

Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben

Daniel Arruda Nascimento¹

Resumo: O trabalho exposto a seguir se dispõe a examinar o conceito de *inoperosità*, proposto por Giorgio Agamben, já nas últimas fases do seu projeto denominado *Homo Sacer*, e apontado como um dos possíveis veículos de evasão do diagnóstico da hipertrofia do poder soberano e da *vida nua*. Procedendo então à leitura e à análise de *Il regno e la gloria*, publicado em 2007, e *Nudità*, de 2009, deverá o texto que se inicia não somente recuperar a gênese de tal conceito como tentar demonstrar de que modo ele se apresenta para aqueles que se disponibilizam na tarefa de pensar a política contemporânea, sem deixar, evidentemente, de se questionar a respeito de sua força de penetração. Importa ainda investigar como se daria a absorção conceitual da noção de *inoperosidade* e as vias possíveis de desarticulação dos dispositivos do poder, operadores tanto da relação entre direito e violência, quanto da relação entre valoração cultural e saber.

Palavras-chave: Filosofia política – Giorgio Agamben – inoperosidade.

O esforço de empreendimento filosófico promovido por Giorgio Agamben é certamente mais conhecido em virtude de seu projeto *Homo Sacer*, iniciado em 1995, com a primeira publicação de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Trata-se de um programa produtivo de longa duração e o ponto em que se encontra atualmente ainda nos remete ao diagnóstico sombrio e hermético lá visualizados. Dialogando com Carl Schmitt, Agamben havia mostrado que o conceito de soberania, tão relevante na constituição de um estado civil de ordem e de paz, revelava alguns paradoxos difíceis de serem ignorados: o soberano está ao

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Graduado em Direito pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail danielnascimento@voila.fr.

mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico; sendo o soberano a personificação do excepcional, a regra não vive senão da exceção; a relação política originária é a relação de exclusão, de abandono. Com Walter Benjamin e outros, Agamben havia ressaltado que vivemos hoje num virtual e permanente estado de exceção, aquele estado de suspensão da lei no qual tudo se torna novamente possível, inclusive a violência impune. Com Michel Foucault, Agamben havia asseverado que o resultado da biopolítica moderna, consubstancializada no cálculo e na decisão sobre a vida, é a *vida nua*, a vida desprovida de proteção. Mais: sem desprezar as diferenças conceituais e históricas, podemos dizer que, do ponto de vista da biopolítica, democracia e totalitarismo chegam a resultados semelhantes². A leitura assídua dos textos do filósofo italiano nos coloca, contudo diante de uma interrogação, convertida em problema: indagamo-nos pelo que virá depois do diagnóstico.

O que há depois do diagnóstico? Há algo que exija nossa atenção, nosso pensamento ou nossa ação? Há qualquer coisa após a identificação e a descrição minuciosa das circunstâncias de uma situação que se apresenta para análise? O que fazer com um prospecto sombrio de tal monta nas mãos? Essas e outras perguntas derivadas são comuns quando nos deparamos com um modo de filosofar que parece comprometido tão somente com a crítica do que vê. Esquecemo-nos que nem toda crítica precisa trazer anexada a si laudas de propostas. Saber identificar os problemas e expressá-los de maneira inteligível já possui uma relevância extraordinária. São os problemas que nos levam adiante na difícil tarefa da filosofia. Nada impede que um filósofo termine o seu percurso, ou ao menos parte dele, com um imenso e negro ponto de interrogação, tal como Nietzsche pode fazê-lo em *Crepúsculo dos ídolos*³. Talvez também Agamben se insira na tradição do que Karl Jaspers nominou de *profetas da comunicação indireta*, ou seja, aqueles mestres que se recusam a serem profetas, que somente estimulam, chamam a atenção, criam um estado de intranquilidade, que tornam as coisas problemáticas e difíceis, mas não dão prescrições, não ensinam como viver, não oferecem

2 NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*.

3 Prólogo de NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 07.

nada de “positivo”⁴. Talvez por esse motivo seja método típico de Agamben cortar o curso do desenvolvimento da argumentação para retornar à posição original e tomar a questão por um outro ângulo, às vezes interpondo novos conceitos balizantes. Mostrar os pontos obscuros de seu tempo, mapear os fenômenos, carregá-los com aquela intensidade peculiar ao pensamento filosófico, é o que torna um filósofo contemporâneo ao seu tempo. Os escritos de Agamben estão para a filosofia política como os filmes de Federico Fellini para o cinema: menos do que ter realmente algo a dizer, eles surgem com a deliberada intenção de expor ao ridículo, ajustando o foco, e alargar as feridas, fazendo doer.

Apesar disso, há momentos em que o filósofo italiano acena para alternativas possíveis. Entre eles, o que reputo ter maior relevância se consubstancia na evocação de um conceito anelar, com o qual promete o revérbero de um diapasão de longo alcance. Refiro-me ao conceito de *inoperosità*, traduzido aqui por *inoperosidade*. Nas linhas que se seguem, preparo a compreensão da formação do conceito nos dois livros que, ao final da primeira década do século vinte e um, o lançam definitivamente, embora um prefácio integrado à *La comunità che viene*, publicado em 2001, já tenha individualizado e se reportado à *inoperosidade* como o “paradigma da política que vem” ou, de modo ainda mais enigmático, como “uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*”⁵. Busquemos, por enquanto, entrever o que patenteia e tenciona o filósofo com a intervenção do novo conceito.

