

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARCELO JUNGSMANN PINTO

**TOPOLOGIA ESPECIAL: UM ESTUDO SOBRE O SUJEITO A PARTIR DA
ACEPÇÃO AVERROÍSTA**

GUARULHOS

2015

MARCELO JUNGSMANN PINTO

**TOPOLOGIA ESPECIAL: UM ESTUDO SOBRE O SUJEITO A PARTIR DA
ACEPÇÃO AVERROÍSTA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do Título de Mestre.

GUARULHOS

2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Marcelo Jungmann Pinto

Topologia Especial: um estudo sobre o sujeito a partir da acepção averroísta

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do Título de Mestre.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À Aurora (sede bem vinda!) e ao Loan (amansador de vento), pela infância.

A Wadson Pinto (*in memoriam*), pela sabedoria de que neste mundo há cinco sentidos: três errados e dois perdidos. Minha eterna gratidão por entoar o canto, florescer sorrisos e cultivar manhãs.

À Maria Eugénia Vilela, pela inquietude em devir que se faz presença mesmo na ausência e pela possibilidade de me fazer experienciar uma comunidade de pensamento. Só ulteriormente compreendi o teu empenho. *Ibn Rushd* faltava à nossa constelação. Agora não mais.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Carmen Silvia Jungmann Pinto, por não medir esforços para que eu pudesse traçar minha formação pessoal e acadêmica. Sou muito grato pela sua doação, pelo seu amor e carinho. Sem você, nada disso teria sido possível.

Ao amigo e orientador Edson Luís de Almeida Teles. Poucos tiveram o privilégio de construir uma amizade para além das «amarras acadêmicas». Eu fui um deles. Com você aprendi que a orientação está no gesto e na ação (vindos de ti, sempre políticos). Sua serenidade e olhar atento me motiva(ra)m a enfrentar os infintos processos de captura a que estamos sujeitos. Muito obrigado pelas conversas, pelos cafés e pelas precisas orientações.

À amiga e Professora Adriana Delbó pelas leituras, pelo incentivo, pelas aulas de Nietzsche, os chás de hibisco e por me apresentar ao Edson. Você foi fundamental em todo esse processo. Grato pela atenção, pela força e por mosaicizar mundos em cores, singulares e penetrantes.

Ao querido Professor e amigo Adriano Correia e Silva. Com você iniciei o meu percurso investigativo e pude conhecer a filosofia de Giorgio Agamben e a irreverência do pensamento de Michel Foucault. Muito obrigado por me mostrar que existe a possibilidade de se constituir uma amizade desde dentro dos encontros semanais entre professor-aluno. Antes de você só existia o professorado e muito receio; contigo vieram muitas gargalhadas, batucadas, estudos paralelos e o axé da Bahia. Valeu, Seu Exu!

Ao querido Professor Rodrigo Karmy Bolton, pelo convite e pela acolhida em Santiago. Ao seu lado pude me sentir em casa no Chile e aprender muito sobre Averróis e filosofia árabe. Agradeço os livros, as discussões filosóficas e a possibilidade de conhecer pessoas tão incríveis e engajadas. A consistência dessa investigação é fruto do seu convite. Gracias, una vez más, querido!

Ao Centro de Estudios Árabes da Universidad de Chile, na pessoa da Diretora Marcela Zédan Lolas, pela acolhida e por todo o aporte físico e teórico oferecido. Um novo horizonte se abriu pra mim desde dentro do Centro de Estudios.

Ao Professor Kamal Cumsille, pelas conversas, pelas aulas de filologia árabe e de Al-Farabi, o Segundo Mestre. Muito obrigado pelas palavras e pelo incentivo. Foi muito gratificante para mim saber que percorríamos as mesmas águas, mesmo que em barcos diferentes.

Ao Maurício Amar Díaz, leitor atento de Coccia, que gentilmente me presenteou com sua tese doutoral ainda inacabada. Muitas dúvidas foram sanadas por meio dos seus escritos. Obrigado pela confiança e pela gentileza.

Aos demais colegas do Grupo de Estudos em Filosofia do Centro de Estudios Árabes. Carola, Luna e Gonzalo. Quanto fôlego, quanta agudeza e precisão conceitual. Aprendizado a cada café, a cada trabalho apresentado. Pela paciência de me escutarem em português e pelas considerações teóricas, ficam aqui o meu agradecimento e a minha admiração.

Aos Professores Jamil Ibrahim Iskandar e Jonnefer Barbosa, pelas considerações concedidas durante a banca de qualificação. Elas ajudaram e muito a nortear o horizonte dessa pesquisa.

Ao amigo Justino Carneiro, meu Mestre-Escola. Esse trabalho não se iniciaria sem os seus comentários e seus *insights*. Veio de ti a assertiva: «Agamben é um averroísta». Foi partilhando essa assertiva que se iniciou a minha amizade com Rodrigo Karmy. Ficam aqui minha gratidão e admiração pelo simples fato de você ser.

Aos parceiros e parceiras do Grupo de Estudos em Biopolítica. Professora Carmelita, agradeço a você que me conheceu quando eu ainda era menino e pensava em fazer dupla de meio de campo, no Goiás Esporte Clube, com o seu querido Pedro. A potência dos seus escritos, das suas falas e todo o seu engajamento me fazem querer ser um professor como você. Espero chegar lá. Ao amigo João Neto, por acompanhar e acrescentar – com suas falas pausadas e assertivas – ao meu processo investigativo. Obrigado pela leitura dos meus textos, mesmo que inacabados, e por me conceder algumas baforadas dos seus palheiros. Ao querido Igor, que embora padeça, assim como o João e meu pai, da doença do vicismo (diz-se daquele que torce para o Vasco), sempre me colocou para pensar com seus comentários. À Nadinha. Sua disciplina, dedicação aos estudos e à cultura popular me impressionam, motivam e me servem de exemplo. Obrigado, baixinha! Ao Aelton e suas vorazes análises políticas, rapaz de ouvidos atentos e molejo na fala. Ainda me pergunto por que é que não nasci com esse sotaque. À Marcela Castanheira, dona de uma contagiante gargalhada, agradeço pela escuta e pelas palavras de incentivo. Elas vieram em boa hora e foram bastante importantes. Obrigado a todos vocês por fazerem parte da minha existência.

Aos colegas do mestrado e integrantes do Núcleo de Filosofia e Política, André, Priscila, Silvia, Agnes e Djamila. Partilhar a investigação que agora se conclui e poder ter tido a oportunidade de ler os textos de vocês me ajudou a compreender melhor o que estava em jogo em mim e à minha volta. Vocês são demais!!! Essa constelação tem força.

À Elena Lombardo. Pelas aulas de italiano e pelo carinho.

À Eveline, pelas revisões feitas em plena folia.

Ao amigo Ramon Brandão. Minha gratidão por poder experienciar contigo a inquietude do pensamento, que se fez corpo e se faz cores. Seus conselhos, conversas infindas e o modo como você compreende o mundo, até às vísceras, floresceram um jorrar inspirativo incessante em mim. Não tenho palavras para te agradecer, meu irmão.

Aos amigos Davi Maranhão De Conti e Lucas Velasco. Meus caros, não sei o que seria de mim sem as incontáveis horas que passei com vocês ao telefone, sempre inquieto, às vezes quase soçobrando. Em vocês encontrei apoio, porto-seguro e companheirismo. Davi, obrigado pelas revisões virtuais. Lucas, te agradeço pelas sessões terapêuticas.

Ao Profêssor Thiago Gomes, por me receber em sua casa e por me consolar com a sua morada. O meu maior aprendizado foi naquele 4 x 4.

Ao querido Guil Blanche, sempre disposto a escutar meus devaneios e a me fazer refletir. Obrigado, cumpadre!

À Karine Clemente, essa prima torta, meio mãe. Obrigado por receber um goiano perdido nessa floresta de concreto. Você, mesmo com toda dificuldade, acolheu um ser que sabia onde queria chegar, mas não sabia como fazer. Acabei descobrindo e chegando, correu tudo bem! Seus conselhos e apoio foram substanciais para que esse mestrado se realizasse. «Sai pra lá, urubu»! Gratidão, minha querida. Sua generosidade é sem tamanho. As noites com a visinha e a Bethânia fazem falta.

À querida Bruna. Você me acompanhou nos momentos mais difíceis e foi uma grande parceira e incentivadora. Cresci muito ao seu lado. Obrigado, Neguinha!

Ao trio goiano mais gente boa de São Paulo: Dyogo Leão, Rafael Gargano e Ronaldo Manzi. Obrigado pelas leituras do projeto, pelos conselhos dados e pela acolhida na terra da garoa. Poder contar com vocês me fez seguir firme, adiante. Valeus.

Aos meus amigos e à minha amiga de infância, Gustavo Brasileiro, Gabriel Pires, Bruno Henrique Fleury, Daniel Queiroz, Felipe Mendes e Renata Gouveia. Escola da vida.

Às duas tétéias da mamãe xonada, Vitor e Paulo Otávio, que suportam desde sempre o cinismo do Xecoso. Vocês são tudo de mim. Ousadia e alegria, sempre!

À chulica, Dona Lita. Obrigado por tricotar delicadamente toda uma tradição. Sem a sua sabedoria e o seu empenho seríamos um amontoado de gente, falando alto, beberrantes. Às vezes não escapamos a isso, mas sempre somos convocados a falar novamente, a olhar diferente, com cautela e pausadamente a cada «Hein?!», a cada «Pia aí oh, meu filho, que beleza de ...».

À Lelé! Prima, irmã, amiga e grande confidente! Obrigado pelos conselhos, puxões de orelha e, acima de tudo, por ser quem você é. Em você eu me espelho, prima. O magrelo ainda chega lá! Me aguarde.

À Cristina. De seu coração e de suas mãos emanaram toda a luz e todo o amor que me equilibraram. Pela confiança e pelo carinho, a escrita silencia em agradecimento: ...

Agradeço à Capes, pela bolsa de mestrado e ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, pelo apoio institucional que me permitiu avançar e concluir a presente pesquisa.

Seria possível que a natureza do possível se faça necessária?

Al-Farabi

ENTRADA

[...]

Eu queria que as palavras me gorjeassem. Então
comecei a fazer desenhos verbais de imagens.

[...]

Acho-os como os *impossíveis verossímeis*
de nosso Mestre Aristóteles. Dou quatro exemplos:
1) É nos loucos que grassam luarais; 2) Eu queria
crescer para passarinho; 3) Sapo é um pedaço de chão
que pula; 4) Poesia é a infância da língua.

*

As imagens são palavras que nos faltaram

*

Não [somos] biografáveis

Manoel de Barros

RESUMO

O presente estudo pretende expor e desenvolver, criticamente, a noção de *sujeito* na sua relação com o *modo de existência* do pensamento, tal como fora desenvolvida na doutrina averroísta do século XII. Para tanto, demonstraremos como ocorreu, no Ocidente, uma coincidência entre a discussão sobre a realidade do sujeito e a reflexão sobre a origem e a natureza do conhecimento. Visando a extrair as consequências políticas implicadas nessa coincidência, apoiar-nos-emos nos comentários de Averróis sobre Aristóteles para apresentar a *topologia especial* manifesta na irreparável fratura existente entre o pensamento e a vida individual, problematizando suas implicações e consequências políticas nas obras de Tomás de Aquino e de Giorgio Agamben.

Palavras-chave: Sujeito. Averroísmo. Ontologia. Potência. Topologia especial.

ABSTRACT

The present study intends to expose and critically develop the notion of *subject* in its relation with the *mode of existence* of thought, as it was developed in the averroist doctrine of the 12th century. For this we will demonstrate how in the West a coincidence between the discussion about the reality of the subject and the reflection on the origin and nature of knowledge came to pass. Aiming at the extraction of the political consequences implied in this coincidence, we will base ourselves in Averroes' commentaries on Aristotle to present the *special topology* manifest in the irreparable fracture between thought and individual life, problematizing its implications and political consequences in the oeuvres of Thomas Aquinas and Giorgio Agamben.

Keywords: Subject. Averroism. Ontology. Potency. Special topology.

SOBRE AS NOTAS OU FRAGMENTOS TEXTUAIS

- ESCÓLIOS SOBRE O ALIF (ا) -

Em *Ibn 'Arabī* – e em parte dos místicos medievais – se encontra o problema da figura da primeira letra do alfabeto árabe, o alif, que segundo o autor é a expressão da língua de Deus, manifestada aos homens como um sopro e nada mais. Trata-se de uma letra aberta que, servindo mais de azo – essa espécie de *estar ao lado* – do que como aparato fonético, acompanha todas as letras possibilitando sua articulação. Assim escreve o místico sufi a propósito de uma de suas contemplações: «[e] então Ele me disse: “O alif é mudo ao passo que as letras falam. O alif articula as letras, mas estas não o articulam. As letras são acondicionadas pelo alif e o alif acompanha-as sempre, sem que elas se apercebam”». Que o alif seja mudo significa que ele não é uma das letras articuladas ou vocalizadas. Implicitamente presente em todas as letras, dado que estas, quando pronunciadas, são uma corrente descontínua de ar, o alif é uma corrente contínua, uma espécie de corpo intermedial, quase imperceptível, que sem se deixar esgotar no limite determinado de uma fala, configura-se como uma pura potência de dizer. Abertura a partir da qual todas as letras nascem, o alif é o espasmo repentino de uma possibilidade.

As notas no corpo do presente texto precedidas pelo grafema ا (alif) expõem – no próprio ato de inscrição – possibilidades de leitura, sentidos a vir, i.e., sentidos *in germine*. Não se trata de um gesto meramente erudito, no seio do qual poder-se-ia vislumbrar figuras soberanas como a de autoria ou a de originalidade, resguardadas nos recônditos de uma interioridade ou de um sujeito suposto escritor. Como uma língua que não deixa de representar uma fuga constante ao ato de falar – ou de escrever –, realizado por um sujeito falante – ou escritor –, esses *fragmentos de texto* – chamemo-los assim – são menos um modo de apropriação da escrita, do que uma maneira de deixá-la escapar; não um gesto de assinatura, mas a disseminação do balbucio incessante de uma fala e de uma escrita que não nos pertence.

Enquanto fragmentos textuais, essas notas não são a parcela incompleta de um texto maior, representado na forma acadêmica de dissertação, mas antes a exposição de uma escrita inconclusa, elevada à potência dos sentidos [possíveis] que habitam esses mesmos fragmentos. Trata-se de uma relação com a forma que fratura aqueles esquemas de referência que visam a esgotar suas possibilidades.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
COMPILAÇÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE	20
1. Notas sobre um pensamento pária	21
2. <i>Extranea materia</i> : estudo sobre o lugar do pensamento.....	27
3. <i>Experimentum imaginationis</i> : estudo sobre o «lugar do sujeito» no averroísmo ..	42
<i>Excursus</i> : sobre a imaginação na tradição filosófica árabe e sua expropriação na modernidade	49
A ACEPÇÃO AVERROÍSTA	55
1. Entre o comum e a <i>conversatio civilis</i>: sobre a história de um quiasma	56
<i>Excursus</i> : entre a Filosofia e a Lei – um retorno a Leo Strauss.....	71
2. Giorgio Agamben leitor de Averróis	72
<i>Excursus</i> : 4:38 – Tempos Modernos e a Experiência Comum.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
BIBLIOGRAFIA	103

INTRODUÇÃO

A dissertação que ora se inicia apresenta-se como um estudo a respeito da noção de sujeito. Em sua etimologia, estudo, *studium*, remonta a uma raiz *st-* ou *sp-*, que designa o choque, o embate. Daí que estudo se aproxime de espanto, *stupire* e de estupidez, *stupidum*. Como sugere o filósofo Giorgio Agamben, em *A ideia do estudo*, «aquele que estuda encontra-se no estado de quem recebeu um choque e fica estupefato diante daquilo que tocou, incapaz tanto de levar as coisas até o fim como de se liberar delas [...], [tornando-se] sempre um pouco estúpido, atarantado» (Agamben, 2012a, p. 52). Tal estudo se desdobrará a partir de uma incursão sobre o modo de existência do pensamento, tal como ele se configura naquilo que se designou no decorrer da Idade Média por averroísmo. O que nos deixou estupefatos foi justamente esse modo de existência.

A estupidez pode ser determinada sob duas conotações distintas: aquela negativa, que a concebe como o estágio de embrutecimento de uma vida individual, denotando uma ausência de conhecimento; e aquela positiva, que atesta a não coincidência entre a vida individual e a inteligência, manifestando uma possibilidade. No último caso, o conhecimento não existe enquanto posse de alguém, podendo indicar por oposição uma ausência, mas como possibilidade absoluta e independente de um indivíduo. Nesse sentido, pensar não significará possuir um saber, senão relacionar-se com algo possível. O que está em jogo na estupidez, em todo estudo, é a possibilidade de uma vida poder fazer a experiência de se relacionar com o pensamento, com o saber.

Seguindo as investigações de Emanuele Coccia, filósofo contemporâneo que trabalha as implicações político-estéticas do averroísmo na contemporaneidade, diríamos que o estudo se dá, de fato, somente na relação de assincronia com respeito à atualidade do conhecimento e do pensamento. Como ele nos diz: «[o] atraso entre vida humana, conhecimento e linguagem define a condição de possibilidade dessa relação com o saber e com a verdade que costumamos chamar “estudo”» (Coccia, 2008, p. 151). Essa relação de assincronia encontra sua medida ontológica na estupidez: a vida humana é estúpida na medida em que seu ser não implica imediatamente o saber e o conhecimento como atuais. Talvez por isso, no ensaio *O último capítulo da história do mundo* Agamben tenha sublinhado a possibilidade real de se fazer do modo como conseguimos ignorar algo a definição «[d]a categoria daquilo que conseguimos conhecer e que [talvez] a articulação de uma zona de não conhecimento seja a

condição – e, ao mesmo tempo, pedra de toque – de todo o nosso saber» (Agamben, 2014, p. 165).

Em última instância, a vida humana é estudiosa não porque é racional ou porque possui um saber, mas sim pelo fato de estabelecer uma relação com os saberes, a linguagem etc., enquanto simples *possibilidades*. Portanto, problematizar a noção de sujeito a partir do estudo significa questionar seu próprio estatuto. Estamos tão acostumados a compreender o sujeito na qualidade daquele que possui desde sempre o saber, que a ideia do conhecimento enquanto possibilidade, independente e separada do sujeito individual, parece soar no mínimo como estranha. Todavia, foi exatamente essa a leitura que Averróis extraiu a partir de seus comentários sobre o *De anima* de Aristóteles. Desde dentro da tradição dos *falasifa* – assim eram designados no Islã os filósofos discípulos de Aristóteles –, Averróis lerá de forma singular a obscura passagem 430a 10-25 do *De anima*, na qual o filósofo discorre sobre o estatuto do intelecto, extraindo daí implicações que abalaram a tradição teológica tanto dos muçulmanos quanto dos cristãos. Segundo a doutrina averroísta, o pensamento apresenta-se como uma *potência absoluta*, i.e., separada de toda forma e comum a todos os homens.

A possibilidade de se pensar em Averróis e no averroísmo como contrapartida do paradigma através do qual se constitui o sujeito no ocidente foi-nos dada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. No estudo preliminar ao livro de Emanuele Coccia que versa sobre o tema, Agamben deixa entrever essas questões ao afirmar que «aquilo que o averroísmo questiona é a ideia – para nós evidente – de que todo saber e todo pensamento têm a forma de uma consciência individual» (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 9). Contudo, ao evocar Averróis e o averroísmo ele não vê aí uma corrente de pensamento, tampouco a figura de um autor. Em sua definição do «averoísmo», o termo adquire um sentido particular, a saber: «[p]ara definir o averroísmo não basta a proposição subversiva “não sou eu quem pensa o que penso”, mas antes é preciso agregá-la ao apêndice igualmente inopinado: “penso irregularmente, com fissuras, com intermitências”» (*Ibidem*, p. 15). Destarte, sublinha o filósofo, «são averroístas todos aqueles que, desde Dante até Espinosa, desde Artaud até Heidegger, subscreveram essa tese» (*Ibidem*, *loc. cit.*).

Embora nossa investigação seja um estudo sobre as consequências e as reverberações da *topologia especial* expressa na noética averroísta, sempre que possível faremos referência à obra de Agamben. Isso porque, ao que nos parece, algumas das estratégias de pensamento do filósofo romano para analisar a situação política contemporânea resultam de uma particular leitura da doutrina averroísta, cujas contribuições estão ainda por serem exploradas. Muitos

dos trabalhos acadêmicos desenvolvidos no Brasil apontaram e desenvolveram de modo pertinente as influências de pensadores como Martin Heidegger, Walter Benjamin, Michel Foucault e Carl Schmitt na obra do filósofo italiano. Todavia, ainda falta um estudo pormenorizado a cerca das reverberações e implicações de Averróis no interior da obra agambeniana. Uma primeira hipótese que gostaríamos de aventar é a de que o averroísmo se configura como uma linha de força decisiva, uma chave de leitura importante para interrogarmos o nosso presente. À vista disso, Agamben e Emanuele Coccia – antigo assistente do primeiro – aparecerão como condutores dessa nossa visita aos debates sobre a natureza do pensamento que movimentaram o horizonte teórico do século XIII.

Com esse movimento, não tencionamos encontrar verdades sobre nossa época, mas antes iluminuras¹ através das quais certos aspectos dela vêm à luz, suspendendo, por assim dizer, a relação dual verdadeiro-falso. Aquilo que as iluminuras nos apresentam para pensarmos a nossa época são imagens. Estas, por sua vez, são como que exemplos extraídos de determinados estratos históricos que funcionam como uma marca prática no interior de um conceito, possibilitando uma ruptura com as grandes estruturas discursivas no decorrer do tempo e ilustrando o pertencimento do conceito imaginado – ou iluminado – a uma série. O que se busca demonstrar com a noção de imagem – ou exemplo – é que o problema de determinado conceito, de sua aparição em uma época histórica, não é uma questão que se decide efetivamente nas marcas que ele imprime nos estratos históricos – ainda que essas marcas possam aparecer em estratos distintos –, mas que cada uma delas, cada um desses elementos impressos são traços que se iluminam mutuamente e dos quais nós podemos fazer uma luz em si, que se volta, por sua vez, sobre nós próprios. No decorrer do nosso percurso, veremos como esse modo de abordagem se aplica ao conceito de sujeito.

«Compilações sobre a subjetividade», primeira parte do nosso estudo, demarca a singular leitura que o filósofo cordobês fará do tratado *De anima* de Aristóteles, visando a

¹ Esse termo foi extraído por nós do interior da poética de Manoel de Barros. Como se sabe, iluminuras é um termo importante na poética barroca. Este se apresenta no momento em que o fazer poético ingressa no mundo das imagens. Quando isso acontece, a palavra adquire a assinatura de uma falta. «[a]s imagens são palavras que nos faltaram», dirá o poeta cuiabano em um de seus poemas. Que a imagem assinale a riqueza de falta significa dizer que ela é um modo de ser especial, ou melhor, que ela é em potência, não se deixando determinar pelas formas – sejam elas gramaticais, sintáticas etc. Sendo assim, as iluminuras permitem uma suspensão da ordem discursiva patente na estrutura gramatical, trazendo à luz o fazer poético do poeta. No poema *O poeta*, Manoel de Barros deixa entrever esse deslocamento da linguagem, além ou aquém dos jogos sintáticos, característicos de sua poesia. Escreve ele: «Vão dizer que não existo propriamente dito./ Que sou um ente de sílabas./Vão dizer que eu tenho vocação pra ninguém./Meu pai costumava me alertar:/ Quem acha bonito e pode passar a vida a ouvir o som/das palavras/Ou é ninguém ou zoró./Eu teria treze anos./De tarde fui olhar a Cordilheira dos Andes que/se perdia nos longes da Bolívia/E veio uma iluminura em mim./Foi a primeira iluminura./Daí botei meu primeiro verso:/Aquele morro bem que entorta a bunda da paisagem./Mostrei a obra pra minha mãe./A mãe falou:/Agora você vai ter que assumir as suas/irresponsabilidades./Eu assumi: entrei no mundo das imagens.

cartografar os pontos centrais da doutrina averroísta que permitem romper com a soberania do sujeito enquanto centro do pensamento². Nas «notas sobre um pensamento pária», traçaremos a imagem de Averróis dentro do contexto histórico a que ele pertenceu. Mostraremos que as doutrinas sobre o intelecto desenvolvidas pelo filósofo árabe fizeram com que ele se tornasse um nome estranho tanto para os árabes quanto para os cristãos. De outra parte, analisaremos as raízes políticas presentes no desacordo teórico entre a escolástica e a filosofia – ao menos em sua vertente árabe –, no intuito de esclarecer em que medida o problema da origem e da natureza do pensamento tornou-se um fato político decisivo na filosofia medieval Ocidental, com consequências até os dias atuais.

Em «*Extranea materia: estudo sobre o lugar do pensamento*», desenvolveremos o conceito que norteará o *corpus* da nossa investigação. Trata-se da noção de *topologia especial*. Seguindo de perto o tratado sobre a alma aristotélico, destacar-se-á os pontos importantes na filosofia do estagirita que nos ajudarão a compreender o estatuto ontológico implicado na teoria do lugar do pensamento estabelecida por Averróis. Um dos pontos centrais desse fragmento é a teoria da receptividade apresentada pelo cordobês, que mais tarde será alvo da polêmica de Tomás de Aquino contra os averroístas e ponto de intelecção para a compreensão da concepção de sujeito implicada na teologia do frade dominicano.

Num segundo momento, focaremos a nossa atenção sobre a teoria das cores em Aristóteles. O termo *diaphanos* será fulcral para compreendermos o estatuto que a categoria de medialidade adquiriu na teoria do conhecimento averroísta. Muito do que será discutido sobre a concepção de sujeito em Giorgio Agamben – tema da última parte do nosso estudo – advém das análises dessa categoria.

«*Experimentum imaginationis: estudo sobre o “lugar do sujeito” no averroísmo*» percorre desde a ontologia intencional desenvolvida pelos filósofos medievais até o estatuto da imaginação em Avicena, com o intuito de aclarar a função da imagem e da imaginação no interior da noética averroísta. Esse tópico será essencial para percebermos como se dá a união da potência do pensamento com o indivíduo singular e a importância da imaginação na experiência dos seres humanos. Verificaremos que aqui se aloca o «lugar do sujeito» em Averróis. Após esse traçado, balizaremos as noções-chave para trazer à tona o modo como se deu a expropriação e a captura da imagem e da imaginação na modernidade. A noção de

² Não se compreende a busca filosófica de Averróis se desde o início não se questiona a ideia de sujeito, tal como no-la apresenta a modernidade: como um *dado duro*. No horizonte tardo-medieval – pelo menos até Tomás de Aquino –, a concepção do conhecimento do mundo a partir de um processo advindo da consciência racional de um indivíduo encontra-se fora do espectro de possibilidades.

sujeito, assim como aparece na concepção moderna, é resultado de tal expropriação, ao menos essa é a hipótese que a presente investigação pretende apresentar.

Na segunda parte do nosso estudo analisaremos a aceção da doutrina averroísta nas obras de Tomás de Aquino e Giorgio Agamben. Observar-se-á que se trata de duas concepções opostas no que tange à compreensão do conceito de sujeito, mesmo que ambas «dialoguem» com o pensador cordobês. Distintas serão, também, as implicações políticas e ontológicas extraídas por cada um desses pensadores depois do contato com a filosofia averroísta. No caso do frade dominicano, notaremos como suas contendas com Averróis influenciarão decisivamente na consolidação daquilo que se entende por modernidade. A teologia cumprirá uma função crucial nesse ponto e seu papel na consolidação discursiva da modernidade far-se-á evidente. Já Agamben, buscará pensar uma desativação dos efeitos teológicos na esfera política. É todo o tema da filosofia que vem no interior da sua obra. A versão agambeniana da possibilidade de discorrer e questionar o modo como nos constituímos como sujeitos, com o intuito de fornecer elementos para uma reestruturação dos conceitos políticos com os quais estamos acostumados a pesar o estatuto da ação política, apresenta-se nas noções de inoperosidade, ausência de obra e uso.

São formas diferentes de conceber o homem, cujos efeitos merecem ser pensados com cautela, se o que se deseja é estabelecer consequências políticas da experiência entre a vida e o pensamento.

Em «Entre o comum e a *conversatio civilis*: sobre a história de um quiasma» delinearemos o modo como se deu a apropriação de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino, objetivando esclarecer de que maneira essa apropriação determinará não só o rumo da teologia, mas também o da filosofia enquanto metafísica. Num segundo momento, traçaremos os contornos da contenda de Aquino contra Averróis e o averroísmo, visando a elucidar a ontologia aí implicada, bem como as decorrências da mesma na formulação da noção de sujeito, tal e qual esta se configurou no interior do discurso moderno. Um dos escopos desse tópico é mostrar de que modo Aquino se torna porta-voz do subjetivismo moderno, para daí se demarcar as consequências políticas do seu pensamento na atualidade. As implicações da Lei na teologia e na gnosiologia serão importantes para percebermos como se deu todo esse processo.

Por fim, no último ponto do nosso estudo, «Giorgio Agamben leitor de Averróis», traçaremos uma cartografia da recepção que o filósofo italiano faz do pensador cordobês. Em um primeiro momento, veremos como a arqueologia da potência empreendida por Agamben resulta de uma singular leitura da noética averroísta. Ademais, buscaremos esclarecer de que

maneira a estratégia político-filosófica do filósofo advém das análises e das implicações extraídas por ele desde dentro da doutrina averroísta para pensar a imagem do homem e o estatuto da ação no mesmo. Em um segundo momento, discorreremos sobre a noção de sujeito desenvolvida por Agamben. Veremos como ela está em diálogo constante com os contornos traçados por nós no interior da nossa investigação. Por último, tentaremos sacar alguns dados dessa noção para pensarmos em modos de ação política que possibilitem um corpo-a-corpo com as estratégias de poder vigentes.

COMPILAÇÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE

1. Notas sobre um pensamento pária

Nenhum filósofo terá sido menos compreendido nem mais caluniado que Ibn Rushd. Entre os pensadores do Islã nenhum terá tido mais influência sobre a cultura Ocidental.

Alain de Libera

1.1 'Abū-Al-Walīd Muhammad Ibn Rushd, traduzido para o latim como Averróis, foi um filósofo, cádi, jurista e médico na corte do regime almôade («os unificadores» /*almuwahhidūn*)³ de Andaluzia. Oriundo de uma ilustre família de juizes *malikītas*⁴, recebeu douta formação teórica em matemática, teologia, astronomia, filosofia, direito e medicina. Nasceu, no ano de 1226, em Córdoba – o mais proeminente centro artístico e cultural da Europa até o advento dos almoâdes, ambiente de convivência entre muçulmanos, judeus e cristãos, onde surgiram importantes correntes filosóficas e teológicas de língua árabe, das quais vale destacar os nomes de *Ibn-Bājjah* (Avempace) e de Maimônides (Amar, 2014, p.

³ Os Almôadas foram uma dinastia berbere oriunda do movimento de reforma religiosa insurrecional comandado por *Muhammad Ibn-Tūmart*, conhecido por «*Mahid*», i.e., aquele que recebeu de Deus a missão de realizar a justiça sobre a terra. Seus intentos visavam a transformação do estrato social principalmente nos âmbitos jurídico e teológico. No primeiro caso, *Ibn-Tūmart* defendia um retorno aos fundamentos do direito, i.e., às fontes, em contraposição à casuística ('*ilm alfurū*') e à mera reprodução das coletâneas específicas (*furū*') da escola *malikīta* (sobre esta, conferir nota subsequente), que representavam a hegemonia jurídico-social da época; no segundo caso, propunha o conhecimento racional de Deus e de sua Unicidade (*tawhid*), a partir da necessidade de interpretação do Texto Sagrado no que tange às passagens antropomórficas e da negação dos atributos divinos. Não se pode negar que a revolução cultural efetivada por *Ibn-Tūmart* serviu de marco epocal para a emergência do pensamento de Averróis já que o filósofo recebeu respaldo e proteção do regime almôada (1147-1269), à época sob domínio político de *Abū Ya'qūb Yūsuf* e, posteriormente, de seu filho *Ya'qūb Almansūr* (1184-1189). Nos dizeres de Campanini, eram três as metas principais dos almôades: em nome de uma rígida observância no princípio da Unicidade de Deus (*tawhid*) e do retorno às fontes sagradas (o Corão e os «ditos» e «feitos» do profeta *Muhammad*, conhecidos no Islã como *hadīth*), propunham combater a rigidez tradicionalista dos juristas *malikītas*, assegurar a divulgação da fé religiosa junto ao vulgo através de meios idôneos e, ao mesmo tempo, promover o desenvolvimento da pesquisa filosófica, além de, frente às investidas dos estados cristãos que tentavam reconquistar Andaluzia, consolidar a unidade política no Ocidente muçulmano (Campanini, 2010, p. 42). Embora não exista no Islã uma única instituição que regule seu sistema religioso, assim como o judaísmo, esta é uma religião da Lei, que se organizou juridicamente antes mesmo que teologicamente. Daí as peculiaridades que o direito adquire na cultura islâmica, a ponto de «não se pode[r] compreender a evolução e a involução do mundo islâmico desde a Idade Média até a era contemporânea se não se levar em conta o papel que o direito desempenhou ao modelar a sociedade» (*Ibidem*, p. 10).

⁴ *Malikīta* foi uma escola jurídica de Medina, na Arábia Saudita, fundada no século VIII por *Mālik Ibn- 'Annās*. Sua doutrina baseava-se fundamentalmente na tradição, tal como fora codificada na cidade de Medina, influenciando diretamente na prática jurídica de seus seguidores. Desse modo, os juristas se apoiavam fundamentalmente nas coletâneas de casos específicos (*furū*'), que nada mais eram que opiniões (*ra'y*) subjetivas das autoridades mais antigas, para fundamentar seus pareceres. Limitando-se, assim, a um conformismo imitativo que se transformou num dispositivo orientado para liquidar qualquer forma de sectarismo. Como bem observou Campanini (2010, p. 10-11), «O direito é a ciência islâmica por excelência [...]. Todavia, o direito islâmico restou fechado dentro dos confins do mundo que produziu; ao passo que o paradigma filosófico islâmico tangenciou o pensamento filosófico latino, algumas vezes espargindo sobre ele suas sementes».

66). Seu pensamento ingressou no mundo cristão ocidental na primeira metade do século XIII, por meio dos trabalhos de Guilherme de Auvérnia e Felipe, O Chanceler, que o citaram, pelas inúmeras menções de Alberto Magno e, posteriormente, pelas traduções de Michel Escoto (Verbeck, 1960, p. 220).

