologia se refere, em última instância, ao ser de Deus e não à sua economia. E, no entanto, assim como vimos que o Reino nada mais é que o que sobra quando se retira o Governo e o Governo é o que resulta da autodestruição do Reino, de maneira que a máquina governamental consiste sempre na articulação dessas duas polaridades, assim também se diria que a máquina teodológica resulta da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, em que cada um dos dois aspectos glorifica o outro e resulta do outro. O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina. (AGAMBEN, 2011b, p. 137)

3.8 Circularidade entre glória e glorificação

Na diminuta e complexa definição: “onde há glória, há glorificação” e como núcleo doxológico da liturgia, a glória possui importância central na história da teologia. Ao mesmo tempo, carrega um problema subjacente que diz respeito à sua definição como glória objetiva e subjetiva. A glória subjetiva ou formal, ou também externa, relaciona-se à glorificação que os homens (e, com eles, os anjos) devem a Deus que é a própria glória. “[...] Não louvamos a Deus porque Ele tem necessidade disso. Tampouco o louvamos porque nos é útil. ‘O único motivo para louvar a Deus é que Ele é digno de louvor’” (AGAMBEN, 2011b, p. 139). Nessa lição original “a glória subjetiva nada mais é que a alegre resposta do homem à glória objetiva de Deus” (p. 139). A resposta dos teólogos à dupla figura da glória, configura-se, portanto, numa explicação circular onde a glória subjetiva é dívida para com a glória objetiva de Deus, que é digno de glória. A glorificação é uma dívida para com a glória da qual ela deriva. A glória é um atributo de Deus e a glorificação uma dívida das criaturas na relação com Ele.

Chega-se ao paradoxo da Glória, nos termos de Agamben, abaixo enunciado.

A glória pertence exclusivamente a Deus desde a eternidade, e nele continuará idêntica pela eternidade afora, sem que nada ou ninguém possa aumentá-la ou diminuí-la; e, no entanto, a glória é glorificação, ou seja, algo que todas as criaturas devem sem cessar a Deus e que este exige delas. A partir desse paradoxo, surge outro, que a teologia procura apresentar como solução: a glória, o canto de louvor que as criaturas devem a Deus, deriva, na realidade, da própria glória de Deus, é apenas a necessária resposta e quase o eco que a glória de Deus desperta nelas. Ou então (e esta é a terceira formulação do paradoxo): tudo aquilo que Deus realiza, tanto as obras da criação quanto a economia da redenção, Ele as realiza unicamente para sua glória. Mesmo assim, e por isso, as criaturas lhe devem gratidão e glória. (AGAMBEN 2011b, p. 140)

Quando, enfim, chegar a bem-aventurança dos justos, a obra da salvação estiver completa e o paraíso não for senão o lugar de glória dos eleitos, todos os movimentos, ministérios, hierarquias terão que se calar porque já estarão desativados, então, “nada mais restará aos anjos e aos bem-aventurados senão a contemplação, o amor e a celebração da glória de Deus; nada mais farão do que ‘contemplar sua infinita beleza, exultar com inefável alegria por sua glória, em perpétuo louvor, bênção e ação de graças’” (2011b, p. 142). Restará então, na contemplação, o louvor e a glorificação, que superam agora o conhecimento e o amor que se necessitava desenvolver anteriormente em relação à figura divina.

Somente glorificando as criaturas são elevadas à condição de partícipes da vida íntima de Deus. Assim, a consubstancialidade que aproxima a glória do ser de Deus desvela um Deus que não tem outra essência se não o louvor ou um método de glorificação.

Se for assim, se o louvor que os homens lhe prestam lhe é tão íntimo e consubstancial, então a doxologia talvez seja, de alguma maneira, parte necessária da vida divina. [...] Talvez a distinção entre glória interna e glória externa sirva precisamente para encobrir essa intimidade da glorificação com a substância divina. E o que aparece em Deus quando a distinção desaparece é algo que a teologia não quer de modo algum ver, uma nudez que deve cobrir a todo custo com um manto de luz. (AGAMBEN, 2011b, p. 143).

Se assim não fosse, se a potência e glória do Senhor fossem irrepresentáveis e além de toda compreensão, como afirma a liturgia de João, “por que enunciá-la e representá-la repetidamente nas doxologias? Por que chamá-lo de ‘soberano’ (despotēs), por que invocar as ‘multidões e os exércitos’ (tagmata kai stratias) dos anjos e dos arcanjos para ‘o serviço de sua glória’ (leitourgian tēs doxēs)?”. Qual a necessidade de aclamação ao todo poderoso se ele assim é? “Como explicar [...] a presença maciça das aclamações na liturgia cristã?” Por que Deus deve ser louvado sem cessar, embora os teólogos (ao menos até determinado momento) não cansassem de assegurar que Ele não tinha nenhuma necessidade disso?” Essas questões levam a pensar que há uma necessidade mais íntima na utilidade da glória, no sentido e no valor da aclamação. (AGAMBEN, 2011b, p. 146)

Assumindo o rito como o performativo por excelência, como a forma daquilo que, dito, torna-se um ato eficaz de criação, Agamben observa que, justamente, é a questão da eficácia dos atos de palavra – a possibilidade da palavra criar o mundo e o mito criar os deuses – que se deve perseguir. Como todo rito é um ato eficaz, o mito não se limitaria a influenciar os deuses, mas a torná-los efetivos.

Hosana, o cântico de louvor, como um rito oral é, portanto, um “ato eficaz” que diz respeito às coisas sagradas e age sobre elas, produzindo a glória de Deus. Nesse sentido se

pode afirmar que a economia da glória, como glorificação, tem como finalidade a produção da glória daquele que é feito dela. A glorificação produz a substância divina que não é nada mais que a própria glória, numa economia em atividade de esconder o vazio que a move.

Tanto o sacrifício quanto a oração nos levam a um confronto com uma dimensão teúrgica em que, mediante o cumprimento de uma série de rituais – mais gestuais, no caso do sacrifício, e mais orais, no caso da oração –, os homens agem sobre os deuses em medida mais ou menos eficaz. [Se isso for verdadeiro, a hipótese do primado da glorificação sobre a glória deve ser tomada sob uma nova luz. Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a própria substância da divindade e o verdadeiro sentido de sua economia, então ela depende da glorificação de maneira essencial e tem, portanto, bons motivos para exigí-la com impérios e injunções. (AGAMBEN, 2011b, p. 147)]

O culto não serve apenas à utilidade dos seres humanos, mas também à de Deus. Se os seres humanos não podem viver sem os deuses, os deuses também morreriam se não recebessem seus louvores por intermédio dos cultos. O aplauso, o assim seja, a aprovação, a condescendência, alimentam os deuses. “Por isso, o culto não tem só por objetivo estabelecer a comunicação dos sujeitos profanos com os seres sacros, mas também manter vivos estes últimos, recriá-los e regenerá-los incessantemente” (AGAMBEN, 2011b, p. 147).

Como anteriormente afirmado, não se credita um poder mágico às aclamações e liturgias,

se a glória é tão importante na teologia, é porque permite manter juntas, na máquina governamental, trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e sua práxis, o Reino e o Governo. Ao definir a substância do Reino, define também o sentido da economia e do governo. Permite, portanto, soldar a fratura entre teologia e economia da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu dar cabo completamente e que só na figura deslumbrante da glória parece encontrar uma possível conciliação. (AGAMBEN, 2011b, p. 150)

A liturgia cristã se torna um ato eficaz por meio da aclamação e a aclamação por excelência, na liturgia cristã, é o amém. O amém se processa sempre em referência a uma palavra anterior, proferida por outrem. Dizemos amém à palavra que é referência, como àquela dos deuses. “Essa função anafórica do *amen* é essencial; deve sempre se referir a uma palavra anterior, que, via de regra, não deve ser pronunciada pela mesma pessoa que diz *amen*” (2011b, p. 150).

Na aclamação do amém, tanto nas manifestações religiosas como nas profanas, não há espontaneidade, apenas ritualidade. A aclamação tem uma fórmula ritual; mais importante que a compreensão do seu significado é seu efeito e sua função que

vem acompanhada de uma dessemantização dos termos em que a aclamação é expressa, que, como o amen, são deixados muitas vezes intencionalmente na língua original. Assim, inúmeros testemunhos mostram que, já no século IV, os fiéis pareciam entender o amen simplesmente como uma fórmula que marca o final da oração, e não como uma aclamação que responde a uma doxologia. [] [...] Na esfera das doxologias e das aclamações, o aspecto semântico da linguagem é desativado e, por um instante, os termos usados parecem girar no vazio; e, no entanto, é precisamente daí que tiram sua eficácia peculiar e quase mágica: produzir a glória” (AGAMBEN, 2011b, p. 151, grifo nosso)

A glória é também a condição que nomeia a cessação de toda a atividade e de toda a obra, ou seja, o que sucede o juízo universal e o fim último do ser humano, “o que permanece quando a máquina da oikonomia divina se cumpre e as hierarquias e os ministérios angélicos se tornam totalmente inoperosos”. Se o inferno ainda cumpre uma função penal, o paraíso descontinua todo o governo, fazendo cessar até mesmo a celebração litúrgica; mas inferindo ainda que continue a doxologia e o hino de glória ao todo poderoso pela eternidade. “A glória ocupa o lugar da inoperosidade pós-juízo, é o amém eterno em que se resolve toda obra e toda palavra humana e divina”(AGAMBEN, 2011b, p. 155).

Assim, a condição escatológica dos justos está no amém. Pode-se tranquilamente repousar na glória e por ela viver se, por vontade e consciência de dever, for alcançada a condição em que se pode dizer amém e ele for proferido e repetido. O aplauso, o assim seja, a aprovação, a condescendência, alimentam os deuses incessantemente. Agamben expõe manifestamente que a justiça divina e a condição meritória dos justos é um poder dizer amém e que, nessa condição, tudo que não for doxologia e aclamação lhe será sempre inferior.

3.9 Ontologia da efetualidade

Com uma arqueologia do ofício, Agamben esclarece o caminho que tomou os estudos sobre a *oikonomia* que iniciou em *o Reino e a Glória*. Em *Opus Dei* (2012a) afirma o núcleo originário da definição do ser pelo agir que desemboca na práxis operativa do ofício sacerdotal. O sacerdote “deve ser aquilo que é e é aquilo que deve ser”.

A liturgia, como a prática gloriosa por excelência, e que a princípio se poderia entender como o lugar do mistério, institui-se como uma prática nada misteriosa de produção

de efeitos, em que o sacerdote deve reproduzir o sacramento de Cristo e, ao mesmo tempo, produzir o sacramento dos homens. “O mistério da liturgia é, nesse sentido, o mistério da efetualidade” (AGAMBEN, 2012a, p. 8). Para Agamben esse é o segredo que, quando desvelado, torna compreensível “a enorme influência que essa prática, só em aparência separada, exerceu sobre o modo como a modernidade pensou tanto sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia” (p. 8).

Ao mesmo tempo, aqui se quer enfatizar, esse fazer centralmente operacional e de produção de efeitos é uma práxis gloriosa, de glorificação recíproca, agora entre o *leitourgos* terreno e a divindade suprema. Portanto, a liturgia é sempre uma práxis de glorificação.

Depois de analisar o sentido do termo dispositivo em Foucault, é tangível que em Agamben uma máquina é um dispositivo produtivo bipolar e que a bipolaridade que essa máquina governamental articula é soberania e governo. O centro da máquina é vazio, a engrenagem que articula os elementos que a constituem não é substancial, mas funcional e faz apenas girar esse vazio que está em seu âmago. É exatamente esse centro vazio da máquina do ocidente (o trono vazio), que a máquina da glória tenta esconder, que Agamben traz em *O reino e a glória*; os mecanismos desta máquina de poder não capturam nem matéria, nem fazer, mas exatamente a sua inoperosidade.

Para nós, trata-se sobretudo – e este era o sentido da arqueologia da glória que aqui esboçamos – de tentar mais uma vez compreender o funcionamento da máquina governamental[...]. A análise da teologia da glória é apenas a sombra que nossa interrogação a respeito da estrutura do poder lança sobre o passado. Naturalmente, não podemos deixar de nos interessar pelo fato de que doxologias e aclamações estejam voltadas, em última instância, para a produção e o acréscimo da glória. (AGAMBEN, 2011b, p. 149)

A partir da *oikonomia* da trindade, Agamben pôde observar o desenvolvimento do paradigma da operatividade, quando se atinge o ápice de uma modificação que se processava na ontologia tradicional, a indeterminação do ser na ação. Pôde também observar que, se Aristóteles definiu o ser por uma cisão, sobrepôs posteriormente a essa cisão o primado do ato sobre a potência, uma distinção ontológica que traz em si uma orientação do ser para a ação. Está, portanto, em Aristóteles a base da ontologia da efetividade, que consiste em definir o ser pelo fazer: “O ser é algo que deve ser realizado e colocado em operação” (AGAMBEN, 2012a, p. 72)

A máquina de poder é o legado do movimento que a *oikonomia* trinitária promoveu no ocidente cristão a partir da cisão da ontologia clássica em Aristóteles. O fazer, o dever e o ofício pautam a vida na modernidade e definem também a ideia de ética que a modernidade

conhece, uma ética do “dever ser”. Aristóteles estabeleceu o núcleo originário da ontologia da efetualidade: o ser é qualquer coisa que deve ser realizado e posto em obra. “O ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser: isso e não outra coisa significa dever-ser. O sacerdote é o ente cujo ser é imediatamente uma tarefa e um serviço, isto é, uma liturgia” (2012a, p. 102).

Contudo, a passagem do paradigma da *energeia* (ato) para o da efetualidade acontece de uma maneira que não se pode deixar de observar. “Enquanto em Aristóteles, *dynamis* e *energeia* eram duas categorias ontológicas, dois ‘modos no qual o ser se diz’, que designavam dois modos diversos da presença, agora está em questão o estatuto da praxe, a relação entre determinada função” (AGAMBEN, 2012a, p. 107): o ser que deixa de ter sua origem na substância e se define na e como ação, fazendo com que ontologia e *práxis* coincidam. Há um excesso constitutivo da efetualidade sobre o ser.

Trata-se, se observarmos bem, de dois aspectos do mesmo processo, em que está em jogo a inédita e aporética figura que a existência humana assume no ocaso do mundo clássico e no início da era cristã, quando as categorias da ontologia e da ética entram numa crise duradoura, e economia trinitária e efetualidade litúrgica definem os novos paradigmas tanto do agir divino quanto do humano. Em outras palavras, está em jogo, em ambos os casos, um progressivo e simétrico cancelamento da diferença entre ser e agir e entre lei (escritura) e vida [...]. (AGAMBEN, 2011c, p. 110)

Para Agamben, também não se trata apenas de o ser se colocar em movimento, “pôr-se em obra”, porque essa já é uma característica da ontologia de Aristóteles. Segundo o que se depreende da ideia de criação na teologia cristã, a criação do mundo é produzida pela vontade de Deus e não pela necessidade da natureza. Trata-se, portanto, em consonância com o que se expôs no capítulo anterior, que esse movimento do ser não é produto da contingência, mas de uma *energeia* que depende sempre da vontade de um sujeito: o sujeito é sujeito da vontade.

Com uma genealogia teológica da economia e do governo que ressignifica a ideia de potência e desemboca na noção de inoperosidade e glória, Agamben desvela pontos relevantes da dinâmica entre reino e governo:

a) a relação de bando é uma relação que divide e restringe potência e ato. Portanto, a soberania da potência, ou a potência soberana é aquela em que a inoperosidade pode ser

guardada, deixando de não ser. É a sua possibilidade de ocorrência que está em questão em função da efetividade da máquina da soberania governamental;

b) a *oikonomia* trinitária é a administração do mundo pela relação entre Pai e Filho. A separação do *oikos*, a casa, como aquilo que deveria ficar fora da política, em Aristóteles, é reintroduzida com toda força pelo cristianismo. Assim, a figura da ordem não pode ser nada mais que a da relação ou da íntima relação: relação de confiança para o prosseguimento da obra, vinculação do que não pode se diferenciar do original. A relação é governo e o governo é relação;

c) se a potência de não correspondia perfeitamente ao banimento soberano, a inoperosidade define a máquina governamental. O vazio da máquina governamental deve ser velado para que aquilo que é somente litúrgico seja também efetivo, uma presença;

e) com um parentesco oculto entre Reino e Governo, teologia e economia, na máquina de poder ou governamental o reino e o governo são parte de uma economia voltada para o fim (aqui o fim dos dias se confunde com a finalidade), que é a própria obra, o *ergon*, a obra de Deus, a efetividade;

f) a economia da trindade é uma separação entre ser e fazer, Deus e seu filho, trindade imanente e trindade econômica, que precisa a todo tempo ser reunida novamente; uma colagem difícil, permeada de contradições, que só pode ser feita pelo dispositivo da glória;

g) no presente, pode-se dizer que a glória opera por novas formas de aclamação pública. Contra o medo do esquecimento, pela autocentrada necessidade da lembrança e de nomeação permanente. Uma nomeação que diz e faz, e faz mesmo quando é vã, temerosa, pois sua eficácia diz respeito unicamente ao mecanismo da presença;

h) além de tentar reunir ser e fazer, a glória também é a forma de estacar o vazio. O vazio que a glória objetiva capturar, como condição inoperante, é também um pecado na modernidade. Ser inoperoso é ser pecador, é lembrar o desvio de Deus. Um deus falho, fraco, que resume sua atividade a uma criação e que vive dela, necessitando a todo tempo exultar-se na glorificação de sua obra.

Se Deus cria, ele também tem um problema posterior que é o do governo. Se pode criar do nada, da absoluta impotência, ele precisa de uma forma de conduzir os seres humanos à redenção, que Agamben encontra na economia da Trindade, por meio da qual Deus governa na terra. Aqui, diante de toda a problemática de um deus impotente, que se divide para governar, prevalece a figura estranha da trindade, que une e separa a potência (ou onipotência) divina e o ato de governo. Assim, além de um princípio de soberania, político-teológico, em linha com Foucault, Agamben pensa o governo como a lógica da

governamentalidade econômico-teológica, ou pelo dispositivo da *oikonomia*. Não que Agamben, assim, pense o governo como o fim da soberania, mas apenas como uma separação de poderes que mantém o reino. Uma operação conjunta de reino e governo, numa máquina de poder que precisa reunir a todo instante o que foi separado na origem: o ser (de Deus) de sua ação (o governo de sua criação).

CAPÍTULO 4 — INOPEROSIDADE E POTÊNCIA

Nas epístolas paulinas, chama-se “sabatismo” (sabbatismos, Hb 4,9) a inoperosidade e a beatitude que esperam o povo de Deus: Tememos que, enquanto permanecer ainda a promessa de ingressar em sua inoperosidade [katapausis], alguém de vós seja excluído dela. [...] ‘E no sétimo dia Deus parou com todas as suas obras’. [...] Por isso, resta um sabatismo para o povo de Deus. Aquele que entra em sua inoperosidade, pára com todas as suas obras, assim como Deus parou com as suas. [] Em seu comentário à Epístola aos Hebreus, João Crisóstomo identifica sem reservas inoperosidade, sabatismo e Reino dos céus: ‘Paulo não diz só inoperosidade, mas sabatismo, que é um nome próprio, chamando assim de sabatismo o reino’[686]. “O que é a inoperosidade [katapausis] senão o reino dos céus [basileia tōn ouranōn], cujas imagem e figura [eikōn kai typos] é o sábado?”[687] O sabatismo nomeia a glória escatológica, que é, em sua essência, inoperosidade. [] As Homilias clementinas, texto fortemente influenciado por tradições judaico-cristãs, definem o próprio Deus como sábado e como inoperosidade. Em uma passagem teologicamente muito densa, após ter atribuído a Deus o nome “nada” (to ouden) e tê-lo aproximado do vazio, o autor escreve: “Esse é o mistério do sábado [hebdomados mystērion]; ele é de fato a inoperosidade de todas as coisas [tōn holōn anapausis]”[688]. (AGAMBEN, 2011b, p. 155-156)

O desenvolvimento de um tema bíblico e rabínico, que estabelece um vínculo entre sábado e inoperosidade, marca profundamente a concepção cristã do Reino também como objeto da espera escatológica. O sábado do judaísmo, como a cessação de toda obra no sétimo dia, nomeia o que é mais próprio de Deus, o ser inoperoso.