O momento em que o conceito de inoperosidade aparece, pela primeira vez, com toda a sua lucidez conceitual se afina com a publicação de *Il regno e la gloria*, em 2007. A gênese do conceito se dá nitidamente em três passos. Primeiro, trata-se de mostrar como o paralelo entre monarquia humana e monarquia divina não pode ser esquecido sem que se perca um dado importante de compreensão do poder político. A seguir, como a noção de inoperosidade, tanto no caso da monarquia divina quanto naquele da monarquia humana, já se insere desde o início no âmbito de seus atributos próprios. Ao final, como torna-se necessário,

4 JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, pp. 487-488.

5 AGAMBEN, *La comunità che viene*, pp. 92-93.

cada vez mais, pensar um novo modo de inoperosidade que nos auxilie na abertura de novos caminhos políticos.

O campo inicial no qual Agamben situa sua reflexão sobre a genealogia teológica da economia e do governo é a disputa teórica entre Carl Schmitt e Erich Peterson, dois adversários do século vinte que, apesar de tudo, dividiam pressupostos teológicos comuns, acerca da admissibilidade e das vicissitudes da teologia política. Ambos, ainda que os consideremos equivocados em suas escolhas e convicções pessoais, prestam um valioso serviço ao entendimento de fenômenos políticos enraizados historicamente. Enquanto o primeiro, com sua tese lapidar, enuncia que todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados⁶, o segundo, através da análise detida de textos teológicos clássicos, herdados por nós mesmo que indiretamente ou como referência desconhecida, expõe a afinidade de imagens entre o político e o teológico. De acordo com o estudo de Peterson, acompanhado por Agamben, Eusébio de Cesareia, teólogo cristão do século quatro, estabelece uma próxima correspondência entre a vinda de Cristo sobre a terra como salvador de todas as nações e a instauração por Augusto de um poder imperial sobre toda a terra, confirmada posteriormente com a reunificação e restauração original promovida por Constantino⁷. Paulo Orósio, historiador cristão próximo a Agostinho, no século cinco, se utilizando da imagem do recenseamento romano, defenderia o paralelismo entre a unidade do império mundial e a revelação cumprida pelo único Deus. Em todos os casos, o fio condutor da interpretação sempre reivindica a visibilidade de um poder monárquico, concebido como o único capaz de garantir a unidade harmônica e eliminar a possibilidade de contradição, uma vez que um poder dividido em partes sempre conta com a hipótese de oposição entre elas. A monarquia traria o elemento de coerência e coesão desejado por qualquer poder. À imagem de uma monarquia indivisa nem mesmo a opulência do dogma trinitário teria o condão de fragilizar: Gregório de Nissa, pouco antes do Concílio de Constantinopla que, no ano de 381, afirmou definitivamente sua doutrina,

6 SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 49 *apud* AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 14.

7 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 22.

havia já consagrado a tese segundo a qual a Trindade, ainda que comportando três modos de ser, seria única na sua substância. Deus seria uno na substância e trino na economia, sem dissolução de comunhão⁸. O desafio para os teólogos sempre foi o de demonstrar como se poderia, admitida a diversidade de funções, manter ainda a unidade irrenunciável – notemos que a economia trinitária comporta uma diversidade de funções, aparentes especialmente nos atributos de louvação dirigidos a cada uma das pessoas: o Pai, criador de tudo o que existe, o Filho, redentor, salvador, senhor e juiz, o Espírito Santo, transmissor da vida e comunicador do amor divino (elementos distintos na doxologia cristã). Outro desafio era de evitar, com relação à concepção de Deus, a fratura entre ontologia e prática, entre ser e agir. Se Deus decide governar o mundo, algo que diverge de si em substância, esse governo não pode estar separado de sua natureza unitária. A possibilidade de tal governo não pode permitir que o indício de diversidade seja compreendido associativamente com qualquer espécie de politeísmo.

Temos então na monarquia, o poder emanado de uma única fonte, o modelo de perfeição. A imagem de um poder capaz de ser e agir sem contradição, sem que suas partes ou suas ordens sejam viciadas por uma crise de oposição, habita o senso comum popular de um período que se inicia em tempos imemoriais, tanto no âmbito teológico quanto no político, desde a proclamação do monoteísmo à consagração dos grandes reis e à compilações promovidas pelos Códigos de Hamurabi e Ur-Nammu, e viceja até os nossos dias. Mesmo Montesquieu, aquele que deixaria à teoria política ocidental a concepção formal da doutrina da tripartição do poderes,

8 Vejamos como se dá a argumentação de Gregório: “três são as mais antigas opiniões sobre Deus: a anarquia, a poliarquia e a monarquia. [...] A anarquia é, de fato, sem ordem; a poliarquia é a guerra civil e, neste sentido, anarquia e sem ordem. Ambos conduzem ao mesmo final, a desordem, e assim à dissolução. A desordem prepara a dissolução. Nós, ao contrário, honramos a monarquia; mas não aquela monarquia que é circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil contra si mesmo, produz multiplicidade – mas aquela que é mantida unida por uma igual dignidade de natureza, por um acordo de pensamento, de identidade de movimento, do convergir em unidade do que provém de si, de um modo que é impossível à natureza gerada. De tal modo, mesmo que diferente por número, quanto à substância não se divide. [...] Isto é para nós o Pai, o Filho e o Espírito Santo [...]” (GREGÓRIO DE NISSA, *Or.*, XXIX, 2, p. 694 *apud* AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 25).

toma os maiores cuidados para que sua sugestão não seja vista apenas como uma mera divisão: a distinção dos poderes legislativo, executivo e judiciário é proposta como meio eficaz de garantia da liberdade política, mas cumpre o que promete somente se eles agem coordenadamente na consecução dos mesmos fins. Se uma relação viciosa insanável se alojar no sistema de divisão de poderes, o resultado é justamente o oposto do que a princípio se desejaria: um conflito exorbitante levaria ao enfraquecimento do Estado e à derrocada dos auspícios de liberdade⁹.

