

## A “POTÊNCIA DESTITUINTE” E AS PAIXÕES INGOVERNÁVEIS: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN<sup>1</sup>

Daniel Santos Souza<sup>2,3</sup>

[dan.vca@gmail.com](mailto:dan.vca@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem como intenção investigar o significado da “potência destituente”, conceito desvelado na obra de Giorgio Agamben, especialmente em sua relação com o projeto *Homo Sacer*, iniciado em 1995. Para esse exercício, o texto percorrerá por uma breve análise das noções de “poder constituinte” e “poder constituído” a partir de Bruno Cava, Giuseppe Cocco, Michael Hardt e Antonio Negri. Numa segunda parte, o estudo se debruçará sobre a questão do ofício, presente na obra *Opus Dei* de Giorgio Agamben, e as tensões entre a ética do “dever ser” e a “potência-do-não”. Por fim, a partir dessa abordagem, o texto se encerra, como um ensaio do pensamento, na busca por novos usos da política e uma leitura sobre a paixão, com a referência no pensamento desse filósofo italiano e os seus usos conceituais realizados por Manuel Moyano.

**Palavras-chave:** Inoperosidade, poder constituinte, filosofia política, junho de 2013, potência destituente.

---

<sup>1</sup> Recebido: 26-12-2024/ Aceito: 15-04-2025/ Publicado on-line: 23-06-2025.

<sup>2</sup> É professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4144-8755>.

## Introdução

Como sabemos, o projeto *Homo Sacer*, iniciado em 1995, tem a *vida nua* como um conceito central – “uma vida que se pode matar sem cometer homicídio” – que funciona como “limiar da articulação entre *zoé* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada” (Agamben, 2017, p. 295). Mas no pensamento desse autor, essa divisão não é exclusiva da vida. As cidades fundamentam-se nessa cisão da vida em vida natural e vida politicamente qualificada; o humano se fundamenta na exclusão-inclusão do animal; a lei se sustenta na própria exceção da anomia; o governo acontece na exclusão e ao mesmo tempo a captura, via a glória, da inoperosidade (Agamben, 2017, p. 297). Em uma leitura binária, a retomada arqueológica – marca metodológica em Agamben – poderia proporcionar um acirramento das polaridades para se efetivar a destruição do esquema excludente-includente das cidades, do humano, da lei e do governo. Mas não é esse o caminho. Para além de um resgate da origem perdida, evidenciar o *limiar* dessas cisões que constituem a *arché* pode resultar na desativação da máquina jurídico-política.

Como escreve o próprio Agamben retomando o seu livro *O aberto*:

a máquina antropológica do ocidente havia sido definida pela divisão e articulação, no interior do homem, entre o humano e o animal. No final do livro, o projeto de uma desativação da máquina que governa nossa concepção do homem exigia não tanto buscar novas articulações entre o animal e o humano quanto, acima de tudo, expor o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal (Agamben, 2017, p. 297).

Ocupar o “hiato” que separa a vida natural da vida politicamente qualificada, o humano do animal, a lei da anomia, a exclusão-inclusão da inoperosidade no governo, é o desafio que nos coloca Agamben. Como escreve mais diretamente: “o problema ontológico-político fundamental hoje não é a obra, mas a inoperosidade, não é a complicada e incessante busca de nova operabilidade, mas a exibição do vazio incessante que a máquina da cultura ocidental conserva em seu centro” (Agamben, 2017, p. 298). Segundo Daniel Nascimento, é na obra *O reino e a glória* que, pela primeira vez, Agamben vai apresentar, numa “lucidez conceitual”, a noção de inoperosidade (Nascimento, 2014, p. 19). A “gênese” do conceito se dá em três passos: o primeiro, na tentativa de mostrar o paralelo entre a monarquia divina e a monarquia humana na compreensão do poder político; o segundo, na busca por evidenciar que a inoperosidade já está nos atributos próprios tanto da monarquia humana quanto da monarquia divina; e terceiro, que é necessário pensar em um novo modo de inoperosidade que nos auxilie na abertura de caminhos políticos.

Desdobrando o primeiro passo sobre a inoperosidade lida por Agamben, vemos que o estado – com referência na tradição cristã e na tradição judaica de algum modo – guarda, via a imagem e a necessidade da glória e dos rituais litúrgicos do poder, a memória de um Deus inoperoso<sup>4</sup>. Como pergunta Daniel Nascimento: “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

---

<sup>4</sup> Sobre esse caminho, cf. Decothé Jr. (2019) e Souza (2020).

que é a vida eterna prometida pelos teólogos do cristianismo senão a cessão de toda atividade?” (Nascimento, 2014, p. 23). Há no núcleo da monarquia divina e terrena a inoperosidade, uma busca por um fazer não-produtivo. A característica “curiosa” é que essas mesmas “monarquias” são guiadas pela lógica produtiva. Quando pensamos no estado moderno, vemos em seu núcleo essa inclusão-exclusão da inoperosidade. É como se no centro do fazer estatal existisse a *festa* encoberta pela burocracia angelical e pela glória. Estamos, portanto, diante de um estado bipolar que possui a própria *anarquia* dentro de todo poder. Desse modo, o projeto de Agamben “não é antinomiano no sentido de tentar existir à parte da lei ou do Estado ou da governança” (Agamben, 2017, p. 18). Os dualismos que vimos até aqui “são justamente o que legitima relações políticas de dominância e opressão” (Agamben, 2017, p. 19). O desejo, agora, é romper com essa lógica binária e excludente para encontrarmos, possivelmente, “o não representável dentro de cada representação, o incognoscível dentro de tudo o que pode ser conhecido, o não pensado dentro do próprio pensamento que, ainda assim, fundamenta o pensamento” (Agamben, 2017, p. 19).

O conceito de inoperosidade se relaciona e faz sentido no próprio pensamento de Agamben em relação com outro conceito fundamental: a *potência destituente*. Nas duas noções, existe a capacidade de desativar. Elas são “um poder, uma função, uma operação humana”, que não destroem simplesmente aquilo que profana/descria, mas exercem sua atividade “libertando as potencialidades que nele haviam

ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente” (Agamben, 2017, p. 305).