A partir dos trinta anos, Averróis compôs importantes tratados sobre a *Retórica*, a *Física*, a *Metafísica*, e, além destes, aquele que se destacou sobre os demais: o tratado sobre as obras psicológicas de Aristóteles, i.e., sobre aquelas que versam acerca da alma⁵ (Campanini, 2010, p. 73). Inserido na tradição dos *falāsifa* – assim eram designados no Islã os discípulos de Aristóteles que legitimavam a filosofia frente à lei divina –, o filósofo cordobês se tornou um nome estranho tanto para os árabes como para os europeus ao afirmar que a potência racional é *una, eterna e comum* para todos os homens. A partir dessa concepção, o pensador cordobês oferece-nos outra possibilidade de leitura para a questão do sujeito do pensamento, contraposta àquela, já bem difundida entre nós ocidentais, da *soberania do sujeito enquanto centro do pensamento*. As defesas da *eternidade do mundo* e da *mortalidade da alma* também contribuíram para a especificidade singular de seu pensamento, suscitando indignação nos teólogos (*mutakallimūn*) sunitas *ash'aritas*⁶, que representavam a corrente

⁵ As obras de Averróis dividem-se em três formatos: os *jawāmi'*, que são os resumos [epítomes] ou as exposições compendiadas, os *taljīs*, conhecidos como paráfrases ou comentários médios, e, por fim, os *tafsīr*, grandes comentários ou comentários literais. No caso da psicologia aristotélica, Averróis fez uso dos três tipos de formato. Como aponta Andrés Martínez Lorca (2004, p. 15), trata-se de um feito raro na trajetória intelectual do cordobês. Ele só realizou esse tipo de análise em outras quatro ocasiões: na *Metafísica*, no *De Caelo*, na *Física* e nos *Segundos Analíticos* (Lorca, 2004, p. 15).

⁶ O *ash'arismo* foi uma escola estritamente teológica, fundada por *Abū'l-Hasan al-Ash'arī*, que se tornou corrente oficial após seu triunfo na polêmica com os teólogos *mu'tazilitas*. Seus integrantes afirmavam que Deus é o agente único e criador do universo, o que significa dizer que todo ato de criação (seja ele divino ou humano) está estritamente relacionado a Deus. Desse modo, eliminavam toda possibilidade, toda potência, no ser humano. Para eles, os homens não são livres em suas ações, já que Deus é quem incessantemente cria os atos no mundo, e se estes «adquirem» (*kasb*) a potência de agir, é apenas mediante a suspensão da ação própria via atualização permanente da ação divina. Outra característica da escola teológica *ash'arita* foi a de ter solapado toda a prática filosófica. Como bem observou Leaman, os *ash'aritas* negavam a possibilidade de a religião ser «radiografada com sucesso por meio de conceitos provindos da filosofia grega, especialmente da filosofia aristotélica». Todavia, com isso «os teólogos não tinham a intenção de recusar a razão; aliás, eles não se furtavam a demonstrar seu entusiasmo pelo valor da razão, se usada num contexto convenientemente familiar» (Leaman *apud* Campanini, 2010, p. 22). Ademais, os *ash'aritas* afirmaram a tese dos atributos divinos e do Corão incriado, o que os levou a assumir os antropomorfismos dos versículos ambíguos, sustentando a predisposição do «sem saber como». Já o *mu'tazilismo* foi uma corrente teológica que floresceu na primeira metade do século IX, no Iraque, e que ficou conhecida como «aqueles que se separaram», por incorporarem em suas práticas doutrinárias elementos da filosofia grega – principalmente a lógica. Seus integrantes tentaram encontrar justificativas racionais aos dogmas da fé, ocasionando inovações doutrinárias contrárias à tradição dos primeiros muçulmanos. Suas elaborações teológicas articulavam-se em torno a cinco teses centrais, a saber: 1. Da unicidade de Deus (*tawhid*); 2. Da justiça divina, atrelada à liberdade e à responsabilidade dos seres humanos em relação aos seus atos; 3. Do imperativo moral, referente à aplicação dos princípios de liberdade e justiça no comportamento da comunidade; 4. Da situação intermédia para aqueles que, não tendo renegado a fé, descumprissem os mandados da religião. Nesse caso, eles não eram considerados verdadeiros crentes, mas também não eram julgados por infieis; 5. Da promessa de outra vida, vinculada mais à responsabilidade e

dominante da ortodoxia sunita e nos místicos (sufis), que não deixaram de acusar sua filosofia de ateísmo; o mesmo ocorreu com o cristianismo, durante o desenrolar da filosofia escolástica do século XIII, devido ao contraste dos seus enunciados com a doutrina oficial da Igreja⁷.

O desacordo teórico, entre a escolástica e a filosofia (ao menos em sua vertente árabe), sobre o problema da origem e da natureza do pensamento foi um fato político decisivo na história da filosofia medieval ocidental. Que um problema de natureza gnosiológica tenha raízes políticas, não é um dado evidente – embora também não seja algo oculto. Da relação entre o vivente e o intelecto desdobram-se problemas teóricos mais substanciais como os conceitos de vida, homem, animal, sensação, pensamento, linguagem etc., sob os quais está em jogo a definição mesma do objeto da política, a saber: se porventura há algo que defina esse vivente que sente, pensa, come, fala e se, em função desse algo, há que se lhe governar e como (Cumsille, 2013, p. 59-60). Tal como vêm sublinhando estudiosos contemporâneos como Emanuele Coccia (2008, 2010), Kamal Cumsille (2013), Mauricio Amar Díaz (2014) e Rodrigo Karmy (2011, 2013), poder-se-ia dizer que de alguma maneira a modernidade seria resultado da polêmica contra os averroístas, cujo principal detrator teria sido Tomás de Aquino, referência central para a argumentação das condenações contra a corrente de pensamento do filósofo cordobês em 1270 e 1277⁸ (Amar, 2014, p. 67). Como observa Rodrigo Karmy em uma entrevista recente:

liberdade humanas do que à graça divina (Corbin, *apud* Cumsille, 2013, p. 41-42). Eles defendiam a incognoscibilidade de Deus, i.e., a ausência de atributos de Deus, afirmando que Ele é absolutamente Necessário e rigorosamente Uno, e que todo o resto é estritamente possível. Além do mais, os *mutazilita* sustentavam também a tese da criação do Corão, o qual se entendia ser palavra criada por Deus e transmitida aos homens, opondo-se à tradição dos primeiros muçulmanos que acreditavam que o Corão era palavra direta de Deus e sua revelação um atributo da mesma. Dessa tese, decorre a necessidade de uma livre exegese, possibilitando a interpretação metafórica dos antropomorfismos presentes no Corão. Como bem lembra Campanini (2010, p. 24), «[...] apesar da importância essencialmente teológica, [o pensamento *mu'tazilita*] certamente foi condicionado pela recepção ou, ao menos, a circulação das ideias filosóficas gregas, quando não dos próprios textos filosóficos gregos, embora reelaborados ou criticamente contestados». Essa aproximação se deu, entre outros fatores, pelo incentivo do califa abássida *al-Ma'mūn* – que reinou entre 813-833 – à atividade de tradução. Vale lembrar que nesse período o *mu'tazilismo* era teologia de Estado.

⁷ Como sublinhou Alain de Libera (2005, p. XI), em sua introdução ao *Discurso decisivo* de Averróis, «o estatuto de Averróis no mundo cristão é tão ambíguo quanto o da filosofia, o estatuto de um instrumento ao mesmo tempo indispensável e indócil, e duplamente estrangeiro – como filósofo e como árabe».

⁸ Nesse mesmo ano, o bispo Étienne Tempier excomunga e expulsa da Faculdade de Artes da Universidade de Paris os que se faziam chamar a si mesmos de «averroístas», porque se diziam adeptos das doutrinas de Averróis. Tempier promulga a condena de 219 proposições filosóficas e textos que tinham em comum as temáticas do intelecto e de sua união com o homem. Ademais, o prefácio da condena apresentava a tese errônea de que filosofia e teologia seriam para Averróis duas formas de verdade opostas entre si, originando a tese da «dupla verdade». Para o cordobês, embora exista uma diferença no modo de conhecer que distinga teologia e filosofia, ambas falam sobre o verdadeiro. No seu *Discurso decisivo*, obra em que o jurista e cádi Averróis emite um parecer legal (*fatwā*) diante de uma questão formulada no registro e nos termos da jurisdição religiosa, ele é taxativo ao afirmar: «[e] se a Lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente, nós, a comunidade dos muçulmanos, estamos convencidos de que a

o que teria definido a modernidade em sua deriva governamental foi a expulsão do averroísmo da Universidade de Paris em 1277. Penso que este acontecimento terá seu eco tanto em Descartes, quando expulsa a imaginação do processo do pensamento, como em Hobbes, quando substitui a multiplicidade do comum (a guerra de todos contra todos) pela unicidade do Estado. Esta expulsão teria impedido a modernidade de articular um pensamento do comum ou, o que é a mesma coisa, teria substituído a potência comum pela soberania do sujeito⁹.

Como um espectro que não cessa de rondar e embaraçar os saberes instituídos, essa secular doutrina se constituiu a partir de uma singular interpretação da sinuosa passagem 430a 10-15 do *De anima* de Aristóteles¹⁰, em que o Estagirita diferencia um intelecto possível, análogo à matéria e capaz de se tornar todas as coisas, e um intelecto em ato, separado, imiscível e impassível¹¹. Lendo-a sob o registro da «espécie», o averroísmo apresenta não apenas o intelecto agente, mas também a potência do pensamento ou, nos termos de Averróis,

especulação demonstrativa [cara à filosofia] não pode conduzir a conclusões diferentes daquelas contidas na Lei, já que a verdade não contraria a verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela» (Averróis, 2005, p. 21). No mesmo sentido, sublinha De Libera (2005, p. LXVII) em sua introdução ao *Discurso decisivo*: «Dizer que, no *Fasl al-maqāl*, Ibn Rushd afirma a existência de duas verdades contrárias é, pois, não apenas falso, mas epistemicamente impossível», dado que o objetivo do *Discurso decisivo* é o de legitimar a filosofia frente ao racionalismo discurso teológico, mostrando que ambas, filosofia e religião, têm os seus fundamentos legais. Pode-se dizer que justamente por isso «o *Fasl al-maqāl* tem a sua razão de ser». Sobre a recepção latina de Averróis e as implicações das condenas de Paris para os averroístas, cf. o estudo detalhado de Cruz Hernández, M., «La primera recepción del pensamiento de Ibn Rushd (Averroes)», In: *Azafea. Revista de filosofía*, n.º 1, 1985, p. 11-32.

⁹ Entrevista concedida à Revista IHU On-line, do Instituto Humanitas Unisinos. Sobre essas questões, cf. KARMY, Rodrigo. «Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”». In: *Revista IHU On-line*. [on-line]. Edição n.º 430, Ano VIII, 21/10/2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=430>> ISSN 1981-8769.

¹⁰ Como aponta Rodrigo Karmy, a mencionada passagem de Aristóteles pode ser considerada como um capítulo à parte da história da filosofia «em razón de los profusos y extensos comentarios que suscitó en el mundo antiguo y medieval. Dichos comentarios iniciaron su periplo desde la lectura de los discípulos de Aristóteles (Teofrasto y los peripatéticos en general) pasando por la interpretación de Alejandro de Afrodisia, a través del cual, llegó a los llamados *falasifa*, los filósofo (sic) árabe-islámicos (Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Averroes) que entre el siglo IX, X, XI, dieron lectura, traducción y comentario a la mayoría de las obras de Aristóteles y Platon» (Karmy, 2011, p. 156-157). Nesse sentido, Campanini é acertivo ao sublinhar que «[...] quando Averróis se dispõe a pensar sobre o intelecto e a intelectão, deve confrontar-se com uma tradição consolidada e amplamente desenvolvida. Ele assim incorpora de seus precedentes as problemáticas e a terminologia técnica» (Campanini, 2010, p. 161).

¹¹ A referida passagem de Aristóteles é: «E assim, tal como em toda a natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é causa e fator produtivo, por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma [*psykhê*] ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade. Pois o agente é sempre mais valioso que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isso nada se pensa» (DA, III, 5, 430a 10).

o intelecto material (potencial)¹², como sendo separado e comum a todos os homens. Nessa chave de leitura, a potência do pensamento não habita os «indivíduos», como seria válido esperar a partir da concepção comumente difundida de que o pensar é operação própria e conatural do homem, mas tem seu lugar na «espécie». Ademais, apesar de separada dos indivíduos singulares, tal potência não adquirirá um caráter transcendente. Sendo assim, o que nos interessa no presente estudo não é se Averróis se inscreveu – ou não – nas teses que a racionalidade cristã lhe conferiu, embora isso se evidenciará das recompilações que se seguem. Urge trazer à tona a função que tal pensamento cumpre frente à imagem através da qual nós nos constituímos enquanto sujeito historicamente. Para tanto, levaremos em consideração o pensamento do próprio Averróis, fazendo menção à tradição de pensamento inspirada em seus comentários e traçando – sempre que possível – suas influências no pensamento de Giorgio Agamben, filósofo caro à contemporaneidade e que apresentou Averróis e o averroísmo como contraparte do paradigma através do qual se constituiu a noção de sujeito no Ocidente. Com esse traçado, visamos aqui a recompilar compilações, habitar a voz da intermitência, da in-fância, aquilo que durante séculos a luz da racionalidade filosófica – herdeira da teologia – estigmatizou como perversão, radicalismo e impenitência; enfim, confrontar a história da filosofia – o arquivo – com a fissura constitutiva entre homem e pensamento – o testemunho.

¹ *Na quarta parte de O que resta de Auschwitz, intitulada «O arquivo e o testemunho», Giorgio Agamben procura estabelecer uma distinção entre arquivo e testemunho a partir de uma singular análise da concepção foucaultiana de arquivo. Como se sabe, em A arqueologia do saber, Michel Foucault apresenta-nos o enunciado como objeto de suas investigações. Todavia, para o filósofo francês, não se poderia definir o enunciado, posto que, diante dele, estamos lidando não com um texto, proposição ou frase, mas com um acontecimento de linguagem, i.e., com uma função de existência. Por isso, o enunciado não é uma coisa que possui propriedades reais definidas, mas uma pura existência, o próprio ter-lugar da linguagem. Nesse contexto, a linguagem deixa de ser pensada enquanto comunicação de sentido ou verdade por parte de um sujeito que seria a origem e o responsável pelo enunciado, e o sujeito passa a ser perspectivado como uma função, i.e., como «um lugar determinado e vazio que pode efetivamente ser preenchido por indivíduos diferentes»*

¹² Averróis faz uso da terminologia empregada por Alexandre de Afrodisia, que se refere ao intelecto material sublinhando que «el intelecto que aún no está pensando, pero que es capaz de llegar a estarlo, es material, y tal facultad del alma es el intelecto material, el cual, si bien en la actualidad no es ninguna de las cosas existentes, es capaz de llegar a serlas todas» (Afrodisia, 2011, p. 27).

(Foucault, 2005, p. 135). Desse modo, pode-se dizer que, para Foucault, o arquivo é o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados, uma dimensão positiva correspondente ao plano da enunciação. Se por um lado essa dimensão do arquivo alarga sua compreensão restrita, enquanto depósito onde se ordenam e classificam os traços do já-dito para transmiti-los à memória futura, por outro, ao identificarmos a história da filosofia como arquivo, estamos nos referindo a ela «enquanto um modelo gnosiológico preciso, no sentido de que pressupõe e traça uma imagem precisa do pensamento: uma imagem pela qual na origem do pensamento, como seu próprio sujeito, há uma vida identificada» (Coccia, 2008, p. 86) como sendo desse ou daquele indivíduo; e este, por sua vez, como sendo o detentor desse ou daquele pensamento. É a ideia da história enquanto lugar das continuidades ininterruptas, abrigo privilegiado para a soberania da consciência, já traçada por Foucault na introdução de *A arqueologia do saber*. Como ele mesmo nos diz: «[a] história contínua é a contrapartida indispensável da função fundadora do sujeito» (Foucault, 2005, p. 39).

Agamben precisa que o canteiro onde Foucault instala e funda a sua arqueologia se dá no plano do ato, ou seja, no sistema das relações entre o dito e o não-dito em cada ato de palavra. Em contraposição ao filósofo francês, o italiano, num gesto averroísta, desloca esse sistema de relações para o plano da potência, i.e., não tanto entre o discurso e o fato de este ter lugar, mas entre uma pura possibilidade de dizer (*langue*) e o seu *ter-lugar*. Esse sistema de relações ele denomina *testemunho*. Contrariamente ao arquivo, que reduzia o sujeito a uma simples função ou a uma posição vazia, o *testemunho* apresenta-nos o lugar vazio do sujeito como questão decisiva, situando-o não apenas entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer, mas também, e sobretudo enfatizando que é na relação com a impossibilidade de dizer que ele se efetiva. No *testemunho*, o sujeito é fundamentalmente a possibilidade de poder não ter língua, i.e., a garantia de que, na qualidade de falante, o homem é o vivente que tem a linguagem porque pode a sua *in-fância* (literalmente, a sua ausência de palavra). Assim, o filósofo italiano faz coincidir o *testemunho* com um verdadeiro paradoxo modal: se em outras partes a possibilidade e a potência existem somente como afecções e determinações da atualidade, do ato, aqui, elas se constituem como existências absolutas, como pura potência. Ao evocarmos a separação radical (ou fissura) entre o *lógos* e o vivente como paradigma do *testemunho*, na qual se evidenciará, como veremos, uma verdadeira teoria da recepção que problematiza a centralidade do sujeito no ato do pensamento, estamos tomando o averroísmo num sentido amplo, i.e., como um

espectro *que não cessa de retornar e rasgar – sempre que evocado – o tecido conjuntivo dos saberes instituídos no interior da tradição historiográfica*¹³. Veremos, no decorrer do presente estudo, como foi o gênio de Averróis a fazer emergir do obscuro compêndio psicológico aristotélico a figura da infância como pura potência e testemunha do pensamento.

2. *Extranea materia*: estudo sobre o lugar do pensamento

Eu sou eu e não existem mais atributos; eu sou eu e não existem mais qualificações... Eu sou o puro sujeito do verbo.

Al-Hallaj

Ainda devemos habituar-nos a pensar o «lugar» não como algo espacial, mas como algo mais originário que o espaço; talvez, de acordo com a sugestão de Platão, como pura diferença, a que corresponde o poder de fazer com que «algo

¹³ Compreender Averróis e o averroísmo como um programa filosófico não é tarefa simples. Como bem observou Rodrigo Karmy, enquanto eixo secreto no seio da tradição ocidental, a singular leitura de Aristóteles, levada a cabo por Averróis, será qualificada como «averroísmo» pela recepção latina. «En este sentido, el término “averroísmo” se puede comprender en sentido restringido o en sentido amplio. En un sentido restringido el averroísmo se enmarcaría en los comentarios del filósofo cordobés y en su consecuente elaboración en el averroísmo latino (como Dante o Singer de Brabante). En un sentido amplio, el averroísmo extendería como un verdadero hilo secreto de la tradición filosófica que estaría presente en todos los filósofos que han defendido la tesis de la separación radical entre el viviente y el *lógos*. Si el sentido restringido identifica al averroísmo en una específica cronología historiográfica, el sentido amplio, lo ubica en el horizonte de una indagación arqueológica» (Karmy, 2011, p. 157). Basta percorrer atentamente a temática da potência na obra de Giorgio Agamben, para notar que ele compreende o averroísmo em sentido amplo. Em um estudo introdutório ao livro de Emanuele Coccia que versa sobre o tema, Agamben sublinha que «[a] los filósofos se los puede clasificar en dos grandes escuelas o corrientes: la que afirma que los hombres piensan y que el pensamiento define, em este sentido, su naturaleza; y la que sostiene que los hombres no piensan (o todavía no piensan). [...] [S]on averroístas todos los que, desde Dante hasta Spinoza, desde Artaud hasta Heidegger, han suscrito esta tesis» (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 15). Vale enfatizar, uma vez mais, que a escolástica medieval acabou atribuindo a Averróis (e denominando de «averroístas») doutrinas que provavelmente não haviam sido professadas por ele, como por exemplo, a tese da unidade do intelecto ativo (agente), que fora atribuída erroneamente a Averróis (o cordobês fala de unidade do intelecto possível, i.e., da possibilidade de qualquer ideia, de qualquer pensamento), que se encontra no interior do *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, no qual, segundo Coccia, provavelmente deve ter se apoiado Leibniz para escrever seu *Teodicea* – obra na qual ele alcunha de «monopsiquismo» as doutrinas da alma universal e da mente única, atribuindo-as a Averróis (Coccia, 2008, p. 59-61). A controversa história em torno desse termo abre-nos à possibilidade de se pensar o/ou averroísmo muito mais como uma *linha de força do pensamento*, capaz de existir sem pressupor uma origem ou uma obra patente na figura de um sujeito psicossomático. Trata-se de uma linha polifônica, que assumiu distintos nomes, e que, ao se contrapor ao paradigma por meio do qual se constituiu o sujeito no Ocidente, tem fornecido ferramentas importantes para pensarmos o nosso presente. As análises de Giorgio Agamben sobre a natureza do poder no Ocidente têm demonstrado que a contemporaneidade é mais devedora da teologia (em sentido amplo) do que se estaria disposto a aceitar. Se tais análises se mostram corretas, tal como supomos, a contenda contra os averroístas ser-nos-á útil em dois aspectos: por um lado, ela nos ajudará a compreender como vem se constituindo o paradigma do sujeito no Ocidente – aqui, não faremos mais seguir as intuições do jovem Agamben (*Estâncias*) e do «último Foucault» (*Hermenêutica do sujeito*), que apontaram para Tomás de Aquino como sendo o porta-voz do subjetivismo moderno; por outro, ela nos fornecerá elementos para compreendermos o modo de atuação e funcionamento da máquina governamental na contemporaneidade.

*que não é, de certa maneira seja, e aquilo que é, por sua vez,
de algum modo não seja».*

Giorgio Agamben

2.1 Estamos tão acostumados a vincular o pensamento a uma subjetividade concebida enquanto realidade psíquica substancial, restringindo-o à unidade de um corpo biológico sob a lógica do pertencimento, que a possibilidade de se atribuir à gnosiologia¹⁴ uma outra topologia parece soar como uma quimera.

Seguindo de perto as análises do filósofo italiano Emanuele Coccia, para quem toda reflexão sobre a subjetividade no Ocidente coincidiu com um enigma de natureza gnosiológica, buscaremos traçar uma breve arqueologia da natureza do pensamento, do sujeito do pensamento, visando a trazer à luz a aposta política contida em toda *noesis* – enquanto *espacio outro* em relação à psicologia e à gnosiologia. Nesse sentido, as compilações que proporemos aqui projetam esboços para uma arqueologia da subjetividade, a partir do murmúrio subterrâneo de toda política, a saber, a teologia. Se, como sugeriu Carl Schmitt, «todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados» (Schmitt, 2009, p. 37), poder-se-ia apresentar também como certa a fórmula simétrica: os conceitos decisivos da gnosiologia são conceitos teológicos secularizados. Não se deve perder de vista a natureza política de toda teologia. Na Idade Média, ao contrário do que ocorre no mundo moderno, o religioso e o civil não se opunham, senão, mais precisamente, se aproximavam como duas intensidades do político¹⁵.

¹⁴ Em filosofia, a gnosiologia geralmente se apresenta como teoria geral do conhecimento humano, voltada para uma reflexão em torno da origem, da natureza e dos limites do ato cognitivo. No presente estudo, gostaríamos de evidenciar a importância da teoria do conhecimento na consolidação da racionalidade política que permitiu o advento da modernidade. A noção de sujeito, resultante dessa arquitetura gnosiológica, parece-nos ser o ponto fulcral para compreendermos o modo de atuação de formas (ou imagens) que matizam, articulam e dispõem as coisas, os indivíduos e os saberes a partir de categorias e práticas que delimitam e recortam os acontecimentos, criando uma espécie de legitimação-excludente para o ser e o atuar, já que excluem na sua própria constituição, na sua própria lógica, aqueles e aquilo que escapam ou não se enquadram no seu campo de vigência. Para tanto, seguiremos de perto o trabalho de Emanuele Coccia, para quem « la reflexión sobre la subjetividad – sobre su naturaleza, su forma, su posibilidad misma – coincidió en Occidente con un enigma de naturaleza gnoseológica» (Coccia, 2008, p. 333).

¹⁵ Como bem observou Coccia: «[a] diferencia del mundo moderno, en efecto, en la Edad Media *imperium* y *sacerdotium* no se oponían como en el Estado moderno lo religioso se opone a lo civil, sino que se acercaban como dos intensidades de lo político, como dos *politicae* (así, por ejemplo, según Johannes Quidort [Juan de Paris] o dos *leges* (como en Marsilio de Padua), o *duae vitae in eadem civitate* (así las defenía Stephano de Tournay). La identidad de *religio* y *lex*, identidad que gran parte de la teología católica posterior (apoyándose en la epistolografía paulina y en la definición de “pueblo” que da San Agustín en el *De civitate Dei*) se esforzará por eliminar o enmascarar es un truísmo también en el mundo islámico y en el judío» (Coccia, 2008, p. 342).

As investigações sobre o destino e as características do intelecto humano, contidas no discurso gnosiológico, representaram uma das preocupações constantes da filosofia antiga e medieval, com reverberações não menos decisivas na modernidade e na contemporaneidade. Nesse contexto, a doutrina do intelecto desenvolvida por Aristóteles, devido à densidade e complexidade de sua configuração e às zonas nebulosas que ela comporta, suscitando extensos debates e comentários por onde quer que tenha passado, seja no mundo pagão, cristão ou islâmico, poderia ser considerada como um capítulo à parte na história da filosofia. É salutar, portanto, antes mesmo de ingressarmos na singular noética averroísta, percorrer algumas passagens do tratado aristotélico sobre a alma, ressaltando alguns pontos que serão importantes para a compreensão do lugar do pensamento em *Ibn Rushd*.

No Capítulo 4 da parte III do *De anima*, Aristóteles dedica-se à parte intelectual da alma, em cujo seio o homem conhece e entende. O estagirita principia dizendo que embora ela se assemelhe à parte sensitiva, pelo fato de ambas receberem e serem afetadas pelos objetos, sejam eles materiais ou intelectuais, há que se diferenciá-las na medida em que suas respectivas capacidades para o conhecimento se distinguem (*DA*, III, 4, 429a 10-13)¹⁶. Enquanto o conhecimento advindo da parte sensitiva é parcial, a parte intelectual tudo pode conhecer. Essa distinção se dá quando se compara a reação de ambas as partes diante de estímulos demasiado fortes: enquanto a parte sensitiva tem suas capacidades restringidas, ao contrário, a parte intelectual amplia as suas capacidades (*DA*, III, 4, 429a 29). Por isso, para que tome conhecimento de algo, a parte intelectual deve ser necessariamente sem mistura, dado que «a interferência de algo alheio impede e atrapalha» (*DA*, III, 4, 429a 20-21). Assim, Aristóteles precisa que os sentidos conhecem de forma combinada, dado que os próprios órgãos são igualmente compostos, e que o intelecto, por conhecer a essência das coisas, não é composto (*DA*, III, 4, 429b 10). Por fim, ressalta que embora ambos sejam receptivos, o intelecto não tem nenhum órgão, como ocorre com a faculdade sensitiva (*DA*, III, 4, 429b 21). Tudo isso se dá porque «a capacidade perceptiva não é sem corpo, ao passo que o intelecto é separado» (*DA*, III, 4, 429b 5).

Esse caráter receptivo e potencial, que se encontra em ambas as faculdades, não é um assunto a se desestimar. Se considerarmos que, para Averróis, há duas capacidades que caracterizam o pensamento, a saber: a de «receber a forma» e a de estar «em potência»,

¹⁶ A partir daqui o *De anima* será referido como “DA”.

convém analisar a passagem em que Aristóteles se detém sobre essas capacidades, para compreendermos melhor sua relevância no pensamento de *Ibn Rushd*.

Ora, se o pensar é como o perceber – escreve Aristóteles –, ele seria um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma [intelectiva] seja impassível, e que seja *capaz de receber a forma* e seja *em potência* tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis (DA, III, 4, 429a 13, grifos nossos).

No seu *Tafsīr* – Grande comentário – ao *De anima*, Averróis elabora uma teoria da receptividade¹⁷ que posteriormente consistirá num dos centros da polêmica de Tomás de Aquino contra os averroístas¹⁸. Comentando a passagem aludida acima, Averróis (2004, p. 115) escreve: «[o] intelecto é de certo modo uma potência passiva, e é algo que não experimenta transformação, porque não é corpo, nem uma potência em um corpo». Enquanto potência passiva, o pensamento se mostra incorruptível, distinguindo-se da ordem dos corpos, i.e., da ordem da natureza, já que ele «não experimenta transformação», como ocorre no plano natural, em que as coisas estão suscetíveis à corrupção – geração, destruição etc. A potência, no pensamento, existe, portanto, de maneira diferente de como existe nas coisas naturais. Se, no plano «físico», toda potência coincide com a capacidade de se transformar em outra coisa, de atualizar-se em uma forma, esgotando, desse modo, a possibilidade de receber outras formas, pelo contrário, no pensamento, a potência é sinônimo de uma paixão absoluta, i.e., de uma afetividade tal, que sobrevive a toda forma, porque «não experimenta transformação» ou, o que é igual, porque não assume a forma recebida mesmo quando a recebe, ampliando, assim, sua capacidade receptiva. Nesse sentido, pode-se dizer, tal como escreve Coccia (2008, p. 169), que «o pensamento é a vida da potência, e a paixão absoluta – a afecção não transformativa – é o movimento próprio da substância, cuja relação com as formas mede uma potência sem limites».

¹⁷ Seguindo o adágio de Álvaro de Toledo, mencionado por Emanuele Coccia, poder-se-ia dizer que se trata também de uma teoria da potência, já que «quem disse recepção disse potência».

¹⁸ Como tivemos a oportunidade de ressaltar na nota 13, o termo averroísmo é controverso. Embora Ernest de Renan, em seu *Averroès et l'averroïsme*, tenha sido o primeiro a buscar compreender em que consistia o averroísmo na qualidade de doutrina (Coccia, 2008, p. 56), fazendo deste uma invenção do século XIX, Tomás de Aquino, conforme atestam Loris Sturlese e Friedrich Niewöhner, foi quem, pela primeira vez, falou de averroísmo (*Ibidem*, p. 55). O próprio Renan, acabou por duvidar da existência de tal doutrina, colocando em questão a possibilidade de uma corrente que pudesse ser qualificada de averroísmo (*Ibidem*, p. 56). Como observa Coccia, os estudos de arquivo mais recentes apontam para as dificuldades de uma identificação imediata de textos que podem ser definidos como averroístas. Em seu prefácio a *Sancti Thomae de Aquino* [São Tomás de Aquino], em *Opera Omnia*, René-Antoine Gauthier sublinha que «[t]udo indica, pois, que o averroísmo latino é uma invenção dos teólogos. Hoje, com efeito, admite-se cada vez mais que Averróis não era averroísta» (*apud* Coccia, 2008, p. 55). Nesse sentido, pode-se considerar como averroístas João de Jandun, Siger de Brabante e o próprio Dante Alighieri.

Essa receptividade sem alteração, que faz do pensamento uma potência absoluta, permite-nos compreender a «passividade» implicada na potência do pensamento não como uma simples privação, mas como algo positivo, dado que, como vimos, enquanto potência passiva, o pensamento não se subjeta a uma determinada forma, senão, antes, apresenta-se como meio donde as formas podem devir cognoscíveis. Não é por mera cautela que Averróis emprega o adjunto adverbial de modo (*de certo modo*) ao se referir ao pensamento enquanto potência passiva. Segundo o cordobês: «[e] ao ser assim a estrutura do intelecto material¹⁹, a saber, que é um ente, que é uma potência separada, e que não tem forma material, é evidente que ele não é passivo, pois o passivo, i.e., sujeito à mudança, é como as formas materiais» (Averróis, 2004, p. 118-19). Todavia, como bem observou Coccia (2008, p. 202), trata-se não de uma simples receptividade, mas «[de um] lugar onde a receptividade se faz substância».

Se o pensamento é uma forma de paixão que as coisas naturais não conseguem sustentar, se ele é uma potência separada, distinta de todas as formas naturais, como pode ser um ente? Se não é um corpo, tampouco uma potência em um corpo, como pode se fazer substância enquanto receptividade? O paradoxo implícito no pensamento como potência é que, embora não tenha forma alguma, ainda assim, ele é um certo ente. Trata-se, para Averróis, de conferir um estatuto ontológico próprio à potência e, dessa forma, não submetê-la à tutela do ato enquanto modo de ser daquilo que é ou, o que daria no mesmo, enquanto atributo do que é, mas de apresentá-la como modo de ser do que *não é* e que chega apenas a *poder ser* (Coccia, 2008, p. 205). Como dirá Averróis (2004, p. 138), esse ente distinto de todas as formas naturais é um *quarto gênero de ser*, uma *estranha matéria*, já que não pode ser nem uma forma material, nem um corpo (um composto entre forma e matéria, tal como se apresenta na perspectiva aristotélica²⁰). Despojado de toda forma – seja ela intelectual ou material –, o intelecto único deve ser visto como um *puro meio*, em que as coisas, as formas e

¹⁹ O intelecto material é o nome que Averróis utiliza para o caráter receptivo do intelecto único, comum a todos os indivíduos. Como tivemos a oportunidade de sublinhar na nota 10, trata-se de terminologia empregada por Alexandre de Afrodísia e utilizada por Averróis. Todavia, enquanto aquele identifica o intelecto único apenas com o intelecto agente, este atribui essa unicidade também ao intelecto possível (material). «Posto que admitimos a partir desse discurso, que o intelecto material é único para todos os homens» (Averróis, 2004, p. 135).

²⁰ Como nos diz Aristóteles no *De anima* (410a 14): «Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é forma [εἶδος], outro a matéria, e, por fim, o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma [*psykhê*], ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo». Sobre esse ponto, Averróis (2004, p. 119), nos diz: «Aquello del alma que llamamos intelecto material no tiene otra naturaleza y esencia por la cual se constituya en cuanto que es material, sino la naturaleza de la posibilidad, al estar despojado de todas las formas materiales e inteligibles».

o ser não se medem em termos de interioridade e pertencimento, senão em termos de exterioridade e impessoalidade (Coccia, 2008, p. 205).

¹ *Se a capacidade receptiva característica do intelecto material se faz substância, esta, por sua vez, deve ter um caráter puramente espectral, intermediário (daí a alusão ao meio), além da alma e aquém dos corpos, posto que ela não é inteligível por si mesma, tampouco remete para um transcendente. O termo spectrum, que significa imagem, larva, deriva de uma raiz que significa «olhar», «ver», e que se encontra em speculum, espelho, speciosus, belo, que se dá a ver, specimen, exemplo, signo, spectaculum, espectáculo, perspicuus, transparente, que se vê com clareza (Agamben, 2007c, p. 57). No Grande comentário, Averróis compara o intelecto material com o diaphanós [aquilo que é transparente]. Como se sabe, para Aristóteles, o diaphanós é um termo médio que, não sendo visível por si, está entre o mundo e os sentidos, a cor e a luz, possibilitando a existência e a genesis das visibilidades como tais. O pensamento se faz possível, portanto, apenas porque para além das coisas e das mentes existe algo, um corpo sutil ou um lugar metafísico, que possibilita aos inteligíveis devirem cognoscíveis. Seguindo o percurso etimológico traçado acima por Agamben, chamaremos a existência desse lugar ou corpo sutil de topologia especial, i.e., o ter-lugar do pensamento, um meio absoluto que «não se define pela sua natureza nem pela sua matéria, mas por uma potência específica irreduzível a ambas» (Coccia, 2010, p.30).*

Enquanto tal, segundo a bela expressão de Coccia, o pensamento é um receptor absoluto, ou seja, algo que está disposto a receber, uma pura disponibilidade que, no ato de recepção, não padece de transformação alguma. Trata-se de uma substância existente enquanto pura potência que, ao contrário do que acontece com as demais potências receptivas – os sentidos –, não necessita de uma forma material para fazê-lo, daí a sua espectralidade. Nesse sentido, a doutrina de Averróis nos apresenta um estatuto peculiar do pensamento, distinto da visão comum que o concebe enquanto simples disposição accidental de um sujeito qualquer. Como nos lembra Agamben, a propósito do pensamento em Averróis:

o pensamento existe integralmente sob o modo da potência. E existir como potência não significa simplesmente carecer de uma forma atual, estar privado de formas; mas sim significa ser capaz de receber as formas, não ser senão pura receptividade ou, no sentido etimológico do termo, paixão (Agamben in Coccia, 2008, p. 14)²¹.