O segundo passo, consumado por Agamben, é realizado por duas ofensivas que se completam e possuem como elo de ligação a mesma finalidade: mostrar como o conceito de inoperosidade marca a concepção do poder monolítico. Por um lado, trata-se de compreender como a tradição aristotélica, herdada pela teologia ocidental, se presta com o maior rigor à defesa da inoperosidade originária do divino. Por outro, como a visibilidade da inoperosidade do poder político mundano, cristalizada na figura do rei, produz fundamento e se torna desejada pelo ideário de majestade.

De acordo com a análise de Agamben, no tratado pseudoaristotélico *Sobre o mundo*, a oposição binária entre essência (*ousía*) e potência (*dýnamis*) constitui o paradigma da distinção entre ser e agir divinos. Utilizando-se de passagens do mencionado escrito, o filósofo italiano esclarece que:

os antigos filósofos que afirmaram que todo o mundo sensível é pleno dos deuses, enunciaram um discurso que convém não ao ser de Deus, mas à sua potência. Enquanto Deus reside, em verdade, na região mais alta dos céus, a sua potência “se difunde por todo o cosmos e é causa da conservação de todas as coisas que estão sobre a terra”. [...] Ele “não trabalha cansativamente por si próprio, mas faz uso de uma potência indefectível, mediante a qual domina até mesmo aquelas coisas que parecem muito longe dele”¹⁰.

9 MONTESQUIEU, *O espírito das leis*, Livro XI (especialmente o capítulo VI).

10 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 85. Algumas referências foram suprimidas para tornar mais fluido o texto.

Peterson, ao comentar o opúsculo, no seu *Monoteísmo como problema político*, com o objetivo de provar que *le roi regne, mais il ne gouverne pas*, separa também *arkhé* e *dýnamis*. Deus seria o pressuposto para que a potência tenha ação no cosmos, mas, por isso mesmo, pelo fato de ser pressuposto, ele mesmo não seria potência. Anterioridade lógica e autonomia de conduta distinguem essência e potência.

Em todo caso, a fonte da discussão que se desenrola durante todo o período filosófico medieval encontra sua raiz no texto aristotélico, no qual o autor justifica o início da relação natural de causalidade pela incursão de um Primeiro Motor Imóvel. Esforçando-se para garantir uma passagem lógica da imobilidade à mobilidade, da transcendência à imanência, Aristóteles oferece, no livro XII de sua *Metafísica*, o paradigma para os teólogos interessados na compreensão da distinção entre reino e governo, entre o ser de Deus e a sua ação sobre o mundo. Lemos no capítulo oito: como “não pode haver nenhum movimento que não tenha por fim senão a si mesmo ou a um outro movimento” (1074a), “o primeiro princípio ou ser primeiro não é suscetível de ser movido, quer em si mesmo, quer acidentalmente, mas diga-se antes que ele é que produz o movimento primeiro, movimento eterno e único” (1073a)¹¹. A origem de todo movimento ontológico, toda relação de causalidade presente no curso da natureza e, em última análise, de toda passagem entre *dýnamis* e *enérgeia*, potência e ato, é ocupada pelo Primeiro Motor Imóvel. Um Primeiro Motor Imóvel, relacionado com o divino pelo próprio Aristóteles, deve ser tomado como princípio e as qualidades que o definem serão expostas uma a uma: ele é anterior, eterno, imóvel, inalterável, imaterial, atualidade pura, necessário, auto-suficiente, indivisível, uno e separado do sensível. Embora não seja possível concluir definitivamente se o filósofo grego endossa sem reservas uma tese monoteísta ou politeísta, ou monocinética ou policinética, isto é, se “essa substância é uma só ou mais de uma” (1073a), o fato é que tal disputa perde aqui o seu relevo na medida em que, admitida uma esfera única de “Entidade Imóvel”¹², são tantos os motores imóveis quanto forem os movimentos independentes e eternos, não contraditórios entre si. De qualquer

11 ARISTÓTELES, *Metafísica*.

12 MERLAN, *Os motores imóveis de Aristóteles*, p. 34.

maneira, o ponto nevrálgico da teoria aristotélica para a economia teológica será a passagem da imobilidade para a mobilidade e a possibilidade de concebermos “algo separado que existe por si mesmo” (1075a). E o capítulo que adquirirá uma especial importância para a reflexão de Agamben será o décimo, no qual Aristóteles coloca a questão da relação entre o supremo bem e o bem do mundo. Aí temos a passagem da transcendência para a imanência, ou melhor, “o problema da relação entre transcendência e imanência do bem, que se torna assim aquele da relação entre ontologia e prática, entre o ser de Deus e a sua ação”¹³. Acrescenta-se que a partir de então não é possível ignorar, no que diz respeito à transcendência, o paralelo entre poder divino e poder humano, sugerido mesmo pela metáfora do comandante e de seu exército, usada no texto aristotélico (1075a), o que permite a Agamben concluir que:

em última instância, o motor imóvel como *arché* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um único sistema bipolar e, malgrado a variedade e a diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, seja humano ou divino – deve manter juntos estes dois pólos, deve ser, isto é, igualmente, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente¹⁴.