Este artigo, portanto, tem como intenção investigar o significado dessa “potência destituinente”, conceito desvelado na obra de Agamben, especialmente em sua relação com o projeto *Homo Sacer*. Por isso, o problema deste trabalho pode ser apresentado na pergunta elaborada por Rodrigo Bolton, vinculado ao terceiro ciclo do projeto *Homo Sacer*, que se localiza diretamente na *questão do uso*: “como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda *nem a soberania nem a economia*, senão uma política *de uso*?” (2017). Para esse exercício, o texto trará uma breve análise das noções de “poder constituinte” e “poder constituído”, a partir de Bruno Cava, Giuseppe Cocco, Michael Hardt e Antonio Negri<sup>5</sup>. Numa segunda parte, o estudo se debruçará sobre a questão do ofício, presente na obra *Opus Dei* de Giorgio Agamben, e as tensões entre a ética do “dever ser” e a “potência-do-não”. Por fim, a partir dessa abordagem, o texto se encerra, como um ensaio do pensamento, na busca por

---

<sup>5</sup> É importante salientar que, embora as reflexões de Negri e Agamben estejam em perspectivas distintas, há algum diálogo entre suas leituras. Rodrigo Bolton afirma, colocando em tensão Hegel e Espinoza, uma certa aproximação entre esses dois autores italianos a partir de uma ontologia positiva. Escreve Bolton: “Hegel ou Spinoza? A arqueologia do poder detido por Agamben inscreve seu reflexo dentro de uma das tensões mais fundamentais da filosofia moderna e contemporânea. O que o sugestivo título do livro de Pierre Macherey *Hegel ou Espinoza* (2006) ilustra em detalhes. Ou, pensamos uma vida como o desdobramento de um sujeito no movimento dialético de mediação e negatividade (seria a alternativa hegeliana), ou, a vida em sua imanência absoluta, onde o ‘ser’ da vida concorda plenamente com seus ‘modos de ser’ (será a alternativa espinosista ou, como diz Agamben, Averroista). Autores como Laclau, Žižek, Badiou parecem estar localizados no horizonte hegeliano da negatividade (que se aproxima de um discurso lacaniano); autores como Esposito, Negri ou Agamben teriam assumido o lado Espinozista. A questão aqui seria: pode-se considerar uma subjetividade capaz de desativar o mecanismo governamental que estrutura o capitalismo contemporâneo à luz de uma ontologia negativa (Hegel) ou de uma ontologia imediatamente positiva (Espinoza)?” (Bolton, 2010, p. 12).

novos usos da política e uma leitura sobre a paixão, com a referência no pensamento deste filósofo italiano e os seus usos conceituais realizados por Manuel Moyano.

### O “poder constituinte”

O paradigma do “poder constituído” e do “poder constituinte” foi muito utilizado como um marcador conceitual para a análise das Jornadas de junho de 2013<sup>6</sup>. Podemos encontrar essa leitura, por exemplo, nas reflexões de Bruno Cava, em seu livro *A multidão foi ao deserto: as manifestações no Brasil em 2013 (jun-out)*, escrito no calor dos atos de rua. Para ele, os manifestantes seguiram nos acontecimentos não a serviço de uma “Ideologia, Causa ou Teoria transcendente ao movimento, mas construindo sua própria práxis no deserto de um êxodo radical” (Cava, 2013, p. 23). Em outro trecho do livro, Cava indica que o problema do transporte – o estopim das manifestações – não é ligado ao ser público ou privado, “como estas também não são suas soluções. Nem ser mal gerido. O problema é e sempre foi a falta de democracia” (Cava, 2013, p. 26). E para ele, democracia significa, inexoravelmente, tumulto: “O tumulto é o pulmão das democracias. É nele que atua o poder constituinte, o que faz a constituição e a lei não serem apenas folhas de papel para a exegese das faculdades de direito” (Cava, 2013, p. 26). No último ensaio do livro, no texto “O poder constituinte contra todos os estados” (27 de outubro de 2013), ele afirma: como em junho, “poucas vezes o estado e o

---

<sup>6</sup> Para outras leituras sobre os acontecimentos de junho de 2013, conferir as últimas publicações da Coleção Ataque (Editora Circuito): Jourdan (2018); Correa (2020); Maresthoni (2023) e Souza (2023).

direito estatal exprimiram tanto o antidireito, a ilegitimidade de suas histerias, neuroses, paranoias institucionais e violência de classe” (Cava, 2013, p. 135). Por isso, dirá Bruno Cava: junho “não se trata de uma luta do estado de direito x estado de exceção. Trata-se, isso sim, do poder constituinte contra todos os estados” (Cava, 2013, p. 135).

O texto *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*, organizado por Bruno Cava e Giuseppe Cocco, traz várias leituras articuladas pelo conceito do “poder constituinte”. Interessa-me, aqui, a noção de *multidão* – tão importante para Antonio Negri e Michael Hardt. Na apresentação do livro, Hardt afirma que junho acontece na forma multidão. E isso significa dizer que: “em vez de dirigidas pelo partido ou uma direção centralizada ou mesmo um comitê de liderança acima das massas, – os movimentos foram auto-organizados, conectados horizontalmente pelo território social” (Hardt, 2014, p. 7). Os movimentos procuram não ser homogêneos e unificados, com a abertura para se evidenciar – como ele diz – “suas diferenças e antagonismos internos – e apesar de (ou por causa de) suas diferenças, descobriram maneiras de compartilhamento e cooperação, gerando uma série de demandas e perspectivas agrupadas na luta” (Hardt, 2014, p. 7). Toda essa mobilização no Brasil, ou na Turquia, Espanha e outros lugares desde 2011, deseja a construção de uma “democracia real”. Há nesses acontecimentos a procura “da constituição do comum – uma afirmação, especialmente, de tornar comum a metrópole ela própria” (Hardt, 2014, p. 8). Essas revoltas da multidão, ainda, “revelaram o poder de uma força de trabalho emergente”. Essa população jovem, em especial, é mais

frequentemente “empregada no mundo do trabalho de maneira precária” (Hardt, 2014, p. 8-9). Segundo Hardt, essas duas condições – “capacidades produtivas da multidão e desejo generalizado de fazer o espaço metropolitano comum – dão dicas dos poderes, consistência e durabilidade com que podemos definir o desdobramento das lutas presentes” (Hardt, 2014, p. 9).