²¹ Nesse sentido, Coccia escreve que a potência averroísta «es la facultad inmaterial de la pasión, el órgano propio y general de la afectividad en su forma pura» (Coccia, 2008, p. 166), «el ente que ha hecho de las formas no el propio sí mismo, sino su propia pasión» (*Idid*, p. 169).

† Na aproximação etimológica entre potência e paixão está o princípio fundador da possibilidade de um pensamento capaz de interrogar a categoria da potência, tal como Agamben vem desenvolvendo no interior dos seus estudos²². Tal possibilidade pode ser remetida ao adágio de Álvaro de Toledo, segundo o qual «qui dicit receptionem dicit potenciam» [quem disse recepção disse potência]. Mais que uma identidade imediata, a potência é um novo *genus essendi*, um gênero de ser «distinto da forma, da matéria e do composto entre os dois» (Averróis, 2004, p. 118). Não se trata aqui de pensar a potência como mera afecção de um existente que, ao se compor com uma forma, daria origem à coisa real, mas antes de pensá-la como um modo de ser, uma afetividade pura, imbuída de uma peculiar sensibilidade, que lhe permite receber as formas sem se transformar. É interessante notar que fora da noesis averroísta, as doutrinas da potência podem ser remetidas à mesma cisão que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis, na qual Giorgio Agamben (2009, p. 37) identifica a doutrina teológica da *oikonomia*, e da qual, segundo ele, todos somos herdeiros. Diante da questão acerca do que significa poder algo, essas doutrinas da potência concebem-na ou como um modelo do ser (e aqui a potência é vista como atributo de um ente supremo) ou como um modelo do fazer, nesse caso, a potência definiria o ser do produtor, ligando-se à possibilidade de geração das coisas (Coccia, 2008, p. 205). Entretanto, na noética averroísta o pensamento existe, pois, na forma da potência e, enquanto tal, não tem que adotar uma forma determinada, tampouco cumprir uma «obra» ou um fim específico. Por isso ele assume um estatuto paradoxal: sendo quando não é e não sendo quando é.

Ao definir o intelecto material, Averróis apresenta-nos uma *estranha matéria*, distinta da matéria prima. Enquanto esta aponta para a modalidade da contingência, regida pelos princípios da natureza, em que a potência é vista como princípio de transformação dos objetos e das formas que se lhe juntam, aquele traria consigo o caráter da universalidade e da «eternidade», dado que não se corrompe ao acolher em seu ser todos os desejos [*al-*

²² Há uma passagem do ensaio *A potência do pensamento* que traz com precisão a singular leitura agambeniana da potência, alcinhada por Edgardo Castro (2012) de arqueologia da potência. Segundo o filósofo romano: «[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”: Guilherme de Moerbeke traduz *in ipsum id additio*, e Temístio glosa *teleiosis*, “cumprimento”). Devemos ainda medir todas as consequências dessa figura da potência que, doando-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. E talvez só nessa perspectiva possamos enfim compreender a natureza do pensamento» (Agamben, 2015b, p. 254).

nuzu'iyah] ou intenções das formas intelectuais universais, sobrevivendo, assim, à pluralidade potencial das formas que pode vir a receber (Karmy, 2011, p. 160). Talvez com um exemplo essa distinção entre matéria prima e intelecto material, proposta pelo filósofo árabe, se apresente de modo mais claro. Tomemos um corpo particular qualquer, por exemplo, uma cadeira; poderíamos dizer que uma cadeira constitui uma forma sensível individual, resultante de uma forma impressa sobre uma matéria prima (plástico, madeira etc.). Não obstante, a forma «cadeira», em sua dimensão inteligível, é recebida por uma forma propriamente universal, a saber, o intelecto material, que, justamente por ser em potência, pode receber todas as «formas universais» da «cadeira» e não só dessa «cadeira» concreta sem se transformar.

Definição de intelecto material: aquilo que é em potência todas as intenções das formas materiais universais, e não é em ato nenhum dos entes antes de concebê-los. O intelecto material se distingue da matéria prima, na medida em que é em potência todas as intenções das formas materiais universais, enquanto que a matéria prima é em potência todas as formas sensíveis individuais, sem conhecê-las nem apreendê-las (Averróis, 2004, p. 119-120).

Portanto, esse modo eminente do ser, a potência do pensamento, comum a todos os homens, remete-nos a uma noética muito precisa, que nos permite substituir toda reflexão psicológica ou gnosiológica por uma *topologia especial*, já que nela o indivíduo singular se afigura não como aquele que pensa, mas como aquele que *pode* pensar²³. Assim, se levarmos em consideração o que ocorre em cada infante, poder-se-ia dizer que a infância é, justamente, essa figura paradigmática do pensamento enquanto *estranha matéria* ou possibilidade absoluta, já que o infante é fundamentalmente aquele que *pode* conhecer sem exercer uma atividade de conhecimento, sem dispor de nenhum saber. A ausência de pensamento, presente na infância, nos revela, portanto, um modo de ser no qual a possibilidade e a potência não existem enquanto possibilidades abstratas e puramente lógicas, mas enquanto tais, sem pressupor nenhuma forma atual.

Como bem observou Giorgio Agamben, em *Experimentum linguae*, publicado na edição de *Infância e história* para a pequena biblioteca Einaudi, a in-fância do homem não é um estágio preciso e efêmero do animal humano. Ela prefigura, antes, o ser potencial cravado na estrutura da linguagem. Há um umbral de indeterminação abissal, sem fundo, entre o significante e o significado, o animal e o humano, a criança e o adulto, que se revela como a

²³ Podemos dizer com Coccia que essa peculiar noética «es la vida por la cual el pensamiento existe no como algo actual sino como algo simplemente *posible*, como una potencia y no como una posesión o una propiedad» (Coccia, 2008, p. 141).

potência humana enquanto tal. Trata-se de uma pura exterioridade, em que – nas palavras do jus filósofo italiano – aquele que realiza o *experimentum linguae* deve arriscar-se.

† *Em Infância e história, a pergunta sobre o significado da expressão «existe linguagem?», leva Agamben a habitar a tensão polar entre língua e discurso – primeiro modelo da máquina²⁴ agambeniana, diríamos nós – em que se prefigura a estrutura específica da linguagem humana. «A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana [...]. A potência – ou o saber – é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação» (Agamben, 2005, p. 14). Que é sobre o sujeito do pensamento o modo pelo qual o Ocidente passou a compreender a si mesmo e que aposta fundamental de todo o saber e de toda a técnica recai sobre esse *topos*, fica implicitamente sugerido na argumentação agambeniana quando ele tratará – a propósito da in-fância – o homem não como homo sapiens ou homo loquens, mas como homo sapiens loquendi, homem que sabe e pode (ou pode não) falar (Agamben, Ibid., loc. cit.). Na mesma linha de raciocínio, Emanuele Coccia diz-nos:*

A infância, pois, não é uma privação temporal da natureza própria, nem uma etapa efêmera do indivíduo humano, senão o ser próprio da humanidade. A natureza do homem coincide perfeitamente com a infância: ou seja, uma vida que mesmo mantendo uma relação com a linguagem e com o pensamento, se constitui, em sua natureza, com independência da atualidade do conhecimento e do pensamento (Coccia, 2008, p. 137-138).

²⁴ «Máquina» é um conceito decisivo no interior do pensamento agambeniano. Como bem observou Rodrigo Karmy, esse vocábulo pode ser considerado, por um lado, enquanto equivalente semântico do termo foucaultiano «dispositivo» e, por outro, uma maneira de traduzir «politicamente» o *Gestell* heideggeriano dos anos 50. Nesse sentido, a noção de «máquina» poderia ser vista como um dispositivo bipolar que comporta um vazio no seu centro. Nesse sentido, escreve Karmy (2012, p. 160-161): «[a] lo largo de su obra, Agamben propondrá varias formas de máquinas dependiendo del ámbito investigativo en el que se está adentrando. Así, la “máquina del lenguaje” constituida desde el mundo griego por la bipolaridad entre la voz (*phoné*) y el lenguaje (*lógos*) o la “máquina antropológica” constituida por la bipolaridad, también griega entre la animalidad (*zoé*) y la humanidad (*bíos*) serán dos tipos de máquinas que intentan subrayar la dimensión del lenguaje, en el primer caso, y la antropogénesis en el segundo». Em uma entrevista concedida a Flávia Costa, publicada na Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Giorgio Agamben deixa entrever o conceito de máquina ao abordar o seu método de pesquisa da seguinte forma: «[m]eu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância». Sobre essas questões, cf., AGAMBEN, Giorgio. In: COSTA, Flávia. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006.

Uma arqueologia da natureza do pensamento, nomeadamente do «ponto oculto», presente em toda reflexão sobre a subjetividade, deve pautar-se, portanto, nos labirintos sísmicos e intermitentes da in-fância²⁵: aquém ou além de toda coincidência entre a subjetividade do pensamento e a subjetividade do sujeito psicossomático. Somente assim encontraremos a heterogeneidade qualitativa ou, como diria Foucault em uma entrevista de 1966, intitulada *Lecture pour tous*, o «brilho de superfície por cima dos grandes sistemas formais sobre os quais flutuam as espumas e imagens da existência própria», que irrompe como uma cintilação desde dentro do *continuum* da história.

Segundo Coccia, a *noesis* averroísta encontra sua formulação mais precisa num fragmento enigmático de Teofrasto, conservado na obra de Temístio, a saber, «[p]or que existe o esquecimento, o erro, a falsidade?». O averroísmo não deixou de habitar essas experiências das quais a filosofia parece ter tentado se distanciar constantemente. Não sendo determinações negativas, infância, erro, sonho e estupidez são produções da vida humana que comprovam a experiência de que o conhecimento existe como possibilidade absoluta, independente, e não como posse essencial da vida individual. «O homem que permanece nesses estados [...] nada faz senão contemplar largamente, entrar em relação beata com esse sujeito absoluto, não com este ou aquele conhecimento, mas sim com o ser nu deste que os averroístas chamaram de intelecto material» (Coccia, 2008, p. 143).

Todavia, se a novidade agregada por Averróis à noética está justamente na separação do intelecto material ou passivo em relação ao corpo²⁶, tal como sublinhamos até o presente momento, há que se compreender o passo seguinte, a saber: como se dá a determinação das potencialidades do intelecto material? Para responder a essa questão Averróis nos apresenta

²⁵ «Pensar, pues, no significará poseer un saber sino relacionarse con algo posible, con una potencia: un infante no sabe ni piensa en acto sino que está en relación con la posibilidad de todas las ideas y de todos los pensamientos, es decir, está unido a la potencia de todas las formas posibles de pensamiento. En este sentido la relación con el pensamiento no es en lo absoluto una figura de la conciencia: la conciencia es el saber que se tiene de algo, pero el infante no sabe de poder pensar, y en el poder pensar no sabe. Es el medio de un inconsciente que nos vinculamos con la posibilidad de pensar. En esta *nueva disyunción entre poder y saber el rostro de la humanidad resulta irremediabilmente cambiado*» (Coccia, p. 142, grifo nosso).

²⁶ Tal como no-lo diz Averróis: «Aristóteles demonstra que o Agente que opera sobre os inteligíveis humanos é uma inteligência separada da matéria porque se encontra em grau de inteligir todas as coisas. Do mesmo modo, demonstra que o intelecto passivo [*'aql munfa'il*] não é nem gerável nem corruptível, precisamente porque entende todas as coisas» (Averróis, *apud* Amar, 2014, p.73). Com efeito, tal como sublinha Amar, «Aristóteles separa dos formas del intelecto de acuerdo a su corruptibilidad. Mientras el intelecto agente es impasible e incorruptible, respecto al intelecto pasivo, que es el que Averroes llamará material o posible, dirá que éste es corruptible y nada entiende sin el intelecto agente separado. Ver (*DA*, III, 5, 430a). Sin embargo para Averroes, cuando Aristóteles se refiere al intelecto pasivo, en realidad se trata de la facultad imaginativa, que sí sería individual y cuyos resultados son de carácter corruptible» (Amar, 2014, p. 73). Sobre essas questões, cf. *Abū-l-Walīd Ibn Rušd* (Averróis). *Sobre el intelecto*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 138.

um agente ou motor, chamado por ele de intelecto ativo (agente), que não sendo outro modo de intelecção, mas outra função ou estado do intelecto material permite o aperfeiçoamento das formas potenciais nele armazenadas, elevando-as a um maior grau de abstração. Para explicar essa relação, o filósofo cordobês se serve da relação entre a luz e o *diáphanos*, esse «termo médio» a partir do qual, no *De anima*, Aristóteles havia desenvolvido sua teoria das cores. Convém determo-nos sobre essa passagem para melhor compreender o modo como se dá a referida atualização, bem como a importância do *diaphanós* para efetivação da mesma.

2.2 No livro II do *De anima* – 418b 9-10 – Aristóteles estabelece a sua teoria das cores apoiando-se na existência de um «termo médio», chamado por ele de transparente, *diaphanós*, que estando entre o sentido da vista e o objeto da visão daria origem às cores. Ao penetrar no *diaphanós*, dirá Aristóteles, a luz fará com que ele passe ao ato e possibilite a visão das cores; entretanto, quando esta se lhe retira, ele passa a vigorar em potência.

Assim, primeiro é preciso dizer o que é a luz. Existe, de fato, algo transparente, e chamo de transparente o que é visível, mas não visível por si mesmo, falando de maneira mais simples, mas por meio de cor alheia. Deste tipo são o ar, a água e muitos sólidos. Pois eles são transparentes não como água, nem como ar, mas porque existe neles uma certa natureza imanente que é em ambos a mesma, bem como no corpo superior eterno. Luz é a atividade disto, do transparente como transparente. E onde ele está em potência há também a treva. Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade pelo fogo ou por algo do tipo, como o corpo superior, pois nele subsiste algo que é uno e o mesmo (*DA*, II,7, 418b 3-12).

[...] o que é visto na luz é a cor e por isso também não se vê sem luz. Pois isto é o que é ser para a cor: ser aquilo que é capaz de mover o transparente em atualidade, e a atualidade do transparente é a luz. Há um sinal evidente disso: se alguém colocar o que tem cor bem diante da própria vista, não o verá. Mas a cor, por outro lado, move o transparente (por exemplo, o ar), e o órgão sensível, por sua vez, é movido pelo transparente, quando ele é contínuo (*DA*, II,7, 419a 7-14).

Não sendo visível por si mesma e estando entre os sentidos e os corpos, essa substância medial possui dois modos de ser: um em potência, expresso nas trevas (ou no escuro), outro em ato, representado pela luz, quando esta dá ao *diaphanós* a capacidade de ser afetado pelas cores. Para explicar como algo devém visível, Aristóteles introduz um elemento ulterior, medial que, não possuindo a mesma natureza que os corpos transparentes²⁷, permite

²⁷ Como sugere Averróis (*apud* Coccia, 2008, p. 215): «y puesto que la transparencia [*diaphanitas*] no está sólo en el agua ni sólo en el aire sino también en el cuerpo celeste, fue necesario que en ellos la transparencia no estuviera presente segundo aquello por lo que cada uno de ellos es lo que es, por ejemplo, aquello por lo que el agua o el cielo, sino según una naturaleza común que existe en todos, incluso si no tiene nombre». Seguindo a Averróis, em *A potência do pensamento*, Agamben precisa que para Aristóteles o objeto da vista «é a cor, mais outra coisa para a qual não temos um nome, mas que ele sugere que se chame o diáfano (*diaphanes*). O termo não se refere aqui simplesmente aos corpos transparentes, como o ar ou a água, mas a uma certa “natureza” (*physis*) presente neles e que constitui aquilo que é propriamente visível em cada corpo. Aristóteles não define essa natureza, mas se limita a postular sua existência (*esti ti diaphanes*, “existe o diáfano”); ele afirma, porém,

que as formas existam na qualidade de puras visibilidades e possam ser percebidas e sentidas. Como bem observou Coccia (2008, p. 212): «[a] noção de “meio” e de “diáfano” serve para explicar as condições da gênese e da existência das *visibilidades* como tais, e não para elucidar uma espécie de funcionalidade da visão efetiva de algo por parte deste ou daquele sujeito». No mesmo sentido, explica Alberto Magno (*apud* Coccia, 2008, p. 214), que os corpos devêm visíveis e adquirem cor não porque entram em contato com a luz, mas antes porque esta reage com o *diaphanós*, conferindo-lhe uma disposição para ser afetado pelas cores, fazendo com que, nele, estas passem da potência ao ato. Se «não se vê sem luz», não é porque sem ela as cores deixariam de ser visíveis. Como sublinha Averróis, ao contrário do *diaphanós*, as cores são visíveis por si, e a luz nada mais faz do que possibilitar que as cores se atualizem na substância medial (*Ibidem, loc. cit.*). Por essa razão, Agamben aponta o equívoco ou «lugar-comum» que vê a metafísica antiga como uma metafísica da luz. «O lugar-comum que pretende que a metafísica antiga seja uma metafísica da luz não é, portanto, exato. Trata-se, antes, de uma metafísica do diáfano, dessa *physis* anônima capaz tanto das trevas quanto da luz» (Agamben, 2015b, p. 247).

Foi o gênio de Averróis quem conferiu a essa paradoxal metafísica do diáfano um estatuto especial no processo do conhecimento. Para ele, o intelecto material (a potência do pensamento) é precisamente essa *physis* anônima, em cujo seio as coisas devêm cognoscíveis. Servindo-se dessa relação entre a luz e o *diaphanós*, o filósofo cordobês busca explicar aquela entre o intelecto agente e o intelecto material, enfatizando que ambas se dão de modo semelhante.

Tal como a luz é a perfeição do diáfano, assim o intelecto agente é a perfeição do intelecto material. E como o diáfano não é movido pela cor e não a recebe salvo quando se ilumina, de igual modo, esse intelecto não recebe os inteligíveis que estão aqui senão quando se faz perfeito por aquele intelecto e iluminado por ele. E assim como a luz transforma a cor em potência em cor atual, de modo que possa mover o diáfano, assim também o intelecto agente faz com que as intenções inteligíveis [cognoscibilidades] em potência o sejam em ato, de modo tal que o intelecto material possa recebê-las (Averróis, 2004, p. 140).

Assim como em Aristóteles, para quem o ato da visão não estava justaposto entre órgãos do sentido, luz e objeto percebido, em Averróis o estatuto ontológico do intelecto em potência não se atribui ao órgão racional de nenhum sujeito pensante, tampouco ao objeto

que o ato dessa natureza como tal é a luz, e que a treva é a sua potência (418 b 31 – 9-10). E se a luz é, como ele acrescenta logo a seguir, a cor do diáfano em ato [*tò dè phôs hoïon chrôma esti toû diaphanoûs, hótan ê entelecheía diaphanês*], 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 (*he gàr autè phýsis hotè mèn skótos hotè dè phôs estín*, 418 b 31- 419 a 1)» (Agamben, 2015b, p. 247).

pensado, mas sim à cognoscibilidade das formas, nomeadamente àquilo que as permite devir pensáveis, a saber, um meio absoluto. Mas, afinal, o que vem a ser um meio? Um meio, para o filósofo cordobês, nada mais é do que um receptor absoluto, cuja natureza consiste em ser tão somente «possibilidade». Como vimos, a capacidade absoluta de recepção mostra-se na impossibilidade de possuir uma forma e de não participar de forma alguma. Sobre isso, escreve Coccia (2008, p. 219, grifo do autor): «[s]ó uma potência liberada de toda relação com as formas é capaz de receber cada uma delas». Como a tabuinha de escrever de Aristóteles – DA, 430a, III, 5 –, sobre a qual nada ainda está escrito, e que por isso pode ser num instante grafada pelo estilete do escriba, «assim, a potência do pensamento, *que em si não é coisa alguma*, deixa que advenha o acto da inteligência» (Agamben, 2007a, p. 13, grifo nosso).

Carente das naturezas que acolhe e recebe, não sendo um corpo, tampouco uma potência em um corpo, o meio absoluto não pode ser concebido em termos de uma *hecceidade* particular ou de um «isto». «Se fosse um “isto”, como cada um dos corpos, não seria capaz de uma afetividade absoluta e receberia todas as formas enquanto tais» (Coccia, 2008, p. 221). Todavia, paradoxalmente, ele deve ainda ser um ente. Nesse sentido, ao contrário do que poderíamos supor, o intelecto como meio é a mais sutil das matérias e não o ente mais supremo, já que esse existente não remete para uma transcendência, mas antes para uma medialidade absoluta. Daí advém sua plasticidade: ao não participar da natureza daquilo que recebe, ele pode receber a potência das formas em seu máximo grau, seja no sentido qualitativo – vindo a ser *todas* as formas –, seja no sentido quantitativo – tolerando as formas em toda sua intensidade. Podemos dizer, portanto, que a potência do pensamento vista como meio absoluto possui um particularíssimo estatuto ontológico. Pensar esse estatuto é pensar uma abertura, uma *topologia especial*, espécie de ferida narcísica, em cujo seio as *coisas existem de um modo de todo diferente do que existem na natureza*.

† A existência desse lugar metafísico, distinto da natureza e das formas que lhes são constitutivas, impossibilita que o pensamento seja concebido «nos termos tradicionais de uma simples faculdade, ou de uma receptividade própria de outra forma material, como a humana, da qual ele seria um simples acidente» (Coccia, 2008, p. 224).

Agamben não deixou de perceber o fenômeno de captura da potência enquanto meio absoluto, presente na constituição de toda subjetividade. *No ensaio A potência do pensamento, aquilo que estamos chamando com Averróis topos especial – e que Agamben*

chama de presença privativa da potência – só aparece como disposição psicossomática ou faculdade de um sujeito, mediante a separação do meio puro, modo especial de ser, e sua indexação a uma forma de vida. Escreve ele:

A Grécia arcaica não concebia a sensibilidade, a inteligência (ou, ainda menos, a vontade) como “faculdades” de um sujeito. A própria palavra aisthesis é, em sua forma, um nome de ação em - sis, que exprimia uma atividade real. Como pode, então, uma sensação existir na ausência de sensação, existir uma aisthesis no estado de anestesia? Essas perguntas nos introduzem imediatamente no problema daquilo que Aristóteles chama de dynamis, potência (um termo em relação ao qual convém recordar que significa tanto potência como possibilidade e que os dois significados nunca foram dissociados, como acontece, no entanto, nas traduções modernas). Quando dizemos que um homem tem a “faculdade” de ver, a “faculdade” de falar (ou, como escreve Hegel, e Heidegger repetirá a seu modo, a “faculdade” da morte), quando afirmamos simplesmente “isso não está em minhas faculdades”, movemo-nos já esfera da potência. O termo “faculdade” exprime, assim, o modo como uma certa atividade é separada de si mesma e atribuída a um sujeito, o modo como um vivente “tem” sua práxis vital. Algo como uma “faculdade” de sentir se distingue do sentir em ato, de modo que este possa ser referido propriamente a um sujeito. Nesse sentido, a doutrina aristotélica da potência contém uma arqueologia da subjetividade, é o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que ainda não tem essa noção (Agamben, 2015b, p. 245, grifo nosso)²⁸.

Se seguirmos a sugestão dada por Averróis (*apud* Coccia, 2008, p. 225) de que o intelecto material é o lugar do pensamento e não sua matéria, o estatuto especial da potência do pensamento a que nos referimos talvez se mostre de modo mais evidente. Como bem lembra Coccia, a doutrina aristotélica do lugar apresenta este não como uma extensão vazia acolhedora dos corpos, mas como um *limite imaterial* que define a localização das coisas²⁹. «A localização é algo que existe junto a, além dos corpos (*para ta somata*), sem por isso participar da extensão» (Coccia, *Ibid.*, p. 226). Desse modo, não sendo parte das coisas, a localização se apresenta como algo separável e diferente delas. Coincidindo com a forma pura

²⁸ Desenvolveremos esse ponto no próximo capítulo, quando tratarmos da questão da máquina governamental em Giorgio Agamben.

²⁹ É no livro IV da *Física* onde Aristóteles nos apresenta o lugar como um *limite imaterial*. Segundo ele: «[a]hora bien, si el lugar no es ninguna de estas tres cosas, es decir, ni la forma ni la materia ni una extensión que esté siempre presente y sea diferente de la extensión de la cosa desplazada, el lugar tendrá que ser entonces la última de las cuatro, a saber: el límite del cuerpo continente – que está en contacto con el cuerpo contenido. Entiendo por “cuerpo contenido” aquello que puede ser movido por desplazamiento» (*Fis.*, IV, 4, 212a 2-7). Não desenvolveremos nem discutiremos a teoria aristotélica do lugar, dado que não está nos propósitos da presente pesquisa um estudo minucioso sobre o tema. Todavia, deve-se ressaltar que esse tema foi amplamente abordado na tese latina redigida pelo jovem Henri Bergson, com o título *Quid Aristoteles de loco senserit* [*O que Aristóteles pensou sobre o lugar*]. Como aponta Bergson, o lugar não deve ser reduzido à massa corporal, sendo partícipe ao máximo do corpo enquanto limite circundante do mesmo, não na sua extensão, mas na condição de possibilidade para seu movimentar-se. Conforme ele enfatiza, «não sendo o lugar uma qualidade do corpo, ou melhor, nem mesmo um intervalo que, eliminado o corpo, pareceria restar, Aristóteles voltou-se necessariamente para o que lhe restara, isto é, para o corpo circundante no qual ele era mantido como uma pérola no engaste» (Bergson, 2013, p. 37). Assim, acrescenta Bergson, «o lugar necessariamente é aquilo *em que e para o que* o corpo se move. Um corpo não pode mover-se dentro de si, nem, por um movimento natural, buscar o alto e o baixo se, em si mesmo, tem essas diferenças. É preciso, portanto, que estabeleçamos fora do corpo não só essas diferenças, mas também o teatro do movimento. Logo, o lugar está fora da matéria e da forma» (*Ibid.*, p.45-47).

da receptividade, o lugar afigura-se como um ente em cujo seio dá-se uma recepção contraposta a uma forma de passividade ou de transformação. O lugar comporta, portanto, certa autonomia em relação aos entes que se encontram nele. Por isso, em Averróis, o intelecto material está separado.

Cancelando todo antropomorfismo, Averróis desloca a soberania do sujeito no processo do conhecimento e abre ao homem *a possibilidade de se estabelecer como «racional»*. É somente a partir da união com a fissura constitutiva que o separa do pensamento, portanto, em um fora de si, que o homem encontra a sua natureza. Ao conceber o intelecto material como lugar de todo o pensamento e não como um órgão da subjetividade, o filósofo árabe funda uma topologia inédita no seio da qual as coisas existem como puras cognoscibilidades. Na esteira das análises filológicas de Giorgio Agamben, que para definir aquilo que ele chama de «ser especial» vai à raiz etimológica do termo «*species*, que significa “aparência”, “aspecto”, “visão”» (Agamben, 2007c, p. 52), sugerimos chamar a essa topologia: *especial* – dado que esse termo remete à mesma raiz que se encontra em *speculum*, espelho. Tal como a psicologia medieval frisou constantemente, diante do espelho temos uma experiência do conhecimento totalmente desprendida do caráter psicológico, além do mais, a partir dela fundou-se uma ontologia que nos permitirá compreender o modo de ser de uma pura visibilidade ou, se seguirmos a analogia de Averróis, de uma pura cognoscibilidade.

† *Ao ingressarmos nessa ontologia, concluiremos os esboços para uma leitura não racionalista de Aristóteles, contrapondo-nos à leitura comumente vigente que, segundo Coccia,*

[e]sforçando-se por provar e fundar a racionalidade do homem, procurando separá-lo a qualquer custo do resto dos animais, [...] frequentemente esqueceu que todo homem vive no meio da experiência sensível e que pode sobreviver apenas graças às sensações (Coccia, 2010, p. 9).

A possibilidade de se pensar numa filosofia sensível em Aristóteles foi-nos dada a partir do encontro com a análise da phantasía na psicologia-tardo-medieval, elaborada pelo então jovem pesquisador Giorgio Agamben em Estâncias, bem como pelas análises filosóficas de Emanuele Coccia, desenvolvidas na obra A vida sensível. Estamos cientes de que o esforço empreendido numa leitura como essa, devido à profundidade do tema, exigiria um espaço e um tempo de pesquisa mais alargado do que o disponibilizado na presente dissertação. Limitar-nos-emos, pois, a extrair algumas iluminuras que poderão ser úteis para

um estudo futuro. Adiantamos, aqui, uma definição do sensível dada por Coccia no início da referida obra:

[o] sensível (o ser daquilo que chamamos aqui de imagem em sentido amplo) é aquilo pelo qual vivemos indiferentemente à nossa diferença específica de animais racionais: paradoxalmente, ele define a nossa vida enquanto ela ainda não tem nada de especificamente humano (Coccia, 2010, p. 10).

3. *Experimentum imaginationis*: estudo sobre o «lugar do sujeito» no averroísmo

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.

É preciso transver o mundo.

Manoel de Barros

3.1 Conforme sugeriu Agamben, em *Estâncias* e, também, em *Profanações*, é na Idade Média que a associação entre espelho e doutrina do conhecimento ganha força. Nesse período, consolida-se uma *ontologia intencional baseada numa teoria das espécies ou intenções*. Como aponta o filósofo romano: «[o]s medievais chamavam a espécie de *intentio*, intenção» (2007c, p. 53). No início de sua obra sobre a ótica, que possibilitou a criação dos óculos de grau, intitulada *De multiplicatione specierum*, Roger Bacon (*apud* Coccia, 2010, p. 29) escreve: «fala-se geralmente de intenção (*intentio*) em função da fraqueza do seu ser em relação ao modo de ser da coisa. Diz-se frequentemente a propósito de algo que não se trata verdadeiramente daquela coisa, mas da sua *intentio*, ou seja, da sua similitude³⁰». Pensar esse ser estranho e fraco (*esse debile*, como diria Durand de Saint-Pourçain) é pensar *um outro gênero de ser*³¹, uma forma de existência para além do ser das coisas.

Na Idade Média, a coisa do pensamento (*res cogitans*) está, sobretudo, fora do homem. O fato de que as cognoscibilidades estejam primeiro em Deus, no ar ou nos céus e só depois, por reflexo, nos homens, evidencia o caráter não psicológico de toda experiência cognitiva aí implicada (Coccia, 2008, p. 229). Um estudioso do medievo diria que não é no interior de uma consciência que se deve buscar o pensamento, mas sim, no espelho. Se «[o]s filósofos medievais estavam fascinados pelos espelhos», como sugere Agamben (2007c, p.

³⁰ Na realidade, como se fará evidente da argumentação que se segue, a ontologia intencional presente no medievo não produz semelhanças, antes fratura o vínculo que liga as coisas à sua matéria própria, abrindo-as a um outro modo de ser, a saber, suas intenções ou espécies, que, ao se relacionarem com o meio absoluto que as suporta, possibilitam sua percepção e cognição. Como bem observou Coccia (2008, p. 242), a ontologia medieval «é uma operação de “cirurgia ontológica” e modal sobre as formas».

³¹ Do mesmo modo que o intelecto material, a cognoscibilidade das coisas, sua possibilidade de ser inteligível, também nos leva ao encontro desse outro gênero de ser. Não poderia ser diferente, dado que elas se constituem no interior desse meio absoluto que é o intelecto material.

51), é porque compreenderam que neles havia um núcleo mais originário, um paradigma ou modelo mediante o qual se poderia definir o que ocorre em todo processo de conhecimento, a saber, uma espécie de *reflexão* em que a forma se reproduz fora do seu substrato natural, e é acolhida por um meio capaz de sustentá-la, independentemente, de sua forma natural (Coccia, 2008, p. 251). No espelho, as formas ou as coisas adquirem um outro estatuto de ser: não são mais coisas ou formas, senão visibilidade de coisas ou formas, i.e., espécies (*species*).

Interrogando-se sobre a natureza do ser das imagens refletidas no espelho, os filósofos medievais apresentaram um modo de ser muito especial. O ser das imagens não tem natureza corpórea, uma vez que o espelho não aumenta de volume ao acolher uma forma, tampouco possui uma natureza substancial, já que, ao se deslocar o espelho, as imagens não se deslocam com ele³². Elas não estão no espelho como em um lugar, mas como em um sujeito presente diante do espelho. Agamben (2007c, p., 51), nos lembra que: «[e]star em um sujeito é, para os filósofos medievais, o modo de ser do que é insubstancial, ou seja, não existe por si, mas em outra coisa». Desse modo, a realidade das imagens não é contínua, mas acidental, i.e., de geração, posto que elas são «gerada[s] a cada instante de acordo com o movimento ou a presença de quem a[s] contempla» (*Ibid., loc. cit.*). Por fim, o ser das imagens não se define pela categoria da extensão ou da quantidade. Ao insistir apenas no próprio sujeito que a faz existir e a sustenta enquanto modo de ser ou hábito, a *intentio* não se define extensivamente. Caso um espelho venha a se quebrar em várias partes, a forma íntegra do objeto refletido não será conservada em nenhum dos fragmentos. Por isso, a imagem não possui dimensões mensuráveis, mas apenas a *forma* ou a imagem das dimensões de um corpo natural. As dimensões das imagens são, portanto, tal como sublinha Agamben (*Ibid., p. 52*), «apenas espécies, modos de ser e “hábitos”». Vivendo na superfície dos corpos, esse *ser especial*, que a fantasmologia medieval acostudou chamar de *corpo sutil* da alma, não deve ser confundido com eles. Assim, diz-se do ser das imagens que ele é puramente intencional ou especial.

A diferença entre o ser real e o ser intencional não é nada simples. Entre o ser das coisas e o ser das almas, i.e., entre o ser puramente corpóreo e o ser puramente espiritual, o ser intencional afigura-se como possibilidade do trânsito entre matéria e forma, ou seja, enquanto elemento que permite à natureza passar do domínio corpóreo para o espiritual e vice-versa. Essa passagem só é possível graças a um meio absoluto (ou potencial) capaz de

³² Como sublinha Agamben (2007c, p. 51), «[c]ertamente o ser das imagens deve ser muito especial, pois, se fossem simplesmente corpo ou substância, como poderiam ocupar o espaço já ocupado pelo corpo que é o espelho? E se o lugar delas fosse o espelho, deslocando-se o espelho, deveriam se deslocar com ele também as imagens».

suportá-la. Por isso, a propósito do meio, dissemos que ele não se define nem pela natureza nem pela matéria de um corpo, mas pela potência específica que não se reduz a nenhuma delas. Como escreve Coccia (2008, p. 238), a intenção surge «na separação da cognoscibilidade da coisa (sua forma) do lugar mesmo da sua existência, e define a existência de uma forma não *in materia própria*, mas *in materia extranea*» e, somente enquanto tal, a coisa pode ser vista ou percebida. Dessa maneira, a intenção é o modo em que a forma existe fora de si e da própria matéria, ou seja, *extra locum suum*³³.