No plano da mediação monárquica humana, a transcendência do rei é justificada em razão de uma função mágico-religiosa e de sua proteção contra corrupção do mundo e a possibilidade de debilidade. O linguísta francês Émile Benveniste, profusamente consultado por Agamben, explica que “documentado apenas em itálico, celta e indiano, ou seja, nos extremos ocidental e oriental do mundo indo-europeu, *rex* pertence a um grupo antiqüíssimo de termos referentes à religião e ao direito”¹⁵. Onde a palavra latina *regio* possui uma expressão ge-

13 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 98, ligeiramente modificado.

14 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 97.

15 BENVENISTE, *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, p. 09.

ométrica e designa “o ponto atingido em linha reta”, *rectus* consiste analogamente no “reto tal como esta linha que se traça” e dá origem à concepção de regra. A partir de então, *reto* será o que se opõe ao que é torto, curvo, desviante:

Deve-se partir dessa noção totalmente material em sua origem, mas pronta a se desenvolver no sentido moral, para entender a formação de *rex* e do verbo *regere*. Essa dupla noção está presente na importante expressão *regere fines*, ato religioso, ato preliminar da construção; *regere fines* significa literalmente “traçar as fronteiras em linhas retas”. É a operação executada pelo grande sacerdote para a construção de um templo ou de uma cidade, e que consiste em determinar o espaço consagrado no terreno. Operação cujo caráter mágico é evidente: trata-se de delimitar o interior e o exterior, o reino do sagrado e o reino do profano, o território nacional e o território estrangeiro. Esse traçado é efetuado pela figura investida dos mais altos poderes, o *rex*¹⁶.

O parágrafo mostra não somente a estreita ligação entre o religioso e o jurídico, que desde o início impregna as diversas manifestações aparentemente díspares, como expõe com uma clareza meridiana a vocação real à transcendência e à separação do que possa ser contaminado pelo profano. Algo que nos faz recordar a mais refinada descrição da transcendência no século vinte, já fragilizado na capacidade de divinizar reis: a imagem kafkiana do poder, em que dominantes encastelados ou escondidos em tribunais às escuras, nunca se dão a conhecer, mas governam somente por meio de uma delegação incontável de funcionários arranjados hierarquicamente, com um poder que promete ser sempre maior do que a princípio se julga conhecer.

Com escólio em documentos de peritos canônicos medievais, Agamben dirá que a ignorância, a velhice, a loucura ou a doença de um rei ou um príncipe não implicavam necessariamente na sua deposição, mas na separação entre

16 BENVENISTE, *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, p. 14.

a dignidade, que resta irremovível de sua pessoa, e o exercício, transmissível a um administrador¹⁷. A tendência é considerar que a possibilidade de divisão do poder seja mesmo um eficiente subterfúgio à sua permanência e manutenção. Em *Stato di eccezione*, Agamben já havia se detido na reflexão sobre o tema, quando dedica um capítulo à separação entre *auctoritas* e *potestas* oriunda do Direito Romano, fonte que maior influência irradiou sobre toda a formação do direito ocidental. Tanto nas esferas privadas quanto na pública, soube a tradição política de Roma condicionar a perfeição dos atos jurídicos à conjugação de dois operadores distintos e complementares. No âmbito do direito privado, para que uma coisa existisse juridicamente, seria necessária a relação de dois elementos, de dois sujeitos: aquele munido de *auctoritas*, por um lado, e, por outro, aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito, ou seja, aquele que detinha o poder de realização, aquele munido de *potestas*. Aí, *auctoritas* deriva de *auctor* e *auctor* era aquele que podia aperfeiçoar e tornar válido um ato jurídico produzido por um outro (por exemplo, quando o pai intervinha para tornar válido o ato jurídico de um filho, como no caso em que este último contraía matrimônio). Não nos deve causar espanto que em um sistema patriarcal a *auctoritas* derive da condição de *pater*. Já no âmbito do direito público, *auctoritas* designava a prerrogativa do Senado romano. A maioria dos historiadores concorda que o Senado só agia mediante provocação (dos magistrados ou dos comícios populares), não por iniciativa própria, e a sua manifestação era menos que uma ordem e mais que um conselho. A iniciativa pelo ato ou a sua realização efetiva ficava sob o poder de outros. Vemos novamente a dualidade dos elementos, reproduzindo a anterior. Haveria portanto um sistema binário entre *auctoritas* e *potestas*: somente pelo concurso dos dois operadores que não se confundem entre si poderia surgir o ato jurídico perfeito¹⁸. Na falta de qualquer um deles, o que se verificaria era o projeto

17 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 113.