Dessa impressão se desdobra o seguinte problema: “Como os movimentos atuais, organizados na forma da multidão, vão se tornar duradouros e efetivos contra os poderes dominantes?” (Hardt, 2014, p. 9). Para responder a essa questão, Hardt se aproxima de Mario Tronti, que – no começo da década de 60 – procura compreender e pensar saídas e continuidades para o movimento de trabalhadores industriais da Itália, com suas lutas emergentes. A leitura de Tronti apresenta duas proposições. A primeira é que “a resistência é primeira em relação ao poder e, especificamente, que as revoltas da classe trabalhadora precedem e prefiguram os desenvolvimentos subsequentes do capital” (Hardt, 2014, p. 9). Já a sua segunda proposição nos coloca diante do debate sobre tática e estratégia. Na política moderna, incluindo a tradição comunista, coloca-se a “organização política numa dialética entre a espontaneidade das massas e a direção dos líderes”. Enquanto os movimentos assumem as pautas parciais e a tática, os líderes assumem as pautas gerais e a estratégia. Desde Tronti, Hardt sugere a inversão dessa lógica (movimentos = estratégia e líderes = tática). Desse modo, de um lado temos a “reivindicação das capacidades estratégicas coerentes dos movimentos para abordar efetivamente assuntos gerais políticos e sociais”; e do outro lado,



“a proposta de usar (e descartar) as estruturas de liderança segundo as necessidades presentes e cambiantes da luta” (Hardt, 2014, p. 10). Parece, segundo Hardt, que os movimentos, como o que aconteceram em junho, cumprem a primeira proposição. A dificuldade está nas lideranças *táticas*, provisórias, como “contrapoderes potentes” e uma subordinação ao “controle democrático e à vontade dos movimentos”. O “sotaque” dessas proposições e das leituras de Michael Hardt nos coloca na tensão entre “poder constituinte” e “poder constituído”, em um modo de organização criativo e duradouro.

Giuseppe Cocco – no mesmo livro – apresenta que “a mudança só vem mesmo do poder constituinte, da renovação ativa da relação da lei com sua fonte: a voz viva do povo” (Cocco, 2014, p. 21). Cocco constrói uma oposição entre a “força da Lei” e a “Lei da Força”<sup>7</sup>. Esta precisa ser substituída por aquela, mediante a “voz viva do povo”. O problema é que “No Brasil, a Lei é – imediatamente – Lei da força e a Justiça é – abertamente – uma ‘injustiça’: a Lei da Casa Grande aplicada pelo capitão do mato dentro da senzala” (Cocco, 2014, p. 21). A saída? Compreender que a democracia se sustenta na limitação do poder do estado soberano e na ampliação dos poderes da “multidão” – “multiplicidade de singularidades que – cooperando entre si – se mantêm tais, ou seja, radicalmente e horizontalmente democráticas” (Cocco, 2014, p. 24). Diante da “Lei da Força”,

---

<sup>7</sup> A interpretação de Giorgio Agamben é distinta. O ordenamento jurídico se articula em uma relação dupla entre a “forma de lei” – “pura vigência sem aplicação”; e a “força-da-lei”, em uma aplicação sem vigência. O direito, aqui, é conservado em sua suspensão e posto em sua exceção. Para Cocco, a “força da lei” parece ser caracterizada como uma força de garantia da “voz viva do povo”. Aqui está a potencialidade do “poder constituinte” em relação ao “poder constituído”.

a desobediência “constituente”. A referência de Cocco é o teólogo e pastor protestante alemão Dietrich Bonhoeffer. Desde interpretações desse autor, ele sintetiza que “A base da liberdade e da paz não é a Lei, mas o direito; não a obediência mas a desobediência” (Cocco, 2014, p. 24)<sup>8</sup>. Há nessa leitura um elogio ao aparato jurídico-político da lei como um fundamento da liberdade e da paz; e a desobediência como saída para se enfrentar as realidades que podem nos transformar em “homem-massa”, cumpridores de ordens como Eichmann.

Antonio Negri também busca realizar uma “genealogia do poder constituinte”, interpretando-o como um “conceito de uma crise” e com o desejo de “identificar melhor suas

---

<sup>8</sup> A relação, no campo da teologia política, entre a obediência e a lei está presente em teólogos como o próprio D. Bonhoeffer e em teólogas como Dorothee Sölle (1971). A chave na leitura de Sölle é a crítica à ideia de obediência como máxima virtude da vida cristã. O motivo para estas suspeitas está na realidade da Segunda Guerra Mundial e o ideal de obediência que estruturava o projeto alemão do Terceiro Reich. O problema está posto: como tomar a obediência como uma virtude quando os seus efeitos concretos, sua vivência histórica, trazem rastros de assassinato, como o holocausto dos judeus pelo Nazismo? A relação de obediência – que pode ser exemplificada na interação familiar entre pai e filho – baseia-se numa relação desigual e injusta, para além de uma perspectiva não-hierárquica, igualitária. Como ela escreve: “baixou a ditadura das normas e os esquemas pré-estabelecidos, a sensibilidade da consciência murcha como a planta sem água; inclusive os mais sóbrios cactos não poderiam resistir séculos de semelhante tratamento” (Sölle, 1971, p. 17). Há, portanto, na perspectiva tradicional de obediência, uma relação guiada por um abismo de autoridade que aponta o limite da própria compreensão de liberdade cristã e os seus desdobramentos na vivência ética, e possibilita importantes reflexões sobre o fazer político. Em D. Bonhoeffer, uma importante análise sobre essa relação está presente no livro *A Igreja e a Questão Judaica*, publicado em 1933 na Alemanha em resposta ao Nazismo. Nesse texto, o autor indica, por exemplo, três modos de atuação da Igreja em relação ao Estado: “Primeiro: (como já mencionei), questionar o Estado com o caráter legitimador de suas ações, isto é, fazer o Estado responsável por aquilo que ele faz. Segundo é o serviço às vítimas da ação do Estado. A Igreja tem a obrigação incondicional sobre as vítimas de qualquer ordem social, inclusive se elas não pertencem a comunidade cristã. ‘Trabalharemos para o bem de todos’ (Gálatas 6:10). Essas são duas formas em que a Igreja, em sua liberdade, conduz a si no interesse de um Estado livre. Em tempos em que as leis estão mudando, a Igreja não pode em nenhuma circunstância negligenciar algum desses deveres. A terceira possibilidade é de não apenas curar as feridas das vítimas feitas pela roda, mas parar a roda ela mesma” (Bonhoeffer, 2009, p. 365).

características críticas, seu conteúdo negativo, sua essência irresolúvel” (Negri, 2015, p. 2; 13). Especificamente, o paradigma do poder constituinte

é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática. Pré-formadora e imaginária, essa dimensão entra em choque com o constitucionalismo de maneira direta, forte e duradoura. [Uma] luta mortal entre democracia e constitucionalismo, entre o poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia (Negri, 2015, p. 11).

