

O governo da potência e
a introdução do dever na ética:
a herança teológica da modernidade
segundo Giorgio Agamben

*The government of potentiality
and the introduction of duty in ethics:
the theological heritage of modernity
according to Giorgio Agamben*

Resumo

Este artigo se propõe a apresentar o diagnóstico do filósofo italiano Giorgio Agamben, segundo o qual o governo da potência e a introdução do dever na ética são heranças teológicas secularizadas. Nesse sentido, as proposições que ele faz sobre a ética estão relacionadas às noções de potência e ingovernável. Na verdade, segundo a sua perspectiva, as diferentes doutrinas que receberam o título de ética ofuscaram aquilo que, para ele, a caracteriza enquanto tal. Se, agambenianamente, a ética se desenvolve no âmbito da potência, o governo desta pelos dispositivos teológicos secularizados conduziram a um esfacelamento da experiência ética na modernidade. A fim de reconduzi-la à sua morada habitual, a potência, o filósofo italiano propõe um abandono da noção de governo e evoca a noção de ingovernável.

Palavras-chave: Ética; Potência; Ingovernável; Agamben; Teologia.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: caiocnp@gmail.com

Recebido em: 09/10/2022 Aceito em: 21/03/2023

Abstract

This article proposes to present the diagnosis of the Italian philosopher Giorgio Agamben according to which the government of power and the introduction of duty in ethics are secularised theological legacies. In this sense, the propositions he makes about ethics are related to the notions of potentiality and ungovernability. In fact, according to his perspective, the different doctrines that have been given the title of ethics have obscured what, for him, characterises it as such. If, in Agambenian terms, ethics develops in the realm of potency, the governing of potentiality by secularised theological devices has led to a crumbling of ethical experience in modernity. In order to bring it back to its usual place, potency, the Italian philosopher proposes to abandon the notion of government and evokes the notion of the ungovernable.

Keywords: Ethics; Potentiality; Ungovernable; Agamben; Theology.

Em *A comunidade que vem*, Giorgio Agamben escreveu que um discurso sobre a ética deve partir do fato de que o humano não é e nem deve ser essência alguma e que, por isso, não tem destino histórico ou biológico a realizar. Para ele, a ética não é o dever de realizar uma tarefa. Não se trata, com isso, de pensar a ética desde uma perspectiva niilista, como se, ao ser lançado ao nada, o homem estivesse entregue ao seu próprio decisionismo. Agamben acredita que há algo que o ser humano é, mas, para ele, isso não é um dever, nem uma essência nem uma coisa, mas a própria existência como possibilidade e potência.¹ Em suas palavras:

(...) Na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade.²

1 Agamben, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 45.

2 *Ibidem*, p. 46.

Nesse sentido, a ética agambeniana não poderia ser mais estranha a uma ética do dever, que, para o filósofo italiano, não é outra coisa senão o esfacelamento de toda a experiência ética.³ É possível explicar essa posição de Agamben a respeito da moderna ética do dever a partir da hipótese que sustenta em seu livro *Karman*, no qual afirma o seguinte:

A hipótese que queremos aqui sugerir é que a passagem do mundo antigo à modernidade coincide com a passagem da potência à vontade, do domínio do verbo modal “posso” àquele do verbo modal “quero” (e, mais tarde, “devo”). O homem antigo é um homem que pode, que concebe o seu pensamento e a sua ação na dimensão da potência; o homem cristão é um ser que quer.⁴

A argumentação realizada no capítulo três de *Karman*, intitulado “As aporias da vontade”, é feita a fim de mostrar que a concepção cristã de vontade foi elaborada para que toda potência se tornasse governável, ou seja, para que todo o poder-ser se tornasse dever-ser. Sugerida na citação anterior, a proximidade entre a ética do dever da modernidade e aquela a que o homem cristão encontra-se submetido está relacionada à tese agambeniana segundo a qual a concepção de vontade foi transmitida como herança da teologia para a ética moderna.⁵ Se, para o filósofo italiano, a potência e a possibilidade definem o espaço ético, a transformação destas na vontade levaram a uma impraticabilidade ética. Contudo, não se trata de um apelo nostálgico àquilo que os antigos atribuíam eticidade. Apesar de a sua concepção de ética estar estreitamente ligada à *dynamis*, um dos conceitos fundamentais de Aristóteles, Agamben se desvincula da ética aristotélica da virtude em *Opus Dei*. Nesse livro, ele aponta não apenas as aporias que encontra no pensamento ético do filósofo grego, mas também como os teólogos cristãos reformularam os conceitos de Aristóteles para pensar uma prática litúrgica para os sacerdotes cristãos. A tese de Agamben sustenta que a passagem da potência à vontade, da ética da virtude à ética do dever deu-se por meio das operações realizadas pela teologia. Não é por outro motivo que o filósofo

3 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. In: *Creazione e anarchia: l’opera nell’eta dela religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017. p. 110.

4 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017. p. 82.

5 *Ibidem*, p. 85.

italiano afirma repetidamente que os conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados.

Para entender a crítica de Agamben à secularização dos conceitos teológico-políticos, é decisiva a articulação que ele estabelece entre esses conceitos e a noção de governo. Mais precisamente, a arqueologia realizada pelos trabalhos agambenianos busca exibir as estratégias de governo operadas pelos dispositivos que ele mapeia na tradição política e filosófica. Essa exibição tem um estatuto ético, no sentido que o filósofo empresta a essa palavra, porque ela evoca as potências e as possibilidades que tinham sido limitadas pela tradição. Isso significa que a arqueologia de Agamben se endereça ao que ele chamou de contradispositivos em “O que é um dispositivo?”. O último parágrafo desse texto ajuda a compreender o lugar que a noção de ingovernável tem no pensamento de Giorgio Agamben:

Quanto mais os dispositivos difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente se submete a ela. Isto não significa que ele representa em si mesmo um elemento revolucionário, nem que possa deter ou também ameaçar a máquina governamental. No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, em uma 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 – a catástrofe. O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregarem não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.⁶

O filósofo italiano indica alguns aspectos que ajudam a entender elementos centrais do seu pensamento. Os mais decisivos que, por ora, gostaria de destacar, são dois. O primeiro deles é a herança que a teologia transmitiu à modernidade, que através de um processo de secularização, mantém recalçadas

6 Agamben, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009. p. 50-51.

as operações teológicas que buscaram fundamentar o governo divino sobre o mundo. Mais que isso, Agamben procurou mostrar como a transmissão endereçada à época em que vivemos se deu, ela mesma, de modo religioso. Nesse caso, a palavra “religião” se refere à separação, isto é, à maneira cerimoniosa com que se lida com as coisas sagradas. Por sua vez, sacro significa separado, indisponível ao uso.⁷ Em segundo lugar, é possível notar que o filósofo busca exibir que as operações religiosas ou, o que é o mesmo, de governo, são uma forma de capturar o ingovernável, apontado como o início e o ponto de fuga de toda política. Essas operações que buscam governar o ingovernável (capturar o inapreensível) também encontram aí um limite. Ou melhor, um limiar que, tirado do recalçamento e trazido à luz, evoca um ponto de fuga. Nessa perspectiva, dispositivo e contradispositivo, religião e profanação, opõem-se termo a termo. Se Agamben vincula à tradição a herança dos dispositivos que governam religiosamente os corpos vivos, a profanação age de modo a inoperá-los, fazendo aparecer o ingovernável. Portanto, um dos objetivos deste artigo é mostrar que a ética agambeniana é uma ética da profanação e encontra na noção de ingovernável uma maneira de restituir a eticidade da potência e da possibilidade.