18 AGAMBEN, *Stato di eccezione*, pp. 95-100. Essa dualidade foi também explorada por Hannah Arendt. Nas formas de governo especificamente autoritárias, a fonte da autoridade deve estar além da esfera do poder (“Que é autoridade?”, pp. 150-151). No que diz respeito ao império romano, uma frase do jurisconsulto Marco Túlio Cícero dá conta da divisão: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, enquanto o poder reside no povo, a au-

de uma armação inacabada e incapaz de produzir efeitos. Algumas figuras do gênero são ainda bastante presentes nos séculos subseqüentes e em nossos dias. Na moderna teoria política, a elaboração da doutrina parlamentarista permite a distinção entre Chefe de Estado e de Governo, talvez na atualidade a forma mais visível da articulada cisão política entre ser e agir, onde o primeiro apenas desempenha preponderantemente a função de representante do Estado, símbolo da unidade e do liame moral nacional, ocupando uma posição exterior e acima das disputas políticas cotidianas. Mais uma vez, o poder escalonado mostra-se perspicaz no que pouco havia sido descoberto por Maquiavel, preocupado mais com a concentração que com a difusão. Faltava ao filósofo florentino a sensibilidade própria do olhar político contemporâneo, o que não falta ao preciso comentário de Agamben: “a verdadeira razão da distinção entre poder primário e secundário, titularidade e execução, é que essa é a condição necessária ao bom funcionamento da máquina governamental”¹⁹.

O vínculo entre inoperosidade e glória virá reforçar a tese que associa a monarquia à inabdicabilidade do modo inoperoso de ser. Isto porque a imagem da glória, tanto na tradição cristã, quanto na tradição judaica que a precede, guar-

toridade repousa no Senado (*De Legibus*, 3, 12, 38 *apud* ARENDT, “Que é autoridade?”, p. 164). Com relação ao significado da palavra *auctor* para o direito romano, Agamben nota que o termo deriva do verbo *augere*, aperfeiçoar, aumentar, acrescer. Dizendo isso, o filósofo quer frisar o caráter derivado e complementar da ação do *auctor*: ela age sobre uma atividade alheia já existente mas, ao mesmo tempo, participa da sua criação. Ao se referir à mesma palavra, Hannah Arendt enfatiza a sua relação com o sentimento religioso romano. Para a política romana, a autoridade correspondia à convicção do caráter sagrado da fundação, dos esforços dos antepassados na fundação de uma cidade que deveria permanecer pela eternidade. Nesse contexto, o verbo *augere* só encontrava o seu sentido mais próprio quando aliado ao verbo *re-ligare*, na recuperação do passado e na relação do presente com a tradição, e traduzido como o aumentar da fundação. A extensão da palavra *augere* aparece, portanto, quando notamos que na cidade romana os dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado e os *patres*, que a obtinham por transmissão dos antepassados. Ademais, a força coercitiva dessa autoridade estava ligada à força religiosa coercitiva do *auspices*, espécie de consulta aos oráculos para saber se aprovavam ou desaprovavam as decisões humanas (“Que é autoridade?”, pp. 162-165).

19 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 117.

da a memória de um Deus inoperoso, paradigma posterior à ocupação do trono terreno. O que é o sábado judaico senão a revelação da inoperosidade como a dimensão mais própria de Deus e dos homens que a ele se dirigem? O que é a vida eterna prometida pelos teólogos do cristianismo senão a cessão de toda atividade, inclusive litúrgica? A *Carta aos Hebreus*, escrita por aquele que uniria nas primeiras comunidades cristãs as tradições antigas e novas, não exige do leitor nem mesmo um esforço de exegese: ela denomina de inoperosidade a beatitude que aguarda o povo de Deus. Paulo se refere à inoperosidade como uma promessa e como a condição dos que irão ingressar no reino, e na glória, de Deus. Algo retomado posteriormente por Agostinho, quando reconhece a conversão condicional e final dos crentes como um *tornar-se sábado*, glorioso e inoperoso. Mas:

se a condição pós-judicial coincide com a glória suprema e se a glória nos séculos dos séculos tem a forma de um sábado eterno, o que resta interrogar é propriamente o sentido desta intimidade entre glória e sabbatismo. Ao início e ao fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, não uma figura da ação e do governo, mas da inoperosidade. [...] A glória, tanto na teologia quanto na política, é precisamente o que toma o posto do vazio impensável que é a inoperosidade do poder²⁰.

Podemos dizer que toda a argumentação de Agamben prepara o seu terceiro passo, dado somente nas últimas páginas de *Il regno e la gloria*, ainda que timidamente. Nele aparecem os contornos expressivos que permitem ao leitor visualizar o que desde o início o conduzia:

Se compreende agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental assegurou à vida contemplativa e à inoperosidade: a prática propriamente humana é um sabbatismo que, tornando inoperosas as funções específicas do vivente, as

20 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 265.

abrem em possibilidade. Contemplação e inoperosidade são, neste sentido, os operadores metafísicos da antropogênese que, liberando o vivente homem do seu destino biológico ou social, o consigna àquela indefinível dimensão que estamos habituados a chamar de política. [...] O político não é nem uma *bios*, nem uma *zoé*, mas a dimensão em que a inoperosidade da contemplação, desativando as práticas lingüísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e remete ao vivente. Por isso, na perspectiva da *oikonomia* teológica da qual traçamos aqui a genealogia, nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos²¹.

Il regno e la gloria termina portanto com a escalação de um legado, um terreno de ação e uma tarefa: a intervenção do conceito de inoperosidade abre aos viventes novas possibilidades; o corte aí seccionado os porta à dimensão que chamamos de política; compete aos viventes, liberados de práticas que atrofiam e enviados ao espaço fértil da política, incluir a inoperosidade nos dispositivos, tornar inoperosos os dispositivos que o dominam. Voltaremos a isso mais adiante. Vejamos antes como o filósofo italiano não parece ainda satisfeito com a delimitação conceitual a que se propôs.