Como vimos, a pergunta por *quem pensa*, pelo *sujeito do pensamento*, implica, antes do mais, num questionamento sobre o *lugar em que se dá o pensamento*, ou seja, sobre o limite imaterial da experiência cognoscível, o *topos* onde as formas devêm pensáveis e são pensadas. Modo de ser das imagens, a espécie ou intenção define-se pela relação estabelecida com esse *topos especial*, o meio absoluto ou receptor. Todavia, uma forma por si só não existe naturalmente no meio, tampouco é levada por si mesma. Portanto, é necessário postular uma força capaz de colocar a forma no meio e, se o meio tem por natureza o fato de ser um possível, a causa de sua atualização deve ser exterior à possibilidade mesma (Coccia, 2008, p. 243). A peculiaridade da noética averroísta, nomeadamente o «ponto oculto» da subjetividade, está em situar o *sujeito do pensamento* na figura desse *topos especial* ou *receptor absoluto*, retirando-lhe a suposta particularidade de um indivíduo humano, seja no sentido de um órgão (uma porção de extensão) ou de um espaço imaterial custodiado no seio de uma interioridade ou de uma consciência (Coccia, 2008, p. 268). Contudo, se o estatuto do pensamento vigora num estado potencial, como ele pode ser determinado como atributo deste ou daquele indivíduo singularmente³⁴?

³³ «Al igual que en un espejo nuestra imagen deja de ser *nuestra* forma para hacer simplemente imagen impersonal capaz de existir independiente del ser nuestra o del pertencernos, así en el medio absoluto del intelecto material las forma llegan a libertarse de toda inherencia y de toda atribución» (Coccia, 2008, p. 268).

³⁴ Como sublinha Coccia (2008, p. 244): «[p]ara existir como posibilidad de todos los pensamientos, como algo que nó piensa salvo según la potencia, el intelecto ha exiliado de sí la capacidade de producir todos los pensamientos». Cabe aqui ressaltarmos os quatro significados de intelecto por parte dos filósofos árabes aristotélicos: o primeiro deles seria o intelecto agente, imortal e eterno, visto enquanto substância separada, não pertencente às almas individuais enquanto faculdade presente nelas; o segundo significado se mostra enquanto intelecto potencial que, segundo uma terminologia de Alexandre de Afrodísia adotada por Averróis, pode ser chamado também de intelecto material – como vimos, para Averróis, assim como o intelecto agente, o intelecto material também é uma substância separada e única para todos os homens –; depois, temos o intelecto habitual, teórico ou especulativo – que em alguns momentos Al-Farabi chama de intelecto atual – prefigurando o terceiro significado, que se configura como sendo um estado do intelecto material advindo da aquisição de um inteligível, desenvolvendo a disposição para pensar; e, por fim, o último dos significados está no intelecto adquirido «*intellectus adeptus*», que se apresenta como o intelecto habitual quando este se torna perfeito para a aquisição dos inteligíveis possíveis, pronto para conhecer-se assim como o intelecto agente.

Se, por um lado, Averróis aponta o intelecto agente como aperfeiçoamento do intelecto material, por outro, delimitando sua diferença frente à tradição dos *falasifa* (Avempace e Al-Farabi) que viam no intelecto agente a última emanção do Ser Primeiro, apresenta-o como uma «forma em nós», já que esse aperfeiçoamento só ocorre mediante a conjunção da mente única com os indivíduos singulares. Nesse sentido, Averróis (2004, p. 133) enfatiza que: «[...] é evidente que o homem não entende em ato, mas apenas pela conjunção do intelecto inteligível em ato com ele». Dessa união, a mente única – intelecto material – assume uma forma, ou estado, denominada pelo «Comentador» intelecto teórico (*intellectus speculativus*)³⁵. Nos dizeres de Averróis (*Ibid.*, p. 121): «o intelecto teórico nada mais é que o aperfeiçoamento do intelecto material [a mente única] por meio do intelecto agente, de tal modo que o intelecto teórico é algo composto de intelecto material e de intelecto que está em ato». Do mesmo modo que o intelecto teórico aparece como um estado intermediário entre uma pura potencialidade e uma pura atualidade, o intelecto agente e o intelecto possível – material – são irreduzíveis um ao outro, i.e., diferentes estados ou partes de um mesmo ser inteligível, tal como ocorre com a matéria – potência – e a forma – ato – no caso do ser sensível.

A aporia central no interior do pensamento do filósofo cordobês, seu *experimentum crucis*, que não cessa de suscitar as «obstinadas objeções dos escolásticos» (Agamben, 2012, p. 59), está em apresentar a imaginação como motor do processo cognitivo. Para Averróis (2004, p. 148), «o intelecto material não se une conosco por si e desde o princípio, mas sim pela sua união com as formas da imaginação». É através das imagens sensíveis, proporcionadas pela imaginação, que o intelecto potencial pode aperfeiçoar-se, i.e., pensar algo e, ao mesmo tempo, devir pensamento de alguém. As imagens se configuram, portanto, como força noética motriz, verdadeiro «operador de individualização do intelecto e lugar onde a transparência absoluta do pensamento devém cognoscibilidade de algo» (Coccia, 2008, p. 274). Pensar é, destarte, um exercício de composição imagética, no qual os indivíduos revelam a tensão radical que os impele a se fazerem outro, produzir imagens e habitar a fratura que os separa do pensamento. As imagens são o testemunho de que a individualidade está designada, inevitavelmente, ao outro de si. Como bem observou Rodrigo Karmy:

³⁵ Como bem observou Coccia (2008, p. 271): «[i]ntelecto posible e intelecto especulativo no son dos sustancias diversas sino dos estados o modos de existencia del pensamiento. Por ello se dirá que en esta fase la mente única no pierde su naturaleza, sino que adquiere una determinación ulterior: adquiere un rasgo por el cual se hace a la vez cognoscibilidad de un cierto objeto singular y actividad de pensamiento en acto de este o aquel individuo».

A fissura constitutiva entre o homem e o pensamento indica que o eu não está onde pensa, precisamente porque a impessoal consistência do pensamento não pertence à interioridade de um eu. Que não haja um sujeito prévio ao pensamento indica a característica mais decisiva da potência do pensamento: que o «comum» não tem a forma de um sujeito, senão, mais precisamente, de um impessoal cuja unicidade se atualiza através da imaginação na multiplicidade dos homens singulares (Karmy, 2013, p. 210).

O fato dos indivíduos e da potência única do pensamento estarem separados não aponta para uma anulação da alma, senão para a projeção desta no comum da espécie. Nesse sentido ressalta Amar (2014, p. 73): «[o] intelecto é uma pura medialidade que o humano habita, saindo de si mesmo para constituir-se precisamente nessa fratura». O pensamento habita, portanto, a «incomensurabilidade de um hiato» onde as imagens ou os fantasmas individuais e a potência única do pensamento se encontram:

para ambos a parte decisiva se joga fora de casa: se o intelecto possível deve encontrar sua própria forma estaticamente nos fantasmas dos indivíduos, estes podem unir-se à mente única somente se saem da cripta psicológica onde estão prisioneiros para devir cognoscíveis e comunicáveis (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 17).

Pode-se conferir à doutrina averroísta a tarefa de um pensamento ao qual não se atribui uma linearidade advinda de uma subjetividade psicossomática. Trata-se, antes, de uma prática de ruptura ou intermitência em que o autor experimenta o próprio dismantelar-se. Como no-lo diz Agamben: «o que o averroísmo questiona é a ideia – para nós evidente – de que todo o saber e todo pensamento têm a forma de uma consciência individual» (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 9). Não se apreende o problema do averroísmo, todavia,

se não se compreende que nestas intermitências do pensamento, na possibilidade de pensar que estas assinam, radica sua faculdade mais íntima e abstrusa, mais fascinante e mais odiada, a única que talvez defina propriamente o humano: trata-se da faculdade da imaginação (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 15).

A tese da desconexão constitutiva entre homem e pensamento, respaldada por Averróis e seus seguidores, altera por completo a noção de alma, culminando em assertivas que vão de encontro a questões teológicas fundamentais que surgiram nos conventos cristãos do século XIII e naquelas universidades onde a teologia tinha ampla hegemonia em relação às outras disciplinas. Se, conforme precisa Coccia (2008, p. 290), «pensar não significa devir sujeito de ideias, mas sim *unir-se* ou entrar em composição com algo que pode ser pensado e que, inclusive no estado de conjunção, conserva o caráter de potencialidade enquanto hábito [ou disposição, acrescentaríamos nós]», torna-se possível inferir que a alma só se singulariza na medida em que se vincula ao comum da espécie. Enquanto substância potencial, única e comum para todos os homens, diz-se da alma que ela é eterna ou, o que seria o mesmo, que a

espécie humana é eterna Mas, considerando a conjunção da substância comum com o indivíduo singularmente diz-se que ela é corruptível, já que, singularmente, os homens estão sujeitos às transformações do reino natural³⁶. Consequentemente, se a alma individual é corruptível, como garantir um julgamento *post mortem*³⁷? Frente ao dispositivo teológico-anímico-governamental, vê-se bem o caráter disruptivo e insurrecional da noética averroísta. Não por acaso, teses como essa fizeram de *Ibn Rushd* um nome estranho tanto para os árabes quanto para os europeus. Como bem observou Massimo Campanini, em *Ibn Rushd*

O pensamento passa a ser como que hipostasiado e separado da individualidade do sujeito pensante. Não são os homens tomados individualmente que pensam, mas os intelectos separados que pensam através dos homens. Uma vez que os intelectos jamais cessarão de pensar, existirão sempre homens que pensam graças a eles. Isto garante a eternidade da espécie humana, mas naturalmente não a eternidade de um homem como indivíduo (Campanini, 2010, p. 168, grifo do autor).

Tal como sublinhou Giorgio Agamben (2005, p. 27), «o problema central do conhecimento não é, para a antiguidade, o da relação entre um sujeito e um objeto, mas o da relação entre o uno e o múltiplo». Numa perspectiva averroísta, poderíamos dizer, desse modo, que o processo do conhecimento se dá, fundamentalmente, a partir da conjunção entre a substância comum e os indivíduos, possibilitando que um inteligível – uma forma – se determine – atualize-se. Para Averróis, isso só é possível graças ao processo de imaginação – *phantasia* –, que permite aos homens singulares o depósito das imagens sensíveis – ou *phanstasmas* – no intelecto em potência, receptor absoluto. Assim como as cores, atualizadas pela luz, movem o transparente, permitindo o advento da visão, as imagens – ou fantasmas –, atualizadas pelo intelecto agente, movem o intelecto material – a substância comum – e possibilitam o advento do pensamento. O paradoxo do averroísmo consiste em situar a imaginação – que para a psicologia medieval se encontra, juntamente com a memória, no sentido interno – enquanto *medium* por excelência do conhecimento, ou seja, como condição de possibilidade para a comunicação entre o *mundus sensibilis* e o *mundus intellegibilis*

³⁶ Averróis (2004, pp. 135-136) ressalta que: «[...] el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna [...] es necesario concluir que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana [...] cuando respecto de un individuo se corrompe alguno de los primeros inteligibles por la corrupción del sujeto mediante el cual está unido con nosotros y es verdadero, ese inteligible es necesariamente incorruptible en sentido absoluto, pero corruptible respecto a cada uno de los individuos».

³⁷ No início de *A unidade do intelecto – contra os averroístas*, Aquino manifesta essa preocupação da seguinte maneira: «Se, de facto, se subtraísse aos homens, a diversidade do intelecto, a única de todas as partes da alma que se vê bem ser incorruptível e imortal, após a morte nada restaria das almas dos homens excepto a substância única do intelecto; e desta feita se suprimiria a retribuição das recompensas e das penas e a respectiva diversidade» (Aquino, 1999, p. 45-47).

(Agamben, 2005, p. 33)³⁸. Nesse sentido, Agamben (2012, p. 59) diz que «a imaginação – e não o intelecto – é o princípio que define a espécie humana».

Situada nas bordas do pensamento, na experiência sísmica que fratura o invólucro racionalista, a filosofia averroísta é uma tentativa de definir os *limites da experiência própria da razão*. Se «[é] no fantasma onde o pensamento adquire uma determinação referente a este ou aquele homem, e é no fantasma onde ele se determina com respeito a uma forma» (Coccia, 2008, p. 303), são os próprios fantasmas (as imagens) e a imaginação humana que definirão a verdade dos pensamentos, e não as coisas, como se poderia supor (*Ibidem*, p. 314). A filosofia apresenta-se, portanto, como um verdadeiro «exercício sobre as imagens humanas». Se, como afirma Averróis (*apud* Coccia, 2008, p. 314), «para a alma intelectual os fantasmas são como as coisas materiais» e «a relação das imagens presentes na fantasia com o intelecto é idêntica à relação que subsiste entre as coisas sensíveis e os sentidos», a experiência do pensamento não poderá se definir nos termos de uma adequação entre coisa e intelecto, senão, mais precisamente, no exercício de composição entre imagens e intelecto. Como precisa Coccia (2008, p. 314): «pensamento e experiência têm a mesma estrutura, porém não compartilham o mesmo sujeito nem o mesmo objeto. O intelecto não se refere às coisas, senão às imaginações humanas».

É nesse resto oculto, não dito, presente no *continuum* da obra histórica, que a questão da *subjetividade do pensamento* é problematizada. A contrapelo do avanço da luz cognoscente, erigida no *ego cogito*, encontramos em Averróis a alteração da *noção de sujeito* remetida à temática da *medialidade*, fazendo com que uma doutrina se torne, mesmo enquanto temática noética, uma *questão política*³⁹. Se, por um lado, a cena da relação noética se dá num

³⁸ Nesse sentido, Agamben escreve: «[a] imaginação é uma descoberta da filosofia medieval. Nessa filosofia, ela atinge seu limiar crítico – e, simultaneamente, sua formulação mais aporética – no pensamento de Averróis. A aporia central do averroísmo, que não cessa de suscitar as obstinadas objeções dos escolásticos, está, de fato, na relação entre o intelecto possível, único e separado, e cada indivíduo singularmente. Segundo Averróis, estes se unem (*copulantur*) com o intelecto único por meio dos fantasmas que se encontram no sentido interno (sobretudo na virtude imaginativa e na memória). A imaginação recebe, desse modo, um caráter decisivo em todos os sentidos: no vértice da alma individual, no limite entre o corpóreo e o incorpóreo, o individual e o comum, entre a sensação e o pensamento, ela é a extrema escória que a combustão da existência individual abandona no limiar do separado e do eterno» (Agamben, 2012c, p. 59). Na mesma direção, mas aludindo o papel da imaginação em Avicena, Christian Jambet diz-nos: «seu horizonte [da imaginação] é sempre intermediário, entre o particular e o universal. É o mundo das cores, das figuras, dos valores, o mundo das generalidades, é o universo indefinido» (Jambet, 2006, p. 87).

³⁹ Nesse sentido, lembra-nos Coccia que «foi sobretudo durante as polêmicas suscitadas em torno da tradução latina de *Tafsîr fî-l-Kitâb-an-nafs* [Comentário/Interpretação ao *De anima*] de Averróis que a filosofia ocidental aprendeu a definir por completo a noção de sujeito. Poder-se-ia dizer que o Ocidente aprendeu a se reconhecer como sujeito do conhecer precisamente lendo e refutando o “grande comentário” de Averróis. [...] Poder-se-ia dizer que toda reflexão sobre a subjetividade é uma prolongação histórica e teórica desses mesmos esforços

plano de heterogeneidade, o eu não está onde pensa, ou seja, ele existe tão somente nas imagens – *phantasmata* –, «é no fantasma onde o pensamento adquire uma determinação referente a este ou aquele homem, e é no fantasma onde ele se determina com respeito a uma forma». Por outro lado, a prática da filosofia sai alterada ou modificada, vinculando-se a um «exercício sobre as imagens humanas», um *experimentum imaginationis* cujo alcance ainda precisa ser explorado (Coccia, 2008, p. 319).

Excursus: sobre a imaginação na tradição filosófica árabe e sua expropriação na modernidade

A sensibilidade é a esfinge com a qual toda a época histórica tem sempre de medir-se.

Giorgio Agamben

Em *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* (1977), o então jovem pesquisador Giorgio Agamben leva a cabo um estudo sobre a recepção da teoria aristotélica do *phantasma* (principalmente em *Ibn Sīnā* [Avicena] e Averróis), que adquiriu plena consistência na tradição árabe dos *falasifa*, visando a uma interpretação da teoria estilovista do amor e da linguagem poética, baseada na até então insuspeita articulação entre a poesia amorosa do século XII e a teoria medieval da *phantasia*. Para o filósofo italiano, a novidade da lírica amorosa do século XII estava na imbricação do desejo com o *phantasma* e a linguagem, concepção herdada por ela a partir da cultura medieval, que concebia o amor como processo puramente fantasmático. Como glosa Agamben (2007b, p. 147), é na cultura medieval que «o fantasma [*phanstasma*] emerge ao primeiro plano como origem e objeto de amor, e o lugar próprio de Eros se desloca da visão para a fantasia». A imagem (ou o *phantasma*), como tivemos a oportunidade de analisar na *noesis* averroísta, e como Agamben a analisa em *Estâncias*, a partir da relação da teoria aristotélica do *phantasma*⁴⁰ com a doutrina pneumática estoica e neoplatônica e com a fisiologia dos médicos medievais, detinha um caráter central no interior do processo cognitivo, que lhe foi expropriado pela concepção moderna.

[refutativos ao grande comentário de Averróis], e, além disso, no sentido de que as investigações modernas e contemporâneas podem ser reconduzidas *genealógicamente* até aquelas reflexões como a sua origem oculta» (Coccia, 2008, p. 334, grifo e tradução nossos).

⁴⁰ Para um estudo detalhado da teoria aristotélica do *phantasma*, cf. AMAR DÍAZ, Mauricio. *La ética de la imaginación*, Tese para obter o grau de Doutor em Filosofia com menção em Filosofia Moral e Política, *Universidad de Chile*, Santiago, 2014; e AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Nós, modernos, talvez pelo hábito de ressaltarmos o aspecto racional e abstrato dos processos cognoscitivos, há bom tempo deixamos de nos maravilhar com o misterioso poder da imagem interior desse inquieto povo de “mestiços” (conforme o chamara Freud), que anima os nossos sonhos e domina a nossa vigília talvez mais do que estejamos dispostos a admitir. Dessa maneira, não se torna fácil admitirmos imediatamente a obsessiva e quase reverencial atenção que a psicologia medieval reserva à constelação fantasmológica aristotélica que, dramatizada e enriquecida pelas contribuições do estoicismo e do neoplatonismo, ocupa um lugar central no firmamento espiritual da Idade Média. Nesse processo exegético, no qual a Idade Média esconde uma de suas mais originais e criativas intenções, o fantasma polariza-se e se converte em lugar de uma experiência extrema da alma, na qual ela pode elevar-se até ao limite deslumbrante do divino, ou então precipitar no abismo vertiginoso da perdição e do mal (Agamben, 2007b, p. 139).

Pode-se dizer que a partir de Al-Farabi a tradição árabe pensa a imaginação como *faculdade ativa*, voluntária e criativa, e não apenas como faculdade mimética e passiva⁴¹. Tal estatuto é impensado para grande parte da filosofia atual, herdeira da teologia, que aboliu a separação, tão cara à filosofia antiga, entre homem e pensamento⁴², e que, por isso, passou a conceber a imaginação como sendo algo «irreal» e obstrutivo ao processo de conhecimento. Nos dizeres de Agamben,

a imaginação [phantasia], hoje eliminada do conhecimento como sendo «irreal», era para a antiguidade o *medium* por excelência do conhecimento. Enquanto mediadora entre o sentido e o intelecto, que torna possível, no fantasma, a união de forma sensível e intelecto possível, ela ocupa, na cultura antiga e medieval, exatamente o mesmo lugar que a nossa cultura confere à experiência. Longe de ser algo irreal, o *mundus imaginabilis* tem a sua plena realidade entre o *mundus sensibilis* e o *mundus intelligibilis*, e é, aliás, a condição de sua comunicação, ou seja, do conhecimento. [...] Na fórmula em que o aristotelismo medieval sintetiza essa função mediadora da imaginação («nihil potest homo intelligere sine phantasmate» [nada pode o homem conceber sem a imaginação]), a homologia entre fantasia e experiência é perfeitamente evidente. Mas, com Descartes e o nascimento da ciência moderna, a função da fantasia é assumida pelo novo sujeito do conhecimento: o ego cogito (é preciso notar que, no vocabulário da filosofia medieval, cogitare significava antes o discurso da fantasia que o ato da inteligência). Entre o novo ego e o mundo corpóreo, entre *res cogitans* e *res extensa*, não há necessidade de nenhuma mediação. A expropriação da fantasia, que daí decorre, manifesta-se na nova maneira de caracterizar a natureza: enquanto ela não era – no passado – algo de

⁴¹ Para um estudo detalhado sobre Al-Farabi, e o papel da imaginação, cf. CUMSILLE, Kamal. *Al-Farabi pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la “gubernamentalidad”*, Tese para obter o grau de Doutor em Filosofia com menção em Filosofia Moral e Política, *Universidad de Chile*, Santiago, 2013.

⁴² A propósito dessas questões, Agamben escreve: «É nesta separação de experiência [*sensu comum*] e ciência [*nous* ou intelecto agente] que devemos ver o sentido – nada abstruso, mas extremamente concreto – das disputas que dividiram os intérpretes do aristotelismo da antiguidade tardia e medieval a propósito da unicidade e da separação do intelecto e sua comunicação com os sujeitos da experiência. Inteligência (*nous*) e alma (*psyché*) não são, de fato, para o pensamento antigo (e – pelo menos até Santo Tomás – também para o pensamento medieval), a mesma coisa, e o intelecto não é, como nós estamos acostumados a pensar, uma «faculdade» da alma: ele não lhe pertence de modo algum, mas “separado, impermisto, impassível” segundo a célebre fórmula aristotélica, comunica-se com ela para realizar o conhecimento. [...] aquilo que se coloca, para nós, como problema da experiência, apresentava-se naturalmente, para ele [Aristóteles], como problema da relação (da “participação”, mas também da “diferença”, como dirá Platão) entre o intelecto separado e os indivíduos em sua singularidade, entre o uno e o múltiplo, entre o inteligível e o sensível, entre o humano e o divino» (Agamben, 2005, p. 27).

“subjetivo”, mas era, sobretudo, a coincidência entre subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e inteligível, agora é o seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relega ao plano de fundo, a emergir em primeiro plano (Agamben, 2005, p. 33-34).

Em Avicena, por exemplo, a *phantasia* adquire um caráter ativo e central na experiência sensível, a ponto de lhe atribuir o estatuto de lugar da sensibilidade. Em seu *Kitāb al Nayāt* – conhecido no Ocidente medieval como *Liber de anima* ou *Sextus de naturalibus* –, através de uma linguagem médica de elevada precisão, o filósofo persa reconhece como sendo iguais sensibilidade comum e *phantasia*.

Dentre as faculdades internas animais está a *fantasia*, que é o sentido comum. Ela é uma faculdade localizada na primeira concavidade do cérebro, recebendo por meio de sua essência todas as formas impressas nos cinco sentidos trazidas a ele. Em seguida está a *imaginação* ou *formativa*. Ela é uma faculdade que também se localiza na extremidade da concavidade anterior do cérebro, conservando aquilo que o sentido comum recebeu dos cinco sentidos particulares e que permanece na [concavidade] depois do desaparecimento daqueles sensíveis. [Aqui Avicena explica que a imaginação, à diferença da fantasia, não é apenas receptiva, mas também ativa, e que o “reter” é diferente do simples “receber”, como acontece com a água, que tem a faculdade de receber as imagens, mas não a de retê-las]. Em seguida está a faculdade que se chama *imaginativa*, em relação à alma animal, e a *cogitativa*, em relação à alma humana. Ela é uma faculdade localizada na faculdade na concavidade central do cérebro, junto ao verme. Sua importância é compor algumas (formas) que estão na imaginação com outras. Em seguida está a faculdade *estimativa*. Ela é uma faculdade localizada na extremidade da concavidade central do cérebro e percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares, tal qual a faculdade existente na ovelha (que percebe a intenção de adversidade no lobo, sem que os sentido externo a tenha percebido primeiro). [...] Em seguida está a faculdade *conservadora* [reminiscível] e a que *rememora* [memorial]. Ela é uma faculdade localizada na concavidade posterior do cérebro e conserva aquilo que percebe da faculdade estimativa, no que concerne às intenções não sensíveis nos sensíveis particulares. A relação da faculdade conservadora com a estimativa é tal como a relação da faculdade que se chamou “imaginação” para com o sentido (externo), e a relação dessa faculdade (estimativa) para com as intenções é tal como a relação daquela faculdade (imaginativa) para com as formas sensíveis [fantasmas] (Avicena, 2011, p. 66-68 grifos nossos).

Avicena divide o sentido externo (*ris apprehendendi a foris* – força de apreensão de fora) do sentido interno (*ris apprehendendi ab intus* – força de apreensão de dentro) e nos apresenta o *phantasma* a partir de um processo operativo de «desnudamento» dos seus acidentes materiais, que se dá a partir da quántupla degradação mencionada acima. Comentando a teoria aviceniana da imaginação ativa, Cristian Jambet (2006, p. 82) nos diz: «[e]is então a marca da imaginação, por meio da qual ela não é apenas receptora, passiva, mas ativa: ela não é, como os sentidos, tomada pela ordem do tempo ou do espaço; ela age nas representações conservadas com liberdade».

Todavia, a expropriação da *phantasia* no âmbito da experiência só foi possível graças à existência de um suposto: o sujeito-saber. Para que a *phantasia* adquira o caráter de

falsidade – seja da imagem ou da linguagem – ou de irrealidade, ela precisa afetar, sobretudo, um sujeito, i.e., um ser que possui a racionalidade na qualidade de propriedade. Somente erigindo a estrutura pura e intocável da razão pôde-se expropriar a *phantasia* do seu caráter central no processo do conhecimento e relegá-la ao plano da alucinação, da alienação mental etc. Os discursos, presente em alguns setores da direita, que acusam os movimentos sociais de se descolarem demais da realidade, de não se aterem à vida tal como ela é, de serem «rebeldes sem causa», que por acreditarem numa utopia acabam se tornando «vândalos», tomam, em alguma medida, esse suposto como fundamento. Não se diferem, nesse ponto, dos discursos presentes nos críticos da sociedade de consumo, que a olham *cum granu salis* porque atribuem à imagem de consumo um caráter fantasioso, estimulante dos desejos básicos, acreditando que poderia ter algo mais real, a ser salvo, por detrás das imagens. Ademais, o suposto-sujeito-saber fomenta, também, a valorização positiva da imaginação, patente na figura do grande gênio criador, que ao controlar e bem orientar a *phantasia*, através da razão, pode criar uma grande obra transformadora do *status quo* (Amar, 2014, p. 8).

Acompanhando o trabalho de Fabián Ludueña, poderíamos dizer que essa leitura se configura como uma *antropotecnica* que visa à fabricação do ser humano enquanto *ex-taxis* da condição animal. No interior dessa tecnologia, o ser humano afigura-se como um animal racional, i.e., um ser que porta em si, em seu corpo, a faculdade que lhe permite uma *diferença de natureza* frente aos demais animais. A partir dessa diferenciação, o homem adquire um estatuto soberano diante da natureza, no qual o interior e o exterior a ele nada mais é que um estado de exceção permanente, manipulado, gerenciado, transformado, catalogado e, sobretudo, criado para modelar e domesticar sua própria animalidade⁴³. A partir de uma reformulação do conceito de «tecnologia de poder», desenvolvido por Michel Foucault, que lhe permite decliná-lo segundo uma modalidade distinta daquela utilizada pelo filósofo francês, Ludueña nos diz:

Nesse sentido [da reformulação], entenderemos por *antropotecnica* ou *antropotecnologia* as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e, logo a seguir, as

⁴³ Em *O que é um dispositivo?*, Agamben ressalta que «os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de “hominização” que tornou “humanos” os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*» (Agamben, 2009, p. 43). Comentando o trabalho de Ludueña, Emanuele Coccia diz: «[...] não há cisão originária entre a vida animal e a vida humana. O chamado *Homo sapiens* é apenas um animal que dotou a si mesmo de antropotecnologias destinadas a dar forma, domesticar, modelar ou mesmo dominar sua própria animalidade constitutiva assim como a de seus congêneres» (in Ludueña, 2012).

ciências biológicas e humanas acostumaram a chamar de “homem”. O processo de hominização e a própria história da espécie *homo sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias (econômicas, sociais, educativas, jurídico-políticas, éticas) que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-tasis* da condição animal. Sob este ponto de vista, toda antropotecnologia descansa sobre uma politização constitutiva da vida animal que se quer domesticar e cultivar no processo de civilização (Ludueña, 2012, p. 9-10).

Parece despropositado, para o cânon filosófico, o enunciado de que o homem não é um ser racional. Com efeito, há toda uma vertente de pensamento que vai desde a leitura averroísta de Aristóteles, passando por estudiosos contemporâneos como Heidegger, Benjamin, Foucault e Giorgio Agamben, que sustenta precisamente o contrário, ou seja, que embora haja uma relação entre o homem e a linguagem, esta não se define nos termos de uma possessão (Amar, 2014, p. 8). O pensamento Ocidental poderia se definir, desse modo, em duas grandes correntes: aquela que afirma a existência de uma fissura constitutiva entre o ser que imagina e o intelecto com que se relaciona, e aquela que sustenta a propriedade do intelecto. Como bem observa Agamben, no estudo introdutório ao livro de Emanuele Coccia que versa sobre o tema:

Aos filósofos, se lhes pode classificar em duas grandes escolas ou correntes: a que afirma que os homens pensam e que o pensamento define, nesse sentido, sua natureza; e a que sustenta que os homens não pensam (ou ainda não pensam). Averroís [...] pertence a esse grupo e, nesse sentido, são averroístas todos os que, desde Dante até Espinosa, desde Artaud até Heidegger, hão homologado essa tese. Não basta, para definir o averroísmo, a proposição subversiva «não sou eu quem pensa o que penso» senão, mais precisamente, a integração dessa ao apêndice igualmente inopinado: «penso irregularmente, com fissuras, com intermitências» (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 15).

Se a corrente que afirma que os homens pensam, tal como vimos, aponta para uma soberania do homem em relação aos demais animais, possibilitando, dessa maneira, o advento de técnicas cada vez mais sofisticadas de governo, seja de si mesmo ou dos outros entes, aquela outra, que afirma que os homens *podem* pensar, ao indicar uma diferença apenas de grau, e não de natureza, entre os homens e os animais, abre-nos à possibilidade de imaginarmos outras configurações para o existente⁴⁴. Dentre as inúmeras antropotecnologias

⁴⁴ Ludueña escreve: «[s]e devemos pensar de que modo se pode conceber uma antropotecnologia que não se resolva em tecnologia de dominação e que, ao mesmo tempo, abandone a ilusão de transcender o animal que somos com o intuito de entregar-se ao projeto de fabricação daquilo que se denomina “homem”, estaríamos frente a uma mutação das técnicas de *autopoiesis* da espécie visando que estas deixem de ser, precisamente, *antropo-tecnologias* para se converterem em tecnologias de modelação de um tipo não-humano de ser animal que seja capaz de explorar autenticamente as possibilidades do mundo existente fora da consciência humana, mundo que se encontra amplamente povoado de sensíveis externos e de “objetos” puros [vê-se aqui, por parte do filósofo argentino, uma referência direta à ontologia intencional (ou especial), tal como buscamos traçar nessa breve compilação]. Nesse sentido, **a gnosiologia deveria ser completamente redefinida** para que, em paralelo com a eticidade, seja capaz de dar conta, *ao mesmo tempo*, do princípio da não-identidade *interna* que rege o mundo do espírito e da objetividade absoluta do mundo não-humano» (Ludueña, 2012, p. 251, negrito nosso).

criadas, debruçar-nos-emos, no capítulo que se segue, sobre a teologia, mais precisamente na sua configuração no interior do pensamento de Tomás de Aquino, visando trazer à luz o paradigma do sujeito implicado no dispositivo de governo das almas, homologado pelo pensador escolástico. Em um segundo momento, analisaremos mais pormenorizadamente os efeitos da noética averroísta na filosofia de Giorgio Agamben.

A ACEPÇÃO AVERROÍSTA

1. Entre o comum e a *conversatio civilis*: sobre a história de um quiasma

A descontinuidade da operação do pensamento é real. De cada vez, ela confunde consideravelmente o pensador, como o estranho cansaço não físico que surpreende o seu corpo, acaba por extenuá-lo e por infiltrar-se nos seus membros e nos seus nervos até a angústia. Que a concisão deste súbito e minúsculo esforço nervoso seja levada a exprimir-se sob a forma de um pequeno espasmo retórico – uma espécie de curto-circuito, de brusco paradoxo ou de eclipse –, eis uma consideração com alto grau de semelhança.

Pascal Quignard

1.1 No capítulo precedente, tivemos a oportunidade de reexaminar a recepção de Aristóteles no interior da filosofia averroísta. Ao aproximar o intelecto material da realidade paradoxal de um meio absoluto, Averróis abre-nos a uma *topologia especial* que nos permitiu pensar a noção de sujeito para além das amarras psicossomáticas, tal como no-la encontramos no discurso fundador da modernidade. Como sugere Agamben, «o que o averroísmo questiona é a ideia – para nós evidente – de que todo saber e todo pensamento têm a forma de uma consciência individual» (Agamben *in* Coccia, 2008, p. 9). Entretanto, tal como veremos a seguir, a teologia medieval latina recebe a tradição aristotélica sob outra perspectiva. Trata-se de uma imagem singular do homem, de suas faculdades, que merece ser analisada com alguns pormenores, posto que, ao que nos parece, ela fornece elementos importantes para uma análise crítica da atualidade, bem como para a compreensão da eficácia discursiva instaurada na modernidade.

Ao adentrar a nascente Ocidental, a noética averroísta produziu efeitos singulares nas reflexões acerca da subjetividade. Esse fato não escapou a Giorgio Agamben, tampouco a Michel Foucault. Embora este último não faça referência direta ao pensamento do filósofo cordobês, ele aponta, por sua vez, Tomás de Aquino como sendo o porta-voz daquilo que designa por «momento cartesiano» (Foucault, 2006a, p. 18-39). Veremos, no decorrer do presente estudo, que a acepção latina de Averróis, principalmente em sua vertente escolástica, produzirá um quiasma em que gnosiologia e política coincidem a partir de uma inflexão teológica sem precedentes na história da filosofia.