Duas ontologias ou o recalçamento da ontologia do comando

Para compreender o lugar dessa dimensão ingovernável no pensamento ético de Agamben, é importante evocar um texto chamado “*Che cos’è un comando?*”, no qual ele se dedica a realizar uma arqueologia do comando. A hipótese dessa pesquisa de Agamben é que há duas ontologias no ocidente: uma que tem a forma apofântica (própria da filosofia e da ciência) e que, por isso, se dá no indicativo; outra que tem uma forma não apofântica (própria da religião, do direito e da magia), que se dá no imperativo.⁸ Antes de desenvolver o significado dessa hipótese arqueológica e das suas implicações éticas, é importante lembrar outras duas formulações que Agamben faz em uma “Arqueologia da ontologia”, segunda parte do livro *O uso dos corpos*. A primeira delas é a compreensão segundo a qual: a “(...) ontologia é o lugar originário

7 Agamben, G. “Elogio da profanação”. In: *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65.

8 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p.103.

da articulação histórica entre linguagem e mundo (...).⁹ A segunda é a ideia de que há uma correspondência perfeita entre política e ontologia.¹⁰ Se Agamben afirma que a ontologia é o lugar originário de uma articulação histórica, é justamente porque ele não sustenta que esta tem um estatuto meta-histórico ou transcendental. Essa afirmação não visa remeter a uma origem que funda soberanamente um discurso sobre o mundo, mas sim remover a evidência do que se pressupõe como origem através da exibição das suas vicissitudes históricas. Esse é o esforço que o filósofo empreende em sua arqueologia do comando, na qual ele explicita que *arché*, em grego, significa não apenas origem, iniciar ou começar, mas também comandar. A partir disso, ele ainda afirma que o *Archon* era aquele magistrado que, na Grécia antiga, tinha o poder supremo de legislar. Reconduzindo essa polissemia do étimo *arché* a um sentido comum, Agamben argumenta que a proximidade entre eles se deve ao fato de que aquilo que começa ou inicia, exerce o poder de comando.¹¹ Assim, ao exibir essa proximidade, ele procura neutralizar o destino que a pressuposição de uma origem acaba por comandar. Sobre essa relação entre origem e comando, ele escreve:

o prestígio da origem em nossa cultura deriva desta homonímia estrutural: a origem é isto que comanda e governa não só o nascimento, mas também o crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão – em uma palavra: a história – disto que deu origem. Quer se trate de um ser, de uma ideia, de um saber ou de uma prática, em todo caso, o início não é um simples exórdio, que depois desaparece nisto que segue; ao contrário, a origem nunca cessa de iniciar, isto é, de comandar e governar isto que foi posto em ser.¹²

Nesse sentido, Agamben se põe a pensar o que é um comando do ponto de vista da língua, já que tem dificuldade de encontrar textos filosóficos que tivessem tratado sobre esse tema. Assim, ele encontra alguns apontamentos em *Peri hermeneias*, de Aristóteles. Um deles é aquele segundo o qual a filosofia se dedica aos discursos apofânticos, isto é, àqueles que podem ser verdadeiros

9 Agamben, G. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. p.136.

10 *Ibidem*, p. 154.

11 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p.91-92.

12 *Ibidem*, p. 93.

ou falsos. O argumento de Agamben é que, com esse gesto, Aristóteles teria criado uma cesura na lógica ocidental ao excluir dos limites da filosofia os discursos não apofânticos, não os tratando como questão filosófica. Ele segue argumentando que o comando, um tipo de discurso não apofântico, foi tratado como um ato de vontade e como competência da jurisprudência ou da moral e que, só no século XX, os lógicos passaram a se interessar pela “linguagem prescritiva”. No entanto, Agamben não se debruça sobre eles porque, segundo o filósofo, esses lógicos buscaram transformar um discurso imperativo em um discurso indicativo e o seu problema, ao contrário, é justamente compreender a imperatividade desses discursos.¹³

Nessa perspectiva, ele evoca a definição que Benveniste dá ao imperativo, segundo a qual: “O imperativo é um semantema nu”. Para Agamben, isso significa que no exemplo “caminha!” não se trata de um semantema denotativo. Sobre isso, ele escreve:

*estamos na presença de um uma linguagem significativa, mas não denotativa, que intima a si mesma, isto é, a pura conexão semântica entre linguagem e mundo. A relação ontológica entre linguagem e mundo não é aqui asserida, como no discurso apofântico, mas comandada.*¹⁴

Agamben sustenta que esses dois tipos de articulação do mundo na linguagem, isto é, essas duas ontologias, a apofântica e a não apofântica, operam como uma máquina bipolar, em que esses dois polos não cessam de se combater e se cruzar. Seguindo esse argumento agambeniano, poder-se-ia afirmar que se Aristóteles se preocupava filosoficamente com os discursos que eram passíveis de ser avaliados como verdadeiros ou falsos, era porque, nesse momento histórico, havia um domínio desse tipo de ontologia apofântica. Por esse motivo, para Agamben, o polo do comando permaneceu por séculos, na idade clássica, encoberto e relegado às sombras pela ontologia apofântica. A ontologia não apofântica, isto é, do comando, passa a ganhar importância a partir da idade cristã.¹⁵ Compreendemos melhor essa formulação a partir de uma das definições que o filósofo italiano dá à religião. Acerca dessa definição e da sua relação com uma ontologia do comando, é possível ler:

13 *Ibidem*, p. 97.

14 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p. 102.

15 *Ibidem*, p. 105.

Creio, assim, que uma boa definição da religião seria aquela que se caracteriza como a tentativa de construir um inteiro universo sob o fundamento do comando. E não somente Deus se exprime na forma do comando, mas, curiosamente, também os homens apelam a Deus do mesmo modo. Seja no mundo clássico, seja no judaísmo e no cristianismo, as orações são sempre formuladas no imperativo: “O pão nosso de cada dia nos dai hoje”.¹⁶

Agamben afirma que a religião é a esfera que procura criar um espaço baseado no comando. Nesse sentido, outra formulação agambeniana sobre a religião, presente em “Elogio da profanação”, nos ajuda a entender de modo mais acurado a citação acima. Nesse texto, a religião não é definida como aquela dimensão que une o humano ao divino, mas, antes, como aquela dimensão na qual os homens devem permanecer hesitantes diante das normas a cumprir, atenciosos às normas e às formas sagradas. Ela impede que as atitudes dos homens com relação às coisas e ao próprio mundo sejam atitudes livres e distraídas. Ela leva, portanto, à subtração da negligência que está em jogo na lida corriqueira com as coisas não religiosas. Nessa atitude especial para com a esfera da religião está em questão uma separação, uma vez que ela exige uma atenção escrupulosa com aquilo que pertence aos deuses. As coisas, os lugares, os animais ou as pessoas pertencentes aos deuses exigem tanta atenção que são transferidos para uma esfera separada e indisponível ao uso comum dos homens. Essa condição de separação é o que, para Agamben, caracteriza a religião.¹⁷

Esta separação perpetrada pela religião tem, no pensamento agambeniano, uma forma excepcional. Ou seja, aquilo que o mecanismo excepcional exclui ou separa não se configura como uma mera exclusão ou separação. Como se viu, a separação que está em jogo na religião se deve à meticulosidade que os homens devem observar com as coisas entregues aos deuses. A partir disso, pode-se perceber que o que foi separado não foi simplesmente excluído das relações humanas. Ao contrário, por demandar determinado comportamento, por imprimir uma subtração da negligência no comportamento dos homens, a religião, ao mesmo tempo em que separa, governa e dirige os gestos humanos. Ou melhor, somente à medida que retira do uso comum as coisas, os animais, as pessoas e tudo aquilo que foi sacrificado aos deuses, a religião consegue inscrever o homem no âmbito religioso. A separação realizada por

¹⁶ *Ibidem*, p. 104.

¹⁷ Agamben, G. “Elogio da profanação”. *Op.cit.* p. 65.

ela não é, portanto, uma simples subtração da disponibilidade ao uso humano, mas é também a maneira pela qual os homens se relacionam com aquilo que foi separado. Isto é, ainda que os objetos sagrados ou religiosos não estejam disponíveis ao uso, isso não significa que os homens não tenham alguma relação com eles. A relação consiste justamente em manter separado, em garantir a observância cuidadosa que se deve ter para manter as coisas sagradas em seu devido lugar.