Nesse movimento, o “poder constituinte” se mostra como aquele capaz de romper e desfazer marcos (como a lei), para refazê-los e recriá-los de outros modos. Como “expressão principal da revolução democrática”, como diz Negri, esse poder é um elemento de tensão com o “poder constituído”. O “poder constituinte”, nessa leitura, é o paradigma da política. Como escreve Negri mais uma vez: porque “o seu processo é metafisicamente qualificado pela necessidade. Não há outro modo de existência da política [...]. O poder constituinte atende às condições de definição da política porque dela interpreta a determinação criadora e cooperativa” (Negri, 2015, p. 346). Aqui está um ponto que me interessa neste artigo, para a realização de uma análise crítica.

## A “potência-do-não” e a ética do “dever ser”

Ao pensar a relação entre “potência destituente” com o “poder constituído” e o “poder constituinte”, Agamben – em *O uso dos corpos* – diz: “constituente é a figura do poder em que uma potência destituente é capturada e neutralizada a fim de assegurar que ela não possa voltar-se contra o poder ou a ordem jurídica como tal, apenas contra determinada figura história sua” (Agamben, 2017, p. 299)<sup>9</sup>. Em síntese, pode-se chamar de destituente:

uma potência capaz de abandonar toda vez as relações teológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato (no sentido de Colli). O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada (Agamben, 2017, p. 304-305).

A destituição abre o *vazio* como possibilidade de toda possibilidade. Evidenciar o contato – como na “máquina governamental” – é um exercício provisório para se desvelar o funcionamento das antinomias, mas é preciso liberar a “vida”, a “anomia”, a “potência anárquica” da captura dos dispositivos. Se Giuseppe Cocco, por exemplo, ainda se

---

<sup>9</sup> Ver nota nº 5.

sustenta nos paradigmas do direito e da lei, mesmo que como “força da lei”, aqui – na potência destituente – estamos para além dessas *bindades*<sup>10</sup> e antinomias. Como sabemos, a inoperosidade nos abre para a possibilidade de modos de viver (*ethos*). Por isso, diretamente, na “ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética [...] 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” (Agamben, 2013a, p. 46). Aqui, eticamente, para além dos destinos biológicos ou sociais, a inoperosidade nos desafia diante da própria potência para fazer nascer formas-de-vida, em que a vida humana se mostre como aquela que, “ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz, por assim dizer, girar no vazio e, desse modo, as abre em possibilidades” (Agamben, 2017, p. 310).

Como definição, retomo Agamben. Ele diz que uma forma-de-vida é aquela vida humana totalmente retirada das tramas do direito, com um uso dos corpos e do mundo nunca apropriados e cooptados pelos dispositivos de poder. Quando os dispositivos são desativados, a potência se torna forma-de-vida, *uma vida destituente* (Agamben, 2014, p. 11; 309). Uma vida distante dos destinos éticos, da essência ou do ser, da tarefa histórica a se realizar rumo a um horizonte de plenitude. Uma vida não transformada em propriedade, nunca dada a ser posse. Uma vida na imanência do comum, aberta, uma radical possibilidade de deixar-se atravessar pelas “paixões alegres” – nas boas provocações de Espinosa –

---

<sup>10</sup> Sobre esse conceito, cf. Souza (2020).

para uma vida na ineficiência, na ineficácia. Um corpo capaz de libertar as inoperosidades presas na política, na arte, na ética. É isso que, segundo Agamben, o ser humano pode considerar como máximo bem: “uma alegria nascida disso (desse desativar), de que o homem contempla a si mesmo e a própria potência de agir” (Agamben, 2017, p. 310). A partir daqui, da inoperosidade, podemos pensar na abertura de novos caminhos políticos? Esse é o problema final apresentado por Daniel Nascimento ao analisar o conceito de inoperosidade na obra do nosso autor de referência, especialmente o *Reino e glória*.

Na sequência desse raciocínio, em *Opus Dei*, Agamben busca fazer uma arqueologia não da liturgia no seu aspecto glorioso, mas na sua operacionalidade e “efetualidade”, nos sacerdotes, relacionando-a – a partir do conceito de ofício – com o “modo como a modernidade pensou tanto a sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia” (Agamben, 2013b, p. 8). No fundo, a questão aqui colocada é compreender que “o problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade” (Agamben, 2013b, p. 132). Uma ética e uma políticas que estejam fora da eficiência. Como isso se estrutura no pensamento de Agamben?

Se pensarmos que liturgia tem em sua origem, na Grécia Clássica, a palavra *leitourgia* (*laos*, povo; *ergon*, obra), a sua noção é de “obra pública” – “a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum” (Agamben,

2013b, p. 13). Em Hebreus, a liturgia ganha um caráter sacerdotal, numa “teologia do sacerdócio de Cristo”. Aqui, “Cristo coincide sem resíduos com sua liturgia – é essencialmente liturgia – e justamente essa coincidência confere a ele sua incomparável eficácia” (Agamben, 2013b, p. 19). O sacrifício de Cristo é último e impossível de se repetir, em uma perspectiva distinta aos sacrifícios narrados no livro de Levítico. Na tradição cristã esse processo ganha acentos na Epístola de Clemente aos Coríntios, em que a liturgia também se assume como um ministério, uma tarefa não só irrepetível de Cristo para ser compreendida como algo dos bispos e presbíteros numa recordação e renovação do sacrifício de Cristo. Desse modo, identificamos o ato litúrgico – “compreendido como *opus Dei* – mistério e ministério, de fazer coincidir, assim, a liturgia como ato soteriológico eficaz, e a liturgia como serviço comunitário dos clérigos, o *opus operatum* e o *opus operantes Ecclesiae* (Agamben, 2013b, p. 30). Por que isso nos interessa aqui? Em síntese, essa compreensão de Agamben resgata na teologia que a eficácia dos sacramentos não necessita da intenção de quem executa tal atividade, mas isso depende apenas do mistério da economia trinitária. Desse modo, aqui, “na liturgia cristã, o liame ético entre sujeito e ação se rompe. E o agente da ação e a ação mesma se desligam” (Catenaci, 2017, p. 100). Como se resolverá essa relação entre o ser e a ação, ser e práxis? A saída vem a seguir a partir das vinculações entre efeito e ofício.