A glória possui uma essência feliz e inoperosa; expressa a condição de descanso que se encontra Deus – depois de muito ter trabalhado para construir todas as obras e criaturas – e também de todas as criaturas depois do juízo final: “uma paz sem necessidades”. (CAVALLETTI, 2013, p. 42).

Mas em Agostinho o tema se torna um problema⁶⁴. O *sabatismo* infinito – sábado sem ocaso –, que escandaliza Santo Agostinho, acontece porque Deus, princípio e fim de todas as coisas e criaturas, faz cessar todas as obras humanas e divinas, “todas as administrações, [...] todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar” (AGAMBEN, 2008a, p. 40). A natureza da inoperosidade dos bem aventurados é impensável para Agostinho e ele “se dá conta de que não se pode falar propriamente nem de ‘ação’ nem

⁶⁴ Segundo Agamben (2011b) essa é uma passagem sublime e ao mesmo tempo atormentada de A Cidade de Deus, a obra em que Agostinho realiza sua meditação mais profunda sobre a teologia e a política.

de *otium*, que o problema da inoperosidade final das criaturas supera não só a inteligência dos homens, mas também a dos anjos” (AGAMBEN, 2011b, p. 156).

Essa inoperosidade, que não é nem um fazer nem um não fazer, encontra em Agostinho a expressão “tornar-se sábado” dos ressuscitados, na plena identificação desses com Deus – “na inoperosidade é possível verdadeiramente ver a Deus, e essa condição se transforma num imenso sábado. [...] Então, tornados perfeitos por uma graça mais elevada, seremos eternamente inoperosos [...], vendo que é Deus, cheios dele, porque Ele será tudo em todos”. Um sabatismo que se eleva à potência, nos termos de Agamben, “um fazer repousar o sábado no sábado, um resolver-se da inoperosidade na inoperosidade”, uma verdadeira contemplação. (AGAMBEN, 2011b, p. 156)

Então Deus será inoperoso no sábado quando tornar inoperoso em si mesmo aquele mesmo sábado que nós seremos [cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere] [...] e esse será nosso sábado, cujo fim não conhecerá ocaso, mas só o dia do Senhor, quase um eterno oitavo dia [...] Aí seremos inoperosos [vacabimus] e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Esse será o fim sem fim. Qual será nosso fim, senão alcançar o reino que não tem fim?[695]. (AGAMBEN, 2011b, p. 156)

Se a condição depois do juízo é aquela de uma glória suprema, na forma de um sábado eterno, há que se esclarecer também a ligação entre glória e o sabatismo, pois,

no início e no fim do poder mais elevado está, segundo a teologia cristã, uma figura não da ação e do governo, mas da inoperosidade. O mistério inenarrável – que a glória, com sua luz deslumbrante, deve esconder do olhar dos scrutatores maiestatis [escrutadores da majestade] – é o da inoperosidade divina, daquilo que Deus faz antes de criar o mundo e depois que o governo providencial do mundo chegou ao seu fim. O que não se pode pensar e não se pode olhar não é o kabod, mas a majestade inoperosa que ele vela com a névoa de suas nuvens e o esplendor de suas insígnias. (AGAMBEN, 2011b, p. 157)

Enfim se poderia conhecer a inoperosidade de Deus, mas, um Deus ocioso seria um Deus impotente, que abdica do governo do mundo, o que o tornava de difícil aceitação pelos teólogos. Dessa forma, compete-lhes pensar um poder divino que se perpetua quando separado do seu exercício, ao que segue a formulação de um “poder (que) não desaparece, mas deixa de ser exercido simplesmente, assumindo assim a forma imóvel e resplandecente da glória” (AGAMBEN, 2008a, p. 41). Cabe a todas as hierarquias divinas, a partir de então, celebrar a glória de deus, já que com a liturgia da glória se acaba a necessidade de ocultar a cessação de toda a atividade divina, o ócio e a inoperosidade eterna.

A glória, tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, no entanto, é precisamente essa indizível vacuidade que nutre e alimenta o poder (ou melhor, o que a máquina do poder transforma em nutrimento). Isso significa que o centro do dispositivo governamental, o limiar em que Reino e Governo se comunicam e se distinguem sem cessar é, na verdade, vazio, é apenas sábado e katapausis. No entanto, essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória. (AGAMBEN, 2011b, p. 157)

Na iconografia do poder, a figura da *hetoimasia tou thronou* (do trono vazio) – como o símbolo profano e religioso da vacuidade de uma glória que substitui o reino quando esse cessa de imperar – serve de epígrafe para a discussão da vacuidade central da glória e da intimidade entre majestade e inoperosidade. “Na majestade do trono vazio o dispositivo da glória encontra a sua cifra perfeita” (AGAMBEN, 2008a, p. 45). O trono vazio, símbolo não da realeza ou do reino, mas da glória, daquilo que é vazio.

Em várias versões da bíblia⁶⁵ onde aparece, a *hetoimasia* não significa o ato de aprontar ou preparar algo, mas é o estar pronto do trono. O trono está pronto desde sempre e desde sempre espera a glória do Senhor. No judaísmo rabínico, o trono da glória é uma das sete coisas que YHWH criou antes da criação do mundo. No mesmo sentido, na teologia cristã o trono está pronto desde a eternidade, porque a glória de Deus é coeterna com ele.

Portanto, o trono vazio não é um símbolo da realeza, mas da glória. A glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, mesmo coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, em seu íntimo, inoperosidade e sabbatismo. O vazio é a figura soberana da glória. (AGAMBEN, 2011b, p. 159)

O dispositivo da glória objetiva “capturar no interior da máquina governamental – para fazer dela o motor secreto desta – a impensável *inoperosidade*, o mistério último da divindade” (CAVALLETTI, 2013, p. 42). Se a glória é tanto objetiva – inoperosidade divina – , como subjetiva – inoperosidade humana –, glória e glorificação, o dispositivo teológico da glória coincide com o poder profano e dessa forma pode se transformar no paradigma epistemológico que possibilita desvendar o mistério central do poder. (AGAMBEN, 2011b, p. 159)

A divisão trinitária que deus faz para poder conduzir o mundo, como *oikonomia* do poder, confisca em seu centro aquela inoperosidade humana – e divina – que não pode consentir. Tal poder administrativo do mundo – econômico-teológico-político – só pode

⁶⁵ A figura do trono vazio aparece do judaísmo rabínico à teologia cristã. Cf. AGAMBEN, 2011b

subsistir atrelado aos cerimoniais e às liturgias, porque “neles está em causa a captura e a inscrição numa esfera separada da *inoperosidade* central da vida humana, [colocando em seu âmago] em forma de festa e de glória aquilo que aos seus olhos aparece como a incurável *inoperosidade* do homem e de Deus” (AGAMBEN, 2008a, p. 46). A glória esconde uma essência inessencial.

A vida humana é inoperosa e sem fim, mas precisamente esta falta de operatividade e de fim tornam possível a atividade incomparável da espécie humana. O homem votou-se à produção e ao trabalho, por ser, na sua essência, totalmente destituído de obra, por ser um animal sabático por excelência. E a máquina governamental funciona por ter capturado no seu centro vazio a *inoperosidade* da essência humana. (AGAMBEN, 2008a, p. 46)

O desdobramento do conceito de inoperosidade depende de que se compreenda que aquela inoperosidade da “paz sem necessidade” pode ser alienada e guardada pela máquina da *oikonomia* e da liturgia da glória, votadas a esconder o enorme vazio, que se encerra em seu núcleo, advindo da falta de porquê e fim, que a caracterizam. É seu próprio substrato inoperoso que está em jogo. A liturgia tem, então, a função de escondê-lo, fazendo com que um poder que é só liturgia seja pensado como substância, operando (e fazendo operar) para manter em união a atividade e a passividade.

A conexão substancial entre potência e inoperosidade que Agamben estabelece em o *Reino e a glória* tem a forma de suspensão sabática. Isso define também a vida humana como tal. Trata-se, segundo ele, de uma feliz falta de objetivo que a maquinaria do poder passa a simultaneamente segregar e estacar, como forma de alimentar o seu dispositivo litúrgico (CAVALETTI, 2013). “Na majestade do trono vazio o dispositivo da glória encontra a sua cifra perfeita. O seu objetivo é o de capturar no interior da máquina governamental [...] a impensável *inoperosidade*, o mistério último da divindade e da humanidade.” (AGAMBEN, 2008a, p. 45) Assim a Glória se transforma no motor secreto da máquina governamental.

Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder. Por isso, festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente. Nostalgicamente, porque parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; e inutilmente, porque nada mais são, na realidade, do que resíduos do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou em seu curso irreprimível. (AGAMBEN, 2011b, p. 159)

A relação de união entre a glória e a inoperosidade converte-se na questão central da economia teológica, já que a inoperosidade de Deus, como o vazio que aparece na economia da glória, é o que a máquina governamental tenta a todo custo esconder.

Depois de realizada uma arqueologia da glória, Agamben possibilita respostas a perguntas que implicitamente estiveram sempre presentes em sua investigação: como o poder necessita da inoperosidade e da glória? O que as une? Que decisivo dispositivo de governo elas operam que as faz tão centrais? O que há de tão essencial nelas que o poder tenha de inscrevê-las a todo custo no centro vazio de seu dispositivo governamental? Seria, por fim, pensável uma inoperosidade fora do dispositivo da glória?

Na estratégia epistemológica de usar o dispositivo teológico da glória para alcançar o segredo central do poder, adentrando a economia da salvação, Agamben salvaguarda a ideia de *chayye'olam, zōē aiōnios* ou vida eterna, o que cabe aos justos como recompensa no *éon* futuro. O reino dos céus, na expressão “vida eterna”, não tem sentido apenas temporal, mas o de uma qualidade especial da vida; “a transformação que a vida sofre no mundo por vir” (AGAMBEN, 2011b, p. 160): a vida verdadeira, incorruptível ou despreocupada do judaísmo helenístico.⁶⁶

O judaísmo helenístico define-a, assim, como “vida verdadeira” (*alēthinē zōē*), “vida incorruptível” (*aphthartos zōē*) ou “vida despreocupada” (*zoē amerimnos*). A tradição rabínica descreve essa vida futura em oposição à vida presente e, ao mesmo tempo, em singular contiguidade com ela, ou seja, como uma desativação das funções biológicas e do instinto mau: “No mundo futuro não haverá o comer e o beber, ou mesmo geração e reprodução. Não haverá comércio e tráfico, brigas, inveja e hostilidade; os justos se sentarão com suas coroas sobre a cabeça e se confortarão no esplendor da *shekinah*”. [] A coroa que os justos trazem sobre a cabeça deriva do diadema que cabe ao imperador triunfante e ao atleta como sinal de vitória e expressa a qualidade gloriosa da vida eterna. É esse mesmo símbolo de uma “coroa da glória” (*stephanos tēs doxēs*) ou de uma “coroa da vida” (*stephanos tēs zōēs*)

⁶⁶ Sobre as tentativas de reunificação da vida e da obra que perpassaram as vanguardas artísticas e políticas do século XX, Agamben responde: “A definição de Debord sempre me pareceu justa: ‘O dadaísmo quis abolir a arte sem se dar conta; e o surrealismo quis fazer arte sem abolir’. Mas mesmo sua ideia de realizar e ao mesmo tempo abolir a arte esbarra na mesma dificuldade. Na perspectiva do Fragmento, de Benjamin, pode-se dizer que o erro das vanguardas modernas, tanto artísticas quanto políticas, consistiu em ter esmagado a ordem messiânica sobre a ordem histórica, esquecendo que o Reino, como Benjamin escreveu, para manter sua própria eficácia, nunca deve ser definido como um objetivo (*Ziel*) a ser realizado, mas apenas como um fim (*Ende*). Se for apresentado como algo a ser ‘realizado’ na ordem histórica profana, fatalmente acabará reproduzindo a ordem existente de novas maneiras. A revolução e a anarquia são, neste sentido, como o Reino, conceitos messiânicos que não podem, como tais, tornar-se objetivos sem perder a sua força e a sua própria natureza. Eles podem exercer um efeito apenas por meio de sua incomensurabilidade”. AGAMBEN, 2018, p. 5, tradução nossa.

que no Novo Testamento se torna um termo técnico para designar a glória dos bem-aventurados: “Sê fiel até a morte e te darei a coroa da vida” (Ap 2,10), “recebereis a coroa da glória que não fenece” (1Pd 5,4), “receberá a coroa da vida” (Tg 1,12). (AGAMBEN, 2011b, p. 160)

Nos últimos parágrafos do Capítulo VIII – “no coração teórico de *O reino e a glória*”, segundo Cavalletti (2013, p. 42) – resgatando a ideia de *zoē aiōnios*, Agamben abre então espaço para a noção de inoperosidade. Portanto, não se trata de um fim da história, como em Kojève. A máquina da *oikonomía* e da glória, paradigmas da biopolítica e da governamentalidade, segundo o que se tratou no capítulo anterior, não intenta capturar a *zōē*, mas a *zōē aiōnios*, a inoperosidade essencial da humanidade.

Contra a ênfase ingênua na produtividade e no trabalho, que por muito tempo impediu à modernidade o acesso à política como dimensão mais própria do ser humano, a política aparece aqui restituída à sua inoperosidade central, ou seja, àquela operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas e divinas. O trono vazio, símbolo da Glória, é o que deve ser profanado para dar lugar, para além dela, a algo que, por ora, podemos apenas evocar com o nome *zoē aiōnios*, vida eterna. (AGAMBEN, 2011b. p. 8)

4.1 Inoperosidade: uma dobra sobre a potência de não

Se, pela perspectiva da *oikonomia* teológica, a função central do governo é a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos, a vida eterna, como o centro inoperoso do humano, é a “substância” política que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior. (AGAMBEN, 2011b, p. 163) Assim, aprofundando um substrato, a substância política do poder na forma gloriosa de governo – ou da relação – opera para esconder a inoperosidade. Quando constata que a inoperosidade pode ser isolada como tal e guardada pela máquina, Agamben concebe-a em um novo sentido.

Trata-se, antes, de uma práxis, de uma operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas. É preciso entender o termo como se existisse um verbo ativo inoperar (*désœuvrer* (ou *désouvrer*) que nomearia o gesto inverso em relação à operar (*lœuvrer* ou *œuvrer*). E, nesse sentido, o termo nomeia a atividade mais própria do homem, tanto no sentido ético quanto político. (CAVALLETTI, 2013, p. 43)

4.1.1 Do *désœuvrement* à *inoperosità*

A vida além da dialética Hegeliana foi objeto de debate entre Georges Bataille e Alexandre Kojève. Colocada a disputa nesses termos, para Agamben (1995), essa vida seria

“*uma forma soberana e senza impiego della negatività* [uma forma soberana e inútil de negatividade]” (p. 71, tradução nossa) em Bataille, enquanto para Kojève o fim da história significaria o fim da ideia de homem e de suas lutas. Como já anunciado no capítulo 1, o termo *désœuvrement* é central neste debate: para Kojève é a ausência de trabalho após o fim da história, para Bataille, a ociosidade do negativo.

Três anos antes de *Homo Sacer I* é lançado na Itália *La comunità inoperosa* [A comunidade Inoperosa], de Jean-Luc Nancy, momento em que, com essa tradução, começa a se alterar o sentido de *désœuvrement*, que até então ecoava na tonalidade francesa. Importa lembrar apenas, aceitando a sugestão de Cavalletti, que “definindo o não pertencimento da comunidade a qualquer obra (e a qualquer sujeito), traça ao mesmo tempo uma primeira genealogia da noção de *désœuvrement*: [a comunidade] – escreve Nancy - está condenada à morte como aquilo do qual é impossível fazer obra”. Condenada à morte, a comunidade novamente é inserida naquilo que Blanchot, na esteira de Bataille, chama de *désœuvrement*. (CAVALLETTI, 2013, p. 43).

Mesmo partindo da tradição francesa do *désœuvrement*, que faz lembrar pensadores como Kojève, Queneau, Bataille, Blanchot y Nancy, como afirma o próprio Agamben, o termo “inoperosidade” há tempos havia ingressado no jargão filosófico italiano, e precisamente como tradução de *désœuvrement*, desde a versão datada de 1967, de *O espaço literário*, de Maurice Blanchot (1955).

É no âmbito de *Homo Sacer 1: o poder soberano e a vida nua* que Agamben articula pela primeira vez o tema propondo uma redefinição pessoal para *désœuvrement*. Porém, sua definição de inoperosidade, em *Homo Sacer I*, ainda está bastante presa à formulação francesa: “*Bataille, che pure resta un pensatore della sovranità, nella negatività senza impiego e nel désœuvrement ha pensato una dimensione limite in cui la ‘potenza di no’ non sembra più sussumibile nella struttura del bando sovrano.* [Bataille, embora permaneça um pensador da soberania, na negatividade sem utilidade e no *désœuvrement*, pensou uma dimensão limite na qual a ‘potência de não’ não parece mais subsumível na estrutura do banimento soberano]” (AGAMBEN, 2002, p. 56).

No apêndice de 2001, preparado à reedição de *A comunidade que vem* (1990), Agamben inicia a reescrita do termo *désœuvrement*, ao renomear essa condição e afirmar outro sentido para inoperosidade. Finaliza o apêndice afirmando “‘a exposição dessa inoperosidade era a obra do livro’. A inoperosidade, em Agamben, não deve, de fato, renunciar ou subtrair-se à obra” (CAVALLETTI, 2013, p. 43).

Em *O tempo que resta* (2006b), um ano antes, despegando-se da ideia do banimento soberano, Agamben aproximara a inoperosidade do termo *Katargeo*, do messianismo paulino. “*Katargeo* - lê-se ali - é um composto de *argos*, que deriva, por sua vez, do adjetivo *argos* [...] ‘inoperante, não-em-obra (a-ergos), inativo’” (CAVALLETTI, 2013, p. 43). Encaminha-se, assim, para separar nitidamente sua perspectiva daquela de Nancy, de Blanchot, de Bataille e, também, de Kojève.

“Não o trabalho, mas inoperosidade e descreiação são [...] o paradigma da política que vem (...). A redenção, o *tiqqun* que está em questão no livro não é uma obra, mas uma espécie particular de férias sabáticas [...]”. A possibilidade de se pensar em inércia, como já apontado nesse capítulo, é anulada por essa ideia de *Katargesis*; “uma operação na qual o ‘como’ substitui integralmente o ‘o quê’”. (CAVALLETTI, 2013, p. 43) Agamben abre espaço, já naquele momento, para o que viria com o conceito de modalidade e de forma-de-vida, que fecha o projeto *Homo Sacer* de Agamben em *O uso dos corpos* (2014a).