Em 1977, na terceira parte da obra *Estâncias*, mais precisamente no capítulo segundo, que se intitula «Eros ao espelho», após lembrar a importância da noética averroísta, «que torna o fantasma o ponto de união, a “cópula” entre o indivíduo e o único intelecto possível» (Agamben, 2007b, p. 150), Giorgio Agamben refere-se à famosa polémica entre averroístas e antiaverroístas, que teve lugar no século XIII, a propósito da unidade ou da multiplicidade do intelecto possível. Sem pretensões de fazer uma reconstituição pormenorizada dessa contenda, o filósofo italiano limita-se a apresentar alguns aspectos centrais do pensamento de Averróis que impulsionaram as objeções escolásticas. Logo em seguida, Agamben cita uma passagem de *A unidade do intelecto* (que tem por subtítulo «contra os averroístas») de Tomás de Aquino⁴⁵, na qual o frade dominicano se contrapõe ao pensamento do filósofo cordobês, nomeadamente sobre a ideia, presente neste último, de que o intelecto possível seria único, separado e comum a todos os indivíduos. Para Aquino, esse fato atestaria a impossibilidade de um entendimento concreto por parte de cada homem singularmente. Depois de referir-se à incapacidade por parte de Aquino de compreender o que estava em jogo na noética averroísta, Agamben apresenta-o como sendo o «porta-voz do subjetivismo moderno» (Agamben, 2007b, p. 152).

Quatro anos mais tarde, no curso *Hermenêutica do sujeito*, proferido no *Collège de France*, Michel Foucault sublinhava, precisamente quando começava a abordar o desaparecimento do princípio do cuidado de si, tão caro à cultura Ocidental, que o problema do modo como o homem se constitui enquanto sujeito tem muito mais a ver com a teologia ou, melhor dizendo, com uma problemática teológica da salvação da alma, do que propriamente com a filosofia. Para Foucault, a supressão do princípio do cuidado de si se deu,

⁴⁵ A passagem aludida por Agamben compõe os parágrafos 64-65 da obra do Aquinate, contra os averroístas: «A não ser que alguém diga que o intelecto possível entra em contacto com as imagens como um espelho entra em contacto com o homem cuja espécie é reflectida no espelho; é evidente que um contacto deste tipo não é suficiente para a continuação do acto. Portanto, é óbvio que a acção do espelho, que consiste em representar, não pode ser por isso atribuída ao homem; daí que nem a acção do intelecto possível, em nome da aludida comunicação, possa ser atribuída a este homem que é Sócrates, de maneira a que este homem individual pense. [...] É evidente, pois, que alguma coisa é pensada mediante a espécie inteligível enquanto que alguma coisa pensa pela potência intellectiva, tal como pela espécie sensível se sente alguma coisa enquanto que é pela potência sensitiva que alguma coisa sente. De onde, a parede, na qual se encontra a cor, cuja espécie sensível em acto está na vista, ser uma coisa que se vê não uma coisa que vê; o animal, por seu lado, que tem a faculdade de ver, na qual a espécie sensível se encontra, vê. É tal qual a referida comunicação do intelecto possível com o homem, em que se encontram as imagens cujas espécies estão no intelecto possível, como a comunicação na parede, na qual está a cor, com a vista, na qual está a espécie da sua cor. Tal como a parede não vê, mas se vê a sua cor, assim também o homem não pensaria, mas as suas imagens seriam pensadas pelo intelecto possível. É impossível, por conseguinte, caso se adopte a posição de Averróis, salvar a tese de que este homem pensa» (Aquino, 1999, p. 105-107). Da refutação do frade dominicano, Agamben diz: «O que Santo Tomás, tornando-se, neste caso, porta-voz do subjetivismo moderno, parece não entender é que, para um autor árabe, uma imagem pode muito bem ser o ponto no qual quem vê se une ao que é visto» (Agamben, 2007b, p. 152).

precisamente, com o advento do «momento cartesiano». Longe de ser um momento com data específica ou localização, capaz de ser individualizado em torno apenas de uma pessoa, como, por exemplo, estamos acostumados a pensar, no interior da história da filosofia, com Descartes e o aparecimento do *cogito*, o «momento cartesiano» surge quando o acesso à verdade, ou antes, quando as condições por meio das quais o sujeito pode ter acesso à verdade passam a ocorrer única e exclusivamente por meio do conhecimento (Foucault, 2006a, p. 22).

Para começar, consideremos a situação, se quisermos, na direção ascendente. O corte [do vínculo entre o acesso à verdade e à exigência de uma transformação do sujeito por ele mesmo] não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *Cogito*, etc. Havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração. Havia muito tempo que a dissociação começara a fazer-se e que um certo marco fora cravado entre estes dois elementos. E este marco, bem entendido, deve ser buscado ..., do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (esta teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles [...] e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará, na reflexão ocidental, o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo (Foucault, 2006a, p. 36).

Foucault parece nos dizer que a imagem do homem enquanto sujeito cognoscente fundamenta-se em um princípio mais íntimo que, servindo-lhe de suporte e modelo, defini-lo-ia de maneira mais íntegra. Para que a predominância da subjetividade sobre a sensibilidade se concretizasse, fez-se necessário a designação de uma *tarefa específica* ao homem, *uma obra* em cujo seio se realizaria sua essência, sob a égide da intelectualidade. Vista enquanto forma constitutiva do homem, essa intelectualidade permitiria, a um só tempo, sua diferenciação junto aos demais animais e sua realização específica no encontro com aquilo que seria designado como sendo o inteligível em ato, a saber, o Deus que lhe serviria de modelo e suporte. Como precisa Amar (2014, p. 9), «na teologia cristã, o homem se definirá, cada vez mais, por ser, diferentemente dos demais animais, aquele em cujo destino se encontra a visão de Deus, é dizer, o encontro com aquilo que é inteligível em ato».

A utilização de meios filosóficos para a criação e fundamentação do *corpus theoreticus* cristão é um fato que pode ser atestado pela influência de Fílon de Alexandria, Orígenes e dos Concílios no interior do corpo institucional teológico. Todavia, a reação da teologia junto ao *corpus* conceitual averroísta, patente na figura de Tomás de Aquino, deixa entrever uma relação até então inédita entre filosofia e teologia: será a primeira vez que a

teologia se apropriará da filosofia desde ela mesma⁴⁶ (Karmy, 2013, p. 210). Sabe-se que a especificidade do pensamento de Aquino radica-se na confluência das tradições grega, latina e árabe. A primeira lhe chega através do resgate medieval de Aristóteles; a segunda, por sua vez, perfaz seu universo cultural, e a terceira, da qual era leitor, permite-lhe também uma leitura do estagirita e dos seus intérpretes (Amar, 2014, p. 9). Confrontando-se com a tradição dos *falasifa*, que, de Al-Farabi⁴⁷ a Averróis, insistiam veementemente na tese da separação entre o vivente e o intelecto, fazendo desse último um meio comum e inapropriável, Tomás de Aquino instala um dispositivo teológico-anímico-governamental que o torna, por um lado, num dos maiores expoentes do corpo doutrinal teológico e, por outro, porta-voz do subjetivismo moderno.

Não devemos deixar passar despercebida essa apropriação da filosofia empreendida no corpo doutrinal tomístico. No primeiro livro da *Suma Teológica*, exatamente quando Tomás de Aquino se pergunta se a doutrina sagrada – lê-se a teologia – é ou não uma ciência, ele a qualifica não como uma ciência qualquer, como a aritmética e a geometria, mas como uma ciência superior, já que suas conclusões e evidências são retiradas da luz da ciência de Deus e dos Santos⁴⁸. Fazendo dela um *principio de ordem* ao qual se distribuem, segundo os atributos de Deus, os saberes, os sujeitos e os acontecimentos, o discurso tomístico opera no interior de uma estratégia de poder em que a teologia se afigura como um *território de legitimação*, em cujo seio dá-se a exclusão de acontecimentos, sujeitos ou saberes que não se enquadram nesse regime de distribuição. Em relação à *topologia especial* implicada na *noesis* averroísta, a

⁴⁶ Como atesta Mauricio Amar (2014, p. 9): «Desde Agustín a Aquino la utilización de los medios filosóficos para la creación de un cuerpo teórico de la teología fue un hecho, alcanzando en el teólogo del siglo XII una robustez que determinaría ya no sólo el rumbo de la teología, sino también el de la filosofía, como metafísica». Por outro lado, é interessante notar que os teólogos cristãos da Idade Média latina procederam ao revés dos teólogos muçulmanos diante do encontro com os *falasifa*: enquanto estes excluíram a filosofia dos seus propósitos, visando a minar os seus efeitos, aqueles a incluíram para potencializar seus resultados no interior da teologia. Conforme glosa Karmy em *El ángel encarnado – elementos para una genealogía teológica de la biopolítica*: «Como Leo Strauss insistió una y otra vez es menester recordar, que el cristianismo, influenciado por el judaísmo de Filón de Alejandría, siempre se pensó a sí mismo como una filosofía y, por tanto, a diferencia del judaísmo y el islam que establecen una clara distinción entre filosofía y teología justificando legalmente a la primera frente a la segunda, el cristianismo consistió en la justificación filosófica de su doctrina sagrada».

⁴⁷ A propósito da filosofia alfarabiana, Kamal Cumsille ressalta que «siendo toda obra filosófica una *decisión* con respecto a la Ley [tal como atesta Agamben], aquí se trata de que las obras filosóficas de Al-Farabi son una decisión de confrontación con el sujeto constituido por la revelación, y en este sentido, en cuanto *génesis* del averroísmo como otra recepción de Aristóteles (o más ampliamente del legado clásico), se trata de desprender desde el modo de pensar iniciado por Al-Farabi, una filosofía pagana que permita pensar al hombre al margen de la teología y sus saberes herederos» (Cumsille, 2013, p. 10).

⁴⁸ Como aponta Tomás: «La doctrina sagrada es ciencia (...) se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios» (Aquino, 2006, p. 86-87).

teologia instaura, por meio do pensamento de Aquino, um *espaço sedentário de significação*, submetendo o pensamento e seus efeitos a uma estratégia precisa de disposição e ordenação, amparada por um *princípio de ordem legitimante*. É por meio dessa repartição legitimante que o escolástico se apropria da filosofia peripatética. Remetendo a filosofia à ordem teológica, ele pôde definir o «verdadeiro» Aristóteles – que legitima o lugar da «ciência superior» – e o «falso» Aristóteles – prefigurado na noética averroísta (Karmy, 2013, p. 212). Na tentativa de converter o pensamento como escravo da fé, Aquino traz à luz a verdadeira estratégia de poder implicada no interior da teologia cristã: «produzir efeitos de subjetivação de corte individualizantes», para governar as almas a partir do dogma teológico da unidade substancial entre alma e corpo⁴⁹. Não é por acaso que a noética averroísta se apresenta como perversa aos olhos do escolástico, como nos lembra Coccia:

[s]e a unidade do intelecto e do corpo humano não é uma unidade de ordem ontológica – não a unidade de um ente particular, senão apenas o espaço efêmero de uma operação ou de um advento – o homem não é mais, falando com propriedade, um ente realmente unitário: ele é apenas mais um dentre os outros entes naturais (Coccia, 2008, p. 399).

Como ressalta Foucault, ao apresentar a razão como epifenômeno dos propósitos divinos para o homem, a concepção aquiniana faz de sua emergência a possibilidade de salvaguarda e de governo das almas individuais. Somente enquanto faculdade própria do animal humano, a razão possibilita às almas individuais o gozo de uma vida paradisíaca, pós-terrenal. Com efeito, esse vínculo especial dos homens com Deus só se cumpriria mediante o *dever* para com a Lei divina que ordena e dispõe as coisas no mundo. Apenas a figura de um sujeito cognoscente, capaz de bem orientar sua razão, i.e., de aplicá-la de acordo com os mandatos da Lei divina, poderia garantir a salvação de sua alma e, ao mesmo tempo, consumir os propósitos da obra divinal. Desse modo, como bem observou Mauricio Amar, Tomás de Aquino instaura uma ontologia do «dever-fazer» que concebe o homem como um ser racional «destinado a encontrar a salvação individual no dispositivo glorioso de sua própria sapiência» (Amar, 2014, p. 10).

⁴⁹ Como sugere Karmy, no elucidativo artigo *La potencia de Averroes – para una genealogía del pensamiento de lo Común en la Modernidad*: «[e]l núcleo de la objeción tomista se articula en si acaso el alma está o no separada del cuerpo. Tomás plantea su negativa a partir de una singular lectura que el teólogo hace desde Aristóteles en el mentado Tratado sobre el alma: “(...) la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”. En esta perspectiva, el argumento de Tomás es que el alma se separa del cuerpo sólo como un “modo de obrar”, pero no de manera “sustancial”. [...] Así, el argumento de Tomás es que si el alma es forma de un cuerpo y, a su vez, el pensamiento es la modalidad racional del alma, entonces, el pensamiento no se presentará como una “potencia separada” como pretendía el averroísmo, sino mas bien, como una potencia que habita desde el principio, al interior de la unidad personal del hombre» (Karmy, 2013, p. 213).

Dever, porque sobre a espécie humana se impõe um mandato, um imperativo que lha conduz à sua liberdade, sua glória na visão divina. Fazer, porque Deus criou o mundo sem intervir nele, de acordo com a interpretação medieval de Aristóteles, e é no próprio homem onde reside a necessidade de um atuar que consuma a obra da perfeição. No fazer se participa da distribuição do mundo, obedecendo a um dever que paradoxalmente é o lugar da liberdade (Amar, 2014, p. 10).

Tudo funciona como se, do mistério da criação do mundo, se desdobrasse uma hierarquia divinal, que ordenaria as obras da criação de acordo com uma economia muito precisa. Contudo, para que tal economia realize seus propósitos efetivamente, faz-se necessário uma «leitura apropriada» dessa ordem em que as coisas estão dispostas. Dessa perspectiva depreende-se uma sobreposição da razão sobre o sensível e a imaginação. Esta, que antes cumpria um papel central no processo cognitivo, ao menos para a tradição em que Averróis e os averroístas estão inseridos, quando não é responsável pelas incertezas desviantes, cumpre agora um papel auxiliar, na qualidade de faculdade sensível que tem por função apenas ajudar o intelecto a relacionar as imagens do mundo. Criticando a premissa averroísta de que o intelecto é uno, em potência e comum a todos os indivíduos, o discurso do frade Aquino instaura um dispositivo de captura do medial, transpondo o pensar do plano da disposição ou hábito, i.e., um modo de ser⁵⁰, para o plano da vontade individual, ou seja, um modo de ter, determinado por uma força de Lei. Todavia, como bem precisa Amar:

[e]sta determinação não designa uma constante proibição, mas, antes, faz proliferar uma subjetividade criadora, capaz de forjar-se por si mesma num destino, pois o homem punível é aquele que optou por um caminho que não depende das gerações que o antecederam, mas da originalidade de sua ação voluntária (Amar, 2014, p. 111).

† *O averroísmo apresenta-nos mais que uma diferença a respeito da subjetivação de corte individualizante presente em Tomás de Aquino e na teologia. Trata-se, antes do mais, e sobretudo, de uma outra proposição ontológica. Na noética averroísta configura-se uma ontologia do «poder-ser», em que o sujeito do pensamento se apresenta como o resultado da tensão polar entre o intelecto material e a imaginação humana (Coccia, 2008, p. 277-278). Ao conceber o intelecto como um ser medial, capaz de receber as formas intencionais (imagens ou fantasmas) sem nunca ser nenhuma delas, Averróis nos apresenta um modo de ser daquilo que não é e chega apenas a poder ser. Isso porque, no seio do medial, não é possível dissociar potência e possibilidade. Nesse contexto, a potência conserva sempre sua*

⁵⁰ Como nos lembra Agamben, a propósito do ser especial constitutivo das imagens e, diríamos nós em chave averroísta, do pensamento que as recebe, «[o] fato de ser possível referir-se unicamente a um “hábito” ou a um *ethos* é o significado mais interessante da expressão “estar em um sujeito”. O que está em um sujeito tem a forma de uma espécie, de um uso, de um gesto. Nunca é uma coisa [como, por exemplo, uma faculdade] mas apenas uma “espécie de coisa”» (Agamben, 2007c, p. 52).

possibilidade, escapando de fixações determinantes, seja a partir da existência de um telos, seja na figura de um destino ou de uma obra a se realizar. Assim, o pensamento e, por sua vez, o sujeito – que em Averróis é sempre uma emergência, composição ou topos – revelam sua inoperância constitutiva. Como bem observou Agamben, no ensaio A potência do pensamento, para os gregos o significado do termo dynamis (potência) «significa tanto potência como possibilidade, [e esses] significados nunca foram dissociados, como acontece, no entanto, nas traduções modernas» (Agamben, 2015b, p. 245).

Em Opus dei – arqueologia do ofício, o filósofo italiano apresenta-nos duas ontologias, distintas e coligadas, vigentes na história da tradição Ocidental:

Há, portanto, na tradição do Ocidente, duas ontologias, distintas e coligadas: a primeira, a ontologia do comando, própria do âmbito jurídico-religioso, que se exprime no imperativo e tem caráter performativo; a segunda, própria da tradição filosófico-científica, que se exprime na figura do indicativo (ou, em forma substantivada, no infinitivo ou no particípio – esti, einai, on, “é”, “ser”, “ente”). A ontologia do estô remete a um dever-ser; aquela do esti e do “é” se refere ao ser. Claramente distintas e, por muitos aspectos, opostas, as duas ontologias convivem, confrontam-se e, de qualquer modo, não cessam de entrelaçar-se, hibridizar-se e prevalecer, de vez em vez, uma sobre a outra na história do Ocidente (Agamben, 2013, p. 309).

Entretanto, no final do livro Agamben aponta, como tarefa da filosofia que vem, para a necessidade de se pensar em uma ontologia para além da operatividade e do comando, bem como de uma ética e de uma política libertas dos conceitos de dever e de vontade. Veremos, no decorrer do presente capítulo, que é justamente a ontologia do «poder-ser», aberta pela noética averroísta, que permitirá ao filósofo essa outra leitura da modernidade, anunciada como tarefa da filosofia que vem.

1.2 Se tivermos em mente que o cristianismo foi, até o surgimento do Estado moderno, especialmente um fenômeno político e, como bem observou Emanuele Coccia (2008, p. 342), «a primeira forma de experiência política que se expressou em uma lei e em uma jurisprudência», *devemos nos remontar à contenda – paradoxalmente de natureza política – referente à natureza e à origem do conhecimento, i.e., sobre o sujeito do pensamento, para compreendermos que o direito é uma noesis antes mesmo que uma ciência do ordenamento dos seres vivos, de suas formas e seus movimentos, produzindo efeitos performativos de disposição do espaço político do humano. Se toda política pressupõe uma imagem de pensamento – ao menos esta é a hipótese que gostaríamos de apresentar aqui – é precisamente sobre uma imagem da natureza do pensamento que está em jogo a condição de possibilidade*

de todo direito, de toda lei e de toda ética, é dizer, de uma racionalidade cuja vigência e efetualidade⁵¹ adquiriram contornos relevantes no Ocidente.

Sabe-se que o V Concílio de Latrão, convocado pelo papa Júlio II, ficou conhecido por proibir qualquer filiação da problemática referente à condição numerável da alma intelectual, ao princípio de individuação e numeração do pensamento (ou, em termos mais modernos, à problemática referente ao sujeito enquanto sujeito do pensamento), portanto, ligada a âmbitos ou doutrinas que extrapolassem a lei cristã. Tal proibição retroage sub-repticiamente sobre a aposta política de toda gnosiologia: fez-se necessário, durante a consolidação do cristianismo enquanto doutrina, coincidir a subjetividade do pensamento e a subjetividade do indivíduo psicossomático, porque de outro modo não se vislumbraria a possibilidade de falar de soberania do indivíduo sobre seus próprios atos, responsabilidade, méritos e deméritos; em suma, «impossível seria essa ordem precisa entre pensamento e ação que a teologia articula na lei e no mandato» (Coccia, 2008, p. 336). Como adverte Tomás de Aquino, sem essa coincidência, toda ética e toda *polis*, toda *conversatio civilis* fracassaria inexoravelmente.

Através do papel ocupado pela imaginação na noética averroísta, tal como vimos, dá-se um processo de despersonalização em que o homem singular não é tomado como um dado no pensamento, senão, antes, que este deve sair de si mesmo para pensar e efetivar a conjunção com o intelecto separado. Pensar, para o averroísmo, se afigura, portanto, como algo radicalmente inumano: o pensamento não pertence ao homem constitutivamente, ele vem de fora, potencialmente. Sendo constitutivamente um infante, o homem singular, caracterizado não pela propriedade do pensamento, mas pela possibilidade de pensar – e não pensar –, tem a capacidade de atualizar o intelecto em potência comum a todos os indivíduos (Karmy, 2013, p. 207). Embora, para Averróis, será o filósofo aquele capaz de atualizar tal potência⁵², o caráter imortal e único do pensamento o caracteriza como algo pertencente à

⁵¹ Como glosa Agamben, «operatividade e efetualidade definem, nesse sentido [da transformação decisiva que o conceito de ofício significou nas categorias da ontologia e da praxe], o paradigma ontológico que, no curso de um processo secular, substituiu aquele da filosofia clássica: em última análise – esta é a tese que a pesquisa gostaria de propor à reflexão – tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação senão a efetualidade. Real é só o que é efetivo e, como tal, governável e eficaz» (Agamben, 2013, p. 9). Trata-se de pensar com a efetualidade a ideia de eficácia e prática de certos signos independentemente da condição e da colaboração dos indivíduos aí implicados. Certos «influxos mágicos» que, por semelhança, permitem a transferência/passagem entre as esferas do sagrado e do profano, sobre os quais o capitalismo parasitário vem se apoiar.

⁵² Cabe ressaltar aqui que a recepção averroísta em Dante e em Siger de Brabante radicalizará a tese da potência separada e comum. Ao pensar o problema da Monarquia sobre o prisma da «espécie», eles estendem a capacidade desta atualização não apenas ao filósofo, mas a todos os homens, fazendo da potência do pensamento uma verdadeira «potência social» – como no-lo diz Agamben em *Meios sem fim – notas sobre a política*, 2015a, p. 19. Senão, vejamos o que Dante tem a nos dizer: «Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad,

«espécie» enquanto substância comum. Como lembra Karmy, Tomás de Aquino não deixará de insistir no fato de que a imortalidade do pensamento se dá no «indivíduo» considerado enquanto «pessoa» que, por sê-lo, é capaz de pensar desde o momento do seu nascimento (Karmy, 2013, p. 208).

Para Tomás de Aquino, o principal erro da doutrina de Averróis e seus sequazes está na interpretação sobre a passagem 408b do *De anima*, na qual Aristóteles parece sugerir que o intelecto é uma entidade independente e separada. «O intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível» (DA, I, 4, 408b 18). Se, para Averróis, essas questões indicam a incompatibilidade entre alma e intelecto, para o frade de *Roccasecca*, Aristóteles queria dizer com essa passagem que o intelecto é uma parte da alma, um outro gênero, especial, justamente porque, ao contrário das outras partes que são corruptíveis e necessitam de um órgão corporal, ele seria eterno e prescindiria de um órgão para operar.

É nisto, portanto, que consiste o “outro gênero”, em parecer que o intelecto é algo de eterno enquanto que as outras partes da alma são corruptíveis. E uma vez que o corruptível e o eterno não parecem ser compatíveis numa substância, parece que, entre todas as partes da alma, só o intelecto é que pode ser separado, não do corpo, evidentemente, tal como de maneira ruim o Comentador explica, mas das outras partes da alma, de forma que não se acham numa só substância da alma (Aquino, 1999, p. 53).

Desse modo, enquanto parte da alma, o intelecto dela participa como modo peculiar de operar, que devém ato do corpo físico. Segundo Aquino (1999, p. 61), «é evidente que [Aristóteles] concebeu o intelecto como uma parte da alma que é o acto de um corpo natural». Portanto, para o frade dominicano, o intelecto se separa do corpo não de maneira «substancial», mas somente como «modo de obrar». Como bem observou Rodrigo Karmy, a propósito dos argumentos de Aquino, «o pensamento seria *com* o corpo toda vez que lhe dá forma e lhe permite funcionar, porém, obra *sem* o corpo posto que carece de um órgão especificamente destinado ao pensamento» (Karmy, 2013, p. 213).

a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. [...] Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual. Y como esta facultad no puede ser actualizada total y simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia [...]. Queda, pues, suficientemente explicado que es propio del género humano, considerado en su conjunto, el actualizar siempre la totalidad de la potencia del entendimiento posible; en primer lugar, para especular, y, secundariamente y por esto mismo, para obrar en orden a la extensión» (Dante, 1992, p. 20-21). Para uma leitura de Agamben sobre essas questões, cf.: AGAMBEN, Giorgio. “A obra do homem”. In: *A potencia do pensamento*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

Partindo dessa configuração peculiar de hilemorfismo, cuja forma sobrevive à morte do corpo físico, ou, dito de outro modo, introduzindo a eternidade na forma, Aquino interpreta Aristóteles atendendo às exigências necessárias para a manutenção da hegemonia teológica no Ocidente, então ameaçada pelo ingresso das doutrinas averroístas no universo latino. Os argumentos tomístas operam uma estratégia de poder destinada a governar as almas, mediante um processo de subjetivação preciso, de corte individualizante, dirá Karmy, possibilitado pelo dispositivo teológico-jurídico «pessoa», capaz de identificar e individualizar os atos e as condutas passíveis de serem condenadas ou salvas⁵³. Como bem observou Coccia, a «pessoa» constitui-se enquanto «unidade sintética *a priori*» entre a vida e o pensamento, identificada na substância individual «este homem». «[P]essoa é o lugar onde a razão e o intelecto merecem o título de substância individual» (Coccia, 2008, p. 388).

Enquanto duplo imaterial⁵⁴, a noção de pessoa permite o advento do dispositivo teológico-anímico-governamental, articulando a passagem entre o jurídico e o teológico e vice-versa, na medida em que sacrifica a *especialidade do pensamento* – aquilo que viemos chamando de *topologia especial* –, patente na noética averroísta, reduzindo-a ao pessoal e vinculando-a, por sua vez, a uma substância. Como nos lembra Agamben (2007c, p. 54), em *Profanações*: « [...] a pessoa é a captura da espécie [*species*] e a sua vinculação a uma substância com o objetivo de tornar possível a sua identificação. [...] só personalizamos algo se sacrificamos a sua especialidade». Paulatinamente, a modernidade substituiu a *topologia especial* que configurava o sujeito do pensamento no averroísmo, pelo sujeito crente, sob a forma «pessoa», capaz de bem orientar a razão, i.e., de obedecer e se enquadrar nos preceitos da Lei divina. Somente assim os propósitos da salvação adquirem força. Contudo, a possibilidade mesma de uma lei, de acordo com o cristianismo, radica-se, ao menos em

⁵³ «Que la “persona” implique la presencia interior de un pensamiento desde el momento de nacer expresa el carácter teológico y jurídico de dicho término, en la medida que desde el Concilio de Nicea celebrado en el 325 Cristo será concebido como “persona” que, por serlo, posee una doble naturaleza, espiritual y material unida sin confusión, sin mezcla en una sola unidad hipostática de carácter originario. Así, el cristianismo desplegaría una cristología encarnada que dará como resultado la articulación de una antropología de la persona» (Karmy, 2013, p. 208). Sobre a elaboração do referido termo no Concílio de Nicéia, Cf. KARMY BOLTON, Rodrigo. *Él ángel encarnado – elementos para una genealogía teológica de la biopolítica*, 2010. Como aponta Henry Corbin – em *La paradoja del Monoteísmo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 2003 –, diferentemente do islamismo e do judaísmo que veem na revelação a forma de uma Lei Sagrada (a *Sharia* e a *Torah*), o cristianismo situou-a em uma Vida (*zoé*), e não em uma Lei, na «pessoa» mesma do Filho de Deus.

⁵⁴ Recorrendo aos estudos de Yan Thomas, Coccia destaca o carácter ficcional presente no conceito de pessoa, vigente no direito romano. Recortando e matizando o espaço político e seus sujeitos, independente de como se dividem os corpos na natureza, o conceito de pessoa «no era sino el doble ficticio e inmaterial que, al no revelar nada de la realidad natural o somática de la vida a la que se aplicaba (ni su número, ni su naturaleza), definía en cambio la unidad de atribución en la trama de la acción jurídica: es decir, se trataba de un instrumento jurídico que se ponía sobre el espacio de no-coincidencia entre el sujeto de la praxis política y el de la vida vegetativa» (Coccia, 2008, p. 387).

primeira instância, não na soberania do sujeito sobre suas ações, mas antes, e sobretudo, sobre suas ideias e seu próprio pensar. «A lei se caracteriza, em primeiro lugar, por ser um dispositivo gnosiológico: define um saber (a revelação) e a forma da relação do sujeito vivente com o verdadeiro e com os saberes» (Coccia, 2008, p. 381). É a partir daí que o papel da fé (*fides*) emerge em primeiro plano. Tal como sublinha Coccia, a fé não tem um caráter apenas psicológico, senão, também, um caráter jurídico. «A lei e o direito pressupõem a fé como dispositivo que faz possível a obediência e a real dominação» (*Ibidem*, p. 382).

A novidade política do cristianismo foi ter feito do próprio pensar o meio de constituição do plano de submetimento e de dominação, e da relação do sujeito com os saberes e com o pensamento, o lugar de definição de um domínio e de um pertencimento político: quiçá essa é a realidade daquilo que a teologia chamava poder espiritual (Coccia, 2008, p. 384).

Diante dessa perspectiva, a lei pode ser vista como um dispositivo de captura da potência comum, que, ao introjetá-la no interior do corpo biológico, enquanto faculdade própria de um Eu, acaba por suprimir a especialidade do comum e da infância, presentes na doutrina averroísta. Somente porque detém em si o intelecto o Eu pode ser punível e controlável. Como bem observou Coccia, a lei não se caracteriza simplesmente por um espaço e um tempo específicos. Antes do mais, ela pressupõe uma forma de vida precisa, um tipo de homem, uma humanidade específica ou, quiçá, permitiria que esta última viesse a ser, pois que dela seria criadora (Coccia, 2008, p. 392). *Sub lege*, a humanidade adquire uma forma – que *dispõe de suas potências* – e a faz adquirir traços, faculdades de articular experiências, que, de outro modo, ser-lhe-iam alheios (*Ibidem, loc. cit.*). Todavia, essa interpretação da filosofia aristotélica, por parte de Tomás de Aquino, *introduz uma divisão no interior do próprio humano*. A introjeção do intelecto no interior do corpo biológico dos indivíduos, visando a garantir a eficácia do dispositivo teológico-anímico-governamental, não implica, como se poderia supor, a conformação de um corpo puramente intelectual, mas antes, numa *separação radical entre um ser inteligível e um ser sensível no interior do humano*, em que a parte sensível está inteiramente dominada pela parte inteligível.

1.3 No parágrafo 78 do *Contra averroístas*, após apresentar as razões pelas quais o *Commentarium Magnum* não concorda com os preceitos aristotélicos, Aquino deixa entrever o caráter gnosiológico implicado em toda política.

Além disso, a seguir-se a posição deles [dos averroístas], pelo facto de nos ser retirado o que está em nós [quod est in nobis], ficam destruídos os princípios da filosofia moral. Na verdade, nada está em nós a não ser pela vontade; e daí o chamar-se ‘voluntário’ precisamente aquilo que está em nós. Ora, a vontade está no intelecto, como se patenteia pelo que Aristóteles diz no livro III sobre *A Alma* [De

anima]. [...] se o intelecto não fizer parte deste homem, ao ponto de formar autenticamente um uno com ele, mas se lhe unir apenas pelas imagens ou como um motor, a vontade não fará parte deste homem concreto, mas do intelecto separado. A ser assim, este homem não será senhor dos seus actos nem nenhum dos seus actos será digno de louvor ou de condenação, o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral. Uma vez que isto é absurdo e é contrário à vida humana (nesse caso não seria preciso nem aconselhar nem legislar), segue-se que o intelecto está unido a nós de maneira a que a sua união conosco forme algo de verdadeiramente uno (Aquino, 1999, p. 119).

E, mais adiante, no parágrafo 87:

Portanto, se o intelecto de todos é único, segue-se necessariamente que só há um a pensar e, conseqüentemente, um só a querer e um só a utilizar, pelo arbítrio da sua vontade, todas aquelas coisas em que os homens se distinguem uns dos outros. Além disso, daqui resultaria que, se o intelecto, no qual apenas reside o principado e o domínio na utilização de tudo o mais, fosse único e indiviso em todos os homens, não haveria diferença entre eles no que toca a ciência moral e tudo aquilo que diz respeito à sociedade civil [*conversatio civilis*], natural aos homens, conforme diz Aristóteles (*Ibidem*, p. 129).

As notas de Tomás de Aquino apontam para uma dissolução do intelecto na multidão normalizada e ordenada dos seres viventes. Negando ao pensamento a produção de uma ordem moral, nomeadamente da articulação de uma vida ao abrigo de uma lei, i.e., de uma ordenação/disposição provida pelo magistério da Igreja, o averroísmo abdica da própria vontade pessoal no interior do processo de conhecimento que, segundo Tomás, na *Suma Teológica*, é regida pelo conceito de bem e guiado pela razão. Por isso a noética averroísta é tão sombria para Tomás de Aquino, já que, para ele, a possibilidade de uma *conversatio civilis* é garantida se, e somente se, houver uma intrincada coincidência entre uma vida singular e o ser do pensamento e do conhecimento. Para uma *scientia moralis*, escreve Coccia, «só pode existir lei aí onde o sujeito do pensamento (o “Eu” que pensa) coincide perfeitamente com o sujeito da experiência (o “Eu que imagina, considera, percebe”)» (Coccia, 2008, p. 393) ainda que estejam separados pelo discurso. Conforme glosa Tomás, na Questão 76, Artigo 1, da *Suma Teológica*:

se alguém [a referência é Alberto Magno que, segundo Coccia, é o mais averroísta dos antiaverroístas] insiste em afirmar que a alma intelectiva não é forma do corpo, é necessário assinalar como o entender é uma ação deste homem concreto; pois quem entende, experimenta que é ele que entende (Aquino, 2001, p. 683).

Coincidindo transcendentemente a vida com o ser do pensamento, a teologia escolástica legou à filosofia moderna a imagem do homem como animal racional e a ideia do sujeito enquanto sujeito do conhecimento. Transpondo o sujeito de uma categoria ontológica para uma categoria gnosiológica muito precisa, onde a vida faz a experiência de ser no conhecimento, i.e., confundindo-se com a Lei e com o mandato, Tomás de Aquino instala um processo de subjetivação que impediu a modernidade de articular um pensamento do comum,

ao substituir a *topologia especial* pela *soberania do sujeito*. Talvez, por essa razão, em filosofia, como bem lembra Coccia, falar de *Ego* seja falar em um *cogitare* e o pensar seja sempre já a evidencia de um Eu (Coccia, 2008, p. 333). Se em Averróis o sujeito afigura-se num processo de despersonalização até o comum da espécie, em Tomás de Aquino, por sua vez, ocorre uma articulação distinta da vida em comunidade. Como glosa Amar,

[n]os indivíduos considerados racionais os interesses serão completamente privados ainda que, necessariamente, deve ser guiados ao bem comum. Nesse caso, o modelo de guia se encontra ancorado na posse da racionalidade e na configuração de uma intelectualidade, que comanda o corpo tal como o rei comandará a comunidade (Amar, 2014, p. 157).