Nesse caso, é oportuno compreender que, para o filósofo italiano, o ocidente viveu um processo de secularização que, nessa perspectiva, não seria nada além de um tipo de remoção para a esfera mundana da monarquia celeste, mantendo intacto esse poder da religião de separar para governar. Segundo essa compreensão, a moderna esfera política é dominada por conceitos teológicos secularizados, tal como o de poder soberano, que é uma secularização da transcendência divina.¹⁸ É por esse e não por outro motivo a sua afirmação de, nas sociedades contemporâneas, a ontologia do comando tomou o lugar da ontologia da asserção, feita no indicativo. Em suas palavras:

*Isso significa que, em uma espécie daquilo que os psicanalistas chamam de “retorno do recalçado”, religião, magia e direito – e, com estes, todo o âmbito do discurso não apofântico, que foi rejeitado nas sombras – governam, na realidade, secretamente o funcionamento das nossas sociedades que se querem laicas e seculares.*¹⁹

Assumindo como método o gesto arqueológico de se dirigir àquilo que permaneceu recalçado, Agamben busca mostrar, assim, a ocultação nas sombras dessas características religiosas. O que resulta disso é a possibilidade de ver como alguns dos principais conceitos políticos da modernidade operam religiosamente. Mais que isso, ao tornar arqueologicamente visível algo que havia sido recalçado, o filósofo italiano procura tornar pensável um modo de fazer frente a esses conceitos, pensando, por exemplo, em como tornar inoperoso o comando, isto é, em como profanar o governo que eles operam sobre a vida. Em termos éticos, sustentar que o comportamento humano foi religiosamente governado significa afirmar, justamente, que ele foi, de modo sucessivo, sujeito a um comando. Ora, é precisamente a oposição entre o comando e a sujeição que a noção de governo parece evocar, noção cujo

18 *Ibidem*, p. 68.

19 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p. 106

escopo da ética agambeniana é confrontar. Se a potência é a morada da ética agambeniana, o gesto profanatório que ela evoca consiste em liberar os usos que as operações de governo tornam indisponíveis.

As leituras teológicas da ética da virtude ou a inserção do dever na ética

Ao exibir a maneira como os teólogos cristãos leram e interpretaram a ética da virtude aristotélica, a arqueologia agambeniana procura ressaltar não apenas a descontinuidade entre a ética clássica e a cristã, mas também mostrar como a passagem de uma para a outra implicou a progressiva inserção do dever no âmbito ético. Nesse processo, a ontologia do comando se sobrepôs à ontologia da asserção. Para a ética agambeniana, essa sobreposição levou ao ofuscamento da eticidade da experiência humana na medida em que esta abandonou a possibilidade e a potência como a sua morada habitual. A tese de Agamben é que a ontologia do comando é uma ontologia da efetualidade, isto é, uma ontologia que abandonou o ser em proveito do dever-ser. Por sua vez, esse abandono implicou uma mutação nos dispositivos de subjetivação, tornando os agentes morais indiferentes àquilo que devem-ser, ou seja, ao que efetivam e realizam porque devem efetivar e realizar. No entanto, o filósofo italiano não apela para um retorno, pensando em uma experiência ética como a aristotélica, na qual o agente moral assume um papel decisivo na avaliação da qualidade ética das suas ações. Sem equiparar a ética da virtude de Aristóteles à “ética efetual” dos teólogos cristãos, Agamben encontra nas duas uma ênfase na ação, que, enquanto tal, assume um papel diverso nas suas respectivas constelações conceituais. Diferentemente, Agamben procura ressaltar o lugar da potência-de-não, isto é, a capacidade e a possibilidade de poder-não passar ao ato. Esse “poder-não” é uma formulação aristotélica que, segundo a argumentação agambeniana, o próprio Aristóteles “subestimou” ao afirmar que o destino de toda potência é o ato. No entanto, é na ética cristã que esse destino da potência em direção a uma atualização e essa superioridade do ato foram radicalizados, convertendo a experiência ética em uma obediência a um comando.

Marco Zingano traduziu para o português os livros I, II e III de *Ética a Nicômaco*, nos quais Aristóteles trata da virtude moral. No texto introdutório à sua tradução, Zingano explora três noções-chave da ética aristotélica: a mediedade, a escolha deliberada e a disposição. Ele destaca que, segundo o próprio jargão aristotélico, a mediedade é a quiddidade da virtude. Segundo Zingano, essa doutrina da virtude como o meio termo entre um excesso

e uma falta tem dois motivos. O primeiro deles se refere a uma novidade trazida pela abordagem de Aristóteles, que, procurando abandonar o intelectualismo socrático-platônico, atribuiu um papel importante para as emoções. Nesse sentido, a razão prática só poderia ser aplicada sobre um campo já burilado, o campo das emoções previamente educadas.²⁰ O segundo seria o particularismo da ética, que por meio da noção de mediedade permite pensar as variações do que é o meio termo para diferentes agentes morais.²¹ A escolha deliberada está relacionada ao uso da razão prática, que escolhe racionalmente determinados meios para chegar a um fim. Se, por um lado, a razão abre ao homem a possibilidade dos contrários, ao agir mais de um modo do que de outro, o agente moral se responsabiliza pela disposição que adquire pela repetição dos seus atos.²² Assim, a teoria aristotélica da virtude evoca um problema que Zingano formula da seguinte maneira:

*para me considerar livre, tenho de poder agir diferentemente; ora, quando adquire minhas disposições morais, tornando-me um agente moral maduro, elas já não estão abertas aos contrários; como posso então ainda ser livre, se já não posso agir diferentemente. E, se já não sou livre, em que sentido ainda seria responsável por minhas ações?*²³

A esse problema, o tradutor e intérprete da filosofia de Aristóteles responde apontando a precedência da ação sobre a disposição. O que faz com que uma disposição se torne tal é a ação e, nesse sentido, segundo a interpretação que Marco Zingano faz da doutrina da virtude aristotélica, por mais que um agente moral tenha adquirido um hábito, ele está sempre aberto ao contrário, isto é, à possibilidade de agir diferente. No entanto, isso só é possível desde que a razão não tenha sido debilitada, como no caso da embriaguez, exemplo que toma de empréstimo do próprio Aristóteles. Apesar de garantir uma certa fixidez do caráter, que permite supor o que determinado agente moral fará devido aos seus hábitos adquiridos, a compreensão segundo a qual as ações precedem à disposição, ações essas acompanhadas da abertura racional

20 Zingano, M. "Introdução". In: Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008. p. 24.

21 *Ibidem*, p. 25.

22 *Ibidem*, p. 27.

23 *Idem*.

aos seus contrários, permite que o homem possa agir de um modo diferente do que sempre agiu. Segundo essa compreensão, há na ética aristotélica a convivência entre uma ontologia do agir indeterminado e uma concepção fixista do caráter.²⁴ Decisivo para essa argumentação é que a ética aristotélica, diferente das outras, tendo a virtude como um conceito fundamental, implica que a avaliação da ação moral é dependente da avaliação do caráter do agente. Há, com isso, uma distinção fundamental entre essa ética e aquelas que se fundam sobre regras estipuladas antecipadamente, isto é, as éticas do dever, porque enquanto estas estão centradas na determinação de qual ato é ou não moralmente bom, aquela não faz isso sem a avaliação do agente moral (se ele é virtuoso ou vicioso). Com isso, apesar de ter um papel central na ética do filósofo estagirita, a virtude é derivada. Isto significa que ela não precede a ação, mas o contrário. O resultado dessa compreensão segundo a qual a ação não só precede mas também prevalece sobre a virtude é, para Zingano, a impossibilidade de codificação dos princípios práticos, ou seja, a ética aristotélica não pode ser tomada como uma ética do dever.

Agamben parece concordar com a interpretação de Zingano no que diz respeito ao fato de a ética aristotélica não se prestar à codificação. Em *Opus Dei*, o filósofo italiano procura compreender como o dever entrou na ética e, para tanto, recorre a uma arqueologia do ofício. Esta palavra é a tradução para o português do termo latino *officium*, que, segundo Agamben, Cícero usou para traduzir a palavra grega *kathēkon* a fim de especificar um âmbito da ação humana que estivesse entre a moral e o direito. Nessa perspectiva, a esfera do *officium* seria aquela em que os homens podem governar a sua vida e a dos outros. Decisivo na leitura agambeniana é que, de acordo com ela, Cícero faz uma releitura da teoria das virtudes, que, por sua vez, é retomada pelos teólogos a fim de pensar a práxis sacerdotal.²⁵ Essa retomada é operada por Ambrósio, que transfere da esfera da filosofia profana para o vocabulário teológico da Igreja o termo *officium*, seguindo não apenas a estrutura da obra de Cícero, como também os seus apontamentos. O que ele acrescenta é a ideia de que a sua obra era fruto da ação do Espírito Santo.²⁶

Agamben afirma que nem Cícero nem Ambrósio definem o que é *officium*, mas o teólogo cristão reconduz o termo ao étimo *efficium*. Forjando este

24 *Ibidem*, p. 30-31.