Odo Casel aprofunda essas leituras sobre a liturgia. Junto ao Movimento Litúrgico Católico, há a compreensão da centralidade do mistério na teologia. A escolha por esse caminho é um ato contra “a dessacralização e a

racionalização do mundo que define a idade moderna” (Agamben, 2013b, p. 40). Se o mistério assume a centralidade na reflexão teológica, a liturgia é colocada no centro da vivência eclesial. Desse modo, “a Igreja é como uma comunidade política (Casel se serve da expressão ‘comunidade cultual’), que se realiza plenamente só no cumprimento de uma ação especial que é a liturgia” (Agamben, 2013b, p. 44). O mistério aqui, como indica um dos capítulos do livro *Opus Dei*, se transforma em efeito. A paixão de Cristo não é apenas representada, mas ao ser recordada realiza os *seus* efeitos, em que *effectus* denomina “essa unidade efetual de imagem e presença no mistério litúrgico, no qual a presença é real em sua operatividade” (Agamben, 2013b, p. 49). O ser é na sua efetualidade. Liturgia e ontologia estão vinculadas. Se antes estávamos na distinção entre ser e práxis, ou numa linguagem aristotélica, entre *ato* e *potência*, agora “o mistério da liturgia coincide, assim, integralmente, com o mistério da operatividade [...], [numa] passagem da *energeia* para a efetualidade” (Agamben, 2013b, p. 63).

O efeito nos coloca diante do *ofício*, um conceito ciceroniano retomado por Ambrósio. Nessa abordagem, temos que no *officium* – do mundo latino de Varrão – “o sacerdote tem o dever de ser o que é, e na justa medida em que deve ser. Diríamos que o sacerdote – isto é, um sujeito cujo ser é um serviço a ser colocado em obra –, é desde este ângulo uma liturgia em si” (Catenaci, 2017, p. 103-104). O *officium* é – para Agamben – o que torna a *vida governável* (Agamben, 2013b, p. 82). O *dever ser* do sacerdote o coloca em um paradigma do comando (*gerere* – “uma função pública de



governo”<sup>11</sup>). Tanto na prática litúrgica ou diante de uma ordem – no caso do imperador – “a transformação do ser em dever ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental da ética. [...] O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício” (Agamben, 2013b, p. 93). O sujeito ao se identificar como tal, se assume e se reconhece como um sujeito (sacerdote), mas ao fazer isso também se sujeita a um dever ser (a eficiência de realizar seu ofício). Tanto em Kant, em Aristóteles e nos escolásticos medievais (Tomás de Aquino, por exemplo), há essa problemática ética que organiza a filosofia ocidental. Por isso, Agamben realiza “uma denúncia da ontologia moderna, do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência” (Nascimento, 2018, p. 267). Como possibilitar a saída do “sujeito” dessa eficácia ética do dever e da necessidade política do governo?

Uma possível resposta aparece no texto intitulado *A potência do pensamento*. Nele, Agamben enuncia uma pergunta que será respondida a partir das noções de potência (*dynamis*) e de ato (*energeia*) em Aristóteles. A questão central nesse texto é: “o que queremos dizer quando dizemos: ‘eu posso, eu não posso?’” (Agamben, 2015, p. 243). Agamben retoma alguns conceitos centrais na obra aristotélica. A partir do texto *De anima*, apresenta a leitura realizada pelo filósofo grego sobre a ideia de “faculdade”, evidenciando que a “doutrina aristotélica da potência contém uma arqueologia da subjetividade, [...] o modo como o problema do sujeito

---

<sup>11</sup> Para ampliar o sentido desse conceito, ver Agamben (2013b, p. 90).

se anuncia a um pensamento que não tem ainda essa noção” (Agamben, 2015, p. 245). Assim, *dynamis* “significa tanto potência como possibilidade”, incluindo uma possibilidade do não, uma impotência dentro da própria potência, um poder não. A partir da ideia de privação (*hexis*), Agamben busca compreender que a potência é definida “pela possibilidade de seu não-exercício”, como o arquiteto que é “potente na medida em que pode não construir, e o tocador de cítara o é porque, ao contrário daquele que é dito potente só em sentido genérico e que simplesmente não pode tocar cítara, pode não-tocar cítara” (Agamben, 2015, p. 246). Assim, Agamben sinaliza as ambiguidades na noção de potência, em que toda potência é impotência, como ele escreve a partir da obra *Metafísica* de Aristóteles:

podemos então dizer que o homem é o vivente que existe de modo eminente na dimensão da potência, do poder e do poder não. Toda potência humana é, cooriginariamente, impotência; todo poder-ser ou fazer está, para o homem, constitutivamente em relação com sua privação. [...] O homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo de sua impotência (Agamben, 2015, p. 250).

Se a potência é também impotência, um “poder não”, o desafio é analisar os a política dentro dos olhares da inutilidade, da inoperosidade e da descreiação. Algo fora do “dever ser” do ofício. Mas antes é importante compreendermos as referências nessa interpretação feita no texto *A potência do pensamento*. A leitura que Agamben fará de Aristóteles é mediada por Averroes que, junto a Al Kindi, Al Farabi e Avicena, é um dos filósofos árabe-islâmicos, os chamados de *falasifa*. O trabalho desses pensadores é – entre os séculos

IX, X, XI – ler, traduzir e comentar diferentes obras de Platão e de Aristóteles; algo que no ocidente só se iniciará no século XII. Averroes, especialmente, se dedica a produzir comentários sobre o “problema do pensamento em potência”. Quem faz essa vinculação, entre Agamben e Averroes, é Rodrigo Bolton. Segundo ele, o interesse de Agamben pela interpretação desse filósofo árabe-islâmico é “dar lugar a uma nova leitura de Aristóteles que já não situe o ato sobre a potência, senão que salve a potência em sua própria e inoperosa consistência” (Bolton, 2008, p. 1). Essa aproximação é fundamental, porque a biopolítica ocidental se funda numa matriz ontológica que se baseia na valorização do ato sobre a potência. Aqui, por exemplo, está a referência para a relação entre “poder constituinte” e “poder constituído”: o primeiro é compreendido em sua potência e o segundo em sua efetualidade como ato e realização (Bolton, 2008, p. 2).