O pensamento de Bataille, e também de Kojève, está preso à dialética hegeliana e à superação de qualquer condição como produto dessa dialética. Agamben, por sua vez, está preocupado em tornar inoperante a própria lógica e a divisão da polaridade dialética que, para ele, é carregada de inconsistências. A negatividade em Agamben é essencial tanto para a transformação como para a superação do sagrado, distinguindo assim sua perspectiva da perspectiva dos dois autores.

Posteriormente, aquela definição desemboca em uma concepção que não é nem ausência de obra, nem uma forma de negatividade soberana sem utilidade (*senza impiego*), como em Bataille. Rejeitando mais uma vez a dicotomia entre potência e ato, inoperosidade deveria, ao contrário, traduzir “um modo genérico de potência, que não se esgota em um trânsito da potência ao ato” (CAVALLETTI, 2013, p. 44).

Em *Meios Sem Fim*, de 2008, Agamben (2015c) então lapida uma noção que toma lugar central em seus trabalhos posteriores. Os seres humanos como seres potenciais não têm um *ergon* próprio; portanto, a política é o que corresponde à inoperância essencial da humanidade, ao ser radical - sem trabalho - das comunidades humanas. (SALZANI, 2011, p. 89)

A propósito da edição francesa de *O reino e a glória* – livro que reelaborara a ideia de inoperosidade e, conseqüentemente, também aquela de potência-de-não – tomou-se a decisão, segundo os editores, de traduzir o termo inoperosidade por *désœuvrement*. Uma decisão não trivial, posto que “a tradução corria o risco de ocultar o essencial, de reconduzir a inoperosidade a um cânone filosófico do qual Agamben procurava subtraí-la”

(CAVALLETTI, 2013, p. 44). A inoperosidade, como já aparece na introdução do livro, não é para Agamben ausência de obra, como para a maioria daqueles pensadores, mas é “[...] uma práxis, uma operação que consiste em tornar inoperosas todas as obras humanas” (p. 44), o que, pode-se dizer, pressupõe sempre uma ação de desativação de um dispositivo.

Dessa forma, pode-se estabelecer algumas distinções em relação ao conceito de inoperosidade, que aparecerá na obra de Agamben a partir da obra *O reino e a Glória*, implicando em uma dobra sobre o conceito de potência-de-não:

a) a inoperosidade não se confunde com inércia ou ócio. Não está em questão na obra de Agamben uma definição do ser humano pela ideia de ação, portanto o parâmetro aqui não poderia ser o do trabalho, tendo o ócio como contraponto. “A inoperosidade não é algo passivo ou inerte, como me recriminam os filósofos da política, que nunca conseguiram se emancipar da centralidade capitalista do trabalho” (AGAMBEN, 2018, n.p.).

b) como anteriormente abordado, a inoperosidade passa a se conectar à ideia de uso, com o sentido de tornar inoperante uma atividade direcionada para um objetivo, abrindo-a para um novo uso. “O conceito de inoperosidade deve ser lido em correlação com o conceito de uso. O que se tornou inoperante, foi aberto para um novo uso possível” (2018, n.p., grifo nosso).

c) a inoperosidade concerne a uma correlação íntima da própria potência, daquilo que não se esgota e não pode se esgotar no ato, de um resto de potência. “Trata-se, contra o primado aristotélico do ato sobre a potência, que ainda domina nossa cultura, de um princípio interno à potência, de um resto que não se extingue, não se cumpre inteiramente no ato e pressiona a potência a voltar-se sobre si mesma, a converter-se em potência da potência” (2018, n.p.).

Em concordância com o que aponta Cavalletti (2013), pode-se encontrar ainda no capítulo VIII de *O reino e a Glória*, onde Agamben expõe sua nova leitura da potência como inoperosidade, duas notas fundamentais. A primeira delas, que aqui interessa, diz respeito a pensar o ser humano como *argos*, (do grego *aérgos*, ‘que não faz’). A ideia de uma inoperosidade constitutiva da humanidade, apresentada brevemente por Aristóteles em uma passagem de *Ética a Nicômaco*, é retomada por Agamben. “No momento de definir a felicidade como objeto último da ciência política, Aristóteles propõe o problema de qual seria ‘a obra do homem’ (*to ergon tou anthropou*) e evoca a ideia de uma possível inoperosidade da espécie humana” (AGAMBEN, 2011b, p. 159).

Assim como para o flautista, para o escultor e para todo artesão, e em geral para todos os que têm uma obra [ergon] e uma atividade [praxis], o bom e o bem parecem consistir nessa obra, assim deveria ser também para o homem, supondo que haja para ele algo como uma obra. Ou acaso se deve dizer que

para o carpinteiro e para o sapateiro há uma obra e uma atividade e não há nenhuma para o homem, porque nasceu sem obra [argon]? (AGAMBEN, 2011b, p. 159-160)

Segundo a leitura de Cavalletti (2013), motivado por essa nota marginal de Aristóteles, acontece um deslocamento sutil, porém que “tem a função de rememorar toda a arqueologia da potência” e, mais que isso, dar uma nova legibilidade ao seu desenvolvimento com a ideia de inoperosidade. Outra inteligibilidade para a potência que recapitula os muitos escritos anteriores, como: “as páginas de *A comunidade que vem*, de *Bartleby* ou da contingência, aquelas de *Homo Sacer I*, os ensaios recolhidos em *A potência do pensamento* (por exemplo, ‘Heidegger e o nazismo’ e ‘A obra do homem’)”. (p. 42) Depois de tantas vezes retornar e rever os escritos de Aristóteles, de tantas virtuosidades liberadas daquele pensamento, Agamben parece encontrar nessas linhas o que lhe faltava para “arrancar da máquina a sua presa[...] É como se agora, nessa breve passagem de *O reino e a gloria* ele definisse assim seu pensamento: como uma potência que se subtrai à máquina, tornando-a inativa”. (p. 42) A passagem teria permitido-lhe também uma reformulação:

A fórmula *Homo Sacer I*:[]à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através do seu poder não ser, corresponde aquela do banimento soberano, que se aplica à exceção desaplicando-se... []encontra a sua perfeita solução: []À lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora o gesto que a torna inoperosa e a leva ao cumprimento. []A estrutura da potência, ainda conectada ao banimento soberano, é substituída aqui, coerentemente, pela inoperosidade, como gesto ativo que o abole. (CAVALLETTI, 2013, p. 44)

4.1.2 Potência de não-não

Pela ideia de potência-de-não, relacionada à ontologia aristotélica da privação, como abordado anteriormente no capítulo 2, Agamben pode encontrar originalidade no que diz respeito à explicitação e problematização do primado do ato sobre a potência. Porém, ao mesmo tempo, Agamben percebe que a potência de não é a forma de soberania da potência, que se suspende em relação ao ato.

Heidegger, em seu curso sobre o livro *Theta da Metafísica*, faz uma leitura muito específica e própria dos dois modos fundamentais da *dynamis* (potência), conforme observa Cavalletti (2015): o *poiein* (ação, criação) e o *paschein* (paixão, sofrimento, afetação) constituem uma unidade na potência, assim como a *steresis* (privação) seu traço interno. Quando a potência de agir e a de padecer são entendidas como uma única potência, a essência

da potência é subdividida de maneira originária, nela mesma e em sua própria relação interna, em duas potências contrapostas, de maneira que a potência como tal só pode ser a relação do *poiein* com o *paschein*. (CAVALLETTI, 2015, p. 43)

Em Heidegger, há uma refutação do caráter negativo da privação, quando se pensa a reciprocidade entre potência e impotência. A privação é uma relação de subtração, que tem ao mesmo tempo um caráter fundante em relação à potência, ficando por ela capturada e dela dependente. Assim, “toda potência requer a relação e já está sempre em relação inclusiva (Einbezug) com a própria falta. E onde a *stereis* é uma “modificação interna” (innere Abwagung) da *dynamis*, esta última será justamente, nos dois sentidos da privação, ao mesmo tempo um fazer e um sofrer”. (p. 43) Ser potência é sempre e ao mesmo tempo ser impotência, uma relação inclusiva de potência e impotência.

O primeiro ensaio em que Agamben trata explicitamente do tema da potência e da privação foi uma palestra realizada na cidade de Lisboa, em 1987, intitulada “A potência do pensamento”. Traduzindo a tese de Heidegger sobre parte da *Metafísica*, acrescenta ao final da frase de Aristóteles um significativo entre parênteses: “toda potência é impotência do mesmo e com respeito ao mesmo (de que é potência)”. E assim, na proximidade, Agamben libera uma virtuosidade daquilo que definira Heidegger. (p. 43)

‘Adynamia, impotência’ – glosa Agamben – não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (passar ao ato), *dynamis* me *energein*. [Aqui a recíproca referência da atividade à passividade não se desdobra, como em Heidegger, no aspecto cinético da *dynamis*, mas, por assim dizer, é mantido em suspenso, colhido no estado de suspensão no qual a potência coincide com a impotência, e revela a sua ‘ambivalência específica’, o seu traço tipicamente ‘anfíbio’. [Coerentemente, com a exposição deste caráter essencial, poderá novamente ressoar, no lugar do heideggeriano *Einbezug*, o original grego, o verbo *dechomai* que Aristóteles emprega (in *Met.* 1050b 10-12) quando deve precisar que a potência de ser e de não ser pertencem ao mesmo: [Dechomai - explica Agamben - significa ‘acolho, recebo, admito’. Potente é aquilo que acolhe e deixa acontecer o não ser e esta acolhida do não ser define a potência como passividade ou paixão fundamental. (CAVALLETTI, 2013, p. 44)

Adynamia recebe de Agamben a tradução de “potencia-de-não” (passar ao ato). Na sua interpretação, onde a potência se mantém capturada na privação – em relação ao próprio não-ser – neste “lugar” ela não se dissolve na ação.

Onde a potência se mantém em relação a ela mesma, isto é, com sua própria subtração, aqui - segundo a lição de Heidegger – ela se desdobra na *kinesis* (movimento, mudança), ou - segundo a lição a essa altura bem diferente de Agamben - se mantém em relação *stereitica* (de privação) com a ação. A

relação potência-ato não é assim, para Agamben, senão a própria relação interna da potência; e a plena passagem ao ato será para ele uma potência de não não-passar ao ato. (CAVALLETTI, 2013, p. 43)

A afirmação mais contundente que se pode encontrar em *A potência do pensamento* – o tratado de Agamben sobre a questão da potência antes dos estudos sobre a soberania e o governo no projeto *Homo Sacer* – é que a potência não se esgota nem se anula na passagem ao ato, mas, preserva-se no ato, marcadamente em sua forma de potência de não (ser ou fazer).

A potência (a única potência que interessa a Aristóteles, a que provém de uma *hexis*) não passa ao ato sofrendo uma destruição ou uma alteração; seu *paschein*, sua passividade, consiste antes em uma conservação e em um aperfeiçoamento de si (*epidosis*, literalmente "dom adicional", significa também "acréscimo[...]). [] Devemos ainda medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e acresce no ato. Ela nos obriga a repensar radicalmente não apenas a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma nova maneira, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra, e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do vivente que deve ser reequacionada, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede suas formas e suas realizações. (AGAMBEN, 2015a, p. 254)

Da perspectiva até aqui desenvolvida, a pergunta central, na tentativa de resolver a ambiguidade constitutiva da teoria aristotélica da *dýnamis-enérgeia*, parece ser ainda aquela do como pensar a passagem ao ato. A quem pertence o primado, ao ato ou à potência? Se a potência é ao mesmo tempo potência de ser e fazer, assim como de não-ser e não-fazer, como explicar o ato?

Em *Metafísica*, Aristóteles (1047a 24-26) afirma, enigmaticamente, sobre a potência: “é potente aquilo para o qual, se acontece o ato de que se diz ter a potência, não haverá nada de impotente”. Agamben (2015a) observa que geralmente essa frase é interpretada “como se Aristóteles quisesse dizer: ‘é possível aquilo em relação ao qual não há nada de impossível’”. Se não há impossibilidade, então há possibilidade, o que seria apenas uma tautologia naquele pensamento. (p.252)

De outra forma, sobre a formulação de Aristóteles, “se toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo”, relacionada ao destino da impotência na passagem ao ato, para Agamben, coloca-se a questão de que aqui, apesar da breve resposta de Aristóteles, está colocada uma das formulações mais geniais por ele feita. A resposta mais próxima de tal questão, que se encontraria na mesma *Metafísica*, seria aquela de que “é potente aquilo para o qual, se se dá o ato do qual se diz que ele tem a potência, nada haverá de potente não (ser ou

fazer)”. Trabalhando as categorias da modalidade⁶⁷, para Agamben (2005), com essa solução não passariam despercebidas as últimas três palavras (*oudèn éstai adýnaton*) da frase originalmente em grego, destoando do “nada existirá de impossível” – ou seja, é possível (pode ser) o que não é impossível (não pode ser) – a que a tradição filosófica havia chegado com sua tradução de Aristóteles.

E como compreender “nada haverá de impotente”? Como pode a potência neutralizar a impotência que lhe copertence? Pode-se responder à pergunta pensando o ato de uma potência de não com uma dupla negação: a potência de não ser não se anula, mas, dirigindo-se sobre si, assume a forma de um poder não-não ser. Com a retificação da tradução, obtém-se que o potente pode passar ao ato somente depondo a potência de não ser (a sua *adynamia*), a sua impotência, mas não destruindo-a e sim fazendo-a passar “integralmente ao ato” como potência de não, realizando-a completamente na forma de não-não passar ao ato.

O significado de tal operação é um voltar-se da potência sobre si mesma para um doar-se a si mesma, um conservar-se e um dar-se a si mesma; numa relação entre potência e ato que deixa de ser ordinária, pois nessa passagem há a conservação da potência. Assim, ao passar completamente ao ato, dando-se, mantém-se potente em sua correlação interna e não fica refém do ato. Bastaria lembrar que potência e impotência não são opostas, excludentes entre si, mas complementares. O cumprimento de uma potência, seu acontecimento no ato, é também o cumprimento da impotência. Embora passem ao ato de forma diferente, elas permanecem como uma única estrutura.

Se chamamos de privação o estatuto da negação na potência, como entender em modo privativo a dupla negação contida na frase: “nada haverá de potente não (ser ou fazer)”? Como não contraditória em relação à potência de ser, a potência de não ser não deve aqui se anular simplesmente, mas, dirigindo-se a si mesma, deverá assumir a forma de um poder não-não ser. A

⁶⁷ Agamben entende a questão da potência-possibilidade relacionando-a à questão da modalidade em Aristóteles: “uma passagem do *De Interpretatione* fornece algumas indicações preciosas. Em relação às negações dos enunciados modais, Aristóteles distingue, e ao mesmo tempo relaciona, o problema da potência e o da enunciação modal. Enquanto a negação de um enunciado modal deve negar o modo e não o dictum (por isso a negação de “possível que seja” é “não possível que seja” e a negação de “possível que não seja” é “não possível que não seja”), no plano da potência as coisas não são diferentes e negação e afirmação não se excluem. “Já que aquilo que é potente não é sempre em ato”, escreve Aristóteles, “a negação também lhe pertence: de fato, pode até não caminhar aquilo que é capaz de caminhar, e pode não ver aquilo que pode ver” (21b, 14-16). Por isso, no livro theta e no *De anima*, a negação da potência (ou melhor, a sua privação) tem, como vimos, sempre a forma: “pode não” (e nunca a forma: “não pode”). “Por isso parece que as expressões ‘possível que seja’ e ‘possível que não seja’ sucedem uma à outra, já que a mesma coisa pode ser e não ser. As enunciações desse gênero não são, portanto, contraditórias. Por outro lado, ‘possível que seja’ e ‘não possível que seja’ nunca estão juntas” (21b, 35-22a, 2). (AGAMBEN, 2005, p. 284-285)

negação privativa de “potente não ser” é, assim, “potente não-não ser” (e não “não potente de não ser”). [...] Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente só quem, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente sua potência de não, nem a deixar para trás em relação ao ato, mas a fizer passar integralmente no ato como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato. (AGAMBEN, 2015a, p. 253)

Uma “dimensão destrutiva e conservadora de toda potência” (CAVALLETTI, 2013, p. 43), encontrada em Aristóteles, que pode opor-se àquilo que Agamben chama, mais tarde, de “paradigma ontológico-prático, a efetualidade” (AGAMBEN, 2012a, p.78). A potência de não (impotência) se conserva e aperfeiçoa em seu doar-se, como complemento, e não aniquilamento, da potência. Como potência de não-não é uma terceira figura que tenta resolver a dialética simples da potência que encontra seu fim no ato, tornando-se irreduzível a essa dialética.

Como disposto em *O tempo que resta* (AGAMBEN, 2000) o fundamento filosófico destes conceitos está na ontologia aristotélica da privação (*steresis*). “O pleroma messiânico [...] é uma *Aufhebung* (revogação) do estado de exceção, uma absolutização da *katargesis* (desativação)”. Agamben nunca deixou de se voltar a Aristóteles e nele descobre uma forma específica de potência de não que, na máxima proximidade, ultrapassa Heidegger. (CAVALETTI, 2013, p. 44)

Copertença de potência e impotência pode ser traduzido como copertença de ato e potência-de-não. “Um novo paradigma da ação: o ato – poder-se-ia dizer com uma paráfrase – fica agora, em sentido preeminente, à mercê da potência; e justamente aqui, onde a potência ‘é medida pelo abismo da sua impotência’, a obra é capturada pela inoperosidade”. (CAVALLETTI, 2013, p. 45) Somente se expõe esse vazio, a filosofia subtrai à máquina governamental a sua presa. O sentido ativo de *désœuvrer* (ou *désouvrer*) corresponde a propriamente esta exposição (do vazio da máquina), e é um verdadeiro ato de sabotagem, de desativação do dispositivo governamental.

Segundo o pensamento de Cavalletti (2013), “reinterpretando de maneira original a lição de Heidegger, [Agamben] pôde expor a potência no ato mesmo, para retomar e salvar a ideia aristotélica do homem como ser que é essencialmente argos”. É possível pensar desse modo o fazer humano, desde que “a sua atividade for, em si mesma, um tornar inoperante. O verdadeiro paradigma da ação humana, ao mesmo tempo ético e político, não pode ser senão messiânico, isto é, destrutivo”.(p. 45)

Com a interpretação que dá Agamben a Aristóteles, da potência como não-não ser ou fazer, pode-se pensar que toda atualidade é uma suspensão da potência, no modo no qual “o

ser pode não ser”. Assim, com Heller-Hoazen (2000) logra-se conceber que a linguagem existe como pura potencialidade não apenas como essência expressiva, em afirmações como a de Bartleby – “eu preferiria não” e a dos céticos – “não mais do que”. É a potência que constitui a linguagem, pois a linguagem, como toda potência de não, não é apagada ao acontecer, mas realizada e completada na própria passagem para a atualidade.