Em *Nudità*, publicado por Agamben em 2009, dois novos capítulos, com estratégias diferentes, mas com a mesma referência original e finalidade, qual seja, fechar o cerco em torno do conceito de inoperosidade, virão à tona. Um capítulo sobre as qualidades do corpo glorioso, isto é, aquela realidade corporal que, segundo a tradição teológica cristã, sucederia o corpo humano conhecido, após a morte e ressurreição do vivente. Trata-se ao mesmo tempo de um dogma de fé e um problema para os teólogos, uma vez que, se por um lado, devam os beatos possuírem o mesmo corpo que haviam sobre a terra, ainda que incomparavelmente melhor, por outro, torna-se difícil explicar como uma tal conversão pode se dar. Primeiro, porque seria preciso saber como ocorre a transmigração

21 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 274.

material. Se o destino terreno do corpo é conhecido, ele decompõe-se e resulta em pó, como é possível que exista uma identidade de matéria entre ambos os corpos? Seria razoável imaginar que cada grão de pó decomposto retornaria ao seu âmbito estrutural, sem engano, como num passe de mágica? Segundo, porque seria preciso compreender como funcionaria a fisiologia do corpo glorioso. Alguns órgãos e membros do corpo humano, tais como aqueles responsáveis pelas funções de nutrição e reprodução, ainda que inteiramente recompostos, perderiam sua razão de ser: uma realidade paradisíaca não comporta crescimento de nenhuma maneira, visto que consiste numa realidade numérica perfeita. O conceito de perfeição, todavia, não admite nem contradição nem inutilidade. Se formos fiéis aos ditames da razão, não podemos admitir que uma parte do corpo glorioso seja portada sem qualquer utilidade, subsista em vão. Tudo isso levará Agamben, no rastro de uma intuição de Tomás de Aquino, a concluir que certos órgãos e membros do corpo glorioso serão desconsiderados de sua operação fisiológica específica original e revigorados numa função mostruária diversa. Os órgãos e membros do corpo glorioso conhecerão um novo uso a partir de uma dotação exclusivamente ostensiva, terão como função a exibição de uma virtude: a capacidade de gerar e de crescer²². Assim como as publicidades que se utilizam da exibição de corpos nus o fazem sem que eles estejam disponíveis em suas funções sexuais primordiais ou como pinturas em museus de arte expõem a virtude estática da beleza. A glória do corpo ressurreto comunica então a inoperosidade dos beatos. A inoperosidade, contudo, não é inerte: o que nela é desativado não é a potência em si, que permanece, mas a finalidade e a modalidade do exercício da potência. O que nela é desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso é possível.

Em um segundo capítulo, Agamben nos informa que a inoperosidade divina é comunicada aos homens pela festa do sábado hebraico. Ao povo judeu o sábado é sagrado: a tradição judaica ensina que, após seis dias de criação do mundo e de tudo o que nele existe, Deus havia descansado no último dia da semana e consagrado-o com a cessão de todo trabalho. A condição de inoperosidade divina, de algum modo permanente após concluída a sua obra, é então transmitida

22 AGAMBEN, *Nudità*, p. 139.

aos homens pela instituição da festa sabática, de cuja matriz derivaria toda outra festividade, religiosa ou não. Herdamos o sentido original da festa: festejar é tomar um tempo apenas para celebrar com a abstenção de todo trabalho de finalidade produtiva. Tudo aquilo que se faz na festa está liberado na sua economia, da necessidade de produzir bens destinados à conservação da vida. Um modo de neutralizar os gestos, a ação e as obras humanas, confundindo a sua razão de ser. Assim como a dança subverte os movimentos ordinários do corpo ou um gesto perde o seu poder de alcance para subsistir somente no que possui de provocativo. Pela suspensão dos motivos e das finalidades, os gestos e as ações promovem a desativação de valores e poderes vigentes. Certas determinações reconhecidas como basilares de uma moralidade constituída perdem o seu poder de atração e de influência sobre a conduta humana. Os valores, por exemplo, enquanto preceitos carregados de significação, sempre sobrepostos ao fato biofísico, nortes indicadores que em última instância decidem um julgamento ou uma escolha, mesmo que de modo não consciente, deixam de ser reconhecidos enquanto tal. A desativação inibe a radiação que antes se mostrava irresistível, protege como pela abertura de um guarda-chuva dos impactos antes ordinariamente esperados. Trata-se da gênese de uma transformação substancial das condições de realidade. Não é sem motivação que para a tradição judaica o sábado antecipe o tempo messiânico, não somente pela comunhão condicional, mas especialmente porque a inoperosidade sabática apresse a vinda do Messias. O movimento de tornar inoperoso consiste no equivalente terreno da transformação messiânica esperada²³.