Numa interpretação mais “tradicional” do pensamento de Aristóteles, temos – segundo Agamben – que a determinação aristotélica da obra do humano implica em duas teses sobre a política: “1) [ela] se define em relação a um *érgon*, a política é política da operatividade e não da inoperosidade, do ato e não da potência; 2) este *érgon*, porém, em última análise, ‘uma certa vida’, que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua” (Agamben, 2015, p. 324). Como desdobramento, Agamben apresenta que o legado aristotélico para o ocidente é “aporético”, porque liga o destino da política a uma obra e a sua única determinação é biopolítica, pois se baseia em uma divisão e uma articulação da *zoé*, em que o político é extraído

“do ser vivo através da exclusão de uma parte de sua atividade vital como impolítica (Agamben, 2015, p. 324). Voltamos ao dilema entre *zôe* e *bíos*, vida natural e vida politicamente qualificada, à relação entre soberania e biopolítica, que existem de maneira coexistentes. Diante dessa análise, Rodrigo Bolton levanta um problema: “é possível uma nova leitura da dita ontologia que tenha como consequência já não a operatividade, mas a inoperosidade da política e, portanto, a possibilidade de uma política além da sua matriz biopolítica?” (Bolton, 2008, p. 3). Aqui aparece Averroes e o seu conceito de “intelecto em potência”, como “fio secreto do moderno”.

Para Averroes, “o intelecto é, em certo modo, uma potência passiva, e é algo que não experimenta mudança, porque nem é corpo, nem uma potência em um corpo” (citado em Bolton, 2008, p. 3-4). O pensamento é potência, pura capacidade e possibilidade. O problema colocado aqui é a *forma* do pensamento, o que pode limitá-lo, governá-lo. O pensamento como “potência passiva” não se esgota na forma que recebe e permanece como “paixão absoluta”, sempre sobrevivendo à própria forma. Assim, o pensamento *pode* o que é (forma) e *pode-não* o que é (Bolton, 2008, p. 5). Para seguirmos um pouco mais nessa interpretação, é preciso nos aproximarmos de um problema que provoca a reflexão de Averroes: como se dá o processo de aquisição do conhecimento, passando de um *intelecto passivo* para um *intelecto adquirido*? Segundo Arthur de Lima, esse processo acontece devido a uma articulação entre três pontos centrais em Averroes: o *intelecto agente*, o *intelecto possível* (material) e o *humano*. As participações se dão desse modo: o “agente”

tem “a capacidade de tornar em ato os inteligíveis em potência no intelecto material”; o possível “recebe as intenções das almas humanas, tornando-se parte na composição dos inteligíveis em potência, como um diáfano”; e o humano, cujo papel nesta relação adquire a centralidade de ser o ‘motor’ dos intelectos separados, guiando a aquisição do conhecimento através da produção das intenções” (Lima, 2016, p. 113).

Essa retomada é apenas um breve “lampejo” da compreensão do intelecto para Averroes. Um modo de situar o leitor em seu pensamento. O que me interessa é saber das “torções” e das releituras, desenvolvidas por Agamben, nesses conceitos. Foco no “intelecto material” (“intelecto possível”). Essa noção tem a referência no *diáfano* assumido como exemplo de um “termo médio” em Aristóteles, em sua teoria das cores. Como uma substância, o *diáfano* não é visível por si só – é uma transparência, apresentando-se em dois estados diferentes: “um que está em potência, expresso na ‘obscuridade’; e o outro que, quando a ‘luz’ faz possível a aparição das cores, está em ato” (Bolton, 2008, p. 5-6). O “intelecto possível” é – no plano do pensamento – semelhante ao *diáfano*, uma pura capacidade de receber forma e, como substância, uma potência passiva que não tem uma obra precisa a realizar (Bolton, 2008, p. 6).

Agamben se aproximará dessa interpretação em suas reflexões sobre a infância e a linguagem. A sua tese é que a criança é o paradigma de uma vida que é “absolutamente inseparável da sua própria forma, uma absoluta forma-de-vida sem resto”. Significa, então, dizer, que a criança “nunca é vida nua, que nunca é possível de isolar em uma criança

algo como a vida nua e a vida biológica” (Agamben, 2012, p. 31). Se retomarmos as discussões da introdução deste artigo, veremos uma política que desde a sua origem se sustenta na diferenciação *zoé* e *bíos*. A criança desativa essa lógica ao se apegar “tão de perto a sua própria vida fisiológica que ele se torna indiscernível dela mesma” (Agamben, 2012, p. 31). Falamos de uma vida em “absoluta imanência” que “se move e vive” (Agamben, 2012, p. 32). Ao ser assim, a infância constitui o próprio ser potencial da linguagem, “entre a língua e o discurso, entre o significante e o significado, entre o animal e o humano, ali se situa um umbral sem fundo que não seria um ‘fundamento negativo’, mas a própria potência humana enquanto tal” (Bolton, 2008, p. 7). Desse modo, a pergunta, por exemplo, “existe linguagem?”, refere-se à própria experiência da potência de falar (e a impotência); ou ao próprio “intelecto em potência” – como diria Averroes – sendo como o *diáfano*, a possibilidade de toda possibilidade (Bolton, 2008, p. 8). Aqui está a potência do pensamento que se vincula à *destituição*. A potência passiva de Averroes abre a possibilidade para se compreender a destituição como essa transparência com a capacidade de receber qualquer cor, sem se deixar sujeitar na ética do “dever-ser”, em que “ser” e “práxis” se confundem na operatividade e efeito. Não há obra a se realizar.

Essa leitura pode nos aproximar de um modo de vida como o de *Bartleby*, figura importante do livro de Herman Melville. Giorgio Agamben se interessa muito por essa personagem. Primeiro em seu texto *A comunidade que vem* (1990) e depois em *Bartleby, ou da contingência* (1993). Como Bloom, e também próximo a ele, temos aqui outra figura

emblemática no pensamento de nosso filósofo italiano. No texto de Melville, quando se fala pela primeira vez nessa personagem, o narrador usa a palavra “espantado”. Quando conta a primeira vez que o encontrou, as palavras são: “em reação ao meu anúncio, um estático jovem postou-se numa manhã à entrada do escritório, cuja porta estava aberta por ser verão. Vejo ainda aquela figura – palidamente asseada, lastimosamente respeitável, incuravelmente desolada! Era Bartleby” (Melville, 2015, p. 66). O comportamento dessa personagem mesclava o exemplo de escrivão e a negação em relação à lógica do trabalho. No início, “Bartleby fazia uma quantidade extraordinária de cópias. Como se há muito faminto por algo para se copiar, ele parecia se empanturrar com os meus documentos [...]. Mas ele escrevia silenciosa, apagada, mecanicamente” (Agamben, 2015, p. 67). Nada mais estranho do que Bartleby. Nada mais fora do comum do que Bartleby. Quando se tinha a ordem: “‘as cópias, as cópias’, disse eu, apressado. ‘Vamos conferi-las. Tome...’, e lhe estendi a quarta das cópias”; a resposta que espanta: “‘Preferiria não’, disse, desaparecendo lentamente atrás do biombo” (Melville, 2015, p. 69).