† Como bem observou Karmy (2013, p. 210), «o “comum” não tem a forma de um sujeito, mas sim, melhor dizendo, a de um impessoal cuja unicidade se atualiza através da imaginação, na multiplicidade dos homens singulares». Se o humano não possui o intelecto, é por que a potência da espécie reside em uma faculdade que compartilha com os demais animais, a saber, a imaginação. Através dela, o humano pode copular com o intelecto e o pensar converte-se em um exercício de composição imagética, cuja ex-tasis sensível impossibilita o advento do «eu penso». Não devemos nos esquecer de que, mesmo em Descartes, o caráter «psíquico» do sujeito não era uma coisa óbvia. Como observou Agamben, no instante em que o sujeito é posto em evidência na formulação cartesiana,

ele não é, na verdade, uma realidade psíquica (não é nem a psyché de Aristóteles, nem a anima da tradição medieval), mas um puro ponto arquimediano («nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...») que se constituiu justamente através da quase mística redução de todo conteúdo psíquico exceto o puro ato de pensar («Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incendere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit»). Na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional, muito similar à «scintilla synderesis» [termo técnico da mística neoplatônica renascentista e medieval, indicador da parte mais alta e sutil da alma, não corrompida pela pecado original e que se comunica diretamente com o supra-sensível] e ao «ápice da mente» da mística medieval, cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante de sua enunciação («...hoc pronunciatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem»)⁵⁵ (Agamben, 2005, p. 31-32).

⁵⁵ As expressões latinas foram traduzidas por Henrique Burigo e constam no glossário de *Infância e história*. Respectivamente temos: «Arquimedes nada pedia além de um ponto que fosse firme e imóvel...» (2005, p. 180); «Quais dentre eles atribuía legitimamente à alma? O alimentar-me e o caminhar? Uma vez que não tenho corpo, também estes nada são senão miragens. O sentir? Nem mesmo isto pode ser feito sem o corpo; além do que, durante o sono, acreditei perceber inúmeras coisas que depois constatei não ter percebido. O pensar? Aqui encontro o único atributo que me é inseparável: o pensamento» (Agamben, 2005, p. 184); «esta proposição “Eu

*Contrapondo-se a todo antropomorfismo e jogando a cena da subjetividade no medial, o averroísmo atribuiu ao pensamento um movimento de despersonalização em que o eu não está onde pensa*⁵⁶. Por isso, como dirá Coccia, é o phantasma que «determina o princípio de determinação objetiva e subjetiva do pensamento: o aspecto pelo qual um pensamento devém pensamento de algo e pensamento de alguém» (Coccia, 2008, p. 281), topos em que «o singular e o intelecto universal se estreitam em uma relação de hábito, de intimidade» (Ibidem, p. 292).

A noética averroísta implica uma outra forma de pensar a relação de constituição de uma multidão de pensantes e sua relação consigo mesma e com a possibilidade de pensar. Ao colocar em jogo a natureza do pensamento no seio de uma esfera ontológica separada e comum a todos os homens, vigente num estado de medialidade e potência, a doutrina averroísta traz à luz a possibilidade de uma *comunidade de pensamento* enquanto forma peculiar de vida, na medida em que esta sobrevive a toda forma que recebe. Nas palavras de Coccia, Averróis legou-nos quicá a mais radical afirmação da *anomia originária do pensamento*. E, como ele sugere, pensar segundo a doutrina averroísta

sou, eu existo” é necessariamente verdadeira, cada vez que é por mim proferida ou concebida em meu espírito (...) Eu sou, eu existo: isto é certo. Mas por quanto tempo? Seguramente enquanto eu penso; pois talvez acontecesse que eu, cessando completamente de pensar, também deixasse ao mesmo tempo de existir» (Ibidem, p. 177).

⁵⁶ Não estava entre os objetivos temáticos do nosso estudo, apontar as consequências da noética averroísta no interior da psicanálise, que, aliás, diga-se de passagem, parece-nos ser um terreno fértil para as problemáticas tratadas aqui. Contudo, não podemos deixar de salientar que a leitura do *ego cogito* cartesiano, empreendida por Lacan, é bastante instrutiva para os nossos intentos. Como bem observou Slavoj Žižek, no prefácio da edição portuguesa de *O sujeito incômodo*, Lacan passa da aceitação crítica de Martin Heidegger à subjetividade cartesiana a uma retomada «paradoxal e contra-intuitiva» da mesma, enquanto sujeito do inconsciente, a partir de uma redefinição dos pontos de convergência e divergência em relação a Heidegger. Mesmo aceitando a crítica heideggeriana do *cogito* cartesiano, segundo a qual a ciência moderna e seu inverso matematizável apontam para o esquecimento do Ser, Lacan paradoxalmente aponta o Real da *jouissance* como sendo exterior ao Ser – cabe ressaltar que o estatuto real do «sujeito» lacaniano, ele designa um hiato no simbólico. Ainda que Lacan adote a terminologia «ser» para designar a função simbólica mais elementar, a passagem do biológico para o simbólico deixa marcas no corpo, sob o aspecto da mutilação – a linguagem, na concepção lacaniana, não é a morada do Ser como queria Heidegger, mas a *casa-de-tortura*: «à luz da experiência freudiana, o homem é um sujeito apanhado/torturado pela linguagem» (Lacan, *apud* Žižek, p. 9). O Real da *jouissance* só pode ser abordado quando abandonamos o terreno do Ser. Para Lacan, não é possível reduzir o *cogito* à auto-transparência do pensamento puro, já que ele é o sujeito do inconsciente - «e o passo dado pela psicanálise, seguramente, foi o de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco. Há dois anos [...] dei a vocês a fórmula contundente pela qual *ou não penso, ou não sou*. [...] Ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco» (Lacan, 1992, p. 96). Assim, no momento em que descentra o Ser em relação ao pensamento, i.e., à consciência da sua completa presença, o inconsciente passa a uma outra topologia em que conserva o pensamento no exato momento em que ele escapa ao domínio do Ser; tentando demarcar a distância e a não sobreposição entre *cogito* e *sum*, a leitura lacaniana aponta para uma fenda na aparente homogeneidade entre pensamento-ser de onde emerge o Real da *jouissance* que parece se aproximar de uma chave averroísta. Sobre essas questões, cf. ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo – o centro ausente da ontologia política*. Lisboa: Relógio D'água, 2009 e LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

já não significa conduzir uma vida à forma em que ela coincide com a lei: ao contrário, o pensamento aparecerá como a constituição de uma existência que se mantém fora do alcance de toda forma de lei. A vida no pensamento, o *bios theoretikos*, põe o ser vivente fora da cidade; não por causalidade Aristóteles havia comparado a vida no pensamento com a vida do estrangeiro, esse *bios xenikos* que a lei não consegue captar nem articular na medida em que é absolutamente exterior ao *nomos* (Coccia, 2008, p. 352-353).

Em *Estado de exceção*, Giorgio Agamben (2004, p. 12) coloca-nos a seguinte questão: «o que significa agir politicamente?». Quem sabe, desde dentro da compilação averroísta de Aristóteles, temos um terreno fértil para ser arado, onde as questões da obra, da ação e do obrar mesmo do homem, se colocam diante do seu maior desafio: pensar a própria potência enquanto possibilidade plena do agir. Parece-nos que Agamben se acerca da noética averroísta para pensar o estatuto de uma ação que escape ao *nomos Occidental* (seja ele na sua vertente *soberana*, ou na sua atual configuração *financeira global*).

Chamamos *de pensamento* o nexos que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. [...] A experiência do pensamento, que esta aqui em questão, é sempre experiência de uma potência comum. Comunidade e potência identificam-se sem resíduos, porque o ser inerente de um princípio comunitário em toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade. [...] Por isso a filosofia política moderna não começa com o pensamento clássico, que havia feito da contemplação, do *bios theoretikos*, uma atividade separada e solitária (“o exílio de um só junto a só”), mas somente com o averroísmo, isto é, com o pensamento do único intelecto possível comum a todos os homens, e, especialmente, no ponto em que Dante, no *De monarchia*, afirma o ser inerente de uma *multitudo* à mesma potência do pensamento. [...] O intelecto como potência social e o *General Intellect* marxiano adquirem seu sentido apenas na perspectiva dessa experiência (Agamben, 2015a, p. 18-20).

Talvez, num gesto de pensamento que se meça no interior do averroísmo, possamos dar consistência, como queria Walter Benjamin, em *Para uma crítica da violência*, a uma ação política que não funde nem conserve o direito, mas o deponha (Benjamin, 2011, p. 155)⁵⁷.

⁵⁷ O estatuto de uma tal ação deve-se medir desde dentro da própria ordem do direito que, segundo as asserções benjaminianas no ensaio *Destino e caráter*, se configura apenas como «um resíduo do plano demoníaco na existência, na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os homens, mas também destes com os deuses» (Benjamin, 2011, p. 93). Não se trata de um *agir a partir de*, mas de um *agir desde*. Dado que não há possibilidade para o Fora desse plano residual, na medida em que o Fora já foi capturado pelo estado de exceção, na pessoa do soberano. No estado de exceção tornado regra, o soberano se configura mais como um duplo fictício e imaterial – atualizável em cada *decisão* ou *agir a partir de* – do que como uma realidade natural ou somática de um indivíduo. Em uma palestra proferida em Atenas, no dia 16 de novembro de 2013, Agamben elabora uma reflexão sobre o destino das democracias atuais, a partir da constatação de que, atualmente, ao contrário da Grécia do século V a.C., em que havia uma politização do status do cidadão, vivemos num processo de despolitização crescente, no qual a condição ativa e essencial, tão cara à cidadania grega, «tornou-se agora um estatuto jurídico exclusivamente passivo, no qual a ação e a inação, o privado e o público, são

Excursus: entre a Filosofia e a Lei – um retorno a Leo Strauss

O tribunal não quer nada de ti. Acolhe-te quando vens, deixa-te ir quando te vais.

Kafka

Em um ensaio intitulado *O Messias e o soberano. O problema da Lei em Walter Benjamin*, Giorgio Agamben deixa entrever uma dívida filosófica relacionada ao trabalho de Leo Strauss, nomeadamente a propósito da relação entre a Filosofia e a Lei.

Tal investigação deverá ser entendida, por sua vez, como um contributo para a história das difíceis relações entre a Filosofia e a Lei que Leo Strauss procurou delinear ao longo de todas as suas obras. Não se trata aqui de um problema de filosofia política em sentido estrito, senão de uma questão crucial que marca a própria existência da filosofia em sua relação com a totalidade do texto codificado da tradição, seja ele a *shari'a* islâmica, a *halakah* judia ou o texto do dogma cristão. *A filosofia está desde sempre constitutivamente em relação com a Lei, e toda obra filosófica é sempre, literalmente, uma decisão dessa relação* (Agamben, 2015b, p. 224)⁵⁸.

Explorando a distinção entre ensino exotérico – ou público – e ensino esotérico – ou secreto –, para «recuperar» o lugar do saber nos antigos e nos medievais⁵⁹, Strauss revolucionou os estudos de filosofia política a tal ponto que se pode falar, atualmente, em uma verdadeira «hermenêutica straussiana», baseada num método singular de leitura, denominado por ele «leitura entre linhas». Tal método parte da constatação de que na antiguidade não

progressivamente obscurecidos e se tornam indistinguíveis» (Agamben, 2013c, *s/p*). Nesse contexto, o filósofo romano propõe-nos olhar para uma *puissance destituante* (potência destituente) incapaz de ser capturada pelo estado securitário, «que [a] cada dissenso, [a] cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável» (*Ibidem*, *s/p*). Agamben compara esse poder destituente com a violência pura elaborada por Walter Benjamin, em *Para uma crítica da violência*. Todavia, segundo o italiano, a tarefa de se pensar um poder destituente não é fácil, posto que o poder se constitui precisamente a partir da inclusão e da captura da anarquia e da anomia presentes nessa *puissance destituente*. Enquanto estratégia, ele nos alerta para a necessidade de se expor a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias de governo. Julgamos encontrar no averroísmo um terreno fértil para semear as práticas destituentes e, se expomos a teoria averroísta, é visando a uma linha de força ou orientação para práticas disruptivas na contemporaneidade.

⁵⁸ Como sublinhou Kamal Cumsille, as leituras straussianas sobre a filosofia árabe, orientadas a partir do horizonte de confrontação entre a filosofia e a lei, permitiram ao filósofo alemão desenvolver um método que influenciou significativamente, para além da já conhecida corrente de straussianos neoconservadores presente nos departamentos de ciência política canadenses e estadunidenses, estudiosos da filosofia clássica e medieval (sobretudo islâmica e judia), assim como filósofos contemporâneos, quando abordam problemáticas que envolvem o cruzamento entre teologia e política (Cumsille, 2013, p. 8).

⁵⁹ Glosa Strauss: «[e]n la actualidad no se considera que la distinción entre enseñanza exotérica (o pública) y esotérica (o secreta) tenga significación alguna para comprender el pensamiento del pasado: la enciclopedia más importante de la Antigüedad clásica no contiene ningún artículo, ni siquiera breve, sobre *exotérico* o *esotérico* [...]. Dado que un número considerable de autores antiguos tuvieron no poco para decir acerca de la distinción en cuestión, no hay posibilidad de que el silencio de la enciclopedia se deba al silencio de las fuentes; debe originarse en la influencia de la filosofía moderna sobre la erudición clásica: esa influencia impide a los estudiosos asignar significación a numerosas afirmaciones, aunque no sean necesariamente correctas, de los autores antiguos» (Strauss, 2007, p. 127).

havia uma harmonia entre a filosofia e a sociedade e que, portanto, os filósofos corriam perigo ao ensinar. Daí a necessidade de se elaborar – por prudência ou conveniência – ensinamentos exotéricos e, pela necessidade do próprio exercício crítico-filosófico, ocultar os ensinamentos esotéricos – geralmente de cunho herético ou heterodoxo. «[A] influência da perseguição sobre a literatura consiste precisamente em obrigar a todos os escritores que sustentam pontos de vista heterodoxos, a desenvolver uma peculiar técnica de escritura, a técnica que temos em mente ao falar de escritura entre linhas» (Strauss *apud* Cumsille, 2013, p. 8).

Observando o conflito entre a filosofia e a lei, Leo Strauss vislumbrou a impossibilidade de se estabelecer critérios equivalentes de estudo entre as filosofias islâmica e judia e a escolástica cristã. Isso porque o modo como as teologias islâmica e judia se portaram diante da filosofia é fundamentalmente distinto daquele empreendido pela escolástica. Enquanto nesse último caso a filosofia foi absorvida e assumida como disciplina necessária para manutenção da teologia como saber oficial e hegemônico, no caso do judaísmo, a teologia rejeitava a filosofia e, no Islã, os filósofos eram considerados pelos teólogos como homens suspeitos, que confundiam o vulgo com seus ensinamentos (Strauss *apud* Cumsille, 2013, p. 8). Desse modo, segundo Strauss, houve a necessidade por parte dos filósofos islâmicos e judeus da Idade Média, de se fazer uso da escritura entre linhas para mostrar seu acordo com as opiniões correntes e aceitas (através do ensino exotérico) e ocultar os pontos de discordância, designados pelo saber vigente de heréticos.

Se, tal como apontara Agamben, a partir do método straussiano, toda a filosofia é uma *decisão* contra a lei, buscamos apresentar até o presente momento a *topologia especial* presente na noética averroísta enquanto *decisão* contraposta ao paradigma do sujeito constituído pela revelação, evidenciando as implicações desse último para a eficácia e a vigência da lei cristã e para o advento da modernidade. Desde a doutrina averroísta, desprende-se uma imagem do homem que nos permite fazer uso da filosofia fora da esfera teológica e dos saberes herdeiros que sustentam o estrato moderno⁶⁰. Esse parece ter sido o intento da filosofia agambeniana, sobre a qual nos debruçaremos doravante.

2. Giorgio Agamben leitor de Averróis

⁶⁰ Como bem sublinhou Cumsille (2013, p. 68): «[p]ues, así como la separación del viviente con el intelecto, suponía para la teología la imposibilidad de un alma individual, cuya eternidad debe encaminarse hacia la salvación; para el pensamiento moderno, esta separación pone en juego la idea de sujeto cognoscente, la idea de personalidad, y muchos otros supuestos de la psicología, la antropología y la lingüística, y en general de las ciencias sociales».

É certo que se pode também apostar em dispositivos que assegurem a sobrevivência de, pelo menos, uma parte de si próprio na posteridade, dispositivos esses que são classificáveis sobretudo em duas categorias: o dispositivo biológico, que permite transmitir aos descendentes aquela parte de nós próprios a que chamamos patrimônio genético, e o dispositivo histórico, que permite transmitir, na memória e na linguagem de quem continua a viver, aquele muito ou pouco de experiência que até o homem mais desprevenido recolhe e acumula. Estes dispositivos podem também ser vistos como um só, pressupondo o suceder-se das gerações como as fases da vida de uma única pessoa, que continua durante séculos e milênios; mas assim, não se faz mais do que adiar o problema da nossa própria morte individual até a extinção do gênero humano, por mais tarde que esta venha a verificar-se.

Ítalo Calvino

2.1 É certo que um dos aportes filosóficos mais importantes do filósofo Giorgio Agamben para a filosofia contemporânea, principalmente para as reflexões sobre a governamentalidade, i.e., sobre o modo e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia* ou de um governo dos homens (Agamben, 2011b, p. 9), encontra-se, precisamente, na compreensão do conceito de potência aristotélico. Não seria ilícito considerar as reflexões agambenianas sobre a potência aristotélica como uma retomada do caráter político implicado na noética averroísta, possibilitando, dessa maneira, outra leitura da modernidade⁶¹. Muitos dos trabalhos acadêmicos desenvolvidos no Brasil apontaram com agudeza as influências de pensadores como Martin Heidegger, Walter Benjamin, Michel Foucault e Carl Schmitt na obra do filósofo italiano. Todavia, ainda falta um estudo aprofundado sobre as reverberações e implicações de Averróis no interior da obra agambeniana⁶². Com a presente investigação, buscamos trazer à luz a importância de Averróis

⁶¹ Baseando-se na recepção de Aristóteles que teve lugar no Islã clássico entre os séculos IX e XII, Agamben encontra outra imagem do homem, radicalmente distinta do modo como ela foi trabalhada pela recepção latina. A possibilidade de tal radicalização encontra-se, precisamente, no estatuto da potência conferida no interior da tradição dos *falasifa*. Como tivemos a oportunidade de assinalar, no interior dessa tradição o homem era concebido como um ser potencial, possível, onde possível, contrapondo-se ao necessário, significa algo que pode fundamentalmente ter ou não ter lugar, podendo obrar ou não obrar. Esse estatuto contingencial, que chega a Agamben via Dante, fará com que ele vislumbre outra via para se pensar o caráter político da modernidade, tal como tivemos a oportunidade de expor no capítulo anterior.

⁶² Geralmente as referências a Averróis, feitas por Agamben, aparecem em glosas ou parágrafos finais de algum capítulo ou livro, carecendo de um desenvolvimento mais amplo. Nesse sentido, o presente estudo visa a fornecer uma *superfície de inscrição* para os trabalhos sobre a filosofia agambeniana. O intuito de dar a ver, tão

e do averroísmo na estratégia teórico-política do filósofo italiano. Como bem observou Rodrigo Karmy, a leitura de Averróis empreendida por Agamben, longe de ser casual, resulta essencial para o pensamento do italiano (Karmy, 2011, p. 156).

Partindo da problemática biopolítica na contemporaneidade, Agamben conjuga a tese de Walter Benjamin segundo a qual o «estado de exceção é a regra», com as teses de Hannah Arendt e Michel Foucault referentes ao ingresso da vida na esfera política. Enquanto a primeira sublinhava o processo de canalização da vida no centro da cena política, a partir da ascensão do trabalho para além da obra e da ação (a vitória do *animal laborans*), o segundo analisava o ingresso da vida nos cálculos do intrincado jogo entre saber-poder, mediante a crescente «governamentalização» das relações de poder, que viria a complementar o velho poder soberano de «fazer morrer, deixar-viver»⁶³.

A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última

somente, a própria lacuna enquanto potência e possibilidade de iluminar leituras outras, a serem exploradas ou mesmo imaginadas, põe em questão o próprio ato investigativo. Referindo-se ao papel da arqueologia na filosofia foucaultiana, Gilles Deleuze apresenta-a como uma superfície de inscrição em cujo seio o não-oculto deixa de permanecer não-visível. Dar visibilidade ao não-oculto não implica, como se poderia supor, na ilegítima tentativa de preencher uma ausência, encoberta na pretensa originalidade ou autenticidade investigativa (que tem como suposto a figura da autoria). Ao contrário, a única possibilidade de uma inscrição desse tipo está no gesto de pôr-se em jogo no próprio ato investigativo, sem que para isso se tenha que construir algo como uma personalidade autoral, enunciada através da obra, ou mesmo através da ideia de uma chave secreta de leitura. Somente nesse ponto, julgamos nós, o averroísmo como linha de força adquire plena consistência. Sobre o papel da arqueologia enquanto superfície de inscrição, cf. DELEUZE, Gilles. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2005.

⁶³ A temática do poder soberano adquire diferentes configurações no interior do pensamento foucaultiano, na medida em que vai sendo confrontada com as novas tecnologias de poder surgidas a partir do século XVII. Em seu Curso no *Collège de France* intitulado *O poder psiquiátrico* – que antecede a publicação de *Vigiar e punir* –, Foucault nos fala de um processo de substituição do poder soberano por um poder disciplinar: «Um poder de tipo soberania é substituído por um poder que poderíamos dizer de disciplina, e cujo efeito não é em absoluto consagrar o poder de alguém, concentrar o poder num indivíduo visível e nomeado, mas produzir efeito apenas em seu alvo, no corpo e na pessoa do rei descorado, que deve ser tornado “dócil e submisso” por esse novo poder» (Foucault, 2006b, p. 28). Posteriormente, no Curso *Em defesa da sociedade*, o filósofo já não fala mais em termos de substituição, mas, sim, de complementação entre o poder soberano, a disciplina e a biopolítica (entendida enquanto novas tecnologias do poder). Contudo, é tratando da passagem entre um regime dominado pelas estruturas da soberania a um regime dominado pelas técnicas de governo, no Curso *Segurança, território e população*, que Foucault aponta uma questão interessante: «Quando lhes digo isso [sobre a passagem do poder soberano para a arte de governar] não quero dizer de forma alguma que a soberania deixou de ter um papel a partir do momento em que a arte de governar começou a se tornar ciência política. Direi até, ao contrário, que nunca o problema da soberania se colocou com tanta acuidade quanto nesse momento» (Foucault, 2008b, p. 141). Sendo assim, o modo como o poder soberano atua na contemporaneidade fica em aberto e por ser pesquisado. Tanto Foucault quanto Agamben negam a teoria clássica da soberania, todavia, enquanto para o primeiro a questão se mantém no sentido em que permanece a forma da soberania – embora se diferencie as consequências de suas práticas, em Foucault o binômio conceitual viver/morrer se inverte, a partir do século XVII, em um fazer viver ou lançar à morte – que é atualizada no seu conteúdo pela governamentalidade, tal como foi abordado no interior do Curso *Nascimento da biopolítica* e em *A vontade de saber*, no segundo trata-se de uma redefinição do poder soberano, relativa à questão do estado de exceção e do bando soberano, que culminaria numa *teoria unitária do poder*, cuja definição não supõe a análise da pluralidade dos mecanismos de poder (tal como ocorria no pensamento de Foucault), mas no estudo de *um* poder e de sua lógica.

e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela (Agamben, 2015a, p. 16).

Com o intuito de desativar a máquina biopolítica, Agamben busca uma forma-de-vida mediante a qual não se lhe pode desprender a forma, impossibilitando o isolamento de algo como uma vida nua. Partindo dessa temática fundamental, o filósofo considera como autenticamente política, ou seja, orientada segundo a ideia de felicidade, apenas uma vida da potência.

Uma vida política, a saber, orientada segundo a ideia de felicidade e que se estrutura em uma forma-de-vida, só é pensável a partir da emancipação daquela cisão, do êxodo irrevogável de qualquer soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal se reveste, pois, necessariamente nessa forma: é possível hoje, se dá hoje algo como uma forma de vida, isto é, como uma vida em que, em seu viver, está em jogo o viver mesmo, *uma vida da potência?* (*Ibidem*, p. 17-18).

A possibilidade de se pensar numa política sem soberania se dá, para Agamben, justamente na leitura de Aristóteles realizada por Averróis, que ao atribuir a vocação política do homem à esfera ontológica do intelecto em potência, abre-nos a uma nova perspectiva para se pensar a esfera da ação humana. Em 1996, em uma conferência pronunciada no *Collège International de Philosophie* de Paris, intitulada *Heidegger e o nazismo*, e posteriormente incluída na obra *A potência do pensamento*, Agamben ressalta a importância da inoperosidade política aberta pelo averroísmo como linha de força para se pensar uma «política que vem», para além do domínio planetário da *oikonomia* e da vida nua.

A política é o que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra da comunidade humana. Existe política porque o homem é um ser *argos*, que não é definido por nenhuma operação própria, isto é: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem esgotar (esse é o significado político genuíno do averroísmo, que liga a vocação política do homem ao intelecto em potência). De que modo essa *argia*, essas essenciais inoperosidades e potencialidades poderiam ser assumidas sem se tornarem uma tarefa histórica, isto é, de que modo a política poderia ser apenas a exposição da ausência de obra do homem e quase de sua indiferença criadora a toda tarefa, e só nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade – eis o que, através e para além do domínio planetário da *oikonomia* da vida nua, constitui o tema da política que vem (Agamben, 2015b, p. 289).

Como atesta Agamben no ensaio *A obra do homem*, é no livro I da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles discute a determinação da felicidade enquanto bem supremo da *epistémē politiké*, da ciência política (1097b 22 *et seq.*). E, justamente no contexto em que o filósofo estagirita busca definir a felicidade, o problema da obra do homem [*tò érgon toû anthrôpou*] emerge em primeiro plano.

Tal como para o tocador de flauta, para o escultor e para todo artesão [*technites*] e, em geral, para todos aqueles que têm uma obra [*ergon*] e uma atividade [*praxis*], o bom [*tagathon*] e o bem [*to eu*] parecem [consistir] nessa obra, assim deveria ser também para o homem como tal, admitindo que exista para ele algo como uma obra [*ti ergon*]. Ou [se deverá] dizer que para o carpinteiro e para o sapateiro existe uma obra e uma atividade, mas o homem, ao contrário, não tem nenhuma, que ele nasceu sem obra [*argos*]? (Aristóteles *apud* Agamben, 2015b, p. 319)⁶⁴.

Lendo a referida passagem, Agamben ressalta o caráter decisivo e estratégico da pergunta sobre a obra ou a ausência de obra do homem no interior do pensamento aristotélico, pois «dela depende não só a possibilidade de lhe atribuir uma natureza e uma essência própria, mas também [...] a de definir sua felicidade e sua política» (Agamben, 2015b, p. 320). A obra do homem significa, portanto, de acordo com a leitura agambeniana, não simplesmente «obra», mas algo que define a *energeia*, o ser-em-ato próprio do homem. Por isso, escreve Agamben, «Aristóteles definirá a felicidade como *psyches energeia* [...] *kat'areten*, “ser-em-obra da alma segundo a virtude”» (*Ibid.*, *loc. cit.*).

Poucas linhas depois (1097b 30 – 1098a 6), ressalta Agamben, Aristóteles abandona a hipótese de uma ausência de obra do homem e, a partir de uma analogia entre cada membro singular e o corpo na sua totalidade, procura o *ergon* na esfera da vida:

Ou então, tal como para o olho, para a mão, para o pé e para cada um dos membros parece haver uma determinada obra a cumprir, também para o homem se deve supor que há uma certa obra a par [*pará*] destas? E qual seria então essa obra? O simples fato de viver [*to zen*] parece ser comum também às plantas. Ora, devemos procurar algo de próprio. Devemos portanto pôr de parte [*aphoristeon*] a vida nutritiva e a do crescimento [*ten threptiken kai ten auxetiken zoen*]. Viria a seguir uma forma de vida sensitiva [*aisthetike tis*]. Mas também esta parece comum ao cavalo, ao boi, e a todo vivente. Resta [*leipetai*] uma forma de vida prática [*praktike tis*] de um ser que tem o *logos*. Mas uma vez que essa se diz de duas maneiras, é preciso considerá-la segundo o ser-em-obra [*kat'energeian*], que é o sentido mais próprio do termo (Aristóteles *apud* Agamben, 2015b, p. 321-322).

Para Agamben, através do abandono da hipótese de uma inoperosidade constitutiva do homem, derivam da filosofia aristotélica duas teses sobre a política: 1) em relação ao *ergon*, a política é sempre operosidade, ato, e não inoperosidade, potência; 2) em última instância o *ergon* afigura-se como «uma certa vida», definida inicialmente pela exclusão do simples fato de viver, da vida nua (*Ibid.*, p. 472). Segundo o italiano: «[a] determinação da obra do homem se realiza, assim, através da segregação da vida vegetativa e da vida sensitiva, que deixam como único “resto” possível a vida segundo o *logos*» (*Ibid.*, p. 323). De acordo com a interpretação do filósofo romano, é, portanto, do ponto de vista da operosidade, sob a tutela da

⁶⁴ Devido ao trabalho próprio de tradução que Agamben empreende junto aos textos gregos, muitas vezes marcados por acréscimos parentéticos que muitas vezes deixam entrever o gesto filosófico que lhe é próprio, preferimos traduzir as passagens de Aristóteles a partir da versão apresentada por Giorgio Agamben.

teologia, que o legado aristotélico articulará a tradição filosófico-política do Ocidente. Desse modo, diz-nos ele que «[n]a perspectiva dos comentadores cristãos de Aristóteles [...] a hipótese de uma essencial inoperosidade do homem só podia parecer escandalosa» (*Ibid.*, p. 321). Não por acaso, nesse contexto, o filósofo cita justamente o comentário de Tomás de Aquino sobre a *Ética a Nicômaco*, no qual o frade dominicano diz que «é impossível que o homem seja por natureza ocioso, como se não tivesse uma operação própria [*impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi no habens propriam operationem*]» (Aquino *apud* Agamben, *Ibid.*, *loc. cit.*), e destaca o fato de que na Idade Moderna houve a assunção coletiva de uma tarefa histórica (uma «obra»), por parte de um povo ou nação, pensada como modelo da política ocidental, que coincidiu, por sua vez, com uma tarefa metafísica, a saber, a realização do homem na qualidade de ser vivo racional (*Ibid.*, p.324).

Todavia, a respeito da passagem de Aristóteles, pode-se vislumbrar, desde Averróis e Dante, uma leitura diferente. Agamben a encontrará precisamente nos comentários de *Ibn Rushd* sobre a *República* de Platão e no *Monarquia* de Dante⁶⁵. Embora sejam textos heterogêneos, não carecem de relação, posto que apresentam a particularidade do caráter específico do homem desde a perspectiva da potência, permitindo, desse modo, o desenvolvimento da ideia de uma inoperosidade constitutiva da humanidade, levando-nos a uma esfera medial, i.e., a um modo eminente do ser que possibilita outras maneiras de pensar a política ou, se quiser, de alcançar efetivamente a felicidade⁶⁶. No Tratado II de seu comentário sobre a *República*, justamente no ponto em que vai tratar da perfeição última do homem, Averróis dá a ver seu caráter eminentemente potencial. «Porém, como não possuímos essa parte teórica [racional] desde o começo em sua perfeição definitiva e em ato, sua existência é potencial» (Averróis, 2011, p. 91).

Perspectivando e enfatizando a essência do homem a partir de uma possibilidade de «não obrar», é dizer, de se constituir enquanto ser de pura potência, Agamben traz à luz o caráter político daquela esfera ontológica especial, patente na leitura do intelecto em potência, prefigurada no interior do averroísmo. A relevância e a consistência do conceito de inoperosidade ou do tema da desativação da máquina governamental, tão caro ao aporte

⁶⁵ Sobre as contribuições de Dante e suas diferenças com relação a Averróis, cf. nota 47.

⁶⁶ Embora Agamben não faça referência direta, a questão da felicidade enquanto afecção do intelecto está presente desde Al-Farabi. Sobre essas questões, cf.: CUMSILLE, Kamal. *Al-Farabi pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la "gubernamentalidad"*, Tese para obter o grau de Doutor em Filosofia com menção em Filosofia Moral e Política, *Universidad de Chile*, Santiago, 2013.

teórico-político de Giorgio Agamben, devem ser compreendidas – para além das já mencionadas influências do «modelo da máquina mitológica» de Furio Jesi, do curso de Heidegger sobre o Livro IX da *Metafísica* de Aristóteles e da relação do messias com a Lei nas epístolas paulinas, ou seja, o tema da *katargein*⁶⁷ – no horizonte do caráter político implicado na *topologia especial* aberta pela noética averroísta. Somente a partir desse contexto pode-se compreender uma passagem como esta:

[o] que está em questão na experiência política não é um fim mais elevado, mas o próprio ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens. *Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. Ela é a esfera não de um fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano (Agamben, 2015a, p. 107).

Todavia, a inoperância constitutiva do homem, não alude a uma espécie de ociosidade ou inatividade, como se poderia supor, senão, mais precisamente, a uma *práxis* muito específica que visa desativar ou tornar inoperantes todas as obras humanas.

Há que entender o termo como se existisse o verbo ativo *inoperar* [*désœuvrer*], que designaria o gesto inverso em relação a obrar [*œuvrer*]. Nesse sentido, o termo designaria a atividade própria do homem tanto em seu sentido ético como no sentido político. É por isso que o termo se converteu para mim no ponto de fuga onde parecem convergir as diferentes linhas de minhas investigações arqueológicas (Agamben, 2010a, p. 73-74).

A partir da autonomia ontológica concebida à esfera da medialidade, ou seja, da *topologia especial* enquanto quarto gênero de ser, em cujo seio a potência aparece liberada da tutela do ato e, portanto, de todo e qualquer obrar, tal como tivemos a oportunidade de expor no capítulo anterior, Agamben depreende o sentido político do averroísmo e nele se apoia para pensar uma política inoperosa frente aos modos e às configurações do poder na contemporaneidade. Diferentemente de Aquino, que definia a finalidade da espécie humana na glória de Deus, alcançada somente a partir de um uso correto da razão, de forma livre e voluntária, em Agamben vemos o deslocamento do problema da finalidade da espécie humana para a esfera da medialidade (dos meios puros), em cujo seio apresenta-se a imagem de uma falta: ao homem, falta-lhe um *ergon*. Tal deslocamento aponta para a singularidade da aposta política do filósofo romano: ao sublinhar o caráter potencial do homem, em que algo como uma *energeia*, uma finalidade ou um ser em ato, que definiria a sua essência, se torna

⁶⁷ Sobre essas questões, cf. CAVALLETTI, Andrea. *El filósofo inoperoso*. In: *Deus mortalis. Cuadernos de Filosofía Política*, n.º. 9, 2010, p. 51-72. Nesse artigo, o filósofo italiano faz um interessante traçado sobre o tema da inoperosidade em Giorgio Agamben. Todavia, embora mencione Averroís, não desenvolve a relevância política da noética averroísta no interior da estratégia político-filosófica de Agamben. Uma versão reduzida desse artigo apareceu recentemente no n.º. 180 da RevistaCult, em julho de 2013, sob o título *Inoperosidade e atividade humana*.

impensável, o homem afigura-se como «um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação [obra] poderia esgotar» (Agamben, 2015b, p. 289). Entretanto, a tarefa de desativação da máquina governamental ou biopolítica torna-se um problema tanto mais urgente na medida em que:

[n]o lugar do enunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, numa espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe (Agamben, 2009, p. 50).