25 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 83-84.

26 *Ibidem*, p. 85.

vocabulo inexistente na língua latina, Ambrósio associou *officium* a *effectus*, fazendo com que ele fosse compreendido como “levar algo a efeito”.²⁷ É através da distinção-articulação entre esses dois termos que a práxis sacerdotal e da Igreja em seu conjunto são pensadas. O *officium* (o ministério do sacerdote, isto é, a sua prática litúrgica) é um instrumento para a intervenção divina, o *effectus*, que realiza e torna efetual a ação sacerdotal. Para Agamben, há aqui a formulação de um paradigma ético paradoxal, no qual a efetualidade não pode ser atribuída ao sacerdote, isto é, ao sujeito que a levou a acontecer.²⁸ É por meio da efetualidade que constitui o *officium* que Agamben vê na escolástica uma articulação explícita entre ele e a teoria das virtudes aristotélicas. Em suas palavras:

*A proximidade entre officium e virtude, que, já implícita em Cícero e Ambrósio, constitui a prestação específica da ética da escolástica tardia, possui, de fato, o escopo de conferir efetualidade à virtude no governo do hábito e da potência. Por isso, na Summa de Tomás, o tratamento das virtudes é precedido de uma teorização do problema do habitus, que articula e desenvolve de modo sistemático os apontamentos esparsos na obra de Aristóteles.*²⁹

Para chegar à formulação anterior, o filósofo italiano remonta à teoria das virtudes presente na *Ética a Nicômaco* e afirma que a compreensão dessa teoria aristotélica deve ser iniciada a partir do trecho que inscreve a virtude na esfera do hábito. A sua estratégia argumentativa consiste em remeter o problema ético do hábito (*héxis*), chamado por Zingano de disposição, ao tratamento que Aristóteles deu a esse conceito no livro Teta da *Metafísica*.³⁰ Com isso, o hábito

27 *Ibidem*, p. 87.

28 *Ibidem*, p. 89.

29 *Ibidem*, p. 103.

30 É possível problematizar a tradução que Agamben faz do termo grego *héxis* por hábito. De acordo com Francisco Moraes e Mário Máximo, hábito seria uma prática reiterada, responsável por garantir àquele que insiste nela uma disposição. Nesse sentido, a tradução mais apropriada para *héxis* seria disposição (aquilo que resulta de determinadas práticas habituais) e não hábito, como sugere Agamben. C.f. Moraes, F Máximo, M. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. *Revista Portuguesa de filosofia*, 2020, Volume 76 (1), p. 252. Segundo Loïc Wacquant, a tradução da palavra grega *héxis* para a latina *habitus* foi realizada no século XIII por Tomás de Aquino. *Habitus* é o particípio passado do verbo latino *habere*, que significa ter ou possuir. Nesse sentido, Wacquant afirma que, na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, à concepção aristotélica de *héxis* foram acrescentados os seguintes sentidos: capacidade para crescer através da atividade e disposição suspensa entre a potência e uma ação voluntária. C.f. Wacquant, L. “Notas

(*hêxis*) é tratado na sua articulação com o ato e a potência, conceitos pelos quais o filósofo grego pode explicar a mudança e a transformação. Agamben ressalta que, para Aristóteles, a *hêxis* está em uma relação estratégica com a *steresis*, palavra traduzida por ele como privação. De acordo com o filósofo italiano, essa oposição é uma resposta de Aristóteles aos megáricos, visando questionar a ideia de que só se podia conhecer a potência no ato – ainda que Aristóteles insistisse que o ato era o fim da potência. Nesse sentido, a *hêxis* estabelece uma divisão interna na potência (o fato de que ela pode a si mesma e o seu contrário) visando garantir a sua realidade filosófica. A partir dessa abertura da *hêxis* aos seus contrários, o seu poder passar ou não ao ato, Agamben se volta para esse “poder não passar ao ato” (*adynamia*), também chamada por ele de potência-de-não.³¹ Agambenianamente, essa potência de não ser-em-obra tem um estatuto aporético na filosofia aristotélica porque, apesar de ela garantir a realidade da potência (*dynamis*), o seu destino não é outro senão a realização em ato (*energeia*). Disso, ele tira a seguinte consequência: a teoria das virtudes é uma resposta à inoperosidade constitutiva do hábito, ou seja, é uma tentativa de tornar governável a relação indecisa entre poder passar ou não ao ato.³² Para ele, esse é o sentido da superioridade e da anterioridade que Aristóteles garante à *energeia* na sua relação com o hábito (*hêxis*).

A arqueologia do ofício proposta em *Opus Dei* não procura achatar as diferenças históricas entre as reflexões éticas de Aristóteles e as formulações dos teólogos cristãos, mas sim mostrar a maneira como os teólogos retomaram a doutrina aristotélica da virtude e a articularam com a doutrina do hábito.³³ Segundo as afirmações agambenianas, os vínculos entre os dois elementos da ação sacerdotal, *officium* e *effectus*, são concebidos segundo o modelo potência-ato, mas, apesar disso, enquanto no sistema aristotélico ato e potência são dois modos de o ser se dizer, isto é, enquanto ambas são categorias ontológicas, na oposição litúrgica está em questão a praxe, ou seja, a relação entre uma função e a sua efetualidade. Sobre isso, o filósofo italiano escreve:

para esclarecer a noção de habitus”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.6, n. 16, p. 5-11, Abril de 2007. p. 5-6. Apesar da relevância desses apontamentos, o texto seguirá usando a tradução agambeniana de *hêxis* (hábito), porque é partir dessa tradução que Agamben propõe pensar a noção de *uso habitual*, com a qual questiona a primazia da ação no âmbito político.

31 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. *Op.cit.* p. 98-100

32 *Ibidem*, p. 101.

33 *Ibidem*, p. 97-98.

Convirá refletir sobre as diferenças e, ao mesmo tempo, sobre as analogias entre o modelo aristotélico e o cristão. Se, no exemplo aristotélico do arquiteto, dynamis e energeia são os dois modos distintos e homogêneos da presença do ser-arquiteto, no caso do sacerdote, officium e effectum são os dois elementos (heterogêneos) cujo concurso define a praxe litúrgica. Em ambos os casos, porém, é decisivo o problema que permite a passagem da potência para o ato e do ministerium para o effectus. Na tradição aristotélica, o elemento que assegurava essa passagem era a hexis (em latim, habitus) e o locus no qual o problema enfrentado era a teoria das virtudes (isso explica por que em Cícero e em Ambrósio a análise do officium termina no tratamento das virtudes). Uma arqueologia do officium deverá, portanto, necessariamente confrontar-se com o modo pelo qual os teólogos, retomando a impostação aristotélica, articulam a doutrina dos habitus e das virtudes.³⁴

No modelo aristotélico, *dynamis* e *energeia* são dois conceitos ontológicos e nessa ontologia o ser e a substância são pensados de maneira independente dos efeitos que possam produzir. No modelo cristão, *officium* e *effectus* são dois conceitos que se distinguem e se indeterminam na efetualidade, que não é outra coisa senão uma nova dimensão ontológica cuja principal característica é a inseparabilidade entre o ser e os seus efeitos. A tese de Agamben é que essa efetualidade se afirma primeiramente em âmbito litúrgico, isto é, referindo-se à ação sacerdotal, e depois passa a se estender para todo o âmbito ético na modernidade.³⁵ Mais ainda, ele sustenta que a Igreja inventou um novo paradigma para a atividade humana, no qual a eficácia da atividade não depende do sujeito que a coloca em obra, mas necessita dele como um “instrumento animado” para se tornar efetiva.³⁶ Essa operatividade que está em jogo na ontologia da efetualidade produz uma mudança decisiva na ontologia, que deixa de ter como caracteres decisivos a *energeia* e a *entelecheia* e passa a ter a efetualidade e o efeito, argumenta o filósofo italiano. Para elucidar essa afirmação, ele cita Ruffino de Aquileia, monge e teólogo que traduziu do grego para o latim a obra de Orígenes, que optou por traduzir a palavra grega *energeia* por *efficacia/effectus*. Segundo Agamben, antes de *dynamis* e *energeia* receberem a tradução canônica de *potentia* e *actualitas*, esses conceitos foram

34 *Idem*.