Assim como as transformações sociais que ordinariamente, como expressões da cultura cambiante e afastando-se do que já fora constituído pela norma positivada, geram zonas de atrito, reduzindo a eficácia e a validade dos

23 AGAMBEN, *Nudità*, pp. 155-156. Antes, em *Il regno e la gloria*, por pelo menos duas vezes Agamben ressalta a próxima relação entre inoperosidade e movimento messiânico. Se o “messias desativa e torna inoperosos tanto a lei quanto os anjos” (anjos a serviço da administração terrena), “viver no messias significa revogar e tornar inoperosa, a todo instante e em todo aspecto, a vida que vivemos [...] e a inoperosidade que aqui tem lugar não é simplesmente inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência” (AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 184 e pp. 271-272).

dispositivos legais, talvez a inoperosidade leve tais zonas de atrito ao limite, modificando o sentido do seu uso, talvez a inoperosidade leve ao limite qualquer dispositivo, seja de que natureza ele for. Ao final de *Il regno e la gloria*, como vimos, Agamben salienta que nada é mais urgente para a política de nosso tempo que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos sem, no entanto, explicar o que entende pelo termo *dispositivo*. Isso ele o faz somente em outro texto que traz como título *Che cos'è un dispositivo?*, publicado poucos meses antes – apenas um opúsculo, pequeno, mas exemplar, no qual encontramos todos os elementos de seu modo de fazer filosófico: a capacidade de identificar e de resgatar conceitos colhidos na história da filosofia, torcendo-os e fazendo-os vigorar com uma nova luz, a naturalidade com que dialoga com pensadores de diferentes tempos e áreas do conhecimento, a delicadeza de inserir esboços de reflexões sobre questões complexas lá onde elas inicialmente não teriam lugar, por tratar o texto de um outro tema, sem que isso soe forçado demais, a habilidade na maneira de relacionar noções ou argumentos que aparentemente nenhuma relação poderiam ter ou de introduzir suas discussões preparando o leitor e deixando-o fascinado e sem defesa, e até – e agora eu diria se cuidar de um ponto fraco – a artimanha de convencer o leitor mais pela beleza da sua escritura ou imposição de uma conclusão impecável que pela transparência na argumentação.

O ponto de partida para a reconstituição do conceito de dispositivo será para o filósofo italiano a herança de Michel Foucault, para quem o termo, segundo a opinião do primeiro, ocuparia uma posição estratégica. A hipótese de Agamben é que *dispositivo* derive de *positividade*, uma palavra que, de acordo com Jean Hyppolite, professor de Foucault, corresponde na obra de Hegel, à dialética entre liberdade e constrangimento, entre razão e história, ou, melhor dizendo, ao próprio elemento histórico, ao que vem impresso na alma do vivente através da coerção²⁴. Todo poder cultural externo e, num segundo momento, todo poder cultural interiorizado pelos indivíduos, concorre então para a caracterização da *positividade*, palavra que, por sua vez, possui a raiz ter-

24 AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 08-10.

minológica em *dispositio*, expressão que os padres latinos usavam para traduzir do grego *oikonomia* (administração da casa, administração do mundo)²⁵.

O que significa afinal o termo *dispositivo* para Foucault? Lemos numa entrevista de 1977 o seguinte:

um conjunto absolutamente heterogêneo que compreende discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulativas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito quanto o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos. [...] de natureza essencialmente estratégica, implica uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e harmônica de força, seja para orientá-la em uma certa direção, seja para bloqueá-la, ou para estabilizá-la e utilizá-la. O dispositivo é sempre inscrito em um jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que dele derivam e, na mesma medida, o condicionam²⁶.

Agamben se apropria evidentemente da qualificação do filósofo francês, fundada na relação entre rede, estratégia, poder e saber, mas alarga o seu alcance para incluir

qualquer coisa que tenha de qualquer modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não apenas as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as

25 AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 15-17.

26 FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. III, pp. 299-300 *apud* AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 06-07.

medidas jurídicas etc., nas quais a conexão com o poder é em certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, no qual há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem perceber as conseqüências para as quais ia ao encontro – teve a inconsciência de fazer-se capturar²⁷.

A reflexão encaminhada por Agamben, desde o início de seu projeto *Homo Sacer*, havia nos levado ao quadro do declínio das instituições jurídicas nacionais e internacionais, ou do uso tático do direito apenas como instrumento político dominante, produzido por uma forma de soberania relativamente nova, apoiada no estado de exceção permanente e na fragilidade da vida nua. Temos agora os núcleos da expressão indicada por Agamben ao final de seu diagnóstico como possibilidade de desenlace e o que pode servir de motivação e nos levar adiante na tarefa de pensar a política do nosso tempo: o filósofo salienta que é preciso tornar inoperosos os dispositivos.

O homem político comum, ao perceber-se de frente para os aparelhos do direito, está tão confuso e entregue quanto os protagonistas das narrativas kafkianas. A exemplo do que o século vinte realizou com a experiência humana, parece querer o século vinte e um levar a cabo o que se poderia chamar de colapso jurídico do Estado de Direito²⁸. Todavia, se por um lado, adentramos num ambiente jurídico inconsistente e rarefeito, fruto de um processo antigo e lento, ou melhor, de processos graduais de diferentes naturezas, que ocorrem de modo concomitante ou intrincado e que de alguma maneira cooperam para amarrar sempre mais as malhas

27 AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 21-22.

28 Lemos em AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 111: “O estado de exceção alcançou hoje o seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser assim impunemente suprimido e contestado por uma violência governamental que, ignorando no âmbito externo o direito internacional e produzindo no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, todavia, aplicar ainda o direito”.

do poder, por outro notamos que a intensa submissão do político e do jurídico aos interesses econômicos adquire sempre maiores proporções. Nosso tempo é aquele em que o poder assume primordialmente a forma da economia e do governo²⁹. A atual hegemonia dos processos e interesses econômicos sobre os políticos reduz a vida democrática ao mínimo necessário e as decisões políticas fundamentais são tomadas pelo mercado, não pela vontade popular³⁰. Coube a Agamben a virtude de captar como as novas configurações do poder demandam também a articulação de novos dispositivos. “Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos”³¹. Esses dispositivos são como pontos magnéticos disseminados por todo o campo político, como nervos que lançam suas terminações em todas as direções. Somos todos presos em dispositivos de poder. E a pergunta que aqui exige uma resposta é a seguinte: se não é possível, nem desejável, eliminá-los, como desativá-los? Como usá-los de outro modo?