A referência real e realizada não é, portanto, a eliminação da dimensão puramente expressiva da linguagem; em vez disso, é a forma na qual a potência da linguagem, capaz de não se referir, passa totalmente para a atualidade ao se referir a algo como tal. Cada enunciação, cada palavra é, neste sentido, um modo no qual a "coisa em si" existe; cada enunciação, de qualquer tipo, é simplesmente uma maneira na qual a potência da linguagem se resolve, como tal, em atualidade. (HELLEN-HOAZEN, 2000, p. 15)

Dessa forma, como todo enunciado é um fazer comparecer na linguagem, uma exposição da linguagem como acontecimento e potência de expressão, toda língua é também um modo de potência. Disso segue-se que um “idioma deve ter originalmente a forma não de significação real, mas da mera capacidade de significar”. Mas, também de não significar, à medida que toda potência é também impotência.

O "expressivo", em outras palavras, deve ser capaz de não expressar nada e, desta forma, de assegurar a autonomia de sua própria existência com relação a toda expressão real. Caso contrário, [...] a linguagem, como pura potencialidade, não existiria como tal. Somente porque nada pode dizer é que a linguagem é verdadeiramente "dita", e somente no deslocamento do discurso do registro de afirmação e negação a linguagem se anuncia, portanto, em seu potencial puro de significar. (HELLEN-HOAZEN, 2000, p. 22)

4.2 Implicações do conceito da inoperosidade

4.2.1 Inoperosidade e vida messiânica

O pensamento desenvolvido como vida messiânica, presente nas epístolas paulinas, não foi a concepção a que os teólogos deram continuidade. Se para Paulo, os justos ingressam na inoperosidade de Deus, na doutrina do corpo glorioso dos bem aventurados, desenhada pelos teólogos que o sucederam, aquela indeterminação e abrangência da vida messiânica (“semeia-se na infâmia, ressurgue na glória; semeia-se na fraqueza, ressuscita na força; semeia-se corpo animal, ressuscita corpo espiritual”) se transforma na “impassibilidade, agilidade, sutileza e clareza” da doutrina da vida gloriosa, “que isola a vida eterna e sua inoperosidade

em uma esfera privada”. O que era “inoperosidade da forma” agora é a “forma da glória”. (AGAMBEN, 2011b, p. 161)

Viver uma vida de morte, num regime de culpas, confissões, penitências, para merecer o reino eterno como recompensa, é o que nos oferece o cristianismo, segundo Foucault (2015), em o *Governo dos vivos*. Contudo, para Agamben (2011b), conforme o que encontra em Paulo, o que se consumaria no fim dos tempos pode sempre ser antecipado.

Para o apóstolo Paulo, a condição escatológica dos justos sabe-se retratada justamente no símbolo da coroa da glória ou da vida que repousará sobre a cabeça dos justos. Uma “coroa incorruptível” (Paulo, 1Cor 9, 25) daqueles que “combatem o bom combate e conservam a fé na doação da coroa da justiça pelo senhor no fim dos dias” (2Tm 4, 7-8). Paulo recorre ao símbolo da coroa da glória, mas, como expressa na carta aos coríntios, a vida eterna não é apenas uma condição futura, mas “a qualidade especial da vida no tempo messiânico [...], a vida em Jesus messias” (2Tm 4, 7-8). Com isso Paulo atesta a possibilidade de antecipação presente, na condição de inoperosidade, do sabatismo do Reino. (AGAMBEN, 2011b, p. 160-161)

Segundo Agamben (2006b) o termo chave dessa desativação é *katargesis* – presente nas epístolas paulinas – que retrata o “cumprimento” da lei na chegada do messias; vem do grego *argeo* e, portanto, de *argos*, que tem sentido de faz inoperante, desativa, suspende a eficácia. *Argeo*, na bíblia hebraica, é também o verbo que significa o descanso sabático. Pensar uma potencialidade messiânica diz respeito a pensar o que não se esgota em seu *ergon*, permanece potencial. *Katargesis* devolve as obras - as identidades - à sua potencialidade, tornando-as inoperantes.

A vocação messiânica (*klesis*) consiste precisamente na re-vocação de qualquer vocação; entretanto, essa suspensão não destrói ou aniquila a condição fictícia do mundo, mas a suspende na figura do ‘como se não’ (hos me, vir non): ‘não é outra figura, outro mundo; é a passagem da figura deste mundo’ (TR, 25; trad. modificada). Use [uso] é a forma que essa desativação exige: ‘viver messianicamente significa *usar* *klesis*; por outro lado, a *klesis* messiânica é algo a ser usado e não para ser possuído’ (TR, 26).⁶⁸ (SALZANI, 2011, p. 107, tradução nossa)

⁶⁸ “The messianic vocation (*klesis*) consists precisely in the re-vocation of any vocation; however, this re-vocation does not destroy or annihilate the factitious condition of the world, but rather suspends it in the figure of the “as if not” (hos me, come non): “it is not another figure, another world; it is the passing of the figure of this world” (TR, 25; trans. modified). Use [uso] is the form that this deactivation takes: “to live messianically means ‘to use’ *klesis*; conversely, messianic *klesis* is something to use not to possess.” (TR, 26).

Assim como o Messias cumpriu e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei (o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei – *katargein* – significa literalmente “tornar *argos*”, inoperoso), assim também o “*hōs mē* conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica” (p. 107). A situação em que cada um se encontra não deve ser tomada como a condição de fato, que exige uma mudança brusca, um fazer apressado. Não significa procurar outra situação que se contraponha à atual, senão usar de forma diferente a situação em que cada um se encontra. A forma diferente em que a própria situação deve ser usada se esclarece no “*hos me*” de Paulo.

“[...] irmãos: o tempo se contraiu; o que resta é que os casados sejam como se não [*hōs mē*] fossem casados, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem e os que usam o mundo como se não usassem. De fato, a figura deste mundo passa. [...]”. *Hos me*, “como não”: esta é a fórmula da vida messiânica e o sentido último da *klesis*⁶⁹. (AGAMBEN, 2000b, p. 29, tradução nossa)

Esse “como não” não se confunde com uma negatividade que requer uma nova identidade. O novo é inaudito uso e o resgate da vocação messiânica da antiga identidade. Tornar inoperosas as identidades antigas significa abri-las a outros usos. O verbo inoperar ganha o sentido, aqui, daquilo que torna inoperante uma atividade direcionada para um objetivo, abrindo-a para um novo uso, na forma da exposição e exibição da atividade antiga, sem, contudo, eliminá-la. (SALZANI, 2011)

Há duas questões essenciais a apontar neste momento. A primeira delas diz respeito a que o *hos me* [como não] paulino, acaba por friccionar cada situação vivida consigo mesma (os que... como [se] não), que por sua vez inaugura a discussão de uma não posse. A condição factícia é desativada e ao mesmo tempo desapropriada, podendo assim se abrir para um novo uso. O novo uso só pode acontecer depois de uma desativação da antiga situação. Para que se possa ativar um uso inaudito, o “como [se] não” obriga a uma inoperosidade como verbo ativo – inoperar – da economia própria do tradicional uso e não uma passividade. Como se pôde ver, é o vazio da economia, da função, da ordem, da relação, como o alimento sagrado

⁶⁹ “Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non [*hos me*] aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo. [...]”. *Hos me*, «come non»: questa è la formula della vita messianica e il senso ultimo della *klesis*”

do dispositivo ou da máquina governamental, que deve ser desativado. Pode-se aqui, então, compreender que a desativação destas funções acontece na atividade de dar novos usos.

A conexão essencial entre potência e inoperosidade diz respeito à suspensão sabática que, ao tornar inoperosas as funções específicas do ser vivo, transforma-as em possibilidades. É a própria práxis humana. [...] a criação de um novo uso só é possível desativando um uso antigo, tornando-o inoperante. O novo uso toma as formas de estudo, brincadeiras e festividades. [...] a inoperosidade coincide com a festividade, na medida em que a festa consiste em neutralizar e tornar inoperantes os gestos, ações e obras humanas, e só assim torná-los festivos. O que define a festividade não é o que não é feito nela, mas sim o fato de que o que é feito não é muito diferente daquilo que se faz todos os dias, mas é libertado e suspenso de sua “economia”, das razões e objetivos que o define durante a semana⁷⁰. (SALZANI, 2011, p. 108, tradução nossa)

A segunda questão diz respeito a que, no sintagma *como não*, Agamben encontra a possibilidade de indefinir a divisão entre “a vida que vivemos (*vita quam vivimus*), ou seja, o conjunto dos fatos e dos acontecimentos que constitui nossa biografia, e a vida pela qual vivemos (*vita qua vivimus*), ou seja, aquilo que torna a vida vivível e dá a ela sentido e forma [...]” (AGAMBEN, 2017a, p. 253), na qual a vida não pode coincidir com ela mesma. A divisão entre essas duas vidas é algo presente em toda existência, mas conforme Agamben essa divisão também é objeto da tentativa, de toda existência, de fazer coincidi-las.

Viver no Messias é agora a anulação e a inoperosidade dessa dualidade da vida, ou seja, “em cada instante e em cada aspecto (d)a vida que vivemos, fazer aparecer (...) a vida pela qual vivemos”. A vida de Jesus – “‘zōē tou Iesou’, zōē e não bios!” – é uma vida de entrega à morte e, assim, viver no Messias, fazer com que ele se manifeste em cada vida, significa que nossa vida, a vida dos seres vivos (e não só dos humanos) é sempre uma vida de entrega à morte. Dessa forma, arremata Agamben, “a vida messiânica é a impossibilidade da

⁷⁰ The essential connection between potentiality and inoperativity means that the sabbatical suspension, which, by rendering inoperative the specific functions of the living being, transforms them into possibilities, is the proper human praxis. This operation takes the name, in more recent texts, of profanation; it implies the neutralisation of what is profaned, which loses its aura of sacrality and is restored to use, and the creation of a new use is possible only by deactivating an old use, by rendering it inoperative. The new use takes the forms of study, play and festivity. Study and play free humankind from the sphere of sacrality but without abolishing it; what was sacred is restored to a special use, different from the utilitarian form, which opens the gate for a new happiness. Play and inoperativity are brought together in festivity; inoperativity coincides with festivity in so far as festivity consists in neutralising and rendering inoperative human gestures, actions and works, and only in this way making them festive. What defines festivity is not what is not done in it, but rather the fact that what is done is not so much different from what one does every other day, but is freed and suspended from its “economy”, from the reasons and aims that define it during weekdays.

vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo bios (a vida para a qual vivemos) para abri-la para a zōē tou Iesou”. (AGAMBEN, 2011b, p. 161)

Na diferenciação da inoperosidade em relação à inércia, Agamben pode concluir: “a inoperosidade que aqui acontece [...] é, ao contrário, a operação messiânica por excelência!”, encontrando, portanto, uma relação da inoperosidade com o tempo messiânico. (2011b, p. 161). Assim, o conceito de vida messiânica tem algumas implicações políticas no pensamento de Agamben.

A primeira delas diz respeito à possibilidade de afastamento do tempo presente, ou de sua suspensão. Assim, a atualidade, como uma captura comportamental, pode ser modificada no “como se não”, de maneira que se transforma numa abertura para formas de vida diferentes das que dominam o presente, no próprio presente.

Segundo, entender que o modo de ação dos dispositivos de poder em relação à lei, nas sociedades atuais, não é fazer com que o indivíduo a cumpra, mas que a deva. Não visa a uma mudança ética, mas um dever moral. Nesse sentido, uma vida para além da lei, não diz respeito, no pensamento de Agamben (2018), a uma vida sem lei – como estado de exceção – e nem uma vida fora dela – sempre negativa–, mas a inoperosidade da lei. A lei inoperosa é aquela que se tornou desnecessária. Rompe-se, portanto, com o ideal da vida segundo a lei, que representa uma limitação ao próprio viver. “A vida vive a lei em plenitude, supera-a em tudo o que a lei poderia ter de positivo” (n.p.).⁷¹

4.2.2 Inoperosidade e contemplação

A relação entre inoperosidade e glória poderia ser radicalizada com a definição de *aquiescentiain se ipso*, contida na demonstração da proposição LII, do livro quarto da *Ética*, de Spinoza (2019). “O contentamento íntimo [a aquiescência a si próprio] é uma alegria nascida de considerar o homem a sua própria potência de agir” (n.p.). Agamben confronta, com essa definição, duas questões: o que significa contemplar a própria potência de agir e, assim, como entender a indistinção entre inoperosidade e glória?

Para compreender essa radicalização, Agamben (2011b) volta à definição de Fílon de Alexandria segundo a qual “a inoperosidade de Deus não significa inércia ou apraxia [por natureza, a causa de todas as coisas é ativa e nunca cessa de fazer as coisas mais belas], mas

⁷¹ Cf. Agamben, em *Altíssima Pobreza* (2011c), esta é a questão que envolve a vida dos monges, principalmente dos franciscanos, que almejavam uma vida para além da lei.

uma forma do agir que não implica sofrimento nem fadiga” (p. 162), posto que só Deus, entre todos os seres, é inoperoso [*anapauomenon*].

Do sol, da lua, do céu inteiro e do cosmo, na medida em que não são senhores de si e são movidos e transportados continuamente, é lícito dizer que sofrem. A prova mais clara de sua fadiga são as estações do ano [...] Deus, por sua natureza, não está sujeito à fadiga. Quem não participa da fraqueza, mesmo que faça todas as coisas, por toda a eternidade nunca deixará de ser inoperoso; por isso, só de Deus é próprio o ser inoperoso. (Phil., Cher., 26, 87 apud AGAMBEN, 2011b, p. 162)

A “contemplação de uma potência”, que Spinoza apresenta, não poderia ser nada além de uma “inoperosidade interna à própria operação”, que se diz como uma práxis peculiar de “tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica”.(AGAMBEN, 2011b, p. 162) Assim, com a obra *O reino e a glória*, Agamben deixa claro que se há uma atividade ético-política do ser humano é a de inoperar toda obra: destituí-la do fim para o qual estava predestinada (segundo o logos), desativando o dispositivo ou a máquina que governa fundamentalmente o pensar e que se sobrepõe à ciência e à filosofia..

Pode-se compreender a função essencial da vida contemplativa e da sua inoperosidade como uma capacidade política desativadora da vida como *bios* e como *zōē*, da vida política e da vida animal, ou da divisão da vida, na acepção de Aristóteles. A vida contemplativa torna-se uma potência de abertura à própria vida.

a práxis propriamente humana é um sabbatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política. Contrapondo a vida contemplativa à vida política como “dois *bioi*”[Aristóteles, Pol., 1324a] Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo e, ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória. O político não é nem *bios* nem *zōē*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. (AGAMBEN, 2011b, p. 163)

Para a filosofia ocidental, ou melhor, para sua tradição, a vida contemplativa e a inoperosidade exerceriam a função primordial de fazer da práxis apropriadamente humana um sabbatismo. Não o sabbatismo da glória infinita ao Senhor, mas no sentido da possibilidade de contemplação, da infinita potência de um pensamento que não tem pertencimento e nem

apropriação específica. A práxis verdadeiramente humana é aquela que torna “inoperosas as funções específicas do ser vivo”⁷² (2011b, p. 162), para poder abri-las em suas possibilidades.

O fazer-se humano está aqui para além da contraposição entre vida contemplativa e vida política, para além da contraposição entre *bios* e *zōē*, que Aristóteles estabeleceu e que marcou a perda de sentido da história da filosofia e da política: “contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese e que, libertando o vivente humano de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política.” (AGAMBEN, 2011b, p. 162)

A distinção e oposição de *dois bioi*, que por muito tempo desnordeou a filosofia e a política, instigou a crítica de Agamben a Aristóteles. Resultaria necessário, portanto, liquidar a própria concepção de vida sem qualidade, que não mais merece cidadania filosófica, quando o vazio de possibilidades e todos os seus sentidos significantes, resultantes da distinção posta por Aristóteles entre *zōē* e *bios*, possam cair em um limiar de indistinção. Dessa forma, abrir espaço para uma teoria da liberação do ser humano do domínio da biopolítica e da economia; o pensamento de uma forma de vida completamente aderente a si mesma e de possibilidades de remover a vida nua das técnicas do governo e do poder do capital.

No sentido do acima exposto, a substância do político não pode ser nem o *bios* nem a *zōē*, mas a inoperosidade, porque corresponderia à ação propriamente política de desarticulação do dispositivo dos *dois bioi*. Com essa definição, pode-se conceber que Agamben não mais visualiza a biopolítica como a substância de governo que deve ser desativada.

Se o dispositivo corresponde aos *dois bioi*, e não apenas à *zōē*, e remete à desarticulação do centro vazio de uma máquina de relação entre reino e governo, a inoperosidade envolve a desativação das práticas linguísticas (a dimensão política) e das práticas corpóreas (biológica), ou, ainda, do paradigma da biopolítica de Aristóteles, sobre o qual se debruçou, ramificou e deu frutos o dispositivo “economia-glória”. Não é demais reafirmar que a máquina da glória, que por fim se desvela da máquina da *oikonomia*, não visa a capturar a *zōē*, mas a *zōē aiônios*, a inoperosidade essencial do ser humano. Não sua essência animal, mas, contrariando e reafirmando o que cogitou Aristóteles, sua verdadeira essência política.

⁷² novamente aqui a ideia de tornar inoperosa uma função, que é uma apropriação para um determinado fim.

Pensar a vida, ou a potência, como uma experiência ético-política. Na linguagem, o ser humano já sempre fez sua experiência política (seu *bios*) – sua potência específica – e pôs em jogo a sua natureza – a sua potência genérica – sua *zōē*. Na língua está em questão a sua vida e, portanto, o ser humano não é só um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivo. Estas duas definições são inseparáveis. O ser humano, por ser falante, decidiu responder por suas palavras, ser o ser vivo que tem a linguagem e não apenas que a usa (AGAMBEN, 2011e).

Agamben expõe o poema como um modelo de operação linguística de tornar inoperosa uma obra. Ao se tornar inoperosa, desativando suas funções comunicativas, a língua pode contemplar a si mesma e a sua capacidade de dizer, podendo se abrir a um novo possível uso. Tornar inoperosa uma obra. Aqui o poema pode ser um modelo de operação linguística de desativação. As funções tradicionais da língua não encontram na poesia sua tradução, que ao tornar inoperosa a língua, desativando suas funções comunicativas, permite à língua a sua própria contemplação e a da sua capacidade de dizer, podendo se abrir a um novo possível uso.

La vita nuova ou os Canti de Dante são a contemplação da língua italiana, a sextina de Arnould Daniel é a contemplação na língua provençal, os hinos de Hölderlin ou as poesias de Bachmann são a contemplação na língua alemã, as Illuminations são a contemplação da língua francesa... E o sujeito poético é não o indivíduo que escreveu essas poesias, mas o sujeito que se produz no ponto em que a língua foi tornada inoperosa, ou seja, em que se tornou, nele e por ele, puramente dizível. (AGAMBEN, 2011, p. 163)

Incluir e fazer aparecer a inoperosidade nos dispositivos. Viver a vida eterna como o centro inoperoso do humano e dessa “substância” política do ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior. “O que a poesia realiza em favor da potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar em favor da potência do agir. Tornando inoperosas as operações econômicas e biológicas, elas mostram o que pode o corpo humano, abrindo-o para um novo, possível uso” (p. 163).

4.2.3 Inoperosidade e uso

Não é objetivo aqui aprofundar a teoria do uso que se estende por todo o último volume do projeto *Homo Sacer*, mas apenas indicar a direção que a ideia de potência e inoperosidade tomam com o desenvolvimento do paradigma do uso, na forma que Agamben (2014a e 2017a) o desenvolve em *O uso dos corpos*.