35 *Ibidem*, p. 51.

36 *Ibidem*, p. 37.

entendidos pelos padres cristãos como *possibilitas* e *eficacia*. Decisivo para a argumentação agambeniana é que nessa nova dimensão ontológica, a efetualidade, o ser não é simplesmente, mas *deve ser* efetuado e realizado.³⁷

É a Tomás de Aquino que Agamben atribui um pleno desenvolvimento do paradigma da vicariedade e da causa instrumental, que, a partir da interpretação da obra aristotélica, reformulará os princípios da ética da virtude. O conceito de causa instrumental é um acréscimo às quatro causas que Aristóteles desenvolve para tratar o problema da causalidade. Segundo o filósofo esta-girita, há a causa formal, a causa material, a eficiente e a final. A primeira diz respeito à forma que faz com que algo seja o que é. A segunda corresponde àquilo que constitui um objeto, a sua matéria. A terceira está relacionada ao que fez com que algo viesse a ser o que é, ou seja, consiste na fonte primeira de transformação. Na quarta causa o que está em jogo é a finalidade. A causa instrumental é uma especificação da causa eficiente, que foi usada por Tomás de Aquino para explicar a ação da graça divina através do vigário que ministra um sacramento. Sobre a causa instrumental, Agamben escreve:

*O que define a causa instrumental – por exemplo, o machado nas mãos de um carpinteiro que fabrica uma cama – é a particularidade de sua ação: por um lado, ela age não por virtude própria, mas em virtude do agente principal (a saber, o carpinteiro); por outro, opera segundo sua própria natureza, que é a de cortar. Ela só serve, pois, a um fim diferente na medida em que realiza o próprio. O conceito de causa instrumental nasce, portanto, como desdobramento da causa eficiente, que se cinde em uma causa instrumental e uma causa principal, assegurando, assim, à instrumentalidade um estatuto autônomo.*³⁸

É por meio da distinção entre causa principal e causa instrumental que Tomás pensa a relação entre o vigário e a graça divina. Seguindo o exemplo dado por Agamben, o vigário está para o machado assim como a ação divina está para o carpinteiro. A graça conferida pelo sacramento provém de Deus, a causa principal, mas ela só se efetiva por meio da dupla ação do instrumento: aquele que ministra o sacramento, o sacerdote, age segundo a própria lei ou forma e, com isso, realiza a operação de outro. Segundo esse paradigma da vicariedade, aquele que recebe um sacramento não o recebe do sacerdote enquanto pessoa, mas enquanto ministro da Igreja, por isso a impureza ou a má

37 *Ibidem*, p. 55-56.

38 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit.* p. 93-94.

intenção de quem ministrou o sacramento não invalida o seu efeito. Enquanto o instrumento pode ser impuro, o efeito garantido pela causa principal é sempre puro. Isso implica que a ação se torna indiferente ao sujeito que a realizou e, ao mesmo tempo, o sujeito se torna indiferente à qualidade ética da sua ação.³⁹ Há aqui uma distinção fundamental entre a ética aristotélica da virtude e esse outro paradigma ético aberto pela instrumentalidade da função clerical. Enquanto a ética da virtude não faz uma avaliação moral de um ato sem que ela seja também uma avaliação do agente moral (se ele é virtuoso ou vicioso) que o realizou, a ética cristã da efetualidade torna indiferente o agente moral na avaliação de sua ação. A introdução na ética desse princípio de indiferença ao agente, no que se refere ao seu caráter físico ou moral, a fim de avaliar a validade e a efetualidade de sua ação, para Agamben, encontra uma ampla aplicação no direito público.

Mais explicitamente, Agamben sustenta que a ontologia efetual substituiu progressivamente a ontologia clássica. Para ele, a subordinação do agir ao ser cede lugar à subordinação do ser ao agir: se na antiguidade o agente moral devia ser virtuoso para agir bem, o sacerdote deve agir de determinado modo para que possa ser instrumento da graça de Deus. Na leitura agambeniana, é desde essa ontologia efetual que Tomás de Aquino retoma os apontamentos aristotélicos sobre o hábito, mas o faz estabelecendo uma conexão especial entre hábito e ação, chamando-os respectivamente de ato primeiro (*actus primus*) e ato segundo (*actus secundus*). Radicalizando a primazia e a superioridade que Aristóteles conferiu à *energeia*, Tomás de Aquino põe de lado a divisão que o hábito introduz na potência. Em Aristóteles, tal como Agamben repete incansavelmente em diferentes textos, o hábito (*héxis*) abre a potência (*dynamis*) ao seu contrário, o que garante que ela seja constitutivamente potência-de-não (*adynamia*). Com isso, ela pode passar ao ato e, na mesma medida, também pode não passar. Ao pensar o hábito como ato primeiro, Tomás de Aquino suprime o elemento da filosofia aristotélica que Agamben quer ressaltar. O argumento agambeniano é que na *Suma Teológica* a virtude é definida como hábito operativo (*habitus operativus*) e que, por isso, ela não implica uma ordem ao ser, mas sim ao agir. Para Agamben, decisiva é a transformação que ocorre na função da virtude: “Se, com relação à *hexis* aristotélica, o *habitus* tomista estava já orientado em direção à ação, a virtude é o dispositivo que deve garantir seu pertencimento ao ato, seu ser em todo caso ‘operativo’”.⁴⁰

39 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. *Op.cit.* p. 63.

40 *Ibidem*, p. 104-105.

A tese de Agamben é que o caráter essencial da efetualidade é a operatividade e que, por isso, a passagem da ontologia clássica para a ontologia da efetualidade implicou uma mudança fundamental no estatuto da *energeia*. Enquanto na filosofia aristotélica a *energeia* designava o ser-em-obra, isto é, um dos modos de o ser se dizer, na ontologia efetual ela passou a designar a efetuação e a realização que o ser faz de si mesmo. Ou melhor, se na antiguidade o ser podia apresentar-se na forma da *energeia* e da *dynamis* e, conseqüentemente na sua disponibilidade de passar ou não ao ato, o paradigma da efetualidade tornou indiscernível *dynamis* e *energeia* e transformou o ser em dever-ser.⁴¹ De acordo com a argumentação agambeniana, essa mudança ontológica foi transmitida à modernidade e é o fundamento da moderna concepção de ser ou, mais precisamente, do ser como dever.⁴² Essa preponderância do dever sobre o ser é uma outra formulação para a hipótese de Agamben em “*Che cos’è un comando?*”, texto no qual ele afirma que a ontologia apofântica é progressivamente substituída por uma ontologia do comando. Esse fio argumentativo é o mesmo que conduz *Opus Dei*, livro em que o último capítulo recebe o sugestivo título “As duas ontologias, ou como o dever entrou na ética”. A noção de vontade está intimamente associada a esse problema da entrada do dever na ética. No entanto, ainda que essa proximidade e a sua problemática sejam indicadas nesses dois textos, Agamben só desenvolve essas questões em *Karman*.

Ainda que Agamben diferencie a ética aristotélica da cristã pela inserção da noção de dever nesta, o que o filósofo parece ver em comum nas duas é a primazia da ação. Para ele, esta herança aristotélica se perpetuou e ofuscou cada vez mais a dimensão da potência. Além disso, ele sugere que essa primazia da ação garantiu a formulação de um sujeito na esfera prática, que, por sua vez, foi compreendido como um centro de imputação da ação voluntária.⁴³ Em *O uso dos corpos*, o filósofo propõe questionar a centralidade da ação para a política e pensar como o uso poderia ganhar o lugar de categoria fundamental.⁴⁴ Não cabe aqui, dado o escopo deste artigo, desenvolver detalhadamente essa questão. Por ora, cabe destacar que, segundo o italiano, a noção

41 *Ibidem*, p. 71.