29 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 09. Mais adiante, o autor dirá que “a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um incidente de percurso, mas é parte integrante da hereditariedade teológica da qual são depositárias” (*Il regno e la gloria*, p. 160).

30 BERCOVICI, *Constituição e estado de exceção permanente*, p. 178. A conjunção entre estado de exceção e supremacia econômica parece ter dado origem a um instituto híbrido: “com a globalização, a instabilidade econômica aumentou e o recurso aos poderes de emergência para sanar as crises econômicas passou a ser muito mais utilizado, com a permanência do estado de exceção econômico” (p. 179). Com relação ao amálgama da vontade popular, a ambigüidade semântica da palavra povo (que pode significar tanto o corpo político universal quanto a parcela de indivíduos excluídos da política) facilita a exclusão via processo industrial. “O nosso tempo nada mais é que a tentativa – implacável e metódica – de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto – em última análise vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados – de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura” (AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 185).

31 AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, p. 23.

Para concluir, temos outra interrogação: em que nos ajuda o novo conceito de inoperosidade? Trata-se de um condutor destinado à fertilidade ou de apenas mais uma entonação idiopática do imperativo produtivo filosófico? Qual o seu grau de absorção e penetração conceitual? Quais as vias possíveis de desarticulação dos dispositivos do poder? Há momentos históricos precisos em que a inoperosidade pode ser encontrada no seu estado fenomênico? Se for da natureza dos dispositivos ser operante, toda desativação equivaleria a uma eliminação. Se, por exemplo, a conexão entre direito e violência for fundante, não será possível pensar qualquer espécie de atribuição de direito sem violência. Nem mesmo a hipótese de ilustração paulina, encontrada por Agamben em *Il tempo che resta* na qualidade de um modelo histórico de inoperosidade alternativa, resolveria a questão – na *Carta aos Romanos*, uma querela entre os primeiros cristãos havia exposto a oposição entre a antiga lei e a nova fé, minimizada por Paulo com a idéia de que a lei seria cumprida mas somente o seria se desprovida de seu elemento puramente normativo, o que corresponderia a uma lei qualificada e transfigurada pela fé³². Nem mesmo a hipótese de Walter Benjamin de *Zür Kritik der Gewalt*, evocada por Agamben em *Stato di eccezione*, atinente à tentativa de salvar a violência divina, ou revolucionária, da dinâmica da violência que põe e conserva o direito institucional³³, iluminaria os passos do político contemporâneo.

É possível que Giorgio Agamben venha ainda a debruçar-se sobre o conceito de inoperosidade e sobre as questões que a sua assunção desperta. Ao leitor que o acompanha é facultada a espera. Nada obsta, porém que o filósofo italiano não nos dê mais nem uma palavra sobre isso e nos deixe apenas com as interrogações. Talvez elas convoquem a outros. Talvez elas

32 AGAMBEN, *Le temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*, p. 151. Mais adiante, a leitura da carta paulina realizada pelo filósofo concluirá que o evento messiânico esvazia de força a lei, sem, entretanto destruí-la (p. 156).

33 AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 69. Será também nesse capítulo que Agamben fará alusão à imagem do direito somente estudado, não mais praticado, compreendido como porta da justiça, imagem concebida por Benjamin no seu ensaio sobre a obra de Franz Kafka (cf. BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política*, p. 164).

convenham a nós, na tarefa de novamente pensar o político, esse âmbito de estudos que não se permite nunca definir de maneira permanente.

On the concept of inoperosity in the recent philosophy of Giorgio Agamben

Abstract: This work aims to examine the concept of *inoperosità* proposed by Giorgio Agamben – in the last phases of his project entitled *Homo Sacer* – and pointed as a possible vehicle of evasion of the diagnosis of sovereign power and *bare life's* hypertrophy. Proceeding to the reading and analysis of *Il regno e la gloria*, published in 2007, and *Nudità*, published in 2009, the text that follows might not only reclaim the genesis of the concept but it might also try to demonstrate how the concept arises to those that dedicate themselves to the task of thinking contemporary politics, without leaving behind the question about its pervasion force. In this context it is also important to investigate how the notion of *inoperosity* may be conceptually absorbed as well as to study the appropriated ways to disarticulate the dispositives of power – which are operative principles both to the relation between law and violence, as the relation between culture and knowledge.

Keywords: Political philosophy – Giorgio Agamben – inoperosity.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- _____. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- _____. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Le temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*. Trad. Judith Revel, Paris: Bibliothèque Rivages, 2000.

- _____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- _____. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- _____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.
- ARENDT, H. "Que é autoridade?". In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1966.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura, Obras escolhidas I*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza, et al. Seleção e apresentação Willi Bolle. São Paulo: Editora Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Volume II. Trad. Denise Bottmann. Campinas: UNICAMP, 2005.
- BERCOVICI, G. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo*. Trad. Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967.
- MERLAN, P. Os motores imóveis de Aristóteles. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira. In: ZIGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção "Os pensadores".
- NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas, 2010, 194 p. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.