A noção de uso, no pensamento de Agamben, remete aos seus primeiros estudos sobre a linguagem, à ideia de valor de uso, no pensamento de Marx, assim como à concepção do apóstolo Paulo. Contudo, em *O uso dos corpos*, Agamben demarca a concepção paulina de uso também em oposição à ideia de “apropriação” de Heidegger. Para Agamben, o sujeito messiânico, ou melhor, a forma-de-vida, não pode se apoderar de forma legítima de si mesmo, mas apenas fazer uso de uma identidade já sempre revogada.

“A transfiguração da mercadoria em *objet féérique* [objeto encantado] é o sinal de que o valor de troca já está começando a eclipsar, na mercadoria, o valor de uso”, concebeu Agamben (2007) em *Estâncias*, em 1977. No contexto de uma discussão com Marx, nessa passagem, Whyte (2011) vê a expressão de um insight – que vai tomando forma nos trabalhos de Agamben e que parece tentar um estatuto de maioria no fim do projeto *Homo Sacer* – que busca romper com a “nostalgia do valor de uso e [...] desafiar seus pressupostos utilitários subjacentes. [Seu] primeiro relato de uso [...] está preocupado em examinar a possibilidade de uma nova relação com coisas que não consiste nem em uma concepção utilitária de uso, nem na lógica de troca” (Whyte, 2011, p. 194).

A ideia de inoperosidade, como práxis especificamente humana, ainda estabelece uma ponte com o conceito de *formas de produção* de Marx, posto que, se a toda potência corresponde uma impotência, a toda *forma de produção* corresponde uma forma de *inoperosidade*. (AGAMBEN, 2017a, p. 118)

Por outro lado, com a noção de uso, Agamben também aponta para a necessidade de rever a forma como a modernidade vinculou a ideia de capacidade a um sujeito.

Poeta não é quem tem a potência ou a faculdade de criar, que, certo dia, por um ato de vontade (a vontade é, na cultura ocidental, o dispositivo que permite atribuir as ações e as técnicas à propriedade de um sujeito), decide, como o Deus dos teólogos, não se sabe como nem por quê, pôr em obra. Assim como o poeta, nem o carpinteiro, nem o sapateiro, nem o flautista, tampouco aqueles que, com um termo de origem teológica, chamamos profissionais – por fim, todo homem – são os titulares transcendentais de uma capacidade de agir ou de fazer; são, antes de tudo, seres vivos que, no uso e só no uso dos próprios membros, assim como do mundo que os circunda, fazem experiência de si e constituem a si como usuários (de si mesmos e do mundo). (AGAMBEN, 2017a, p. 85)

A aquiescência, a “contemplação de uma potência”, em Spinoza, dizia-se, para Agamben (2011b) como uma práxis peculiar de “tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica”. Assim, encontra-se em *O reino e a glória* que

a vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda energia específica, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a viv-ibilidade de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa ag-ibilidade e nossa viv-ibilidade. O bios coincide nesse caso, sem resíduos, com a zōē. (AGAMBEN, 2011b, p. 162)

Ao final de *Homo Sacer*, em nova aproximação da ideia de aquiescência em Spinoza, Agamben tenta precisar a ideia de inoperosidade, agora pensando o uso como uma prática inoperosa. Lê-se, portanto, em *O uso dos corpos* (2017a), último volume da série.

A vida, que contempla na obra a (própria) potência de agir ou de fazer, torna-se inoperosa em todas as suas obras, vivendo apenas no uso de si, vivendo apenas (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses porque só por meio da contemplação da potência, que torna inoperosa toda energia e toda obra, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” se torna possível. O si – cujo lugar será usurpado pelo sujeito moderno – é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em toda operação, como a “vivibilidade” e a “usabilidade” em toda obra. Se o arquiteto e o carpinteiro continuam tais mesmo quando não constroem, isso não se deve ao fato de que eles são titulares de uma potência de construir, que podem também não pôr em obra, mas que vivem habitualmente no uso de si como arquitetos ou carpinteiros: o uso habitual é uma contemplação, e a contemplação é uma forma de vida. (1574 -1589)

Se Agamben questionava, com a obra de 2008, o significado da contemplação da própria potência de agir, que a ideia de aquiescência de Spinoza trazia, aqui ele encontra a sua tradução. Se concebe a aquiescência como uma figura da inoperosidade, a contemplação logra ser o paradigma do uso, pois “não tem um sujeito, porque, nela, o contemplante se perde e se dissolve integralmente; assim como o uso, a contemplação não tem um objeto, porque, na obra, ela contempla apenas a (própria) potência” (AGAMBEN, 2017a, p. 86).

Evocando a “contemplação sem conhecimento”, que Deleuze definira no final de *O que é a filosofia*, lembra que hábito e uso articulam uma zona de não conhecimento, “que não se assemelha a uma neblina mística em que o sujeito se extravia, mas ao lugar habitual em que o ser vivo, antes de qualquer subjetivação, se sente perfeitamente bem” (2017a, p.87). Uma região que desobriga o ser vivo, onde não possui a missão da obra de vida e nem da vida de obra: “se os gestos e os atos do animal são ágeis e graciosos (‘nenhum animal é inepto no uso de si’), isso se deve ao fato de que nenhum ato, nenhum gesto, constitui para ele uma “obra” da qual ele se põe como autor responsável e criador consciente”. (2017a, p. 87)

A ideia de uso, que fecha a série *Homo Sacer*,

[...] é constitutivamente a de uma prática inoperosa. Só acontece com base numa desativação do dispositivo aristotélico de potência/ato, que atribui à *energeia*, ao ser-em-obra, o primado sobre a potência. Por essa perspectiva, o uso é um princípio interno à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se para si mesma, tornar-se potência da potência, poder a própria potência (e, por isso, a própria impotência). A política inoperosa, que resulta desta suspensão da potência, expõe no ato a potência que a levou aa ser [...]. Ao tornar inoperosas as obras da linguagem, das artes, da política e da economia, ela mostra o que o corpo humano pode e abre-o a um novo uso possível. (AGAMBEN, 2017a, p. 117-118)

Ao identificar o uso com a *energeia* e com o *ser-em-obra*, e ao separá-lo do hábito, Aristóteles teria marcado duradouramente os descaminhos do pensamento. Ao pensar a potência, agora no hábito e no uso – como forma em que se pode pensar o ser vivo e não apenas o ser humano – Agamben busca identificar novas formas de desativar a dicotomia entre potência e ato.

Desencarcerando a ideia de hábito, que fora sequestrada pelo círculo da virtude da Escolástica⁷³, a tentativa de Agamben, então, é pensar a potência como um uso habitual ou prática inoperosa. A questão que se coloca é o como se pode usar um hábito sem passar ao ato; ao mesmo tempo, sem que de outra maneira, signifique a ausência de obra. Agamben fala, então, de outro tipo de relação com a obra que teriam a potência e o hábito.

Assim, a aporia, contra a qual naufragou o pensamento aristotélico da potência, dissolver-se-ia numa concepção de “hábito não apenas de modo negativo, com base na impotência e na possibilidade de não passar ao ato, mas como uso habitual. O uso é a forma em que o hábito se dá existência, para além da simples oposição entre potência e ser-em-obra” (AGAMBEN, 2017a, p.83), é o modo da potência *estar em intimidade* com a própria potência e não *estar em relação* com o ato.

O hábito deveria ser pensado sempre no sentido de uso de si, um *si* de interpretação relacional (e não substancial), seguindo os estoicos. Um constituir a si na relação com algo, uma espécie de intimidade, uma *oikeiosis* que nomeia o modo de viver do ser vivo. “O si nada mais é do que o uso de si”. (AGAMBEN, 2017a, p. 76)

Outra forma de pensar para além da aporia de Aristóteles seria o de conceber a potência como hábito, afastando a visão da escolástica segundo a qual “o uso da potência

⁷³ Cf. Agamben, em *Opus dei* (2013f), capítulo 4.

pertence àquele a quem pertence o hábito”, posto que o uso não pertence a qualquer sujeito e está para lá de ser e ter.

O uso rompe, assim, a ambígua implicação entre ser e ter que define a ontologia aristotélica. Glenn Gould, a quem atribuímos o hábito de tocar piano, nada mais faz do que usar de si enquanto toca e sabe tocar habitualmente o piano. Ele não é o titular nem o dono da potência de tocar, que pode ou não pôr em obra, mas constitui a si enquanto tem o uso do piano, independentemente do fato de tocá-lo ou não em ato. O uso, assim como o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou a faculdade de um sujeito. (AGAMBEN, 2017a, p. 84-85).

Com a ideia de potência inoperosa a que chega Agamben em *O uso dos corpos*, a potência está sempre em uso e esse uso não diz respeito a um *pôr-se-em-obra* da potência que passa ao ato. Sempre presente, mesmo quando não passa ao ato, o uso implica uma relação diferente entre a potência e o ato.

A tese segundo a qual a potência está [...] sempre em uso [...] é afirmada por Pelágio em sua apaixonada defesa da possibilidade humana de não pecar, que Agostinho tenta em vão refutar em seus escritos antipelagianos (em especial, em *De natura et gratia*). A potência, escreve Pelágio, “é inerente a mim, mesmo que não queira e nunca acolha em si algum ócio”. Contudo, enquanto nos é dada por Deus, a quem essencialmente pertence, ela não está em nosso poder (*in nostra potestate*). A obra não é o resultado nem a efetivação de uma potência, que nela se realiza e esgota: a obra é aquilo em que a potência e o hábito ainda estão presentes, ainda em uso, ela é a casa do hábito, que não para de mostrar-se e quase de dançar nela, reabrindo-a incessantemente para um novo e possível uso. (AGAMBEN, 2017a, p. 85)

A dualidade aristotélica entre potência e ato, que ainda governa a cultura ocidental em suas muitas e históricas traduções da forma em que o ser se diz, é rompida com uma noção de uso que implica uma ontologia que não se reduz à essa polaridade. Dessa forma, Agamben pode retornar às suas definições, dos primeiros escritos sobre a potência, e, com a noção de uso, recolocar o ser fora das articulações de Aristóteles, mas também de Heidegger.

Em outras palavras – seria possível igualmente dizer, invertendo a argumentação –, o ser, em sua forma originária, não é substância (ousia), mas uso de si; não se realiza em uma hipóstase, mas habita no uso. Usar é, nesse sentido, o verbo arqui modal, que define o ser antes ou, pelo menos, fora de sua articulação na diferença ontológica existência/essência e nas modalidades: possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade. É preciso que o si se tenha antes constituído no uso fora de toda substancialidade para que algo como um sujeito – uma hipóstase – possa dizer: eu sou, eu posso, eu não posso, eu devo... (AGAMBEN, 2017a, p. 78)

A inoperosidade, que está no coração deste diferente “uso do mundo”, aparece intimamente ligada à idéia de uma vida onde não se pode separar forma (*bios*) e vida (*zoe*): “é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver”. Forma-de-vida é a vida como potência e possibilidade e, por que não, um resto de vida ou de potência.

[...]uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre e sobretudo potência. E a potência, enquanto nada mais é do que a essência ou a natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida com relação ao ato. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato: a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política. (AGAMBEN, 2017a, p. 233-234)

Aprofundando a problemática dos dispositivos de governo, ou da *oikonomia* trinitária, com o livro *O reino e a glória*, de 2008, Agamben (2011b) transforma o dispositivo teológico da glória em paradigma epistemológico para adentrar o arcano central do poder. O fundamento da empreitada de Agamben, por uma de suas mais belas e complexas obras, diz respeito a pensar a ideia de potência, trespassada pela noção de dispositivo, para depois pensar-lhe, com o termo inoperosidade, o sentido de existência pura, que desativa a máquina governamental. Como conceitos concernentes, potência de não-não e inoperosidade não podem ser pensados separadamente e não são alheios aos dispositivos de poder, mas seu “nutriente glorioso”.

O dispositivo que, segundo Tiqqun2 (2015), dissipa-se na forma gerencial da vida de todos, é, na verdade, uma máquina de governo, segundo Agamben. Aprofunda, então, o substrato ou a substância política do poder na forma gloriosa de governo – ou da relação – que

opera para esconder a inoperosidade, o que obriga Agamben a conceber a arqueologia da operosidade, que acaba por se constituir em uma ontologia da efetividade.

Pela perspectiva da *oikonomia* teológica, cuja genealogia se tentou perseguir no capítulo anterior, a função central do governo é a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos. A ideia de vida eterna, como o centro inoperoso do humano, é essa “substância” política do ocidente, que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior. Portanto, quando constata que a inoperosidade pode ser isolada como tal e guardada pela máquina, Agamben concebe-a em um novo sentido.

Em alguns escritos dos anos oitenta e noventa (2008b, 2013a, 2013b, 2007a,) Agamben retoma a proposição aristotélica do homem como ser que, por essência, “não faz”, uma potência-de-não que se define numa humanidade de particular ausência de obra ou, melhor, numa práxis que consiste em tornar inoperosas todas as obras humanas.

Inoperosidade trata-se antes de uma práxis, de uma operação que consiste em tornar inoperosas todas as obras humanas. É preciso entender o termo como se existisse um verbo ativo inoperar (*désœuvrer* ou *désouvrer*) que nomearia o gesto inverso em relação a operar (*lœuvrer* ou *œuvrer*), como afirma Cavalletti (2013). Nesse sentido, “o termo nomeia a atividade mais própria do homem, tanto no sentido ético quanto político” (p. 42).

No pensamento de Agamben, a inoperosidade irrompe, nos primeiros escritos sobre o tema, como uma forma do dispor da potência, que exige “pensá-la como um modo de existência genérica que não se esgota em um trânsito da potência ao ato” (AGAMBEN, 2002, p. 71); não somente em operação ou só em disponibilidade, mas um dispor próximo ao ato. Também conforma a existência *sub actu* da potência que pode resistir, não fazer, não responder aos apelos das múltiplas capacidades que nos demanda a máquina governamental para um operar contínuo (AGAMBEN, 2014b). Assim, enseja a ética do pôr-se-em-jogo de uma forma-de-vida, que se embasa nas preferências de crença, pensamento e ação próprias.

Pensar uma ontologia da potência, a experiência da potência como uma disposição autônoma em relação aos discursos existentes e às ações realizadas, que afeta toda a vida e não apenas a vida organizada na pessoa que fala e age. A investigação de Agamben conduz, então, a pensar a potência desconectada da sua necessária realização em obras. Porém, dessa forma, Agamben ainda apresentava um conceito de potência que se relaciona com o permanecer do ser humano, obstinadamente, na própria possibilidade, não passando imediatamente ao ato.

Posteriormente, Agamben (2011c) concentra-se na ideia de forma-de-vida, já esboçada em obras anteriores, mas definida agora por uma potência e também por uma inoperosidade,

que não se mantém em relação com uma obra e nem com uma práxis. Uma potência que, como potência de não-não fazer, subtrai-se à máquina e torna-a inativa.

Dispondo das ideias que acompanharam este capítulo, pode-se dizer que em Agamben aquilo que é efetivo, que visa a um efeito, já está sempre na ordem dos dispositivos. Um modo de potência que nunca está esgotado e conserva sua potência, pode tornar inoperantes todas as obras humanas: expor os meios, ou melhor, dar outros usos, prover outros meios, para desativar os fins. Agamben chega a pensar, antes da ideia de inoperosidade, também na formulação de uma política de gestos que possibilitaria outras funções, melhor dizendo, outros usos da potência humana.

O que está em jogo é a afirmação de que a máquina governamental só pode ser desativada quando não consegue capturar – desassociando-a da práxis – a inoperosidade. Restaria a tarefa de incluir a inoperosidade nos dispositivos, entendida como a ação de desativar. A inoperosidade pode capturar a própria ação: o ser vivo que faz uso e se faz em sua própria operação (responde ao modo, ao “como”), contempla a potência de uma obra para torná-la inoperosa, restituindo-a a um novo uso possível.

Por fim, com a ideia de uso do possível, a questão central da relação com os dispositivos, em Agamben, passa a ser desativação mais que subtração. Nunca o enfrentamento.

Caso se pense a potência apenas a partir do princípio da soberania, não há um fora da lei. Já sempre se está capturado no dispositivo porque ele atua por inclusão-excludente ou exceção. Mas, se a reflexão incluir o princípio da inoperosidade, da potência de não-não passar ao ato, pode-se pensar o uso – como subtração ao direito e desativação do direito – como uma categoria em que a potência é abertura para novas formas de vida.

Com a análise da doutrina do uso a partir do movimento cenobítico, mas principalmente a partir do franciscanismo, Agamben abre possibilidades para se pensar em diferentes interpretações sobre uma potência inoperosa: como se pode concebê-la como categoria ontológica (o mesmo se aplicaria à noção de resto) e em que sentido ela pode conformar a ideia de forma-de-vida. Se, em *O uso dos corpos*, Agamben tenta algumas respostas para as perguntas que formula (abaixo) em *Altissima povertà* (2011c), pode-se problematizar que elas ainda continuam em aberto.

Mas o que é uma vida fora do direito, se ela se define como a forma de vida que faz uso das coisas sem nunca se apropriar delas? E o que é o uso, se deixarmos de defini-lo apenas negativamente na relação com a propriedade? É, pois, o problema do nexos essencial entre uso e forma de vida que, a essa

altura, se torna inadiável. Como pode o uso – ou seja, uma relação com o mundo enquanto inapropriável – traduzir-se em um ethos e em uma forma de vida? Qual ontologia e qual ética corresponderão a uma vida que, no uso, se constitui como inseparável de sua forma? (AGAMBEN, 2011c, p. 15)

CONCLUSÃO – Educação e inoperosidade: por uma educação inútil

O ensaio “A obra do homem”, de 2004, que foi referência na introdução deste trabalho, Agamben já antecipava as investigações sobre o conceito de inoperosidade, que domina as reflexões do segundo ciclo do projeto *Homo Sacer*, voltado para o governo. Naquele texto, com uma contundente crítica à tradição, afirma que da ideia de potência de Aristóteles advém dois legados relacionados à política: primeiro, uma “política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência” (AGAMBEN, 2015a, p. 324); segundo, que a política se apresenta como uma “‘certa vida’ que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua” (p. 234).

Ao buscar um *ergon* para o ser humano na esfera da vida, Aristóteles faz com que a obra humana contenha certa forma de vida; que o ser vivo se distinga dos seres inanimados, dizendo-se de diversos modos, e que qualquer um desses modos seja suficiente para provar que algo vive. Pela definição de vida nutritiva, sensitiva, prático-racional – observa Agamben – Aristóteles não define o que é a vida, apenas a decompõe em diferentes funcionalidades, que mais tarde serão rearticuladas, em sua teoria, em faculdades ou capacidades distintas e correlacionadas. Agamben conclui: é sobre a exclusão da vida nutritiva que se funda a definição do humano como vivente que tem logos.

Ao determinar a obra do ser humano pela exclusão de dois tipos de vida, Aristóteles deixa como única perspectiva a vida segundo uma forma. Mas, como o logos pode ser pensado como pura potência, esclarece que a obra do homem só pode ser o exercício de uma faculdade. Assim, a vida é certa vida, aquela que acontece segundo o logos. O bem supremo só pode ser, para Aristóteles, um ser-em-obra, uma atualização da sua potência vital racional. A ética e a política são daí derivadas em seu pensamento.