42 *Ibidem*, p. 64.

43 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. *Op.cit.* p. 127.

44 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit.* p.42.

de vontade se tornou um operador conceitual central para que o dever fosse progressivamente inserido na ética. Mais ainda, a atribuição de uma vontade ao sujeito vai conduzir cada vez mais a ética para fora do âmbito da potência. Se, atualmente, a vontade é aquela instância que garante a soberania de um sujeito, a arqueologia agambeniana procura mostrar como, no contexto teológico, ela significava precisamente o oposto.

Do governo da potência

Em *Karman*, o capítulo no qual o problema da vontade é enfrentado conceitualmente é o terceiro, cujo título é “As aporias da vontade”. A hipótese central desse capítulo é a de que a passagem da antiguidade para Idade Cristã significou uma conversão da potência na vontade e que essa transformação ocorreu de modo a submeter a potência a um governo, isto é, no intuito de mitigar o seu caráter aberto às diferentes possibilidades. O que está em questão não é outra coisa senão a operação cristã que produziu uma mutação na experiência ética antiga, inserindo nela a noção de dever. Para evidenciar essa operação, Agamben faz uma genealogia da noção de vontade no mundo ocidental. Para ele, é no contexto teológico cristão que ela foi colocada como fundamento do livre agir, tal como aparece na discussão de Agostinho de Hipona sobre o livre arbítrio. Segundo o filósofo italiano, Agostinho afirmava que o livre arbítrio não é a capacidade de fazer o bem ou o mal, já que, desse modo, seria injusto julgar, como mau, um sujeito que usou a sua faculdade para o qual ela foi dada. O livre arbítrio seria apenas o dever de agir bem. Por isso, Agamben afirma que a vontade tem, desde essa concepção, a forma de um comando, isto é, a forma de uma lei.⁴⁵ Nessa perspectiva, ainda, ele afirma que, por assumir a forma de um comando-lei, a vontade tem uma forma vazia e encontra essa expressão mais radical na pergunta agostiniana presente em *O livre arbítrio*: “O que está mais presente na vontade senão a vontade mesma?”. Sobre isso, ele escreve:

Só se a vontade quer a si mesma, só se o seu comando é voltado, antes de tudo, a ela mesma, a ação que dela resulta pode ser-lhe, então, verdadeiramente imputada. A concepção cristã da vontade, que a ética moderna

45 Agamben, G. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. *Op.cit.* p. 84.

*herdará sem benefício de inventário, é a preempção absolutização do verbo modal “quero”, que, separado de todo possível conteúdo e de todo significado, é usado no vazio: “quero querer”.*⁴⁶

Agamben afirma que essa vontade vazia se desdobra, para Agostinho, em uma divisão. Por um lado, ela expressa o cumprimento do bem para o qual o livre arbítrio foi dado ao homem e ao mesmo tempo uma “vontade decaída”, provocada pelo pecado. Esta última, segundo a leitura agambeniana de Agostinho, diz respeito ao mal que age no homem. Com isso, ele não quer fundar a responsabilidade do pecado no livre-arbítrio, mas em uma corrupção deste, em que a vontade-comando é abandonada. Essas duas vontades dividem o sujeito cristão e, assim, ele não pode deixar de pecar a não ser pela ação da graça divina. O pecado marca esse puro referir-se à vontade soberana de Deus. Ele é a falta original que marca o abandono do sujeito cristão à vontade divina. Com isso, poderia afirmar: o homem tem a vontade livre para agir de acordo com a graça divina, que governa as suas ações. E Deus age deste ou daquele jeito não porque está obrigado a qualquer necessidade, mas porque *ele quer* – e é por isso que ele não impede o homem de pecar. Essa soberana vontade divina, que governa os homens pela graça e que os inclui nela somente na medida em que eles já estão excluídos dela, é simétrica à decisão soberana que Agamben evidenciou em *Homo Sacer*.

Seguindo essa genealogia agambeniana, seria possível afirmar que a maneira como a questão política da liberdade é formulada na modernidade é inseparável da ética do dever da qual ela provém e, por isso, o livre agir está irrevogavelmente ligado a uma vontade que decide soberanamente. Nesse sentido, segundo Agamben, seria possível ainda afirmar que a figura de Deus como ente que decide e governa o mundo não perdeu inteiramente a sua consistência teórica na modernidade, mas apenas se secularizou. Nesse caso, não é trivial que o filósofo, em “Elogio da profanação”, tenha se referido à transcendência divina como o paradigma do poder soberano. Se, na modernidade, soberano é aquele que tem o poder de decisão sobre o estado de exceção, isso significa que o lugar da soberania decide, no limite, se as leis estão ou não em vigor, se vivemos ou não em uma situação normal. Portanto, a noção de decisão mostra a sua simetria com a de vontade divina, já que esta última, em sua determinação, ofereceu um modelo para que a noção de decisão pudesse se situar entre o político e o jurídico e, assim, conseguisse assegurar a soberania

46 *Ibidem*, p. 85.

sobre essas duas esferas. Nesses termos, a liberdade política não pode ter outra forma senão aquela de “agir segundo a lei”, que, na sua aplicação, se submete ao princípio soberano que decide como deve se dar essa passagem de uma lei escrita para uma situação fática.

Se o direito e a política operam por meio de categorias herdadas da teologia e a noção de poder soberano não é senão uma secularização da transcendência divina, é possível formular a seguinte pergunta: se não é Deus, quem é o soberano moderno? Em última análise, soberana é a vontade biopolítica de proteger a liberdade e a vida a qualquer custo e, ainda assim, sacrificá-las em nome da liberdade e da vida; soberana é a polícia que, em sua ação, suspende ambos os direitos, considerados fundamentais, e decide quem vive e quem morre. Soberanas e matáveis são todas as vidas quando reivindicam a sua liberdade fundando-se em categorias tão vazias quanto arbitrárias como a noção de vontade.

Agamben afirma que para além de todo o seu vazio, vontade não significa outra coisa senão comandar. Isso implica que, na modernidade, o primado da vontade sobre a potência garante também a primazia de toda decisão soberana sobre a potência da vida política moderna. Portanto, a liberdade política, que, modernamente, aparece inscrita quase que de modo integral na ordem do direito, é, ao mesmo tempo, uma sujeição a uma decisão, isto é, a um comando. Esses sintomas traumáticos que retornam, no presente, do recalçamento em que foram lançados, ajudam a compreender a importância da crítica à noção cristã de vontade (e, conseqüentemente, a sua correspondente secularizada na ética moderna) no pensamento ético agambeniano: por meio de uma exposição das aporias da vontade, Agamben procura criticar o primado da vontade sobre a potência. Para criticá-lo, ele exhibe qual é a estratégia cristã para realizar essa operação. Sobre essa questão, pode-se ler:

O primado da vontade sobre a potência se atua na teologia cristã através de uma estratégia tríplice. Trata-se, em primeiro lugar, de separar a potência disto que pode, de isolá-la do ato; em segundo lugar, trata-se de desnaturalizar a potência, de subtraí-la à necessidade da própria natureza e de ligá-la à contingência e ao livre arbitrio; por fim, trata-se de limitar o caráter incondicionado e todo potente para torná-la governável através de um ato de vontade.⁴⁷

47 *Ibidem*, p. 87.

Essa estratégia tríplice se realiza a partir de três contextos problemáticos na teologia cristã. A primeira, que está relacionada à separação entre potência e ato, apresenta-se em torno da experiência da ética cristã elaborada por Agostinho, em que essa experiência é descrita como uma relação angustiosa entre aquilo que se pode e aquilo que se quer. A desnaturalização da potência, segundo contexto problemático, está relacionada à ideia cristã de criação divina do mundo, pensada como um ato de vontade e, por isso, não ligada à necessidade natural, mas sim a uma gratuidade de deus. O último contexto teológico em que essa questão da vontade aparece é o problema da onipotência divina, que sendo dividida entre potência absoluta e potência ordenada consegue limitar o caráter incondicionado da potência para que ela possa ser governada.