A fala de Bartleby é um gesto que não está inserido na lógica do cotidiano do mundo do trabalho e do *dever ser*. A forma-de-vida como a de Bartleby desloca o ordenamento da eficácia e produtividade, algo que provoca uma ruptura na vida do narrador, que não tem a agitação e o desequilíbrio de Turkey, nem o nervosismo e a irritação de Nippers – outros colegas do escritório. Há um tanto de potência-impotência em suas palavras, um poder tornar-se impotente: saber *fazer* e escolher por *fazer não*. Aqui está uma pura

possibilidade, pura potência, colocando-se em uma forma-de-vida que desloca e inquieta pela “perda de referência” (Agamben, 2015, p. 29). Tem-se, assim, “no limiar entre ser e não ser”, “entre palavra e coisa”, não o “abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível” (Agamben, 2015, p. 32). Ao suspender o dever – colocando em questão a urgência e a referência da produtividade – há algo de *contingente*, aquilo que embaralha a relação entre fazer e *fazer não*. A sua renúncia à cópia é, pois, um “*law-copist*, um escriba em sentido evangélico, e o seu renunciar à cópia é também renunciar à Lei, um libertar-se da ‘antiguidade da letra’” (Agamben, 2015, p. 153). A experiência da escrita, por exemplo, pode ser uma impotência poética. Na tradição árabe, diz Agamben, “o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é Qalam, ou seja, Pena, e cujo lugar é uma potência imperscrutável” (Agamben, 2013, p. 41). Bartleby é esse escrivão que não deixa de escrever, mas “prefere não”, é “a figura extrema desse anjo, que não escreve nada além da sua potência de não escrever” (Agamben, 2013, p. 41).

### A paixão na política

Há uma palavra que ainda precisa ser vinculada à *potência destituente*: a paixão. Manuel Moyano escreve sobre esse assunto desde Agamben. Para aprofundarmos esse conceito, é necessária uma aproximação com uma outra noção tão importante: a ingovernabilidade. Moyano sinaliza que esse conceito é compreendido entre uma tensão que define duas formas do fazer político. De um lado, uma forma de *constituição* do corpo político e do outro uma *técnica* de governo (Moyano, 2017, p. 73). Agamben aborda essa questão – em



diálogo crítico com M. Foucault – em *O uso dos corpos*. O ingovernável “se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder” (Agamben, 2017, p. 133). Essa prática, segundo Moyano, é o *apaixonamento*: “Essa paixão, e não propriamente as paixões concretas, mas a capacidade de apaixonar-se, é o verdadeiro ingovernável” (Moyano, 2017, p. 73). Nessa perspectiva, o “ingovernável democrático” é, portanto, uma prática política que colocada para além do sujeito, “situada no ponto onde o sujeito (é) falta de si mesmo, o a-demos de todo o *demos*”, uma democracia baseada no “povo que falta” (Moyano, 2017, p. 73). Se aproximarmos essas perspectivas com aquelas apresentadas por Espinosa, veremos a paixão (ou *afeto*), como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Espinosa, 2009, p. 163), corpos que são afetados e afetam – com paixões alegres e paixões tristes, que aumentam ou diminuem a capacidade de agir.

Paixões do corpo, no corpo, na relação entre corpos. Paixão pelo que *falta*, não com a melancolia de quem perdeu algo, mas com a possibilidade no tempo-de-agora. Paixão como deslocamento, como devir, como deixar-se arrastar (e também arrastar). Falo de paixões ingovernáveis, fora das técnicas de governo e do aparato do estado de direito. É, pois, um “apaixonar-se pela própria vida que vivemos, por essa vida impossível de se reduzir a suas obras ou aos seus autores” (Moyano, 2017, p. 73). Paixão e destituição seguem juntas. Para esse diálogo, trago um texto escrito por Jul Pagul, *Poéticas públicas*. Esse artigo é uma narrativa de junho de 2013 a partir de Brasília e suas experiências

“microafetivas vividas”, os encontros do seu corpo, seus desejos inquietos. Pagul escreve uma “carta para seu amante, que havia trocado justo naquele ano a militância nas ruas, por um confortável gabinete” (Pagul, 2014, p. 54).

Abaixo, trago essa carta na íntegra:

Quando o gás lacrimogêneo temperou a manifestação eu nem desaguei, ou ardi. Talvez sim tivesse molhada de dor, mas depois de ti sigo anestesiada. Por dentro não sinto mais nada além do desejo que parem as bombas e eu esqueça.

Mas, esta ferida não cicatriza. Vou tateando o desprezo, a mais letal de todas as armas. Prefiro as máscaras nas faces do que no coração, que nem esta que te tapa a coragem. O teu cordão de isolamento que me limita. O teu ordenamento cruel, a tua vida (agora) é de gabinete, cacete... Vai por o paletó e canetar uma bomba qualquer...

Espero ainda o efeito moral da sua escolha nesta trincheira, passar. Corro, berro é quase morte. Me aproximo de alguém, de alguma, do grupo, das palavras, dos sonhos, do ideal na tentativa de um gole de sorte. Eta golpe cruel descumprir o humano, o fluido... ah, o teu amor ao poder é de aticar os cacetetes! Ao invés, dos nossos inúmeros boquetes! Das suas repartições o poder do amor apodrece.

Revista tudo o que resta de privado, de resguardo, de refúgio escancara a fedentina (não aquela dos fluidos do nosso sexo, nos lençóis gozados, sangrentos, mijados, babados de amor...porque sexo bom é o que escancara a selvageria) O cheiro agora é de medo... de viver, do azar que emudece, da brochada diante do seu poder.

O teu poder organizado no conchavo do choque e pesadelo. A tua moeda é toque de recolher que não me faz valer, e você ainda vem falar em auto-se-comer?! Te fuder! A tua hipocrisia camburão da minha transparência. A tua covardia é mordaca que tortura o P2P e qualquer liberdade de expressão!

A bala de borracha que você nem disfarça. E ainda seduz querendo que ache graça, do tal diálogo que você guardou pro auditório, mas esqueceu quando o sol amanheceu... e eu ali já descartada e nem

sequer paga. Ah, suma! Que desta avenida seus soldados vitimados por esta sedenta força de mais patriarcado são desalmados pra que sua foto esteja apropriada no noticiário.