Porém, uma leitura do logos como pura potência em Aristóteles foi o sentido genuíno do averroísmo, que ligou a vocação política do ser humano ao intelecto em potência, definiu o pensamento como a capacidade que está na multidão e estabeleceu que individualmente se pode acessar ou não acessar o pensamento. O ser – que fala porque há uma língua, que pensa porque há uma linguagem e um pensamento – só é em potência quando compreendido na multidão, alinha-se Agamben. A unicidade do pensamento comum continua ligada à contingência de um exercício singular: pode acontecer ou não acontecer. Tem-se o pensamento como a forma de vida que une as vidas que foram separadas.

“Vida segundo o logos”, Agamben não deixa de se perguntar pelo significado dessa afirmação, de forma que o problema político passa a ser não o de dizer – que é sempre uma relação de criação, do verbo que se fez carne -, mas o do dizer-se, do jurar, do crer na palavra, ou naquilo que se diz. A linguagem é algo da qual o ser humano fez a sua potência específica e pôs em jogo a sua natureza, a sua zoè. Assim, um apropriar-se da animalidade como puro abandono, sem reconciliação entre humano e animal e para além da natureza e do conhecimento. Distanciando-se de Heidegger, com Benjamin, Agamben quer pensar a vida fora do animal e do humano, uma vida caracterizada pela felicidade e não pela obra. Não seria demais dizer, uma vida ética.

Ergon não significa apenas obra, mas também trabalho, portanto *ergon* é a palavra que conecta a esfera da práxis com a da *poiesis*, uma distinção feita por Aristóteles que permanece até a modernidade. *Ergon* também se liga à *energeia*, que por sua vez é outro termo chave que Aristóteles opõe à *dynamis*. E assim tem-se outro par oposto: a potência e o ato. É nesse contexto que emerge a definição da natureza e essência do trabalho do humano como “ser-em-obra” e, a partir dele, Agamben insiste na primeira reflexão de Aristóteles, para pensar da perspectiva de que a vida humana, carecendo de uma obra própria, é uma vida de pura potência.

Agamben se pergunta de que forma as inoperosidades, como a do pensamento, poderiam ser assumidas sem se tornarem missão histórica, de que forma a política poderia ser só exposição da ausência de obra do ser humano e de sua indiferença criadora a toda tarefa. Assim, manter-se destinado à felicidade, para além do domínio planetário da *oikonomia*.

Na época moderna, a política ocidental é pensada como ascensão coletiva de uma missão histórica por parte de um povo ou uma nação. Missão política se identifica completamente com missão metafísica, que nada mais é que a realização do homem em sua condição de vivente racional, que atinge sua condição limite quando confrontada com o paradigma do trabalho ou da ação humana.

O paradigma da obra, contemporaneamente em crise, revela que os estados-nação já não possuem mais missões históricas a cumprir e vê-se a assunção da biopolítica moderna, como a reformulação do legado biopolítico da filosofia clássica, ou, como se viu, da máquina da *oikonomia* ocidental. Na impossibilidade de uma nova “obra do ser humano”, assume-se a vida biológica ou vegetativa, que fora excluída por Aristóteles, como objeto histórico. E a obra do que vive segundo logos é agora cuidar das outras formas de vida antes excluídas.

Para Agamben, em outros termos, vive-se o ápice de uma leitura de Aristóteles que, vinculada com o cristianismo, constituiu o legado para o desenvolvimento da “máquina governamental” contemporânea. O entendimento de uma pura potência continuaria em aberto, uma potência não só liberta da vontade, mas da relação com a sua realização. No confronto com os escritos de Aristóteles, Agamben alveja as inferências da metafísica que levaram à bipolaridade de ato e potência, com a primazia da ação que caracteriza a vida humana. A vida como uma experiência política, como um fazer-se do ser humano a partir do momento em que ele encontra o dispositivo da linguagem. Portanto, a tarefa do pensamento seria aquela de ir além da aporia biopolítica e da relação aristotélica originária que está sob esta aporia.

Na radicalização do projeto teológico em jogo na modernidade, o ser e a substância não podem ser separados dos efeitos que produzem, ao contrário do que afirma a ontologia clássica, da independência entre eles. O ser é enquanto produz, determina-se e efetiva-se por seus efeitos. A efetividade se constitui, na modernidade, como nova dimensão ontológica do que antes era afirmado na esfera litúrgico-teológica e coincide com o ser enquanto tal.

Lembrando o princípio da ontologia tradicional, vale observar que se na soberania o ser se define por uma inclusão que exclui, com a assunção da ideia de governo - onde o ser se define como práxis – há uma dissolução da ontologia clássica, aponta Agamben, quando essa parece chegar ao seu limite e esgotamento. Já em sua leitura de Spinoza, pode divisar que o dispositivo ontológico de Aristóteles começa a se romper e pensar uma ontologia modal que contrasta com o ser da substância. Assim, com Spinoza, Agamben tenta pensar uma natureza adverbial do ser, que expressa não “o quê”, mas “como”. Identificada a cisão constitutiva da onto-logia aristotélica, de pensar o ser como é dito, pela estrutura de pressuposição e da predicação, Agamben contrapõe o ser como um fluxo, em que a substância se modula e adquire ritmo nos modos (sem fixidez de esquemas). Não é o individuar-se da identidade, mas o ritmar-se da substância que define a ontologia modal.

Ainda a título de indicação, fica claro que, na aproximação com Spinoza, a ontologia modal que Agamben viceja transita para uma ética ou, ainda, para que ela se dissolva numa ética. Não se pode entender de outra forma a definição de aquiescência que ele para tratar da contemplação. Se “o problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente libertas dos conceitos de dever e vontade” (AGAMBEN, 2012a, p. 147), Agamben parece cumprir sua promessa.

Com uma arqueologia da potência, pensando além da relação potência-ato – desfazendo assim o próprio princípio governamental que já se encontrava em Aristóteles – e, depois, com uma arqueologia da glória, Agamben pode definir a potência como receptividade absoluta (ou medialidade), permitindo pensar a desativação da máquina governamental. Contra a operatividade extrema da máquina de poder, quando todo o sistema litúrgico, ou simbólico, é também elevado à categoria de operação e produção de um efeito – este é o significado da liturgia da glória: indeterminação absoluta entre prática de glorificação e produtividade humana – Agamben consegue então desenvolver a noção de inoperosidade como o veneno (substância e antídoto) da máquina.

O conteúdo de uma liturgia de glória é o mistério, mas mistério que produz um efeito, que chega a seu extremo na modernidade. Na máquina governamental, que deriva do pensamento de Aristóteles, o imperativo não é o da obra, mas o do ser-em-obra, da forma, dos meios pelos quais se deve atingir um resultado. Isso é central, porque ao ter pensado o *ser-em-obra* e não a obra propriamente dita, Aristóteles também estabeleceu as bases da ideia de governo que o cristianismo se apropriou para gerir a vida dos seres humanos por seus atos.

Por esse motivo é que Agamben não pode concordar com o *désouvement* de tonalidade francesa, pois não se trata da questão de não obra, ou de obra de morte, mas de desativação do “ser-em-obra” como certa “obra”, posto que o ser fica destinado a capturar a inoperosidade na operatividade e, assim, definir-se pelo devir algo e não por sua potência. Se não como potência, onde se situaria a possibilidade de não ser?

Se a questão para Agamben era pensar uma potência disjunta de sua determinação na atualidade ou realidade, ou seja, uma potência pura, ela só pôde ser encontrada na forma de negação, como potência-de-não. Parecia claro, no pensamento de Agamben, que a máquina de poder captura a potência para que ela não se cumpra como potência de não-não (ser ou fazer). Somente assim ela poderia ser potência pura, porque inoperosa ou um resto de potência.

Não se tratava, portanto, de uma questão de subjetivação ou de dessubjetivação, mas do que está entre dessubjetivação e subjetivação, que encontra em toda vida nua a verdadeira vida da potência como resto. Como paradigma, toda vida nua encerra uma possibilidade, como a vida que não serve ao sacrifício porque já foi tocada e, como resto, pode ser forma-de-vida.

Se a ontologia se realizou em uma efetividade conforme a designação de crescer e multiplicar do ser humano sobre a terra, na modernidade chega-se ao limite da perda da

percepção de que não se pode. Inserido nos mecanismos da máquina da *oikonomia* e da liturgia da glória, imbricado e implicado com a ideia de que pode fazer qualquer coisa, o ser humano não pode ver as suas incapacidades.

Nas relações subjetivas utilitárias e no instrumentalismo político, das concepções substantivistas da política, avança o modelo da vida como obra, movendo-se na pressuposição de identidades estáveis e exclusões. Uma política que pense outros meios e fins sempre esteve na perspectiva de Agamben, mas inferindo uma última dobra sobre o conceito de potência, em seu pensamento, é que se pode pensar efetivamente a ideia de uma educação inútil.

O aprofundamento do governo divino do mundo, pela ação dos dispositivos em produzir sem cessar processos reciprocamente indiferentes de subjetivação e dessubjetivação, seria uma particularidade dos nossos tempos, segundo Agamben. Nomeando esses processos, Foucault aponta que o desenvolvimento de tecnologias do eu e técnicas de governo, no indivíduo e na população, como forma de estabelecer um novo conjunto de práticas, consolida-se como característica da modernidade. Esses processos levam como parceiras fundamentais as instituições educacionais no que diz respeito, primeiramente, ao processo de controle disciplinar e à domesticação dos corpos e, depois, ao governo e autogoverno dos indivíduos.

Instituições educativas, que inauguram saberes e funcionam como lugares de acesso a novos saberes, possuem um papel central entre os atores partícipes desse processo na preparação do conjunto dos indivíduos para viver numa sociedade governamentalizada. Para cumprir os desígnios de inclusão que o direito universal à educação estabelece, entre as novas funções do Estado, vai-se assumindo outras formas de ser, para cumprir os propósitos de elevar todos os povos à cultura letrada. Não por acaso, a biopolítica se expressa com toda força nas práticas educativas que entram em consonância com os desejos e necessidades das democracias ocidentais modernas.

A própria dinâmica das instituições de ensino foram se modificando ao longo dos últimos anos para comportar a ideia e o ideal de inclusão, num contexto de generalização e obrigatoriedade da educação advindo da experiência democrática do ocidente. Se for verdade que na lógica das sociedades modernas a obsessão do desenvolvimento mescla ensino com os mais diversificados utilitarismos e ideal de inclusão com a lógica da efetividade, o que acaba por irromper na atualidade é uma crescente incompatibilidade entre o sistema educacional e os novos modos de ser e estar no mundo.

Nos mecanismos de funcionamento da máquina educativo-governamental, como o âmbito das práticas educacionais em geral – em concordância com o diagnóstico de Lewis (2016) –, efetiva-se o aprendizado como um processo contínuo, de toda a vida profissional e quicá de toda existência, que direciona ao desenvolvimento e aperfeiçoamento máximo as potências dos indivíduos. A potência figura como um conceito educacional relevante no conjunto dessas práticas, nas políticas e nas teorias educacionais, mas expressando a necessidade de atualização do potencial do estudante em relação a um fim educacionalmente produtivo. Torna-se imprescindível, por isso, perceber a potência do estudante e atualizá-la constantemente pelo desenvolvimento de um conjunto de habilidades identificáveis e que atendam às funções econômicas do mercado global e competitivo. Nesse caso, em concordância com Lewis, pode-se dizer que, diante de um modelo que reduz a potência a um “ainda não” que se atualiza em um “deve ser”, Agamben permite pensar a potência contra a lógica da aprendizagem.

A aprendizagem e o desenvolvimento de habilidades não são somente objetivos trabalhistas ou econômicos, têm relação ainda com o hodierno, porém inveterado, prazer de aprender para o próprio bem, a própria dignidade de autoaperfeiçoamento, a realização das potências pessoais, a autorrealização e o invento de uma sociedade melhor. (CLARKE, 2003)

Não por acaso a educação é identificada com tudo o que significa aperfeiçoamento e desenvolvimento de capacidade, um processo nunca esgotável, sempre demandado e requerido em todas as esferas e esforços, de forma que em questão não se encontra a essência da educação, mas a organização de seus processos e métodos para fins desejáveis. Assim, educar toca uma zona sagrada e, na característica ausência de significado que atinge tudo que se totaliza, chega a um lugar de glória.

Nesse contexto não há espaço para a possibilidade de o prazer de aprender não coincidir com a realização da potência sob a forma de habilidades mensuráveis, identificáveis ou comercializáveis (LEWIS, 2016). Embora, segundo seu diagnóstico, consiga-se ver acenos marginais para o conceito de aprendizagem por amor à aprendizagem, o mais interessante é que essa atividade só pode ser incluída na exclusão do crescimento pessoal ou da justiça social.

Vem ao encontro dessa reflexão a análise do paradigma da soberania de Agamben, que contradiz uma percepção comum do período que segue a Segunda Guerra Mundial como a era do declínio da soberania por meio de desenvolvimentos transnacionais, das declarações de direitos humanos e integração entre potências. Já em *Homo Sacer I*, Agamben vincula o

sentido dos direitos humanos à lógica da soberania, uma vez que esses seriam impotentes, fora do contexto do Estado-nação, em produzir uma situação do humano no qual o não-humano – toda forma de vida nua – não esteja automaticamente excluída.

O que está em Agamben, e interessa aqui, não é pensar a soberania como o poder supremo dentro de um território. Isso vários autores já bem fizeram antes dele. Como aludido anteriormente, quer-se pensar o princípio político, mas também teológico, da soberania, que se presta a conceber a exceção como regra e não exceção à regra. Ao incluir tudo na lei, sem que ela efetivamente se exerça – a não ser como possibilidade ou potência de que se cumpra – o princípio se revela como a forma de estar dentro e fora da lei ao mesmo tempo. Como afirma Agamben em *Homo Sacer* I, também a forma que o Soberano se relaciona com a criação é a de um fora da lei que declara que nada pode estar fora da lei. Exclui-se, incluindo tudo. Assim, soberania é produção de modo de exceção. No princípio da soberania, pela exceção que é capaz de produzir como regra, faz-se difícil uma análise da potência liberta do banimento soberano ou do princípio da exceção. Assim a potência, como pura potência, torna-se a coisa mais difícil de pensar.

Olhar os dilemas educacionais pelos efeitos das relações de inclusão-exclusão – que produzem vida nua – é sempre inadiável. Mas, nessa condição, um dilema relacionado ao paradigma da soberania sempre emerge: separar as vidas exatamente daquilo que elas podem não fazer e ficar na clássica divisão entre a potência e o ato.

A educação na e como maquinaria biopolítica moderna, de produção de técnicas de governo e tecnologias do eu, dispõe uma reflexão sobre o tipo de relação que se desenvolve nos processos que estabeleceram e pretendem estabelecer, nas modernas democracias ocidentais, a universalização e a inclusão de todos no ensino. Ao conformar processos de inclusão dos indivíduos e ao embaralhar os ideais de inclusão com a lógica utilitarista, a educação corrobora os mecanismos de confisco das potências e se insere na frequência dos biopoderes.

Porém, pensando com Agamben, há algo que extrapola o diagnóstico acima. Na atualidade, a educação se insere numa maquinaria dupla, de poder e de governo, votada à salvação do mundo. Além do poder sobre os corpos, da produção de corpos produtivos, o processo de dessubjetivação-subjetivação contempla que o indivíduo se gerencie por uma lógica de futuro e do ser efetivo.

Se uma crítica contundente à noção de operatividade pode ser encontrada mais ao final do projeto *Homo Sacer*, em um dos mais antigos escritos de Agamben, *L'uomo senza contenuto* (1970), essa dimensão da efetividade já aparecia no seu comentário sobre a *poiesis*. *Poiesis*, no grego, o fazer produtivo como forma de desvelamento, como o trazer à presença e, portanto, relacionado ao âmbito da imaginação, sofreria a tradução do latim *agire, facere*, de onde se origina a interpretação de toda atividade como práxis, em oposição à teoria. Práxis é trabalho que se une ao ciclo biológico da vida; o estatuto do ser humano, dessa forma, decorre a ser o do vivente que trabalha para garantir a sobrevivência e domina a terra com seu agir produtivo. O saber fazer de todas as outras esferas – a arte, a teoria – tornam-se inúteis. Depois de Aristóteles, a tradução *dynamis-energeia* por possibilidade-eficácia (ou efeito), a transformação na dimensão ontológica que, convertendo o real no efetivo, assume a tradição é alvo de Agamben na tarefa de direcionar o olhar filosófico para a diferença entre o pensar (ético) e a operatividade.

Conforme Santos (2015), a ontologia da operatividade, como denomina Agamben, se estabelece na efetividade da práxis, relevando para um estatuto de minoridade tudo o que lhe é inútil. O saber moderno não apenas dirige para a esfera da improdutividade toda forma de arte, mas tudo o que é do escopo da contemplação, como a teoria. Aqui reside também “a condição liberal da universidade contemporânea que procura obstinadamente tornar as suas ofertas curriculares práticas e direcionar-se para as empresas e para o financiamento privado” (n.p.).

Seria relevante problematizar, dessa forma, que toda tentativa de conciliar processo de inclusão com processo de transformação da educação – ao conformar a inclusão do aluno-cidadão à máquina da *oikonomia* (ou economia) dos processos educativos – significa, ao mesmo tempo, uma inserção na máquina litúrgica que opera nos e pelos mecanismos de glória e glorificação. Essa inserção sequestra a potência-impotência, o poder-não, e seu sentido de exhibir uma irreduzibilidade à essa máquina e desativá-la. Tanto na acepção de desenvolver as potências em função de um fim educacionalmente produtivo – a vida pela obra –, como do prazer da aprendizagem pelo próprio e pelo bem universal – a obra como vida –, a educação soberana ativa e contrapõe esses dois polos, enquanto esconde seu centro vazio.

Isolando a impotência, qualquer inclusão que se promove com base na lei, como a do direito à educação, é sempre uma inclusão-excludente e de produção de vida nua. Esse parece o mecanismo em que entram também todas as atuais políticas de cotas. A questão não diz respeito a colocar-se contra tais políticas, mas colocar em questão a máquina educativo-

governamental em que se envidam tremendos esforços para incluir as vidas nuas, e que acabam por fim tomando o sentido de produção de vida nua sobre vida nua.

No projeto *Homo Sacer*, Agamben submeteu o pressuposto da vontade a uma investigação genealógica que termina com a indicação precisa da tarefa de pensar a ontologia e a ética para além, respectivamente, da operatividade e da vontade. Pensar o modo de ser e o ser em relação, como atribuição atinente à problemática político-civilizatória, inclui completamente a educação.

Da passagem do conceito ontológico de inoperosidade, para sua especificação no conceito de uso como prática inoperosa, como se apontou no capítulo 4, pode-se inferir uma questão importante relacionada com a deterioração do valor de uso das mercadorias na sociedade de consumo. Em linha com Debord, Benjamin e outros autores, Agamben vê que o esvaziamento do valor de uso pela mercantilização deixa em seu lugar formas vazias, que estão libertas da necessidade de serem úteis e, dessa maneira, dispostas a um novo uso possível.

Significativo, neste sentido, é que a figura da relação ganha então um caráter de inatividade, desativando-se no uso que, constitutivamente, é uma prática inoperosa. O uso acontece na base da desativação do dispositivo aristotélico de potência e ato, na origem da dicotomia e imediatamente relação de captura da *dynamis* pela *energeia* no *ser-em-obra*. O uso constitui-se como um princípio interno da potência, que a impele a ser potência da potência e não se exaurir no ato, empurra-a para se voltar sobre si mesma e admitir seu próprio abandono.