Nesse primeiro contexto problemático, Agamben se refere à passagem célebre de *Confissões*, na qual Agostinho descreve a luta de duas vontades. Uma que se refere ao corpo e outra que se refere à alma, uma comandada pelo pecado (condenada) e outra comandada por Deus (aprovada). Essa vontade que condena não é identificada com aquilo que ele queria, porque, segundo Agamben, Agostinho identifica querer e poder passar ao ato. Essa identificação ocorre a partir de uma leitura agostiniana de um trecho da Carta de Paulo aos Romanos, em que o verbo grego *thelo* é traduzido como “quero” e interpretado a partir da doutrina cristã da vontade. Para Agamben, no contexto em que Paulo escreveu a carta, o verbo grego significava mais propriamente: “estar pronto, disposto a fazer algo”. Nesse sentido, ele sustenta que o verbo *thelo* exprime mais uma capacidade e uma potência do que uma vontade ou decisão. Esse argumento se sustenta a partir da compreensão segundo a qual os gregos conheciam de algum modo o conceito de vontade, mas não atribuíam a ele nem a centralidade nem a função adquiridas na teologia cristã.⁴⁸

A elaboração teológica de Agostinho sobre a vontade cita a seguinte passagem paulina: “Com efeito querer está próximo de mim, o operar o bem não”.⁴⁹ Segundo Agamben, a interpretação agostiniana dessa passagem atribui a Paulo uma noção de vontade que só foi elaborada depois. Para o filósofo italiano, nessa frase, Paulo se refere à: “(...) impossibilidade de colocar em ato isto que se acreditava poder fazer”.⁵⁰ Nesse sentido, ele endossa o seu argumento de que *thelo* não corresponde à vontade.

48 *Ibidem*, p. 53.

49 Agamben, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 178.

50 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. *Op.cit.* p. 88.

Nessa perspectiva, é significativo que os gregos, para exprimir isto que nós designamos com o único termo “vontade”, devessem recorrer a uma pluralidade de vocábulos: boulesis (e o verbo correspondente boulomai), “desejo, intenção”; boule, “decisão, projeto, conselho”; thesis (e thelo), que significa “ser pronto ou disposto a fazer algo” (também em sentido puramente objetivo: thelei gignesthai, “quer acontecer”, como os camponeses toscanos diziam “não quer chover”); orexis, que indica, em geral, o “apetite”, a faculdade de desejar. Nenhum desses termos corresponde à nossa noção de vontade entendida como fundamento da ação livre e responsável.⁵¹

O que está em questão para Agamben é mostrar como a palavra grega *thelo* não se identifica com a noção moderna de vontade. Segundo ele, no desenvolvimento dos teólogos cristãos e na herança relegada à modernidade, ela é o fundamento do livre agir. Como confirma o *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, segundo o qual θέλω (*thelo*) deriva de ἐθέλω (*ethelo*) por aférese⁵² e significa, em grego ático, “consentir a, aceitar”.⁵³ Além de atribuir esse significado em grego ático, Chantraine admite, a partir do linguista suíço Albert Debrunner, a possibilidade de traduzir ἐθέλω como querer. No entanto, decisivo na argumentação agambeniana é que, não havendo o primado da vontade sobre a potência, *thelo* não significa “querer” no sentido moderno. Nessa perspectiva, os exemplos da língua grega (“quer acontecer”) e da língua italiana (“não quer chover”) mencionados na citação anterior são bastante instrutivos, pois eles explicitam que o uso do verbo “querer” é absolutamente impessoal, isto é, subtraído de qualquer referência a uma vontade subjetiva fundamental.

Segundo o texto agambeniano, enquanto em Paulo e em Aristóteles o que está em questão é a separação entre ato e potência, em Agostinho o problema é diverso, trata-se já da introdução da vontade nessa cisão para que a possibilidade seja identificada ao querer, isto é, à vontade, fazendo com que querer seja já fazer. Isso se dá porque a separação entre a potência e o ato é vista como um defeito da vontade, como se só pelo fato de querer já se pudesse operar um comando sobre aquilo que se pode. Sobre isso, ele escreve:

51 *Ibidem.* p. 53-54.

52 Termo usado na linguística para se referir à mutação histórica de uma palavra em que há a supressão de letras. Nesse caso, trata-se da subtração da letra “ε” em ἐθέλω.

53 Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots.* Tomo II. Paris: Éditions Klincksieck, 1970. p. 315.

Isto que os gregos – e ainda, de algum modo, Paulo – concebiam como uma divisão interna à potência ou como uma separação da potência e do ato, é então pensada unicamente em termos de vontade e comando. Quando se diz que o sujeito cristão é dividido, deve-se precisar a natureza e a modalidade dessa cisão. Ela não concerne tanto – como acontece para os modernos – à consciência quanto à ação, isto que o homem poderia ou deveria fazer e não consegue mais fazer. O problema é: como responder a algo que não posso fazer? A vontade intervém neste ponto para sancionar e governar essa crise da potência, transformando o inimputável “não posso” em um pecaminoso “não quero”.⁵⁴

Nessa passagem, Agamben exhibe a operação que a vontade realiza sobre a potência, tornando-a governável e, por isso, passível de uma condenação. A relação entre as duas vontades é pensada em termos de comando, então uma delas (aprovável) é inteira e a outra é faltosa (condenável). Curioso é que essa vontade inteira não tem outro conteúdo a não ser a si mesma, a querer querer, o que, nesse caso, significa comandar.

O segundo contexto problemático, que diz respeito à criação cristã do mundo, não se refere tanto à ideia de uma ação criadora, que já era conhecida pelos gregos. Um exemplo que Agamben dá para sustentar esse argumento é o demiurgo de que fala Platão no *Timeu*. Para o filósofo italiano, a heterogeneidade entre os gregos e essa elaboração cristã se refere ao fato de ela separar em Deus sua natureza, o seu ser, e a sua vontade, fazendo com que a criação do mundo se dê por um ato de vontade. Ao separar, em Deus, natureza e vontade, os teólogos “desnaturalizaram” a potência criadora de toda necessidade ou determinação natural, ligando-a a uma contingência. Sobre os efeitos dessa realização teológica, Agamben escreve:

O dispositivo teológico da criação per arbitrium volutatis da desnaturalização da ação divina não podia não ter consequências imediatas sobre a antropologia. Também o homem foi dotado por Deus de uma vontade livre e a sua prática é definida não por isto que pode fazer segundo sua natureza, mas por isso que quer segundo o seu livre arbítrio, que o torna responsável pelos seus atos. No entanto, isso significa que liberdade e contingência são inseparáveis e que a potência humana, sujeitada à vontade, sai do âmbito da natureza e se liga àquele da história e da contingência.⁵⁵

54 Agamben, G. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Op.cit. p. 91.

55 *Ibidem*, p. 94.

Com isso, Agamben argumenta que Duns Escoto, teólogo cristão, vai chamar de vontade aquilo que Aristóteles chamou de potência lógica, radicalizando a aporia contida no fato de ela poder tanto a si mesma quanto o seu contrário. Essa radicalização se dá pelo princípio de absoluta contingência e liberdade de todas as ações humanas. Com isso, Agamben afirma que a vontade é uma potência desnaturalizada e posta como fundamento da liberdade.⁵⁶

Por fim, o último contexto, é aquele da onipotência divina, em que se estabelece uma divisão entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Essa distinção ocorre para explicar os embaraços que os teólogos tiveram de resolver para dar conta do dogma da onipotência divina. Se Deus pode tudo, ele poderia ter feito tudo exatamente diferente do que fez. Poderia, por exemplo, ter encarnado em uma mulher e não em Jesus. Ou ainda, poderia ter feito que o mal não fosse possível. Para explicar essas complicações, os teólogos distinguem a onipotência de Deus em duas dimensões: uma absoluta e outra ordenada. A potência é absoluta enquanto considerada em si mesma. No entanto, a potência ordenada se refere àquilo que Deus ordenou ou comandou por um ato de vontade. Ou seja, Deus pode tudo enquanto potência, mas escolhe esta e não aquela porque quer e, por isso, aquilo que escolheu age de modo a limitar a sua incondicionada potência absoluta. Sobre isso, Agamben escreveu:

O sentido e a função estratégica do dispositivo são perspicuos: trata-se de limitar a potência e a anarquia divina, estabelecendo um confim sem o qual o mundo precipitaria no caos e não poderia mais ser governado. O instrumento que torna possível esta limitação é a vontade. A potência pode querer, e uma vez que quis, deve agir segundo a sua vontade. E como Deus, também o homem pode e deve querer, pode e deve barrar responsabilmente o abismo insondável da sua potência segundo a paradoxal formulação da ética kantiana: “deve-se poder querer” (man muss wollen können).⁵⁷

Nesse terceiro contexto problemático é mais fácil observar a saída que os teólogos cristãos encontram para resolver o caráter indeciso da potência lógica. Se, em Aristóteles, essa potência pode a si mesma e o seu contrário, se ela é constitutivamente poder passar ao ato e poder-não, ao utilizar esse conceito grego, os teólogos podiam levar ao colapso a sua tentativa de afirmar o governo ordenado do mundo pela providência divina. A noção de vontade atua

⁵⁶ *Ibidem*, p. 94-95.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96-97.

de modo a neutralizar essa dupla dimensão da potência, conduzindo-a a um ordenamento. Se Deus pudesse ser o que é e o seu contrário, se não fosse possível limitar essa potência anárquica (isto é, sem origem e sem comando), não seria possível fundamentar nenhum governo sobre o mundo. Por meio da limitação do caráter incondicionado da potência divina foi possível atribuir até a Deus, fundamento primeiro e último da religião cristã, um comando, explicitando que mesmo as ações divinas são governadas por uma vontade, a sua. Para Agamben, esse limite para a indecisão e abertura da potência parece perfeitamente coerente com a ética kantiana do dever, sobre a qual Agamben escreve em “*Che cos’è un comando?*”:

Procurando, na Metafísica dos costumes, a formulação mais apropriada para a sua ética, deixa escapar esse fraseado totalmente delirante: man muss wollen können, deve-se poder querer. Talvez este entrelaçamento dos três verbos modais defina o espaço da modernidade e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de articulá-los em algo como uma ética. Quando ouvimos hoje tão frequentemente a fátua palavra de ordem “eu posso”, é provável que, no esfacelamento de toda experiência ética que define o nosso tempo, isto que ela delirantemente tenta dizer é, sobretudo: “eu devo querer poder”, ou seja, “eu me comando obedecer”.⁵⁸

Para Agamben, o espaço político moderno, herdando da teologia cristã o seu modelo, constrói-se inteiramente sob o âmbito do dever. Além dessa constatação, a partir da passagem anterior é possível fazer duas formulações a respeito do pensamento ético agambeniano. A primeira é a de que a primazia do dever significa, justamente, o esfacelamento de toda a experiência ética, já que, para Agamben, a dimensão ética só se abre onde não houver um destino ou uma tarefa a cumprir.⁵⁹ Contrariando a concepção kantiana de ética, fundada no dever, o filósofo italiano qualifica-a, justamente, como a impossibilidade de uma experiência ética.

A segunda se refere à tentativa, não apenas kantiana, de apreender o significado dos três verbos modais: poder, querer e dever. Esses verbos são vazios, porque, diferente dos outros, não têm sentido quando estão sozinhos e, por isso, precisam de um outro verbo no infinitivo para que sejam “preenchidos”. Exibindo o funcionamento desses modais, Agamben os utiliza para pensar a

58 Agamben, G. “*Che cos’è un comando?*”. *Op.cit.* p. 110.

59 Agamben, G. *A comunidade que vem*. *Op.cit.* p. 45-46.

filosofia, que, nessa perspectiva, é compreendida não apenas como um modo de aferrar o significado desses verbos vazios, mas também um modo de os articular. Assim, a sobreposição da ontologia do comando em relação àquela ontologia apofântica significou o esfacelamento da esfera ética, porque essa sobreposição se deu a fim de afirmar o primado do dever sobre a potência, que a modernidade herdou da estratégia dos teólogos cristãos de transformar a potência em vontade.

Para Agamben, a transformação da potência na questão da vontade, operada pela tradição cristã, vai conduzir à formulação de uma ética do dever, que, para ele, não significa outra coisa senão o esgotamento e o esfacelamento da experiência ética. Se, nesse sentido, para Agamben, a religião é o domínio que procura estabelecer um governo total sobre a vida e as ações humanas, a profanação é, precisamente, o gesto que abre espaço para o ingovernável. O filósofo italiano estabelece uma correspondência entre a estrutura da governamentalidade e a lógica excepcional da política ocidental, sustentando que a dicotomia entre governante e governado, soberano e súdito, é uma marca daquilo que a transmissão da tradição ocidental nos legou. Nessa perspectiva, se a ética agambeniana se dirige à ingovernabilidade, o sintagma “sujeito ético”, que o filósofo usa não apenas em *O uso dos corpos*, mas também em “O autor como gesto”, significa uma profanação da relação de governo que conecta e separa soberano e súdito. Nesse sentido, à absoluta matabilidade do *homo sacer* produzida pela lógica da soberania, Agamben responde com a dissociação entre governo e ética, dando lugar a uma ingovernável ética do uso, a partir da qual é possível falar em um *homo profanum*. Mais explicitamente: o “sujeito ético” agambeniano é um *homo profanum* na medida em que ele exhibe e desloca o que o filósofo chama de estrutura originária da subjetividade. Se a profanação é aquela atividade ética que abre a um novo uso o que havia sido separado pelo processo de sacralização, é possível sustentar que Agamben profana a maneira como o problema do sujeito foi tratado pela tradição. Por isso, é importante destacar que é a partir da noção de uso que Agamben apresenta uma definição de “sujeito ético”, segundo a qual: “(...) ‘usar o corpo’, significará a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos. Ético – e político – é o sujeito que se constitui nesse uso, o sujeito que dá testemunho da afeição que recebe enquanto está em relação com um corpo”.⁶⁰

Nesse sentido, a crítica de Agamben à vontade e ao comando ajuda a compreender como a sua noção de forma-de-vida, um dos conceitos-chave

60 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit* p.48.

da sua ética, não poderia estar a serviço de uma categoria como a liberdade. Mais ainda, se a forma-de-vida é uma vida inseparável da sua forma, aqui, o inseparável assume um sentido oposto ao da tradição teológico-política, isto é, não opera como a religião, que separa para governar. Por isso, os hífenos do sintagma “forma-de-vida” remetem à ingovernabilidade que está em jogo na ética agambeniana. Nessa forma-de-vida, a vontade de um sujeito não tem lugar. De modo diverso, ela implica a deposição da vontade e do decisionismo que marcam o terreno político para onde a ética foi arrastada na modernidade. A profanação do sujeito da vontade procura pensar a política não a partir da liberdade, mas sim desde a potência, que na expressão “sujeito ético”, tensiona uma palavra contra a outra. É possível chegar a essa conclusão sabendo que, para Agamben, ética significa precisamente a revogação do dever. Se isso é verdadeiro, a palavra “sujeito” remete ao dever que a tradição endereça insidiosamente à política enquanto a palavra “ético” conduz a primeira a um pensamento que se abre àquilo que ainda não chegou a conhecer. Essa zona de não-conhecimento conduz o sujeito a um estranhamento de si mesmo, abrindo-o incessantemente a novos usos possíveis de si e do mundo. Àquilo que resta dessa profanação do sujeito, compreendida como o abandono do governo, seja ela de si ou dos outros, podemos chamar de *Homo Profanum*.

Referências

- AGAMBEN, G. “Elogio da profanação”. In: *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, G. “Che cos’è un comando?”. In: *Creazione e anarchia: l’opera nell’eta dela religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017.
- AGAMBEN, G. *Karman: breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- MORAES, F; MÁXIMO, M. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. *Revista Portuguesa de filosofia*, 2020, Volume 76 (1).
- WACQUANT, L. “Notas para esclarecer a noção de habitus”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.6, n. 16, p. 5-11, Abril de 2007.
- ZINGANO, M. “Introdução”. In: Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.