Em *Profanações*, coletânea de ensaios menores, no qual Agamben busca pensar o problema da desativação da máquina governamental, a eficácia do dispositivo governamental se mostra da seguinte maneira:

[s]e os dispositivos do culto capitalista são tão eficazes é porque agem não apenas e nem sobretudo sobre os comportamentos primários, mas sobre os meios puros, ou seja, sobre os comportamentos que foram separados de si mesmos e, assim, separados da sua relação com uma finalidade. Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros [...]. Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial (Agamben, 2007c, p. 76).

† *Em termos averroístas poder-se-ia dizer que, enquanto ter-lugar das imagens, a esfera ontológica que denominamos topologia especial é parasitada pelos dispositivos do culto capitalista. Trata-se de um processo de captura, em que as imagens ou o sensível que nossa imaginação articula para comunicar-se com o comum – o intelecto –, são expropriadas do âmbito da experiência e geridas de acordo com a disposição vazia e espetacular do consumo, graças à mediação de uma série de bugigangas – tais como telefones celulares, televisores e computadores – que atuam dispendo a articulação das imagens dos seres humanos na esfera separada do consumo e do espetáculo.*

Na seção final do capítulo VIII, no verdadeiro «coração teórico»⁶⁸ de *O reino e a glória*, livro que, por sinal, representa o estudo mais aprofundado de Agamben sobre a governamentalidade, o filósofo conclui seu estudo arqueológico sobre a glória em torno da imagem do trono vazio, *hetoimasia tou thronou*, para alocar aí o dispositivo da glória e apresentar a inoperosidade ou a falta de objetivo, característica da vida humana, como alimento essencial do dispositivo governamental. «[O] dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo o poder» (Agamben,

⁶⁸ A expressão é de Andrea Cavalletti e aparece no já mencionado artigo *O filósofo inoperoso*.

2011b, p. 268). Contudo, vale ressaltar que o vazio em questão indica uma condição completamente particular: trata-se daquele estágio *post-judicial* que na sua «balbuciente tentativa de pensar o impensado» Agostinho define como sendo uma paz sem acedia nem necessidade, verdadeiro tempo do fim ou do «sabatismo elevado à potência». Trata-se, por sua vez, de uma esfera espectral, uma espécie de aura – daí a glória, daí o fato de ser um corpo glorioso, especial ou espectral por excelência (se nos remontarmos à acepção etimológica da palavra) – parasitária, por assim dizer, daquela autônoma esfera ontológica, medial, que não obra, nem se atualiza: pura medialidade receptiva, potencial, comum e eterna, que a máquina governamental capturou no seu interior, fazendo dela seu nutriente e mantenedor da sua eficácia.

O vazio é a figura soberana da glória. O dispositivo da glória encontra na majestade do trono vazio sua cifra perfeita. Seu objetivo é capturar no interior da máquina governamental – para transformá-la no motor secreto desta – aquela impensável inoperosidade que constitui o último mistério da divindade. E a glória é tanto glória objetiva, que exhibe a inoperosidade divina, quanto glorificação, em que também a inoperosidade humana celebra seu sábado eterno. [...] A *oikonomia* do poder põe firmemente em seu centro [...] aquilo que aparece diante dos seus olhos como a inoperosidade do homem e de Deus. A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por sua essência um animal sabático. [...] o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da espécie humana (Agamben, 2011b, p. 267-268).

† *Em Profanações, Agamben apresenta-nos a secularização enquanto uma força intrínseca ou deriva histórica que não representa algo como uma decadência ou diminuição do sagrado, mas um outro modo de sua atividade, quiçá mais inquietante e eficaz, em que a substância pertencente a essa esfera, ao se deslocar, parece não apenas conservar sua estrutura – ou, para utilizarmos um termo vigente na tradição renascentista, seu poder vinculante –, como também adquirir uma espécie de mais valor, na medida em que expõe sua sobrevivência ao próprio deslocamento. Aby Warburg deixa entrever esse outro modo de atividade do sagrado ao trabalhar a noção de sobrevivência (Nachleben), patente na figura dos deuses pagãos que sobrevivem no cristianismo, geralmente transformados em demônios ou figuras astrológicas, porém conservando seu poder, sua eficácia ou sentido.*

Assim como a mercadoria operou uma transfiguração dos objetos humanos, em que a coisa inerte parece insuflada por um pneuma ou uma psychè – a expressão é de Jacques Derrida – e escapa das mãos daqueles que os produziram, deixando de ser apenas um produto, espíritos e coisas separam-se da sua substância própria e passam a dominar os vivos, adquirindo uma «objetividade espectral», com «vida independente» do homem. Tal

independência é somente relativa na medida em que os processos de tecnização das sociedades espetaculares nas quais estamos inseridos – em cujo seio o ser comum ou intencional é exposto e exibido enquanto separado, i.e., enquanto disponível e disposto na esfera espetacular – necessitam de um suporte, de um ponto de inteligibilidade, para lograrem êxito. Como sublinhou Giorgio Agamben em A comunidade que vem, atualmente não é apenas o corpo que é investido pelos processos de tecnização, mas sua imagem. Vê-se aí como os mecanismos de poder passam a operar na esfera intencional, no plano das imagens.

Hoje, na idade do completo domínio da forma mercadoria sobre todos os aspectos da vida social, o que aconteceu com a insensata promessa de felicidade que vinha ao nosso encontro, na penumbra das salas cinematográficas, através das jovens enfiadas nos collants Dim? Nunca como hoje o corpo humano – sobretudo o feminino – foi assim maciçamente manipulado e, por assim dizer, imaginado de alto a baixo pelas técnicas da publicidade e da produção mercantil: a opacidade das diferenças sexuais foi desmentida pelo corpo transexual, a estranheza incomunicável da physis singular abolida pela sua mediação espetacular, a mortalidade do corpo orgânico posta em dúvida pela promiscuidade do corpo sem órgãos da mercadoria, a intimidade da vida erótica refutada pela pornografia. Todavia, o processo de tecnicização, em vez de investir materialmente o corpo, estava orientado para a construção de uma esfera separada que não tinha com ele praticamente nenhum ponto de contato: não foi o corpo que foi tecnicizado, mas a sua imagem. Assim, o corpo glorioso da publicidade se tornou a máscara atrás da qual o frágil, diminuto corpo humano continua a sua precária existência (Agamben, 2013a, p. 49-50).

Contudo, a atual fase do capitalismo em que estamos vivendo parece invocar outro valor, passando a ser também uma espécie peculiar de produção – tal como assinalou as análises da hipermercadoria empreendidas por Baudrillard⁶⁹. Essas considerações apontam para o perigo pré-figurado no fato dessa sobrevivência (Nachleben) poder ser mais forte e eficaz do que sua vida original; no caso do sagrado, por exemplo, quando o divino era algo pertencente à experiência quase quotidiana e, no caso da mercadoria, quando esta ainda estava envolta nos mistérios dos valores de uso e de troca, em que os produtos do trabalho humano se tornavam «aparências de coisas». Em Profanações, referindo-se aos estudos de

⁶⁹ Como sublinha Baudrillard (1991, p. 89), existe hoje a necessidade – urgencial, diríamos nós – de se homologar ou equivaler a massa dos consumidores com a massa dos produtos, de tal modo que produto e consumo se identifiquem, por um lado, no paradigma da *produção em massa*, na medida em que é a própria disponibilidade ou a inoperância dos homens a reproduzir «em si» o dispositivo que o compõe no consumo de objetos, coisas, imagens – atestando, assim, a *sobrevivência* do dispositivo, visto aqui enquanto forma, i.e., enquanto máquina governamental – e, por outro lado, no paradigma da *produção de massas*, na medida em que o consumo é produtor da massa, da energia vital ou disposição, que sustém o dispositivo e lhe confere realidade. O consumo é, enquanto produção, *sobrevivência*, ou seja, consumo de si próprio, expropriação de uma energia vital ou disposição na esfera separada do dispositivo. «[...] a construção de stocks de objectos conduziu a um processo complementar dos stocks de pessoas, à fila, à espera, ao engarrafamento, à concentração, ao campo. É isto a “produção de massas”, não no sentido de uma produtividade maciça ou em benefício das massas, mas a produção das massas» (Baudrillard, 1991, p. 90).

Walter Benjamin sobre a transformação da obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica, Agamben aponta o conceito benjaminiano «valor de exposição» (Ausstellungswert) como paradigma dessa nova condição dos objetos e do corpo humano nas condições espetaculares atuais. Para além da oposição marxiana entre valor de uso e valor de troca, o valor de exposição aparece como um terceiro termo, que não se reduz aos outros dois. Agamben escreve: «[n]ão se trata de valor de uso, porque o que está exposto é, como tal, subtraído à esfera do uso; nem se trata de valor de troca, porque não mede, de forma alguma, uma força-trabalho» (Agamben, 2007c, p. 77-78). Um estudo mais aprofundado sobre a configuração desse valor de exposição nas relações de poder vigentes fica ainda por ser explorado.

Retomando o tema da máquina governamental em *O reino e a glória*, logo após apontar a inoperosidade como ponto nodal da glória enquanto dispositivo, Agamben menciona a passagem da *Ética a Nicômaco* em que se ilumina a figura de um *argos* constitutivo do homem e, após enfatizar o «descaso» de Aristóteles para a questão, sublinha a relevância política de Averróis, deixando entrever a importância estratégica do filósofo cordobês para se pensar nos processos de desativação da máquina governamental ocidental, que serviriam de aporte para uma política da inoperosidade.

A ideia [de uma inoperosidade constitutiva da humanidade] é logo abandonada [por Aristóteles] e a obra do homem passa a ser identificada nessa “operosidade” (*energeia*) particular que é a vida segundo o *logos*. Contudo, a relevância política do tema de uma inoperosidade essencial do homem como tal não fugiu da atenção de Averróis, que faz da potência e não do ato do pensamento a marca específica da espécie humana (Agamben, 2011b, p. 269).

Desse modo, pode-se dizer que a temática da desativação da máquina governamental põe em jogo uma prática efetiva em que se busca arrancar da máquina seu mais precioso nutriente, de modo que ela não capture a vida da potência, dissociando-a da *práxis*. Arrancar a inoperosidade à sua separação; só assim, dirá Agamben, a vida da potência, constitutiva dos seres humanos, poderá ser salva, posto que, no processo de desativação, não é a potência que é desativada, senão «os escopos e as modalidades nos quais o seu exercício havia sido inscrito e separado» (Agamben, 2014, p. 146). A operação que torna inoperosos tanto os seres quanto as coisas é uma ontologia especial que, ao anular a primazia do ato, anula qualquer operação advinda de um «centro unitário de imputação das vivências e dos atos» (Agamben, 2008, p. 125), i.e., de um sujeito; seja ele esboçado no interior de uma tarefa histórica (uma «obra») ou de uma tarefa metafísica (ser vivo racional).

Em uma conferência proferida na *Universidad Nacional de General San Martín*, a propósito do lançamento do livro *Profanações* na Argentina, Giorgio Agamben discorre sobre o tema do Ingovernável enquanto proposta para romper a bipolaridade da máquina governamental. Para o filósofo, embora a questão do governo se configure como problema central da política ocidental, pouco ainda havia sido dito sobre essa questão – as investigações de *O reino e a glória* advêm, fundamentalmente, da necessidade de se suprir essa «lacuna». De acordo com as suas investigações, enquanto a tradição Ocidental não poupou esforços para pensar o problema da soberania, da lei, do direito – aquilo que Foucault chamou os universais –, o mesmo não havia sido feito em relação ao problema do governo. Segundo o filósofo, para se compreender a questão do governo, deve-se levar em consideração que a estrutura da máquina governamental é uma estrutura dupla: por um lado, funciona através de leis gerais, sistemas universais e, por outro, se efetua por meio de atos de polícia, dispositivos particulares etc. Não se trata, então, de se pensar em termos de bom ou mau governo, mas antes, e substancialmente, de se pensar para além da ideia de governo: aí aloca-se a questão do Ingovernável no interior da estratégia política agambeniana.

A partir das investigações teológico-genealógicas sobre a economia e o governo, desenvolvidas no interior de *O reino e a glória*, é possível inferir que o governo, que segundo Agamben tem seu paradigma na estrutura da providencia divina, funda-se naquilo que os teólogos definiram como uma anarquia fundamental, a saber, que entre o ser de Deus – ou ser do homem – e a ação ou práxis de Deus – e do homem –, há uma desconexão, uma cisão fundamental. Há governo precisamente porque o ser do homem e sua ação não estão fundados em nada.

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. Não só algo comparável com um governo providencial do mundo é possível apenas porque a práxis não tem fundamento nenhum no ser, mas esse governo [...] é intimamente anárquico. A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando (Agamben, 2011b, p. 79).

Nesse contexto, dois pontos poderiam ser destacados sobre essa busca pelo Ingovernável: o primeiro deles seria pensar o que permite algo como Ingovernável – de acordo com Agamben, um Ingovernável teria que ser algo no qual essa cisão entre ser e ação não fosse possível. Nesse caso, teríamos que buscar onde na experiência individual e coletiva se encontram zonas nas quais essa distinção não logre êxito. Outro ponto importante é que se a máquina governamental funciona como dois polos – a lei geral e o ato individual, o soberano

e o ministro, Deus e o anjo –; faz-se necessário buscar onde essa bipolaridade não pode se instaurar, em qual esfera da experiência e da práxis humanas essa grande divisão entre geral e particular, a lei e o ato de polícia, não se mantém. «O paradigma governamental [...] é realmente sempre já “anárquico-governamental”. Isso não significa que, para além do governo e da anarquia, não seja pensável um Ingovernável, a saber, algo que nunca possa assumir a forma de uma *oikonomia*» (Agamben, 2011b, p. 79).

A problemática do governo também é perspectivada por Agamben a partir do conceito de movimento (*kinesis*). Em uma conferência ministrada em Veneza⁷⁰, ele conclui sua fala fazendo alusão à importância desse conceito no pensamento de Aristóteles. Não por acaso, é justamente no âmbito da relação entre a potência e o ato que a noção de movimento, *kinesis*, cumpre sua função central e adquire consistência na filosofia do estagirita. No livro III da *Física*, Aristóteles a define da seguinte maneira: «[...] posto que distinguimos em cada gênero o atual e o potencial, o movimento é a atualidade do potencial enquanto tal» (Fís. III, 1, 201a 10-11). Um pouco mais adiante (Fís., III, 2, 201b 28-34), no capítulo no qual abordará a indeterminação do movimento, Aristóteles enfatiza seu caráter imperfeito, sua *ateles*:

Uma das razões pelas quais se pensa que o movimento é indefinido está no fato de que não se pode compreendê-lo em sentido absoluto como uma potencialidade ou como uma atualidade das coisas; porque nem a quantidade em potência nem a quantidade em ato se movem necessariamente. Se se pensa que o movimento é um certo ato, ainda que incompleto, a razão está no fato de que o potencial, cuja atualidade é precisamente o movimento, é incompleto (Fís., III, 2, 201b 28-34).

É justamente o fato de o movimento ser, ao mesmo tempo, o ato de uma potência enquanto potência – mais do que uma passagem para o ato – e um ato imperfeito, i.e., *ateles*, que não se possui no seu fim, que não tem fim, o que interessa a Agamben. Se o movimento é um ato imperfeito, que não tem fim, ele é constitutivamente relação com o próprio faltar, com a ausência de um *ergon*, de uma obra, tal como o filósofo romano já havia esboçado no ensaio de 2004, «A obra do homem». Frente à primazia do *ergon*, da obra e do ato, em cujo seio a máquina governamental não cessa de operar, produzindo cisões no interior do homem, Agamben busca pensar uma esfera da vida humana no qual essa cisão não seja possível.

† *Na conferência proferida na Argentina, Agamben conclui sua fala sobre o Ingovernável enfatizando que governo, governar, quer dizer conduzir um movimento; como se governo fosse uma prática ou uma forma que se referisse ao movimento para poder*

⁷⁰ A intervenção de Agamben traduzida por Selvino José Assmann e publica na Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis, v. 3, n. 1, Florianópolis, Jan/Jul 2006.

conduzi-lo. Uma condução, portanto, só seria possível tendo em vista uma finalidade, uma obra ou uma disposição-para que permitisse tal condução. Nesse ponto, a ontologia tomista do dever-fazer presente na soberania da ordem tomista faz-se inteligível: somente a partir da introjeção do intelecto, da razão vista como uma propriedade, patente no conceito teológico de «pessoa», algo como uma vontade, uma disposição-para adquire sentido. Partido desse contexto, não seria forçado uma aproximação da lógica neoliberal com a teologia econômica cristã. Atualmente o conceito de «pessoa» articula-se intimamente com a noção de sujeito de interesse, tendente hoje a convergir cada vez mais com um processo que chamaríamos de astralização de si – que não é outra coisa que o consumo da imagem de si enquanto algo próprio. Hoje, todos somos astros, todos somos famosos. Na contemporaneidade, basta adquirir qualquer dispositivo que o ato cotidiano mais banal pode ganhar o estatuto de um filme. É a partir desse ponto que devemos interpretar todas as injunções sociais na contemporaneidade que apelam à criatividade, à novidade, ao empreendedorismo ativo, ao gozo da diferença, em que todos os indivíduos são incentivados a recriar-se constantemente.

Não se deve perder de vista que a noção de movimento, tão cara à doutrina aristotélica da potência, possui um estatuto medial, trata-se de um verdadeiro entre-dois. Se, tal como apontou Agamben, governar implica conduzir um movimento, estamos em condições de dizer que governar implica conduzir ou, melhor dizendo, dispor o campo do medial, dos meios puros, i.e., a esfera da topologia especial que, em termos averroístas, é o lugar das imagens e onde a imaginação cumpre a sua função.

Todavia, o Ingovernável sugere outra concepção de subjetividade que não aquela patente na teologia econômica sob a forma «pessoa». Trata-se de um paradigma distinto, cuja característica fundamental é a de estar embasado na experiência da exterioridade. E é sobre essa experiência que nós voltaremos nossa atenção agora.

2.2 Buscando subterfúgios para neutralizar a primazia do *ergon*, reafirmada pela atuação da máquina governamental, Agamben se volta uma vez mais sobre a teoria da potência aristotélica, revelando-nos aí uma teoria da subjetividade que conserva uma peculiar concepção de sujeito. Relendo duas célebres passagens de Aristóteles, *Metafísica* (1019b 5-8) e *De anima* (417a 21 *et seq.*), nas quais o filósofo grego demonstra que toda potência é também impotência, em chave averroísta Agamben concentra seu empenho especulativo sobre o conceito de *steresis*, privação, visando a extrair a possibilidade de se pensar o *sujeito de uma falta*, i.e., uma forma-de-vida que se constitui a partir de um não atuar – *steresis* –

enquanto paradigma de toda ação. Na primeira passagem, Aristóteles diz-nos o seguinte: «[à]s vezes, o potente é tal porque tem algo, outras vezes porque lhe falta [algo]» (Aristóteles *apud* Agamben, 2015b, p. 245). Na segunda, por sua vez, o filósofo introduzirá o conceito de *hexis*⁷¹ – que se tornará chave para a teoria da subjetividade agambeniana – para justificar a distinção entre dois modos de ser da potência, a saber, a potência genérica e a potência específica. No primeiro caso trata-se, por exemplo, daquela potência relativa à criança quando ela ainda não adquiriu certa capacidade específica, podendo vir a desenvolvê-la através de uma alteração, i.e., de uma aprendizagem. No segundo caso, a potência é tida como a capacidade já adquirida por alguém, que por isso mesmo pode ou não executá-la. Assim, diz-nos Aristóteles, diferentemente de como ocorre com a criança, há a possibilidade de se pensar em uma potência a partir daquele que já possui uma técnica e que, por isso, «é potente a partir de uma *hexis*, que pode não pôr em ato ou atuar, passando de um não ser em ato a um ser em ato (*ek tou... mè energeîn dé, eis tò energeîn*)» (Aristóteles *apud* Agamben, 2015b, p. 246). Desse modo, como bem observou Cavalletti (2010, p. 66), Agamben pode localizar «com precisão a “relação estratégica” que a *steresis* mantém, em Aristóteles, com a *hexis*».

Trazendo à luz o termo *hexis* como ponto nodal da teoria da potência aristotélica, Agamben suspende a dialética simples entre potência e ato – na qual a primeira encontra seu *telos* na segunda – ao expor a relação estratégica existente entre *hexis* e *steresis*. Se a potência só se define verdadeiramente na sua privação, ou seja, na possibilidade do seu não exercício, isso só é possível graças ao fato de, na própria falta, o hábito se mostrar na sua forma mais genuína, é dizer, despregada da dialética entre potência e ato. Ao definir a *hexis* como «a disponibilidade de uma privação» (Agamben, 2015b, p. 246), Giorgio Agamben destaca seu caráter *medial*, i.e., sua irredutibilidade à lógica governamental patente na primazia do *ergon*. Assim como Averróis havia exposto a potência do pensamento como um *medium* entre a subjetividade dos sentidos e a objetividade do mundo, nosso autor convida-nos a repensar radicalmente o estatuto do sujeito e da subjetividade, ao apontar a *hexis* como ponto em que «o problema da subjetividade pode ser pensado sobre novas bases» (Agamben, 2010a, p. 76).

Vimos como a primazia do ato vigora a partir da regência de um sujeito, entendido como consciência autorreflexiva, centro de imputação das faculdades e dos atos. Deve-se sempre encontrar um corpo psicossomático que ateste a passagem da potência ao ato, fazendo

⁷¹ A área semântica da *hexis* impossibilita sua tradução para um correlato exato em português. Os latinos traduziram-na por *habitus*, hábito; entretanto, como o próprio estagirita indica, além da concepção presente na acepção latina, o termo pode designar também tanto disposição – *diathesis* –, como posse ou estado. O próprio Agamben (2015b, p. 245) recorda-nos de que *hexis* provem de *echo*, ter, haver.

da *hexis*, do hábito, uma propriedade ontológica, uma modalidade do hábito. Agamben nos lembra: ainda que a ideia de uma potência totalmente determinada pelo ato não interessasse a Aristóteles, o filósofo grego considerava tanto a *praxis* como a técnica humanas a partir da primazia do ato – *energeia* – e da obra – *ergon* – sobre a *hexis* – habitus. Tal como ele sublinha em *Opus dei*:

Pelo conceito de *hexis* Aristóteles havia dado realidade e consistência à potência e feito possível sua particular relação com o ato (uma potência que passasse já cegamente ao ato ou que, como a potência genérica, não tivesse nenhuma relação com o ato não podia lhe interessar), mas propriamente o que havia assegurado cidadania filosófica à *hexis*, ou seja, sua relação com a privação, tornava agora problemático pensar concretamente a sua passagem ao ato. [...] Mesmo assinalando ao hábito um lugar essencial na relação entre potência e ato e situando desse modo a *hexis* em um certo sentido para além da oposição potência/ato, Aristóteles não deixa todavia de confirmar a supremacia do *ergon* e do ato sobre o simples hábito. “O fim de toda coisa”, escreve ele na *Ethica Eudemia*, “é o *ergon*: é evidente então que o *ergon* é melhor que o hábito” (Agamben, 2013b, p. 100-101).

Invertendo brilhantemente a lógica implícita no governo, é dizer, na relação entre potência e ato, Agamben dá a ver a medialidade implicada no conceito de *hexis* para sacar daí uma teoria da subjetividade que não se reduz às estratégias e capturas implicadas no obrar e no ato. Diz-nos ele a propósito da oposição entre potência e ato: «[p]orém, poder-se-ia dizer ao contrário – e não seria um simples escárnio – que é para explicar o mistério do *habitus* [da *hexis*] que Aristóteles teve de inventar o par potência e ato» (Agamben, 2010a, p. 76). Por isso, Agamben sublinha que «o sujeito não precede o *habitus*, mas antes, é o seu resultado» (*Ibidem*, *loc. cit.*). Assim, o sujeito se apresenta como o resultado de uma *disposição*, como a *hexis* de uma privação, é dizer, como *habitus*, potência de não-fazer e de não-ser, da qual não se pode dizer que se possui, mas apenas que se exhibe, dado que ela se apresenta somente aí onde a potência se mostra como tal. Nesse ponto, diz-nos ele, o pensamento cumpre sua tarefa. Aproximando-se da tradição erigida dentre os *falasifa*, Agamben deixa entrever essa exposição da potência enquanto tarefa do pensamento no final de um ensaio sobre Jean-Claude Milner, intitulado *Filosofia e linguística*.

Mas é possível apreender a contingência de outra maneira que não seja nesse «algo poderia ter»? Ou seja, é possível por em questão o princípio da necessidade condicionada para confirmar a própria *existência* da potência, a atualidade da contingência? É possível, então, tentar dizer o que parece impossível dizer: que algo é de outro modo diferente daquele que é? Ora, precisamente esta parece ser a tarefa da filosofia que vem: redesenhar de alto a baixo o domínio das categorias da modalidade para pensar não já a *pressuposição* do ser e da potência [no ato], mas sua *exposição*. (Agamben, 2015b, p. 69, grifos do autor).

Se assim o for, seria melhor dizer que o sujeito é a exibição de uma disponibilidade, de uma medialidade; ele não é uma substância psicossomática, i.e., o agente dessa ou daquela

faculdade, dessa ou daquela ação, mas antes o resultado de uma prática, o lugar ontológico que se abre toda vez que se torna inoperosa uma atividade voltada para um fim, toda vez que um novo uso se torna possível.

A inoperância nomeia uma *hexis* que se libera da tutela do *ergon*, não simplesmente no sentido de que pode permitir-se não passar ao ato, senão, sobretudo, no sentido de que excede tanto a potência quanto a obra, os in-opera e se in-opera para tornar possível um novo uso (Agamben, 2010a, p. 77).

Habitados a representar sensibilidade, inteligência e vontade como faculdades da alma, esquecemo-nos de que na Grécia arcaica – e, como vimos, também na tradição dos *falasifa* – esses termos não eram concebidos como «faculdades» de um sujeito. Como bem observou Agamben, o termo «faculdade» manifesta o modo como o vivente «tem» sua práxis vital; todavia, ele nos diz, fazendo uma clara alusão ao subjetivismo moderno, que o termo também pode exprimir «o modo como uma certa atividade é separada de si mesma e atribuída a um sujeito» (Agamben, 2015b, p. 245). Quando isso acontece, instaura-se uma forma de vida especificante, na qual a simples práxis vital, comum, é separada de si ao ser atribuída a um modo de ser ativo, atuante, i.e., a um sujeito-dever-fazer – daí as nossas concepções de jurídico, político, social etc. Analisando o modo desse «ter» sob a perspectiva da *steresis*, da privação, Agamben encontrará um modo especial de *hexis*, que já não pode mais ser separado ou atribuído a algo, i.e., a possibilidade de se pensar a potência como paradigma da subjetividade e da ação humana. Na medida em que se refere a uma potência específica, esse modo de «ter» não implica uma propriedade, tampouco uma ausência; trata-se antes da suspensão da *hexis* numa privação, posto que a potência é também fundamentalmente potência de não passar ao ato, de não obrar. Assim, a potência se apresenta como «a *hexis* de uma *steresis*» (Agamben, 2015b, p. 245) e o sujeito como a exposição dessa potência.

A operação que torna inoperosos os seres e as coisas é uma ontologia medial que anula a primazia do ato e, ao fazê-lo, impossibilita qualquer determinação de algo como um sujeito psicossomático. Substancialmente pode-se dizer que ela se refere a um modo de «ter» e o suspende. Se, como vimos, a *hexis* distingue-se do ato na medida em que pode ser separada e referida a algo assim como um sujeito, Agamben busca uma subjetividade na qual essa separação não seja possível. No conceito de *steresis* ele encontra a possibilidade de um ato que não pode ser separado da potência e, desse modo, descobre também uma *hexis* que não pode ser separada, tampouco se referir a algo. Aí está alojada a noção de sujeito que o filósofo italiano nos convida a experimentar.

Por isso, em Agamben, o sujeito não se apresenta como uma substância, mas antes como o resultado de uma ação e de uma prática muito específicas. Acompanhando de perto o modelo da máquina governamental presente no pensamento de Aristóteles, Agamben propõe no ensaio *O que é um dispositivo?* uma maciça divisão do existente em dois grandes grupos: «de um lado, os seres vivos (ou as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados. [...] E, entre os dois, os sujeitos» (Agamben, 2009, p. 41-42). Logo em seguida, o filósofo define sujeito da seguinte maneira: «[c]hamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos» (*Ibidem*, p. 42). Em *O autor como gesto*, ensaio que compõe o livro *Profanações*, Agamben já havia aludido a uma imagem similar: «[o] sujeito [...] não é algo que possa ser alcançado diretamente como uma realidade substancial presente em algum lugar; pelo contrário, ele é o que resulta do encontro e do corpo-a-corpo com os dispositivos em que foi posto – se pôs – em jogo» (Agamben, 2007c, p. 63).

O problema do sujeito em Agamben nos leva a repensar o estatuto da ação e principalmente do agir. Paradoxalmente parece-nos que o agir em Agamben não é resultado de uma ação. Dizemos isso na medida em que já introjetamos a imagem do agir na qualidade de hábito posto em ato ou de uma disposição-para, efetuados por um indivíduo qualquer. Ao estabelecer a *hexis* enquanto disponibilidade de uma privação, o filósofo romano parece seguir de perto a potencialidade implicada na noética averroísta, que apontava para uma fissura radical entre o homem e o pensamento. Enquanto disponibilidade de uma falta, o agir se apresenta não como uma faculdade ou como um hábito que nos é próprio, mas como uma *topologia especial*, entre o ser subjetivo e o mundo exterior, alçada toda vez que se desativa a relação governável sujeito-disposição-ação. Isso implica dizer que, assim como o pensamento, a ação é em potência e, em última instância, separada do homem. A filosofia da inoperosidade proposta pelo filósofo italiano convida-nos a pensar numa fissura constitutiva entre o homem e a ação. Tal fissura indica que o sujeito não está onde age, precisamente porque a impessoal consistência do agir – a *hexis* – não pertence à interioridade de um Eu. O fato de que não haja o sujeito «prévio» à ação indica a característica mais decisiva da potência do agir. Nesse sentido, seríamos tentados a dizer que *ali onde não se age é onde mais se pode agir*.

Parece-nos que justamente nesse ponto o estatuto da imagem ganha plena inteligibilidade no interior da filosofia agambeniana. Em uma crítica à teoria do conhecimento

que adquiriu consistência graças à consolidação da ontologia do dever-fazer tomista, Agamben finaliza um ensaio sobre Aby Warburg enfatizando justamente o seguinte:

[de] fato, a imagem [...] é o lugar onde o ser se despoja da mítica consistência psicossomática que, perante um igualmente mítico objeto, foi-lhe conferida por uma teoria do conhecimento que era, na verdade, uma metafísica travestida, para reencontrar sua pureza original e – em sentido etimológico – especulativa (Agamben, 2015b, p. 130).

Se a imagem é justamente o lugar em que se dá um despojamento de si, pode-se dizer, por isso, que a *hexis* agambeniana não é nem um objeto externo nem um ente intrapsíquico, mas a figura mais límpida do próprio sujeito histórico; posto que, enquanto imagem, ela é o confronto vital dos indivíduos com os dispositivos que não cessam de capturar suas imagens. Como adverte Agamben (2012c, p. 61): «[a]o longo da tradição histórica, de fato, as imagens se cristalizam e se transformam em espectros, dos quais os homens se tornam escravos e dos quais, continuamente, é preciso liberá-los». Se em Agamben o sujeito é o resultado de um *habitus*, isso se dá somente no processo de imaginação que é justamente quando o indivíduo despoja-se de si para habitar o comum da espécie – a potência do pensamento. Em um brilhante ensaio, intitulado *Ser especial*, Agamben trata sobre o estatuto da imagem e refere-se a ela enquanto *ser especial*, que está em um sujeito como um hábito. «As dimensões da imagem não são, pois, quantidades mensuráveis, mas apenas espécies, modos de ser e “hábitos” (*habitus vel dispositiones*)» (Agamben, 2007c, p. 52).

Seguindo de perto os filósofos medievais, e consciente das implicações do *cogito* moderno, Emanuele Coccia se aproxima do *sujeito de uma falta*, tal como ele se apresenta na filosofia de Agamben, quando nos dá a ver o *cogito* daquilo que ele chamada de *cogito do espelho*. Partindo da experiência do espelho, Coccia visa a demonstrar ao mesmo tempo a autonomia ontológica daquilo que ele chama de sensível, i.e., o modo de ser das imagens, e a importância determinante dessa esfera na experiência dos seres viventes.

A experiência do espelho é, por assim dizer, a experiência de uma duplicação, da constituição de duas esferas geneticamente separadas: de uma parte, a esfera na qual existem o eu sujeito e o eu objeto, a carne e o espírito, a matéria e a inteligência coincidindo perfeitamente; de outra, a esfera das imagens, que está separada, exilada, na mesma intensidade, tanto em relação ao corpo quanto em relação à alma. De uma parte, há o sujeito que vê e é visto (que é corpo e alma) e, de outra, nós ainda existimos, mas apenas enquanto mera visibilidade em ato, como puro ser do sensível. No espelho, então, a imagem, o sensível, faz-se conhecer como aquilo que se opõe frontalmente aos corpos-objetos e às almas-sujeitos, algo que é simultaneamente exterior aos corpos de que são imagens e aos sujeitos aos quais permite pensar esses mesmos corpos. [...] todo sensível resulta da fratura entre a forma de algo e o lugar da sua existência e da sua consciência. No fundo, o *cogito* do espelho é: *não estou mais onde existo nem onde penso*. Ou ainda: sou sensível

apenas onde não *se* vive mais e não *se* pensa mais» (Coccia, 2010, p. 23, grifos do autor).

Enquanto devier imagem, o agir só se configura quando não se está mais no próprio lugar, quando a existência adquire consistência fora de si mesmo. Nesse sentido, diz-nos Coccia que «a imagem (o sensível) não é senão a existência de algo fora do próprio lugar. *Qualquer forma e qualquer coisa que chegue a existir fora do próprio lugar se torna imagem*» (Coccia, 2010, p. 22, grifo do autor). Fiel à tradição dos *falasifa* e à filosofia benjaminiana, Agamben vê o sujeito enquanto *medialidade* – no caso de Averbóis, uma *extranea materia* e, no caso de Benjamin, um *medium*⁷² –, i.e., enquanto *topos* ou modo de ser singular, cuja natureza não pode ser outra senão aquela do ser especial: ser comum ou genérico, que coincide com o fato de cada coisa se tornar inteligível (ou visível), sem que para isso haja aí uma relação instrumental, com vistas a um fim; em suma, uma pura inteligibilidade, em cujo seio vislumbra-se apenas um uso⁷³ e cujo alcance ainda precisa ser explorado.