Uma atividade de inativação e de suspensão na forma de exposição da própria potência. O conceito de uso, guiado pelo acima exposto, não é atividade de um sujeito voltada a fins e toda racionalidade instrumental que lhe corresponde, mas apenas medialidade ou fim em si mesmo.

Contra a infelicidade do consumo de coisas que incorporam a própria incapacidade de serem usadas – que enreda em relações sujeito-objeto instrumentais – como apontara em *Profanações* (2007d), Agamben observa que é no eclipse do uso, no esvaziamento da substância, que se pode encontrar uma relação não utilitária com o mundo, na qual, como afirmou Benjamin “as coisas se libertam do trabalho de ser úteis”.

Essa seria a condição de uma política que vem, incluindo uma educação que também se liberta do trabalho de ser útil. Que em seu eclipse de ser tudo e nunca esgotável, possa

finalmente se expor e colocar-se em condição de resto e não mais operar para esconder o seu vazio. Uma educação que torna inoperosas as obras e pensa-se a partir da “paz sem necessidades” dos que não fazem e que encerram sua verdadeira potência. Nem educação como obra, nem obra como educação, uma verdadeira educação inútil. Desativando as duas possibilidades de obra ainda dispostas à educação, pode cultivar suas férias e não apenas seus dias letivos, pensar seu não pensar e seu não fazer. Um novo uso do possível não seria o que exigem as vidas infames da educação?

Um enfrentamento messiânico aos dispositivos da cultura ocidental que guardam e isolam as possibilidades do poder-não estaria no pensamento de Agamben como perspectiva. Arrancar a vida nua da captura no bando soberano, para restituí-la à possibilidade de inoperar e de ser impotência. Pensar um modo de dispor da (própria) potência, como potência inoperosa, ou numa prática inoperosa sempre em uso da própria forma-de-vida que lhe pensa. Abrir espaço para que a inoperosidade seja sempre uma ação de desativação.

A decadência das instituições que seriam votadas ao pensamento, como afirma Agamben em entrevista (2018), diz respeito ao seu voltar-se ao profissionalismo e a todo tipo de utilitarismos praticáveis. Um modo de empreendedorismo, típico da governamentalidade neoliberal, como apontara Foucault, que, aplicado a todo lado, impõe às instituições um ciclo em que viável é o que produz efeitos e só produz efeitos o que é viável. Agamben não deixa de apontar que na distinção entre o estudo e a profissão, onde o estudo está relacionado com a liberdade da mente e, principalmente com a relação – vital – com o passado, encontra-se a única forma de fazer frente ao domínio da economia e da técnica.

Pensando com Lewis (2015), o estudo pode ser usado como abertura de uma maneira diferente de pensar sobre a educação, como um “estado paradoxal entre educação para a subjetivação e aprendizagem para dessubjetivação, entre possibilidade e impossibilidade, entre contingência e necessidade”. Ou ainda, como ele defende em referência a *O que resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2008d), o estudo pode ser visto como “um resto de educação” que existe entre as possibilidades anteriores, na vida de um estudante que “é uma vida precária de quem não é aluno ou estudante”. Assim, devolver o estudo para uma pura experiência de impotência, de liberdade educacional, que leva a um limiar de desativação e “devolve todos de volta ao labirinto para mais brincadeiras”. (n.p.)

Todas essas formas de vida ou modos de ser apontam para novos usos da linguagem, exatamente porque toda crise espelha um excesso de possibilidades na linguagem e não a falta do que dizer. Um demorar-se nas inúmeras possibilidades de pensar, como fazem todos

aqueles que retardam o tempo cronológico, debatem-se, num tempo messiânico, entre as infinitas possibilidades não atualizadas; não se embevecem com a ordem e a beleza da composição da sala real ou da real sala do palácio de um destino.

O desafio, parece, estaria em conceber não mecanismos de inclusão à máquina, mas atividades de desativação da máquina e pensar então, o que se quer aqui denominar, políticas inoperosas. São políticas que vem em muitas formas de desativação já presentes nas comunidades de jovens poetas, como a poesia do slam, rap, repentes, quando não apropriadas pelas máquinas identitárias, mas também na devoção ao pensamento e ao estudo, quando não apropriados pela máquina filosófica.

Sempre em questão está a possibilidade de pensar formas de vida potenciais como as vidas que exibem sua irreducibilidade à atualidade. O que Agamben (2017a) desenvolve com o conceito de forma-de-vida, primeiramente como o que está para além da lei, diz respeito a pensar não um sujeito proprietário de uma potência – que pode por decisão colocá-la em ação – mas pôr em questão um uso de si que “é sua potência e com ela coincide” (p. 234).

Portanto, está em questão uma transformação do próprio modo que se concebe a ação humana, transferindo-a para o viver. Uma mudança da ética e da política da esfera da ação para o modo de vida. Dessa forma, Agamben concebe resolver a disjunção de Aristóteles com uma vida inseparável de sua forma, em que uma vida nua não pode ser isolada, negando a própria dicotomia da vida e repensando o humano sem reivindicar o estado animal.

Mas, como apresentado na introdução deste trabalho, a forma-de-vida só pode ser pensada em modos incipientes e atestada em lugares que não parecem ser necessariamente edificantes e nem progressivas, apenas no insignificante e desprezível. Como afirma Agamben (2017a), para um trabalho arqueo e genealógico, foi sempre em geral nos arquivos patográficos (p. 254) ou policiais onde se pôde encontrar materiais sobre essas vidas, porque nunca foram admitidas. A forma-de-vida se configura como aquela instância que, apesar de improdutiva e inativa, desorganiza os dispositivos capazes de gerenciá-la. As vidas infames exibem sua irreducibilidade à vida nua.

No contexto de discussão de uma ontologia da potência o pensamento de Agamben abre a algumas questões importantes, que demandam novas pesquisas e investigações, mas que parecem temas relevantes para a filosofia e educação, que compete apontar.

A primeira delas é a construção de uma arqueologia do sacerdócio, para pensar a função docente como práxis governamental de glória: “praxe absoluta e integralmente eficaz”.

Em que medida, na extremada economia da operosidade e do sacrifício em que hoje se encontra, o mestre pode ser pensado como a figura limite do instrumento animado, alguém que sempre vem de algum lugar e está indo para outro, e que se faz presente de forma litúrgica.

Agamben (2013f) identifica no exercício do ofício da função sacerdotal cristã uma prática eficaz, “cuja eficácia não depende do sujeito que a implementa”, mas necessita dele como um “instrumento animado” para que se ela se cumpra. (n.p.) Localiza-se, aqui, a operosidade de uma ação governamental que visa a produção de efeitos e o ápice de um processo de transformação da ontologia ocidental: a indistinção entre ser e agir. O sacerdote é o lócus do ser como tarefa ou serviço.

Seria possível aprofundar ainda a questão dos operadores ontológicos, definidos por Agamben como o dever e a vontade, que na teologia cristã, pelo dispositivo da *oikonomia*, permitem a passagem da potência à efetividade. Diz respeito a aprofundar a questão não só da educação como um fazer contínuo, por toda a vida, mas da sua efetividade e da necessidade de se produzir um efeito educativo, o que sempre distancia a educação da filosofia.

Nas vidas que se apresentam como um “não-fazer-em-obra” não está em questão a contraposição ou resistência à educação como direito humano, mas a exibição da absoluta irreduzibilidade a essa forma. Justamente nessa exibição é que se pode assistir à desativação daqueles dispositivos jurídico-políticos que já se destacou e que, segundo Benjamin, impedem o acesso à bem-aventurança: a vontade e a obra a ser construída, o destino como promessa.

A relação entre a vida e a obra, que Agamben faz ressoar a partir do fragmento teológico-político, que Benjamin estabelece entre o reino messiânico e a história profana, diz respeito a pensar a vida e a obra como coisas radicalmente distintas e que, nesta heterogeneidade, podem então se relacionar. Em resumo, para Agamben, se a vida permanece ligada a uma ideia de absoluta finitude e desimportância, ou, de outra forma, fiel à ideia de felicidade, ela poderia favorecer a obra. Mas, a vida concebida como realização da obra ou a obra como realização da vida – como se pôde ver no construto da *oikonomia* trinitária –, a própria ideia de realização compromete a perspectiva de se pensar a vida como potência e como possibilidade.

O que poderia ser a inoperosidade no pensamento de Agamben senão a desativação em relação às obras inexistentes e a indiferença em relação ao pensar? Dessa forma, quer se propor aqui, a título de fechamento, mas fundamentalmente de abertura, que se possa pensar

a que conduz a proposta de Agamben de uma inoperosidade das obras educativas e uma indiferença em relação à forma de pensar.

Vale lembrar ainda que a própria ideia de estudo remete à concepção da arqueologia filosófica em Agamben. Recompôr a relação vital com o passado, com todos os fantasmas que provém do que do passado parece morto, relaciona-se à oportunidade de descobrir novas vidas e novas condições naquilo que já cumpriu seu tempo. A exemplo do que diz Vila-Matas quando perguntado como explicaria seu romance *Dublinsca* a um leigo, expondo a cifra do padecimento e da possibilidade do próprio envelhecimento, responde “que se trata de alguém muito acabado, que quer celebrar o funeral do mundo e que descobre que isso, paradoxalmente, é o que permite ter um futuro na vida”⁷⁴.

A tarefa de desativação confunde-se com o que se apontou no decorrer deste trabalho como resto. Entre a vida como obra, que se expressa fundamentalmente na *oikonomia* teológica e a obra como vida, no pensamento do *désouvement* francês, há formas-de-vida, potências, inoperosidades, *argias*, que desativam a própria vida e permitem pensá-la.

“Na vida dos seres humanos podemos nos empenhar em diversas coisas, mas a única coisa importante é encontrar uma saída”, diz *Pulcinella*. (AGAMBEN, 2018) Entre o destino e o personagem que pode representar, na absoluta falta de essência do sujeito, resta pensar que formas de vida, como a de Bartleby, que preferem não, apontariam para modos de conectar as ações da educação a atividades de desativação e não à fórmula, sempre repetida, de pensar os problemas da educação com mais educação.

As figuras fantásticas e paradigmáticas que apresenta Agamben, parecem sempre indicar que os limites entre realidade e ficção podem ser desativados. Ao pensar por figuras ficcionais, reconduzindo-as a um lugar em que sempre são destituídas, apresenta modos que se constituem em aberturas para o próprio pensar. Ao não distinguir poesia de filosofia, parece sempre indicar o lugar de onde a filosofia pode dizer com a educação: o desapego absoluto às identidades, transformando-as em verdadeiras ficções. Vê-se assim o performativo reconduzido ao seu original lugar, onde as palavras têm a potência de fazer coisas, pela potência de fazer poesia.

Transpor para a ação já em curso, já capturada nos dispositivos, os personagens da filosofia de Agamben, ou interpretar seus estudos no sentido dessa possibilidade, é fechar-se ao seu pensamento. Não se pode estar diante dessa filosofia sem prestar atenção ao, talvez,

⁷⁴ Entrevista ao jornal *El País* em 13 de março de 2010.

único apelo que faça: que pensar arqueologicamente é destituir e desativar categorias que impedem a tarefa da contemplação. Se estar em privação é mostrar a mais completa irreduzibilidade à condição existente, o pensamento que contempla inativa o próprio deus e descreia, devolve o que podia não ser e aconteceu, esfumando-o no que poderia ser e não aconteceu.

Não vir de nenhum lugar e não ir a lugar nenhum, apenas encontrar-se com o lugar das infinitas possibilidades de uso do que se pode não apropriar. Pensar, com Agamben, que a riqueza de possibilidades sem precedentes e, ao mesmo tempo, “a sensação da impossibilidade de enfrentá-las”, podem estar apontando para que “os tempos de decadência, ao contrário do que possa parecer, sejam um excesso de possibilidades no que diz respeito à capacidade de realização”. (AGAMBEN, 2018, n.p.). Isso diz sobre a crise, o ocaso da política, de toda política, incluindo a educacional.

A linguagem e a memória se retiraram do corpo do muçulmano, uma existência que deixou de ser humana em vida. O muçulmano, como figura paradigmática, não deixa de apontar para um *campus*. Todos os que a ele se vinculam de alguma forma, sem dizer, comparecem sempre em todo o dizer que desse espaço provém. Assim, em todas as falas, que acabam por testemunhar, tem lugar uma potência de dizer que está para além do direito à educação. As vidas infames sobrevivem na inoperosidade da educação, como um resto de potência da própria educação.

POSFÁCIO FINAL – Vida Póstuma: uma fábula

(À AGAMBEN)

Eis que o inferno também conheceu Bartleby, que depois de subir ao céu da potência, quis descer ao inferno da impotência. Assim se chamava aquela sala quente onde muitos – o inferno está cheio! –, acomodados do jeito que podiam, tentavam uma posição mais adequada para ficar em frente aos seus manuscritos. Bartleby olhava aqueles seres que ali habitavam e não via neles nenhuma humanidade: não pareciam ter mais argumentos – não se ouvia conversa entre eles – não pareciam refletir sobre nada, concentrados em seus manuscritos, (re)escreviam sem parar. Seus gestos eram bastante repetitivos, o que lhe chamou a atenção.

Eram muitos escritos. Como o inferno podia ser tão produtivo! – pensou Bartleby. Olhando melhor, percebeu que eles tinham produzidos alguns livros (muitos deles tinham descido ao inferno por causa disso), mas o que ali faziam era revisá-los constantemente, de forma que, pela mágica que só o inferno consegue, em cada revisão outro livro se fazia possível. (Não há esgotamento de energia criativa no inferno, mas, estando no inferno, ninguém precisa se preocupar com o sentido disso, no inferno não há sentido, apenas por-se-em-obra).

Bartleby ficou aturdido. Há tanto tempo ele havia parado de escrever e copiar, de copiar e escrever, de copiar-escrever e pensava de todos aqueles ardentes viventes, diante de tantos manuscritos, se não conheciam Melville, se não tinham sido apresentados à Bartleby em prosa. (Bartleby não esperava nenhum reconhecimento factual, logicamente).

Passado o susto inicial, Bartleby pode entender, então, que o inferno não é copiar, mas, na tentativa de uma criação infinita, repetir-se, sem fim, para evitar que um mundo, no caso, o inferno, destrua-se.

Antes que Bartleby dissesse que preferiria não ter descido, foi interrompido pela Raposa de Monterroso, que descera do purgatório dos inúteis para ver se no inferno, depois de entregues as tarefas – por ocasião do encerramento do semestre – alguém mais se convencia a ir ao purgatório cuidar dos galinheiros. Essa, uma tarefa contemplativa, mas para a qual se sentia muito sozinha.

Disse então a sábia raposa à Bartleby:

- *Assim como eu, todos leram Melville, mas dele tiveram que fazer uma resenha, depois um artigo, ainda uma tese, depois um livro, outro livro... Eles não puderam parar e não sabem que podem não escrever. Esse é o inferno da verdadeira impotência, que nem Aristóteles conheceu.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Il Regno e il giardino**. Vicenza. Neri Pozza, 2019.

_____. Entrevista Giorgio Agamben: Autorretrato al óleo del filósofo poeta. **Revista ÑIdeas**. 14 set 2018. https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-autorretrato-oleo-filosofo-poeta_0_Bk-ln3FOX.html. Acesso em: dez/2018.

_____. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. **Karman**. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Torino: Bollati Boringhieri, 2017b.

_____. **Creazione e anarchia**: L'opera nell'età della religione capitalistica. Vicenza: Neri Pozza, 2017c.

_____. **Che cos'è la filosofia?** Macerata: Quodlibet, 2016a.

_____. **Che cos'è reale**. La Scomparsa di Majorana. Vicenza: Neri Pozza, 2016b.

_____. **A potência do pensamento**. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

_____. **Pulcinella ovvero divertimento per li ragazzi**. Roma, Nottetempo, 2015b.

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c. *E-book*.

_____. **Gusto**. Macerata: Quodlibet, 2015d.

_____. **Il fuoco e il racconto**. 3a ed. Roma: Nottetempo, 2015e.

_____. **L'avventura**. Roma: Nottetempo, 2015f.

_____. **L'uso dei corpi**. Milano: Neri Pozza, 2014a.

_____. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014b.

_____. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: UFMG, 2014c.

_____. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **Ideia de prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

_____. Sobre a dificuldade de ler. **Revista Cult: Giorgio Agamben**. São Paulo, ano 16, n. 180, jun. 2013c, p. 42-45.

_____. **Pilato e Gesù**. Roma: Nottetempo, 2013d.

_____. **Opus Dei. Arqueologia do ofício**. Tradução de Daniel Arruda. São Paulo: Boitempo, 2013f. *E-book*.

_____. **Opus Dei. Archeologia dell'ufficio**. Torino: Bollati Boringhieri, 2012a.

_____. **O homem sem conteúdo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.

_____. Em que cremos? Redescubramos a ética. Entrevista concedida a Franco Marcoaldi. In: **Jornal La Republica**, 08-02-2011a. Tradução de Selvino J. Assmann. 02/05/2011a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/42848-em-que-cremos-redescubramos-a-etica-entrevista-com-giorgio-agamben>. Acesso em: 03/09/2015.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **Altissima povertà**. Regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza Editor, 2011c.

_____. **Stanze**. La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Torino: Einaudi, 2011d.

_____. **O Sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento**. Tradução de Silvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011e.

_____. O que é um dispositivo. In: **O que é o contemporâneo e outro ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009a.

_____. O que é o contemporâneo. In: **O que é o contemporâneo e outro ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009b.

_____. Arte, Inoperatividade, Política. In: Cardoso, Rui Mota. **Política, Crítica do contemporâneo**. Conferências internacionais Serralves. Porto: Fundação de Serralves, 2008a.

_____. **Signatura rerum. Sul Metodo**. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.

_____. **Che cos'è il contemporaneo?** Roma: Nottetempo, 2008c.

_____. **O que resta de Auschwitz:** O arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008d.

_____. **Il Linguaggio e la morte.** Un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 2008e.

_____. **Bartleby. A escrita da potência.** Edição de Giorgio Agamben e Pedro A. H. Paixão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007a.

_____. O autor como gesto. In: _____. **Profanações.** Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.

_____. **Lo abierto.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007c.

_____. **Profanações.** São Paulo: Boitempo, 2007d.

_____. Contributions à la guerre en cours de Tiquun (Vídeo). In: Contretemps. Revue de Critique Communist. Ano XII, número 65 – p. VIII. 1 vídeo (17 min.). 17 março 2007e. Disponível em: <http://www.contretemps.eu>. Acesso em: 11 ago. 2016.

_____. **Estâncias:** A palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2007f.

_____. **Che cos'è un dispositivo?** Roma: Nottetempo, 2006a.

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

_____. **Estado de Exceção.** Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo.** Macerata: Quodlibet, 2004b.

_____. **Stato di eccezione.** Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

_____. **Homo Sacer:** O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____; HELLER-ROAZEN, Daniel. **Potentialities:** Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 2000a.

_____. **Il tempo che resta:** Un commento alla lettera ai romani. Torino, Bollati Boringhieri, 2000b.

_____. Giorgio Agamben on Maurice Blanchot. From the documentary '**Maurice Blanchot**', 1998. 1 vídeo (4min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEgNCBBPvII>. Acesso em set/ 2017

_____. **Homo sacer Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Einaudi, 1995

_____. **L'uomo senza contenuto**. Macerata: Quodlibet, 1994.

_____. **Il linguggio e la morte**. Torino: Einaudi, 1982.

_____. Bartleby non scrive più. L'etica minima della libertà di non essere. In: **II manifesto**, 3 março 1988, p. 3.

ALMEIDA, Rogério de. **O mundo, o homem e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha**. 204p. Tese (Livre-docência). Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2018.

_____. **De Anima**. 2.ed. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34 Ed., 2012.

ARTIÈRES, Philippe. A polícia da escritura: práticas do panóptico gráfico. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (org.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 37-49.

AUSTIN, John L. **Como hacer cosas con palabras**. Palabras y acciones. Barcelona: Paidós, 1990.

BARTHES, Roland. "A morte do autor". In: _____. **O rumor da língua**. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. p. 57-64.

_____. **O grau zero da escrita**. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. **O prazer do texto**. Tradução de Jaco Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BARTOLOMÉ Ruiz, Castor. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. **Revista IHU on-line**. Giorgio Agamben e a impossibilidade de salvação da modernidade e da política moderna. São Leopoldo, n. 505, 22 maio 2017. p. 14-18. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 23 maio 2017.

BARTOLONI, Paolo. *Infancy*. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben Dictionary**. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2011. p. 105-106.

BASLEN, Robert. **Scritti**. Editado por Roberto Calasso. Milano: Adelphi, 1984.

_____. **Note senza testo**. Editado por Roberto Calasso. Milano: Adelphi, 1970.

BAZZANELA, Sandro L.; ASSMANN, Selvino J. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

BÉNABOU, Marcel. **Por qué no he escrito ninguno de mis libros**. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2006

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização, tradução e notas: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. Paris, capital do século XIX. In: **Passagens**. TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgária Chaim Feres (org.). Tradução de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imesp, 2006.

_____. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO et al. **Teoria da Cultura de massa**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 221-254.

_____. **Correspondência**: Walter Benjamin, Gershom Scholem. Rev. Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. Proibido colar cartazes: A técnica do escritor em treze teses. In: _____. **Rua de mão única**. Obras escolhidas, v. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 31.

_____. Experiência e Pobreza. In: _____. **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. São Paulo: Cultrix, 1986.

BERKAMAN, Gisèle. **L'effect Bartleby**. Philosophes lecteurs. Paris: Herman Éditeurs, 2011;

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

_____. **Uma voz vinda de outro lugar**. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

_____. **A conversa infinita**: a ausência de livro. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010.

_____. **O livro por vir.** Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. A literatura e o direito à morte. In: _____. **A parte do fogo.** Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 291-330.

_____. **L'écriture du desastre.** Paris: Gallimard, 1980.

BONACCI, Valéria. Forma de vida e uso em *Homo Sacer*. **Revista Cult: Giorgio Agamben.** São Paulo, ano 16, n. 180, jun. 2013, p. 42-45.

BORGES, Jorge Luis. **Ficciones.** Buenos Aires: Emecé, 2002.

_____. **O Aleph.** 5. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1985.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – CLB. **Raduan Nassar.** São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2001.

CALVINO, Ítalo. **Fábulas italianas.** Tradução de Nilson Moulin. São Paulo. Companhia das Letras, 2006

_____. **Se um viajante numa noite de inverno.** Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CARONE, Modesto. **A poética do silêncio.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

CASTELLO, J. Raduan Nassar fascina e faz sonhar. **O Estado de S. Paulo,** São Paulo, 30 ago. 1994.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben:** Uma arqueologia da Potência. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Vocabulário de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CAVALLETTI, Andrea. O uso espetacular da incerteza e dos perigos produz um estado de paralisia sugestiva. **Revista IHU on-line.** São Leopoldo, n. 505, p. 55-58, 22 maio 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 23 maio 2017.

_____. **Sugestión:** potencia y limites de la fascinación política. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

_____. Inoperosidade e atividade humana. **Revista Cult: Giorgio Agamben.** São Paulo, v. 16, n. 180, jun. 2013, p. 42-45.

CHARTIER, Roger. **O que é um autor?** Revisão de uma genealogia. Tradução de Luzmara Curcino e Carlos Eduardo Bezeera. São Carlos (SP): EdUFSCAR, 2012.

_____. **A aventura do livro: do leitor ao navegador.** Tradução de Reginaldo de Moraes. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial do Estado, 1999.

CHIGNOLA, Sandro. Italian Theory? Elementos para uma Genealogia. ITEC/SENTEGE. **Revista de Estudos Criminais**. Ano XVI – Nº 66, 2017. p. 09-28. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/281749/rev_estudos_criminais_n_66.pdf. Acesso em: 27 nov. 2018.

CICCACIO, Ana Maria. Dúvida, a matéria-prima de Raduan Nassar. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1981.

CLEMENS, Justin. Language. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben Dictionary**. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2011. p. 116-119.

COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación, Averroes y el averroísmo**. Tradução de Maria Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

CONNOR, Steven. **Cultura pós moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

COSTA, Flávia. Giorgio Agamben: autorretrato al óleo del filósofo poeta. **Revista ÑIdeas**. 14 set. 2018. Disponível em: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-autorretrato-oleo-filosofo-poeta_0_Bk-ln3FOX.html. Acesso em: dez. 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. Kafka. **Por uma literatura menor**. Tradução de Cintia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **O que é a filosofia**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. O esgotado. In: _____. **Sobre o teatro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. Bartleby ou a fórmula. In: _____. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 80-103.

_____. A Literatura e a vida. In: _____. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997b. p. 11-16.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **O Gosto do Segredo**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim-de-Século, 2006.

_____. **Résistances - de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996.

_____. **Salvo o nome**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. **Paixões**. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas: Papyrus, 1995.

DELIGNY, Fernand. **Os vagabundos eficazes**. São Paulo: n-1, 2018.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução de Bóris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2000 .

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DURING, Simon. **Foucault and literature**. Towards a Genealogy of Writing. London/ New York: Routledge, 1992.

FABBRINI, Ricardo N. O fim das vanguardas. **Cadernos de Pós-Graduação da UNICAMP**, v. 8, 2006. p. 111-129.

_____. O ensino de filosofia: a leitura e o acontecimento. **Trans/Form/Ação**, Fundação Editora da UNESP, v. 28, n.1, p. 7-27, 2005.

FARGE, Arlette. Famílias. A honra e o sigilo. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes**. Tradução de Hildegard Feist. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 581-617.

FAVARETTO, Celso. Arte Contemporânea: opacidade e indeterminação. **Rapsódia**. v.10, n. 21. Maio 2017. p. 12-28.

_____. Deslocamentos: entre a arte e a vida. **ARS**, ano 8, n. 18, p. 94-108.

_____. Questões contemporâneas: arte, educação e formação. **Costuras**, v.10, n. 21. Maio 2017. p. 125 – 135.

_____. Por entre rastros e restos. **Cadernos Benjaminianos**. Número especial, Belo Horizonte, 2013, p. 70-76

_____. **Moderno, pós-moderno, contemporâneo na educação e na arte.** 308p. Tese (Livre-docência). Departamento de Metodologia do Ensino e Educação Comparada da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

FLEISNER, Paula. La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de “potencia” para la formulación agambeniana del concepto de vida. **Praxis Filosófica**, Buenos Aires, n. 35, p. 187-210, jul./dez. 2012.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. O que é um autor? In: _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & escritos III.** Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 268-302.

_____. O Pensamento do exterior. In: _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & escritos III.** Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 223-246

_____. A Linguagem ao Infinito. In: _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & escritos III.** Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 48-60.

_____. **A arqueologia do Saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II.** Curso no College de France (1983 - 1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **O governo de si e dos outros.** Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** Curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. **Estratégia, Poder-Saber. Ditos & escritos IV.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 203-222.

_____. A escrita de si. In: _____. **Ética, sexualidade, política: Ditos & escritos V.** Tradução de Elisa Monteiro e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 144-162.

_____. O retorno da moral. In: _____. **Ética, sexualidade, política: Ditos & escritos V**. Tradução de Elisa Monteiro e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 252-263.

_____. Uma estética da existência. In: **Ética, Sexualidade, Política: Ditos & escritos V**. Tradução de Elisa Monteiro e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.

_____. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 137- 174.

_____. **Raymond Roussel**. Tradução de Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **História da Sexualidade 1: O cuidado de si**. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. v.1. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque. Revisão Técnica de J. A. Guilhon Albuquerque.v.2. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREITAS, Alexandre Simão de. A formação humana no contexto da consumação metafísica do sujeito: ética da potência de Agamben. **Educação**, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. 415-423, set./dez. 2015.

GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Agamben: por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1, 2018.

_____. **Heidegger Urgente**. Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. A vida nua e o sujeito de direito. **Revista Cult: Giorgio Agamben**. São Paulo, v. 16, n. 180, p. 28-30, jun. 2013.

GIDE, Andre. **Paludes**. Paris: Gallimard, 1920.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **Elogio de Sócrates**. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HASSAN, Ihab. **Literature and Silence: Henry Miller and Samuel Beckett**. New York: Knopf, 1967.

HEIDEGGER, Martin. A linguagem. In: _____. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-26.

_____. **A questão da técnica**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Cadernos de tradução 2. 1997.

_____. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. Que é metafísica? In: Conferências e Escritos Filosóficos, **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein. 1. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1973. p. 233-261.

_____. **Sobre o Humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HELLER-ROAZEN, Daniel. Introduction: To Read What Was Never Written. In: AGAMBEN, Giorgio; HELLER-ROAZEN, Daniel. **Potentialities: Collected Essays in Philosophy**. Stanford: Stanford University Press, 2000a.

HILLYER, Aaron. **The Disappearance of Literature: Blanchot, Agamben, and the Writers of the No**. London: Bloomsbury Academic. 2013. *E-book*.

HOFMANNSTHAL, Hugo Von. Uma carta. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. IV, n. 8, jan./jun. 2010, p. 23-34.

_____. **Die Gedichte und kleinen Dramen**. Wiesbaden: Insel Verlag, 1949.

HOLANDA, Lourival. **Sob o signo do silêncio**. São Paulo: Edusp, 1992.

KAFKA, Franz. **O processo**. Lisboa: Leya, 2009.

_____. **O desaparecido ou Amerika**. Tradução de Susana Kampff Lages. São Paulo: Ed. 34. 2003.

_____. **Cartas a Max Brod (1904-1924)**. Madri: Mondadori, 1992.

KARMI Bolton, Rodrigo. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. **Revista IHU On-line**. Giorgio Agamben e a impossibilidade de salvação da modernidade e da política moderna. São Leopoldo, n. 505, 22 maio 2017. p. 38-45. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 23 maio 2017.

_____. La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad. **Revista Pléyade**, n. 12, jul./dez. 2013, p. 197-225.

_____. Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”. **Revista IHU On-line**, Edição 430, 21 Out. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5244-rodrigo-karmy-bolton-1>. Acesso em: 1 mar. 2018.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e el círculo vicioso**. Antwan Epublibre, 2013.

KOHAN, Walter O. **Infância: entre educação e filosofia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

KOTSKO, Adam. Oikonomia trinitária enquanto paradigma da máquina governamental. **Revista IHU On-line**. Giorgio Agamben e a impossibilidade de salvação da modernidade e da política moderna. São Leopoldo, n. 505, 22 maio 2017. p. 46-49. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 23 maio 2017.

KOVADLOFF, Santiago. **O silêncio primordial**. Tradução de Eric Nepomuceno e Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LÉLUT, Louis-Françisque. **Du demon de Socrate**. Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire. Paris: Trinquart, 1836.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **A trégua**. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEWIS, Tyson E. **On Study: Giorgio Agamben and educational potentiality**. New York: Routledge, 2015. *E-book*

LUCCI, Antonio; VIGLIALORO, Luca. **Giorgio Agamben. La vita delle forme**. Genova: Il Melangolo, 2016.

MANGANELLI, Giorgio. **La Notte**. Milano: Adelphi Edizione, 2015. *E-book*.

MANZANO, Thais R. **E se a literatura se calasse?** São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

MARCOS, Maria Lucília. **I would prefer not to. Em Torno de Bartleby.** Amazon Digital Services LLC: 2015. *E-book*.

MARCHESONI, Stefano. Dell'inappropriabile. Agamben e la deposizione del soggetto. In: ORSENIGO, Jole. **Figure del soggetto. Eredità, genealogie, destituzioni.** Milano: Mimesis, 2017. p. 115-129.

MELVILLE, Herman. **Contos de Herman Melville.** 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

MOLINA Foix, Vicente. **La edad de oro.** Madri: El Pais - Aguilar, 1997.

MONTERROSO, Augusto. El zorro es más sabio. In: _____. **La oveja negra y demás fábulas.** Ciudad del México: Joaquín Mortiz, 1969.

MUCHAIL, Salma T. **Foucault, mestre do cuidado.** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben Dictionary.** Edimburgo: Edimburgh University Press, 2011.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades.** Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée.** Paris: Christian Bourgois, 1986.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Um copo de cólera.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. O ventre seco (conto). In: **Folhetim,** Folha de São Paulo. São Paulo, 16 dezembro de 1984.

_____. Entrevista à Folha de São Paulo. **Folha da Manhã,** São Paulo, 30 de maio de 1995.

NEPOMUCENO, Eric. Prefácio. In: RULFO, Juan. **Pedro Páramo.** Tradução de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Para Além do Bem e do Mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ó, Jorge Ramos do. A Governamentalidade e a História da Escola Moderna: outras conexões investigativas. **Educação & Realidade,** Porto Alegre, v.2, n. 34, p. 97-117, maio/ago. 2009.

PAES, José Paulo; SILVA, Fernando Correia (org.). **Maravilhas do Conto Fantástico**. São Paulo: Cultrix, 1958.

PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pelloso (org.). **Biopolítica, arte de viver e educação**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

PAZ, Octávio. Éloge de la négation. **Le Monde**, Paris, 1 out. 1992. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1992/10/01/eloge-de-la-negation-le-prix-nobel-mexicain-qui-a-inaugure-la-foire-du-livre-de-francfort-se-penche-sur-le-malaise-de-la-litterature-contemporaine_3897355_1819218.html?xtmc=eloge_de_la_negation&xtcr=36. Acesso em: 12 dez. 2017.

PELBART, Peter Pál. **O Averso do Niilismo**. Cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2016.

_____. **Da clausura do fora ao fora da clausura. Loucura e desrazão**. São Paulo, Brasiliense, 1989.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Mutações da literatura no século XXI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. *E-book*.

_____. Da cólera ao silêncio. In: Cadernos de Literatura Brasileira. **Raduan Nassar**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2001.

PESSOA, Fernando. **O livro do desassossego**. Edição de Jerónimo Pizarro. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2013.

PIÑERA, Virgilio. **El no**. Coyoacán: Editorial Vuelta, 1994.

PLATÃO. O Banquete. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: _____. **Diálogos**. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

QUINTANA Porras, Laura. De la nuda vida a la ‘forma-de-vida’. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. **Argumentos**, México D. F., v. 19, n. 52, set./dez. 2006, p. 43-60.

RIBEIRO, Cintya. **A experiência do pensamento em Michel Foucault: conversações com o campo educacional**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIMBAUD, Arthur. **Iluminuras**. Tradução de Rodrigo Garcia Lopes e Maurício Arruda Mendonça. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2014.

_____. **Uma temporada no inferno & Iluminações**. Tradução de Lêdo Ivo. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

RULFO, Juan. **Pedro Páramo**. Tradução e prefácio de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SABOT, Philippe. Sur quelques “figures littéraires” de Nietzsche chez Foucault. Texto apresentado no **I Congresso internacional Foucault e Nietzsche**, UFSCar, 20 a 24 maio 2019.

SACHET, Zenaide. A (não)escrita como o gesto de outro tempo e outro espaço educativo. In: Pinhal, J., Cavaco, C., Cardona, M^a. J., Costa, F., Marques, J. & Faria, R. (org.). Tempos, espaços e artefactos em Educação. **Atas do XXVI Colóquio da AFIRSE Portugal**. Lisboa: AFIRSE Portugal e Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2020.

_____. Foucault e Agamben: uma analogia de duas arqueologias. In: RESENDE, Haroldo (Org.). **Anais VI Colóquio Michel Foucault**, 25 a 27 set 2019. Uberlândia, EDUFU, 2019. *CD-ROM*.

_____. Incluir pela exclusão: biopolítica e educação. In: RESENDE, Haroldo (org.) **Anais V Colóquio Michel Foucault**, 2 a 4 ago. 2017. Uberlândia, EDUFU, 2017. ISSN: 2237-163X. *CD-ROM*.

SALZANI, Carlo. Inoperatividade. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben Dictionary**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011.

SANTOS, Ricardo. Gesto, arte e filosofia: a utilidade filosófica da inutilidade da arte. In: MARCOS, Maria Lucília. **I would prefer not to. Em Torno de Bartleby**. Amazon Digital Services LLC: 2015. *E-book*.

SCRAMIN, Susana. O lugar da poesia. **Revista Cult: Giorgio Agamben**. São Paulo, ano 16 n. 180, jun. 2013, p. 42-45.

SEARLE, John. **Actos de habla**. Madrid: Cátedra, 2001.

SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg (org.) **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SIBILIA, Paula. **Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. **Medicina da alma: artes do viver e discursos terapêuticos**. 156p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

SOEIRO, Ricardo Gil. **A sabedoria da incerteza**. Imaginação literária e poética da obrigaçãõ. Ribeirão (PT): Edições Húmus, 2015.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Diadema, Lebooks, 2019. E-book

STEINER, George. **Lenguaje y silencio**. Traducción: Miguel Ultorio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

_____. **After Babel**. 3rd ed. Oxford: University Press, 1998.

STIMILLI, Elettra. L'uso del possibile. In: LUCCHI, Antonio; VIGLIALORO, Luca. **Giorgio Agamben. La vita delle forme**. Genova: Il Melangolo, 2016.

TIQQUN 1. ¿Qué la metafísica crítica? 2015 Disponível em: <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/que-es-la-metafisica-critica.html>. Acesso em: 4 abr. 2018.

TIQQUN 2. Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos. 2015. Disponível em: <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/una-metafisica-critica-podria-nacer.html>. Acesso em: 14 jan. 2020.

VALERIO, Raphael Guazzelli. **A política é a produção da humanidade**: implicações à formação humana a partir do dispositivo da antropogênese e da vida nua. 164p. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, 2018.

VALÉRY, Paul. **O Senhor Teste**. Lisboa: Relógio D'água, 1985.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. UNB, 1995.

VILA-MATAS, Enrique. **Dublinesca**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Cosac-Naify, 2011.

_____. **Doutor Pasavento**. Tradução de José Geral do Couto. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.

_____. Ahora soy más consciente de lo que huía: la realidad. **El País**. 13 de março de 2010. Disponível em: https://elpais.com/diario/2010/03/13/babelia/1268442746_850215. Acesso em: 3 mar. 2018.

_____. **Exploradores do Abismo**. São Paulo: Cosac-Naify, 2013.

_____. **Bartleby e Companhia**. Tradução de Josely Baptista e Maria Carolina de Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

WALSER, Robert. **Jakob Von Gunten**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WATKIN, William. **Agamben and Indifference**. A critical Overview. London: Rowman & Littlefield International, 2014. *E-book*.

_____. Agamben e a indiferença. **Revista Cult: Giorgio Agamben**. São Paulo, ano 16, n. 180, jun. 2013, p. 42-45.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.