Entre o agir e a ação habitamos menos um processo psicológico em que se joga uma introjeção do que uma superfície imanente em que se joga uma exposição.

Excursus: 4:38 – Tempos Modernos e a Experiência Comum

Procurar objetos fora da filosofia é o principio da própria filosofia, sendo essa uma forma de encontrar seu poder de subversão. A filosofia passa a afigurar-se como um movimento de pensamento onde irrompe uma força que não se reduz ao puro conceito. Através dessa força, a filosofia abre-se aos acontecimentos que rompem as fronteiras reconhecidas da ordem discursiva.

Maria Eugénia Vilela

⁷² Na nota 24 do ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, Jeanne Marie Gagnebin apresenta a distinção entre *medium* e *mittel* da seguinte maneira: «*Medium* e *Mittel* são termos recorrentes na reflexão benjaminiana e assumem particular importância no presente ensaio. O segundo tem a significação de “meio para determinado fim”, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa *meio* enquanto matéria, ambiente e modo de comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior» (Gagnebin *in* Benjamin, 2011, p. 53-54).

⁷³ Como glosa Agamben em *Ser especial*, «[o] que está em um sujeito tem a forma de uma espécie, de um uso, de um gesto. Nunca é uma coisa, mas apenas uma “espécie de coisa”. [...] E ser especial não significa o indivíduo, identificado por esta ou aquela qualidade que lhe pertence de modo exclusivo. Significa, pelo contrário, ser qualquer um, a saber, um ser tal que é indiferente e genericamente cada uma de suas qualidades, que adere a elas sem deixar que nenhuma delas o identifique» (Agamben, 2007c, p. 52-53).

A experiência que está aqui em questão não tem nenhum conteúdo objetivo, e não é formulável em uma proposição sobre um estado de coisas ou sobre uma situação histórica. Ela concerne não a um estado, mas a um evento de linguagem; não concerne a esta ou àquela gramática, mas, por assim dizer, ao factum loquendi como tal.

Giorgio Agamben

Entre setembro e outubro de 2011, na exposição intitulada «Chaplin e sua Imagem», podia-se ler entre as 200 fotografias e algumas imagens de filmes comerciais e caseiros, expostas no Instituto Tomie Othake de São Paulo sob a curadoria de Sam Stourdzé, que juntamente com os «ensaios sonoros» empregados no filme «Tempos modernos» havia o eco de uma injunção advinda da «indústria cinematográfica» e da massa dos espectadores: tinha que falar o Palhaço Carlitos. Chaplin encontrava-se em um dilema: como dar voz ao Palhaço que mostrou ao mundo sua genialidade na multidão expressiva da mudez? Ao que nos parece, os ecos de tal injunção reverberam o projeto moderno implicado nos processos de subjetivação de corte individualizante presentes na teologia. À exibição do campo de enunciação gestual pantomímico, no interior do qual não se pode dizer Eu⁷⁴, opunha-se a necessidade de uma *legenda*, i.e., de um campo de visibilidade e distribuição dos acontecimentos, atestados pela figura soberana da autoria, daquele que fala. A busca pela voz do Palhaço testemunha uma função-enunciativa muito específica, que faz do indivíduo detentor de um certo *corpus* de gestos, de esgares etc. Em última instância, é a fala que garantirá a subjetivação do gesto.

O filme «Tempos Modernos» expõe a vida errática do Palhaço Carlitos, interpretado por Charles Chaplin. Na trama, o Palhaço assume a forma de um trabalhador metalúrgico que acaba perdendo a razão devido ao ritmo frenético da cadeia de montagem a que está inserido.

⁷⁴ No ato do gesto pantomímico habita uma «voz» comum, que na inexpressividade da fala convoca a uma língua como terreno único e indivisível para todos os homens. Trata-se da voz do silêncio. Em 1927, depois da apresentação de «O Cantor de Jazz», Charles Chaplin foi um dos participantes nas discussões que se seguiram. O ator inicia a sua fala confessando seu descontentamento para com os «*talkies*» e enfatiza que eles destroem a grande beleza do silêncio. «Os “talkies”? Podem dizer que eu os detesto! [...] Destroem a grande beleza do silêncio» (Chaplin, s/d, p. 29). O antropólogo e sociólogo francês David Le Breton aponta para uma relação entre palavra e silêncio muito próxima dessa possibilidade de voz aventada por nós. Diz-nos Le Breton: «O silêncio e a palavra não são contrários, um e outro são activos e significantes, o discurso não pode existir sem a sua ligação mútua. O silêncio não é um resíduo, uma escória a ser rejeitada, um vazio a preencher, mesmo quando a preocupação do demasiado cheio da modernidade se esforça incansavelmente por erradicá-lo para introduzir uma permanência sonora. Da mesma forma que uma mímica ou um gesto, ele não encarna uma súbita passividade da língua, mas sim um registo activo do seu uso. Participa na comunicação no mesmo plano da língua e das manifestações do corpo que a acompanham. A palavra tem mais dificuldade em passar sem o silêncio do que o inverso» (Le Breton *apud* Vilela, 2010, p. 37).

Após se recuperar em um hospital ele é preso por participar de uma manifestação na qual se encontrava por casualidade. Na cadeia, também por contingência, acaba ajudando em um motim que lhe garante a liberdade. Uma vez liberto, retoma a luta pela sobrevivência ao lado de uma jovem órfã e termina trabalhando como garçom em um *cabaret*. Mescla entre cinema mudo e sonoro, «Tempos Modernos» é considerado como um dos últimos filmes mudos da história, empregando elementos auditivos como músicas, canções e vozes provenientes de rádio e autofalantes, bem como de sons advindos da atividade das máquinas. É um fato singular, para nós, que esse seja o primeiro filme em que se pôde escutar a voz do Palhaço Carlitos.

Se é preciso ler as imagens cinematográficas nas suas diferentes texturas para dar a ver os modos de atuação das relações de poder, tal como têm sugerido as leituras cinematográficas do filósofo esloveno Slavoj Žižek, podemos observar no decorrer da cena em que o Palhaço Carlitos se vê obrigado a cantar no *cabaret* em que trabalha a presença inaudita da injunção do cinema sonoro e o do projeto teológico da modernidade, é dizer, a tentativa de se instaurar um *espaço de legitimação*, amparado na *unidade a priori* de um Eu, entendido aqui como um *centro unitário de imputações das vivências e dos atos* (Agamben, 2008, p. 125), em cujo seio se dá a exclusão de acontecimentos, sujeitos ou saberes que não se enquadram nesse regime de distribuição e operatividade.

Em *O que resta de Auschwitz* Agamben tangencia essas questões no capítulo em que trata da vergonha, ou do sujeito. Retomando as análises dos linguistas que apontam para a problemática da dessubjetivação implícita em todo ato de enunciação, Agamben se pergunta como se dá algo como um acontecimento de palavra no ser vivo singular ou, dito de outro modo, como o infante se torna falante. Quando o indivíduo vivo diz eu, precisa Agamben, a subjetividade que ele alcança é uma realidade puramente discursiva e, nesse sentido, uma pura dessubjetivação que não remete nem a um conceito nem a um indivíduo real. A fala remete, desde então, a uma impossibilidade de dizer (*Ibidem, loc. cit.*).

Como responder a essas exigências que parecem estrangular qualquer possibilidade de uso da linguagem? Ao apropriar-se da língua, ao colocá-la em funcionamento, o indivíduo é expropriado por ela e torna-se apenas uma função discursiva, um ponto vazio mantenedor de toda a modulação e atuação dos espaços que visam a distribuir, ordenar e gestionar as condutas dos seres viventes. Problemas dessa natureza perfazem as exigências no interior do *cabaret* e, em última instância, dos Tempos Modernos. Como dar voz ao Palhaço, como

atestar o *ter lugar* da fala na mudez expressiva do Palhaço, sem cair na esfera da operosidade? Charles Chaplin parece enfrentar um dilema parecido frente à injunção moderna, digamos assim.

A cena começa com a referência a um esquecimento⁷⁵. Carlitos esquece as palavras, e, angustiado com tal situação, é ajudado por sua amada que lhe escreve a história a ser cantada no punho de sua camisa. Nesse ínterim ele é chamado a atuar, para garantir o emprego no *cabaret*, já que pouco antes havia perdido seu ofício como garçom. A vida do Palhaço Carlitos é sempre posta em jogo, ele sempre é colocado em cena e, nesse contexto, precisa representar, entreter o público que o espera para garantir a sua sobrevivência. (Até esse momento a cena condiz com o projeto moderno que visa à reflexividade e à consciência como espaço de legitimação e, enquanto tal mostra-se como mera representação discursiva). Começa a música – trata-se da canção cômica de Léo Daniderff intitulada *Je cherche après Titine* –, no momento em que vai começar a cantar, o inusitado acomete Carlitos: a história escrita no punho da camisa, o apaziguamento da experiência do esquecimento, foi lançado para longe quando Carlitos dançava (na verdade não existia camisa, era apenas um punho que remetia a uma representação de camisa, na medida em que ficava sob o paletó do terno). Retorna a experiência angustiante do esquecimento e Carlitos não pode representar mais. Ele se vê lançado a extrapolar o campo da vivência sedentária da representação subjetiva, consciente de si, e se joga – é jogado – no campo do improviso. Nesse momento aparece a sugestão da amada: «Cante! Tanto pior para as palavras». Em tal ponto, o improviso afigura-se como suspensão da *lexis*, da *phoné graphé*, e abertura a uma expressividade puramente fonética.

Na rede da improvisação, Carlitos já não pode representar ser um cantor, não pode habitar a figura da estrela que todos esperavam, tampouco possuir um *status quo*. O momento da fala se dá, portanto, exatamente na fissura aberta entre o esquecimento e a apropriação da palavra. Carlitos canta; ouvimos pela primeira vez a voz do Palhaço. Todavia, ao cantar, o Palhaço surpreende os espectadores do *cabaret* e do cinema: inventa uma língua de ninguém. Aliás, seria mais oportuno dizer que ele foi habitado por uma língua de ninguém, e expõe no seu gesto a instanciação de tal língua. O ato de criação, imaginação ou improviso parece possibilitar, nesse sentido, a *experiência comum da linguagem*: é somente na língua de

⁷⁵ A resposta do Palhaço às injunções do poder remetem, como veremos, a um umbral de indeterminação abissal, sem fundo, entre o discurso em ato e o sistema de construção das frases possíveis. Trata-se de uma pura exterioridade, uma dimensão medial que ganha corpo na atuação do Palhaço quando este se arrisca no interior do *experimentum linguae*.

ninguém, em que não há autor deste ou daquele discurso, mas apenas uso e (des)articulação da palavra, que algo como uma fala é possível. Carlitos não se apropria das palavras visando a um espaço de legitimação discursiva, antes as usa e as suspende numa pura possibilidade de dizer. Quando canta ou quando fala é como se não cantasse ou falasse. O Palhaço parece deslocar o espaço discursivo para a medialidade de uma pura possibilidade.

A zona política da medialidade apresenta-se no ato negligente da improvisação de Carlitos, no momento em que se põe em jogo – seria melhor dizer ele é jogado em cena – quando a obra que ingenuamente sua amada lhe havia escrito nos punhos da camisa é lançada ao longe. Nesse ponto, abre-se a potência de um espaço – comum – entre Carlitos e a orquestra, na medida em que fracassa a operação da obra que ele deveria realizar. A gramática que aí surge nasce do jogo. Quando entra em cena, Carlitos suspende a obra. O que seria a esfera do improviso senão o estar desapropriado daquilo que se faz? Quando canta, o Palhaço profana a música enquanto obra a ser realizada. O acordo entre os gestos de Carlitos e da orquestra não está dado de maneira mecânica, pela imagem de uma obra já cumprida – necessitando, assim, ser apenas executada, re-produzida.

O Palhaço é um in-fante. Quando é posto em jogo revela a condição ontológica da infância humana. O gesto é o ato de profanação do artista, gerando uma ruptura com o tempo, a história e o que está escrito, num convite errático à experiência da pura medialidade. Na qualidade de função discursiva, a música representa a gramática, uma obra: ela indica, substancialmente, a operosidade a que se é submetida a in-fância, condição de todo fazer artístico.

O que nos mostra o Palhaço, na realidade, é a potência. A obra de arte e algumas formas de resistência política são a exposição dessa potencialidade enquanto meio puro. O gesto que está em jogo nessas esferas é um gesto de despersonalização. Não se pode confundir a condição ontológica em que o comum está sempre exposto com os mecanismos e a ficção do sujeito-autor. Todavia, de fato a função-sujeito segue efetiva. Poderíamos dizer que estamos diante de dois polos: a grande ficção do sujeito, que funda a modernidade, frente a uma resistência que visa a expor o comum. A força de expor o comum é uma força débil, porque não há busca de articulação política nos termos partidários, ou de um programa ideológico, mas uma simples exposição.

A figura do Palhaço apresenta-se como o reverso da sobrevivência, se a sobrevivência é dada como o ter-lugar da glossolalia, o aparecimento do balbucio como último reduto de uma in-humanidade, uma questão entre a infância e a exploração absoluta do homem⁷⁶. Carlitos não é um *homo sacer*, mas atualiza a potência comum. Fala, mas sem a necessidade de comunicar algo. Comunica tão somente a própria capacidade de comunicar, uma comunicabilidade comum, partilhada por todos. Essa espécie de não significar com a palavra de alguma maneira abre o gesto da potencia da língua; o que está em jogo é o falar mesmo. Contudo, através da lógica do poder pode haver ao mesmo tempo uma língua que também deixa de significar, como por exemplo na linguagem espetacular, que perde toda a relação com as coisas, girando no vazio de uma significância sem significado. Na contemporaneidade, a linguagem se tornou um ruído. Vivemos uma perda de significância da própria palavra, mas justamente por isso ela parece abrir-se a uma potência, a um novo uso, tal como aquele que a criança encontra para mudar as letras do lugar.

A língua é a construção de um uso, mesmo que incessantemente apareçam aparatos linguísticos, normas e gramáticas que o capturem. Nesse ponto paradoxal, onde as palavras não estão hierarquizadas, feitas nome e constrangimento, nesse ponto em que o comigo – com o locutor – se torna um cômico – que suscita o riso –, o canto se põe nas bordas da língua, num gesto rapsódico que, possibilitando a fala, ao mesmo tempo, a excede e anula a sua intenção. O que dirige as ações do Palhaço Carlitos? Certamente os seus gestos, rapsódias⁷⁷ da modernidade, em que a fala é conduzida pela voz e remetida ao inexpresso em cada ato de expressão. Não a voz articulada, a *phone énarthros*, na qual a língua se vincula firmemente ao ser vivo, inscrevendo-se na própria voz e tornando-se letra inerte; mas a voz analfabeta – para utilizarmos uma expressão de José Bergamín – que aponta para a linguagem enquanto está vindo, i.e., *in germine*, enquanto é ainda iminente, pura potência. É impossível divisar no Palhaço algo como uma decisão racional ou um princípio moral. Ele improvisa, canta e dá a ouvir e a ver tão somente a possibilidade de uma voz e de um dizer.

São quatro minutos e trinta e oito segundos – 4:38 –, uma estranha matéria para se expor e sobre a qual se volta o pensamento na busca de um gesto de iminente intermitência:

⁷⁶ Sobre essas questões, cf. AGAMEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

⁷⁷ A propósito da rapsódia Agamben escreve que, «[a]ssim como a Sátira deriva da Tragédia e o Mimo da Comédia, a Paródia deriva da Rapsódia. Aliás, quando os rapsodos interrompiam sua recitação, entravam em cena os que, por amor do jogo e para reanimar os ouvintes, invertiam tudo o que havia acontecido antes... Por isso, chamaram tais cantos de *paroidous*, pois ao lado e para além do assunto sério inseriam outras coisas ridículas» (Agamben, 2007c, p. 38).

fragmento solto, no qual o riso aparece como irmão de leite do estranhamento. A sobriedade do Palhaço está na sua errância.

O Palhaço é um vagabundo; sem tempo para trabalhar, desempenha o papel que lhe foi designado sem estar habilitado. Improvisa, tão somente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegados ao final da nossa recompilação, gostaríamos de sublinhar alguns pontos que nos parecem ser relevantes para apreendermos certos aspectos da contemporaneidade que nos ajudarão em uma posterior análise do contemporâneo e das atuais condições e configurações das relações de poder que o perfazem. Se o estudo a que nos propomos se iniciou a partir de uma retomada de conceitos centrais da noética averroísta, foi por intuirmos que ela nos fornece uma sugestiva chave de leitura para pensarmos o nosso presente. Não se trata, portanto, de um retorno nostálgico a um passado inumado em ruínas, mas de suspender, mesmo que momentaneamente, o sono dogmático que renuncia cidadania filosófica a ideias das quais não se é capaz nem mesmo de reconhecer a acuidade. É nesse sentido que apresentamos o averroísmo na qualidade de uma *linha de força*.

Quando *Ibn Rushd* sugere situar o intelecto material na paradoxal realidade de um meio absoluto, ele acaba por apresentar uma singular *topologia* que nos permite compreender o caráter físico implicado em toda reflexão sobre o intelecto. Na esteira daquele princípio de fundamento característico do gesto aristotélico, que faz coincidir a essência das coisas com o modo pelo qual elas se geram⁷⁸, a noética averroísta não cansa de nos lembrar de que a compreensão da gênese do pensamento não deve implicar em um questionamento sobre sua essência ou sua forma, mas antes interrogar *onde*, através do quê, a partir do quê, os pensamentos podem gerar-se nesse mundo. Em *A vida sensível*, obra de rara sensibilidade, Coccia deixa entrever esse aspecto do aristotelismo ao definir a física como «ciência do nascimento das coisas». Escreve ele:

Natureza (*physis*) não é senão a força que torna possível o nascimento das coisas. Nas palavras de Vico, “natureza é nascimento de coisa”. A ciência do nascimento das coisas se chama física – ou ciência natural: isto é, o saber que faz coincidir a essência das coisas com o modo pelo qual elas se geram, que deduz a identidade de qualquer objeto a partir do modo pelo qual ele se gera (Coccia, 2010, p. 18)⁷⁹.

Se após constatarmos a existência dessa *topologia* propusemos chamá-la de *especial*, foi justamente por perceber a especificidade ontológica implicada nesse modo de ser. Enquanto *topos* onde as coisas devêm sensíveis, puras cognoscibilidades, o intelecto material

⁷⁸ Lembremos que na *Metafísica* (1041a 11) Aristóteles deixa entrever esse princípio característico do seu fazer filosófico, ao reformular a pergunta «que é?» por aquela «por meio de que [*dia ti*] algo pertence a outra coisa?».

⁷⁹ Acompanhando Kamal Cumsille, diríamos que a física, tal como a entendia Aristóteles e a tradição dos *falasifa*, é substancial para nossas experiências, na medida em que dá fundamento à «nuestra concepción de la vida, los cuerpos que nos rodean y cómo estos tienen lugar en el mundo y nos afectan a nosotros en tanto vivientes» (Cumsille, 2013, p. 89).

é *especial* na medida em que tem uma *natureza medial*, diferente tanto dos corpos quanto da psique. Como sugeriu Coccia, a gênese do ser especial, o devir sensível das coisas, «é diferente tanto [da] dos objetos conhecidos quanto [daquela] dos sujeitos cognoscentes» (*Ibidem, loc. cit.*). Nesse sentido, a *topologia especial* configura-se como uma espécie de «fenda arqueológica» que, não se reduzindo nem ao subjetivo nem ao objetivo, permite ao objeto real, ao mundo, tornar-se fenômeno. Este, por sua vez, só pode alcançar os nossos órgãos perceptivos graças à existência desse espaço intermediário⁸⁰. Tal como precisa Coccia, em chave averroísta,

[o]s *fenômenos* estão aquém da alma, mas além das coisas. O lugar onde as coisas se tornam fenômenos não é a alma, tampouco a sua simples existência. Para que haja sensível (e para que, assim, haja sensação) “é necessário que exista algo intermediário” (*hōst’anagkaion ti einai metaxu, De anima, 419a 20*). Entre nós e os objetos há um lugar *intermediário*, algo em cujo seio o objeto torna-se sensível, faz-se *phainomenon* (*Ibid.*, p. 19).

O averroísmo nos ensina que nossas experiências mais genuínas, nossas percepções, adquirem consistência a partir da relação de contiguidade – *sunechous ontos* – com essa *topologia* onde o real se torna perceptível – *per continuationem suam cum videntem* – e não através de sua imediatez, tal como se supõe comumente. Todavia, através do acúmulo e da proliferação desenfreada de uma gama de dispositivos que permitem, hoje, uma *interação mediada* da realidade por parte do cidadão contemporâneo, o legado averroísta não deveria soar como algo estranho. Essas questões parecem fornecer elementos significativos para um exame do contemporâneo.

Se, tal como sugeriu Guy Debord num diagnóstico que nos parece, hoje, mais do que evidente, a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo se apresenta como um «imenso acúmulo de espetáculos», entendendo por esse termo não «um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens» (Debord, 1997, p. 14), a *topologia*

⁸⁰ No livro *O aberto*, Giorgio Agamben tangencia essas questões no ponto que nos parece ser o mais relevante da obra: seu diálogo com Heidegger a respeito do Aberto, visando à desativação da máquina que governa a nossa concepção de homem. Segundo ele, «[n]a interpretação heideggeriana, o animal não se pode referir ao seu desinibidor nem como a um ente nem como a um não-ente porque, apenas com o homem, o desinibidor é pela primeira vez deixado ser como tal; apenas com o homem, algo como o ser pode dar-se e um ente se torna acessível e manifesto. Por isso, a categoria suprema da ontologia de Heidegger enuncia-se: deixar ser. No projeto, o homem torna-se liberto para o possível e, confiando-se a este, deixa ser o mundo e os entes enquanto tais. Contudo, se a nossa leitura esta correta, se o homem pode abrir um mundo e liberar um possível apenas quando, na experiência do tédio, consegue suspender e desativar o relacionamento animal com o desinibidor, se no centro do aberto está o indesvelamento do animal, então, aqui chegados devemos perguntar: que é feito deste relacionamento, de que modo pode o homem deixar ser o animal na suspensão do qual o mundo se mantém aberto? Enquanto o animal não conhece nem ente nem não-ente, nem aberto nem fechado, está fora do ser, fora, numa exterioridade mais externa que qualquer aberto, e dentro, numa intimidade mais interna que qualquer fechamento. Deixar ser o animal significará então: deixá-lo ser *fora do ser*» (Agamben, 2011a, p. 124, grifo do autor).

especial se apresenta como uma entrada profícua para pensarmos a configuração e a consistência dessa relação social mediada por imagens.

* * *

Buscando apreender as transformações das tecnologias do poder desde o regime do poder soberano até o regime do biopoder, Michel Foucault proferiu no *Collège de France* em 1977-1978 o curso intitulado *Segurança, território, população*. Nele, o filósofo se dedicou a uma genealogia da governamentalidade moderna, a partir da qual começa por distinguir, na história das relações de poder, três modalidades distintas da racionalidade política: o sistema legal, os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança. A primeira define-se por um código normativo que opõe o lícito e o ilícito; a segunda estabelece junto à lei uma série de técnicas de naturezas distintas – policiais, médicas, penitenciárias, produtivas –, porém com finalidades comuns: modelar, corrigir e ordenar os corpos dos súditos; e a terceira aparece como uma nova prática cujo intento é o «governo dos homens». No decorrer do curso Foucault busca examinar essa nova razão governamental como tecnologia política, partindo de uma análise que visa a encontrar aquilo de que se deve ocupar o governo segundo essa nova tecnologia.

Tendo em vista esses propósitos, o filósofo francês identifica quatro características principais que identificam os dispositivos de segurança: 1. A questão dos espaços de segurança; 2. Aquilo que ele chama de «o problema do aleatório», ou seja, a gestão do acontecimento, do imprevisível; 3. A forma de normalização específica da segurança, que ele distingue da normalização disciplinar; 4. A correlação entre a técnica de segurança e a população como objeto e sujeito desses mecanismos de segurança, i.e., a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população. Trata-se de uma realidade absolutamente moderna em relação ao funcionamento político, mas também em relação ao saber e a teoria políticos anteriores ao século XVIII (Foucault, 2008, p. 15).

Para Foucault, a questão dos dispositivos de segurança remete a uma relação condicionada entre o espaço e a circulação – seja ela de pessoas, bens naturais, coisas etc. Trata-se da gestão, ou antes, da disposição espacial visando a garantir uma boa circulação, i.e., com baixo custo e de alto rendimento. Chama-nos a atenção o fato de que nas análises foucaultianas o espaço adquira a forma de um meio, é dizer, que o espaço de segurança seja,

como precisa Foucault, «aquilo que chamamos de meio». Tendo em vista os propósitos do nosso estudo, parece-nos bastante instrutivo que, justamente quando Foucault analisa a emergência e configuração da nova razão governamental, apareça no seu discurso a noção de meio. Essa noção, como bem observa o filósofo, já existia em física. Newton e os newtonianos já se haviam ocupado desse termo no-lo apresentando como: «[...] o que é necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre outro. É, portanto, o suporte e o elemento da circulação de uma ação» (Foucault, 2008, p. 27). Assim sendo, dir-nos-á Foucault que o enfoque do governo se dá

[n]a intrincação perpétua de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, uma existência física [e] moral; e o soberano será aquele que deverá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza no sentido dos elementos físicos vem interferir com a natureza no sentido da natureza da espécie humana, nesse ponto de articulação em que o meio se toma determinante da natureza. [...] Creio que ternos aí um dos eixos, um dos elementos fundamentais nessa implantação dos mecanismos de segurança, isto é, o aparecimento, não ainda de uma noção de meio, *mas de um projeto, de uma técnica política que se dirigiria ao meio.* (*Ibidem*, p. 30, grifo nosso).

É preciso uma análise mais apurada sobre o modo como se afigura essa arquitetônica política dirigida para o meio. À guisa de conclusão, por ora, limitar-nos-emos a extrair alguns elementos que serão importantes para compreender o percurso delimitado por nós no presente estudo e também para a elaboração de um exame futuro. O primeiro ponto que gostaríamos de destacar é a ideia de que o homem tem uma existência física [e] moral, e que o governo deve exercer-se justamente na articulação em que os elementos físicos interferem com a espécie humana. Aqui, foi fundamental para nós retomar o discurso empreendido por Tomás de Aquino na sua querela contra os averroístas. Vimos como o pensamento do frade franciscano necessita sustentar uma gnosiologia precisa, uma concepção de sujeito, em que o homem é visto como um animal racional. Somente aí, dir-nos-á Aquino, podem-se fundamentar os princípios da moral e da política. Nesse ponto, foi importante constatar que antes mesmo de ser uma ciência do ordenamento dos seres vivos, de suas formas e dos seus movimentos, o direito é uma *noesis*. Foi sobre uma imagem da natureza do pensamento que se fundou toda lei, todo direito e toda moral.

Portanto, a existência moral do homem deve supor a existência de uma soberania do sujeito enquanto detentor da razão, e a garantia da lei enquanto mandato se faz somente quando o indivíduo se torna responsável pelos seus pensamentos e seus atos. A salvação do sujeito aquiniano, i.e., do sujeito de crença passa por um processo de internalização dos dogmas da fé, possibilitado pela introjeção do pensamento no interior de um corpo biológico.

Desse modo, uma subjetividade do pensamento, é dizer, o pertencimento exclusivo do pensamento ao próprio sujeito constitui o pressuposto noético de um ordenamento jurídico que sujeita o indivíduo pensante tornando-o sujeito à lei.

Outra questão que gostaríamos de destacar das características dos dispositivos de segurança em Foucault é aquela do surgimento de uma tecnologia política que se dirige ao meio. Nesse ponto, o filósofo nos convida a pensar filosoficamente o meio. Se nossa análise estiver correta e a *topologia especial* constituir-se como o centro não visível – embora não seja por isso oculto – das relações de poder, então uma análise que dê autonomia ontológica aos meios é uma exigência para pensar a governamentalidade. Ao que nos parece, para compreender os dispositivos de circulação faz-se necessário um deslocamento no modo de abordagem do problema, não tanto uma análise dos entes, pautada pelas relações causais, mas uma apreciação embasada nos termos de afecção e intervenção, na qual as categorias mediais possam emergir em primeiro plano⁸¹. Todavia, somente um estudo mais aprofundado sobre a atuação dos dispositivos de segurança em Foucault, bem como sobre a noção de dispositivo em Agamben, nos dará condições de avaliar a eficácia das estratégias adotadas no corpo-a-corpo com as relações de poder vigentes.

Por ora, suspendamos momentaneamente a escrita com a imagem da separação radical que estabelece Averróis em relação ao intelecto, convertendo o humano em um ser imaginal que participa daquilo que é comum e inapropriável, o espaço em que é possível uma forma-de-vida, a saber, o intelecto capaz de receber todas as formas sem se transformar em nenhuma delas, i.e., sem se fixar em nenhum destino ou Lei. O averroísmo legou-nos a ideia de que pensar é habitar a fratura constitutiva que faz da vida uma pura potencialidade, em que forma alguma, seja ela vegetal, animal ou humana, é capaz de esgotá-la.

⁸¹ A esse respeito, cobra sentido a advertência de Coccia: «[q]uizá sea preciso aprender a captar en términos mediales todos los “órganos” espirituales que Occidente ha considerado relacionados con el conocimiento – intelecto, razón, lenguaje-: no se trata de *facultades* o potencias con que las que solo individuo ejerce su propia soberanía (el juicio) sobre las cosas y sobre el mundo, ni de simples facultades *colectivas* o genéricas sino, más exactamente, de formas de *medialidad*, de potencias anónimas y absolutas, capaces de recibir todo lo que está en su ser medial y, por lo tanto, de hacer existir las cosas y las formas por separado como cognoscibilidades o decibilidades absolutas, como si se tratara de sustancias neutras y tan límpidas que permitiesen a las formas subsistir en ellas mismas del modo más puro» (Coccia, 2008, p. 210-211, grifos do autor).

BIBLIOGRAFIA

'ABŪ-AL-WALĪD MUHAMMAD IBN RUSHD (Averróis). *Sobre el intelecto*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Exposición de la «República» de Platón*. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

ALEXANDRE DE AFRODISIA. “Acerca del intelecto”, trad. García Valverde, J. M. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 28, 2011, p. 23-37, p. 27.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção - Homo sacer II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. “Entrevista com Giorgio Agamben”. In: COSTA, Flávia. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006a.

_____. “Movimento”. In: *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, v. 3, n. 1, Florianópolis, Jan/Jul. 2006b.

_____. *Bartleby – a escrita da potência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007a.

_____. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007b.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007c.

_____. Estudo preliminar. In: COCCIA, Emanuele. *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha – Homo sacer III*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

_____. “Obrar/Desobrar. En busca de um nuevo paradigma”. In: *Agenda de la pensée contemporaine*, nº. 16, Pintemps, 2010a.

_____. *Signatura rerum – sobre el método*. Barcelona: Editora Anagrama, 2010b.

_____. *O aberto – o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2011a.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo sacer II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *A ideia da prosa*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012a.

_____. *O homem sem conteúdo*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012b.

- _____. *Ninfas*. São Paulo: Hedra, 2012c.
- _____. *A comunidade que vem*. São Paulo: Autêntica Editora, 2013a.
- _____. *Opus Dei – arqueologia do ofício. Homo sacer II, 5*. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- _____. *Para uma teoria do poder destituente*. 2013c. Disponível em: <<http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>>. Acesso em: 05 de nov. 2014.
- _____. *Nudez*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015a.
- _____. *A potência do pensamento*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015b.
- ALIGHIERI, Dante. *Monarquía*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
- AMAR DÍAZ, Mauricio. *La ética de la imaginación*. Tese para obter o grau de Doutor em Filosofia com menção em Filosofia Moral e Política, *Universidad de Chile*, Santiago, 2014.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Livros 1º y 2º. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- _____. *Suma contra los gentiles*. Livros 3º y 4º. Dios, fin último y gobernador supremo. Misterios divinos y postrimerías. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- _____. *Suma de Teologia. Livros I e II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- _____. *Unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume Dumará, 1998.
- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre a linguagem*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BERGSON, Henri. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.
- CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CAVALLETTI, Andrea. “El filósofo inoperoso”. In: *Deus mortalis. Cuadernos de Filosofía Política*, nº. 9, 2010, p. 51-72.

CHAPLIN, Charles. *Carlitos*. Uma antologia apresentada por João Alves das Neves. São Paulo: Agência Nacional Iris. s/d.

COCCIA, Emanuele. *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

_____. *A vida sensível*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.

CORBIN, Henry. *La paradoja del Monoteísmo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 2003.

CUMSILLE, Kamal. *Al-Farabi, pensador de los médios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la "gubernamentalidad"*. Tese para obter o grau de Doutor em Filosofia com menção em Filosofia Moral e Política, *Universidad de Chile*, Santiago, 2013.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DE LIBERA, Alain. "Introdução". In: *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes: 2005.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A arqueologia do saber*. Coimbra: Edições Almedina, 2005.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *O poder psiquiátrico: Curso no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. São Paulo: Globo, 2006.

IBN SĪNĀ (Avicena). *Livro da alma*. São Paulo: Globo, 2011.

KARMY BOLTON, Rodrigo. *El ángel encarnado. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica*, 2010. Disponível em: <http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Karmy_ANGEL_ENCARNADO.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

_____. "Potentia Passiva. Giorgio Agamben lector de Averroes". In: Karmy, Rodrigo Bolton (Ed.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago: Escaparate Ediciones, 2011.

_____. "La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben". *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, n. 28, 2012.

_____. "Agamben leitor de Averrois e as condições de uma «política da inoperosidade»". *Revista IHU On-line*. [on-line]. Edição nº. 430, Ano VIII, 21/10/2013. Disponível em:

<<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=430>> ISSN 1981-8769. Acesso em: 27 dez. 2013.

_____. “La Potencia de Averroes. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad”. In: *Revista Pléyade*. Dossier “La ‘vida’ y la ‘política’: Una genealogía del pensamiento político italiano contemporâneo”, Chile, n. 12, pp. 197-225, jul./dez. 2013. ISSN: 0718-655X. Disponível em: <http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai_revista436:176&oai_iden=oai_revista436>. Acesso em: 20 dez. 2013.

LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

STRAUSS, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

VERBEKE, Gérard. “L’unité de l’homme: Saint Thomas contre Averroès”, In: *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 58, n° 58, 1960, p. 220-249.

VILELA, Eugénia. *Lugares de errância*. O espaço sensível do limite. In: [Livro de Actas de Conferência Internacional – Diversidade e identidade: 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação](#). Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2000, pp. 457-465. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6231.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2010.

_____. *Silêncios Tangíveis*. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Editora Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incómodo – o centro ausente da ontologia política*. Lisboa: Relógio D’água, 2009.