E tudo segue controlado, manipulado... Meu coração na esquina, se rebela desta sina. Meu ventre selvagem desmascarou seus disfarces. E nas ruas onde desfilas tua crueldade, lavarei com riso no carnaval, levarei a dor como estandarte. Aprendi a sobreviver pra ver, bem viva um novo amor vencer. De- samor, desarmar-te. Sem vínculos, reversos. Migro pras barricadas do amor vivo... Luto, ou o mundo novo! (Pagul, 2014, p. 55).

Essa carta sintetiza as dinâmicas entre política, sexualidade e economia. Corpo. Desejo. Limite. Cordões do estado e as lógicas de captura. Na cama, no gabinete, nas relações de governo. Amor ao poder – como “máquina” e dispositivo – de “atíçar os cacetes”. Ereção como força. Cacete como símbolo “constituído”. Caneta. Bomba. Gabinete. Antes, o sexo selvagem das práticas e buscas de prazer – formas de vida em “fluidificação do poder” e estratégias para enfrentar a rigidez do “poder social”. Agora resta o “cheiro do medo”, medo “de viver, do azar que emudece, da brochada diante do seu poder”. Mas não acaba aqui. O encontro do corpo pode ir para além – na “tomada das ruas, com arte urbana, berros e uivos pelas esquinas” (Pagul, 2014, p. 55-56). “Migro pras barricadas do amor vivo... Luto, ou o mundo vivo”. Potência de agir aumentada. “E nas ruas onde desfilas tua crueldade, lavarei com riso no carnaval”.

Como sabemos, a inoperosidade procura desativar o dispositivo da máquina governamental. É desvelar, a partir de um fazer não-produtivo, o vazio que está no centro do estado moderno. No entanto, esses “vazios” não estão apenas no âmbito do estado, mas se mostram em distintas

dimensões da vida – como na sexualidade. Estado e sexualidade bem articulados. Paul B. Preciado, quando fala da contrassexualidade, entende que não se resiste à produção disciplinar da sexualidade nas sociedades liberais como uma luta contra a proibição – “como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirepressivos dos anos setenta”. Mas, sim, “a contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (Preciado, 2014, p. 22). A contrassexualidade é, portanto, uma contraprodutividade que suspende o sistema de sexo/gênero, com novos e outros usos do corpo, como “corpos falantes”, em novos e outros modos de “prazer-saber”. Temos conexões entre política, sexualidade, religião e economia. Por agora, me interessa sinalizar, simplesmente, as possibilidades de modos de viver e existir para além da dinâmica produtiva da modernidade, centrada no trabalho e na governança da vida em suas mais distintas dimensões. Assim, estaríamos numa sexualidade inoperosa diante do sistema de sexo/gênero, uma política inoperosa diante de uma democracia consensual e gloriosa. Entre os polos proibição/resistência, o rompimento do próprio esquema, não uma resistência dentro dos seus marcos e clausuras binárias e excludentes. Como diz Jul Pagul: “meu ventre selvagem desmascarou seus disfarces” (Pagul, 2014, p. 55).

Estamos, portanto, diante de uma política cheia de erotismo (e risco), como provocou Tatiana Roque (2018). Erótico como o momento de irrupção, em que tudo aquilo “que estava relegado ao plano do íntimo, do privado, da interioridade ou do ‘subjeto’ – afeto, delicadeza, cuidado, histeria ou sofrimento – adentra a arena pública” (Roque, 2018, p.

14-15). Afetos “incontornáveis” e “irresistíveis” na política. O erotismo como “processos de cura”, um prazer de estarmos juntas entre mulheres” – diz Tatiana Roque. A carta de Jul Pagul nasceu nas ruas de junho numa aliança de mulheres e se desdobrou em práticas de escrita e intervenção nas ruas, no “sentido de romper com as amarras institucionais, que direta ou indiretamente acionavam bombas que nos autodestruíam” (Pagul, 2014, p. 56). Nessa perspectiva, ainda nos diz Tatiana Roque: “modos de existência são políticos e a grande política não vai mudar sem incorporar as questões mais íntimas da vida” (Roque, 2018, p. 16). Por isso, nas paixões ingovernáveis, os corpos são deslocados e se deslocam para além das práticas de sujeição e captura. Embora elas sigam firmes em suas tentativas de controle e regulação.

### Considerações finais

Para encerrar, como uma síntese, compreendo que a *potência destituente* é assumida como “potência-do-não”. Ela não é uma mera paralisia, mas a “conservação dessa ‘potência-do-não’ quando passamos ao ato” (Moyano, 2017, p. 73). Aqui está a sutileza que nos ajuda nas leituras sobre a política. Ao pensarmos em destituição, falamos numa “potência passiva” – como vimos em Averroes, uma “capacidade de recepção” que se conserva na realização de qualquer *ato* e *operatividade*. Por isso, “ela descompleta e corrói qualquer obra (seja artística, científica, política ou amorosa). Na erosão das obras, não apenas está radicada a sua potência, mas também, precisamente, a inoperosidade” (Moyano, 2017, p. 73-74). Ou nas palavras do Comitê Invisível: “não temos programa, soluções à venda. *Destituir*, em latim, é também

decepcionar. Todas as *esperas* estão por decepcionar” (Comitê Invisível, 2017, p. 152).

Como vimos, este artigo investigou o significado de “potência destituente” em Giorgio Agamben, desde a sua leitura aristotélica – com os “olhos de Averroes”. Aqui encontramos um outro modo de ver e de agir politicamente, um “pensar o impensado” para aumentar, como na infância, a potência de agir (e *agir não*). Optei, na escrita, por um caminho teórico que resgatou as noções de “poder constituinte” e “poder constituído” a partir de Bruno Cava, Giuseppe Cocco, Michael Hardt e Antonio Negri. No entanto, a escolha foi para me colocar em outra direção. A noção de destituição nos colocou diante de um *poder não* que acompanha todo ato. Uma potência impotente e inoperosa que se mantém nas revoltas – como no exemplo de Pagul. É como se nos liberássemos da urgência operativa da eficiência, pois o agir tem a sua potência do não.

Na destituição nos encontramos no desconforto e no incômodo diante das perguntas mais pragmáticas da mobilização política. No entanto, a inquietação importante e fundamental deste trabalho é, numa retomada das palavras de Rodrigo Bolton, “como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda nem a soberania nem a economia, senão uma *política de uso*?” (2017). Como criar formas-de-vida que nos coloquem para além da captura na soberania e exceção de um estado que produz *vida nua* – uma vida sagrada que não pode ser sacrificada, mas pode ser morta? Como assumir a vida sem a “biopolítica da sobrevivência”, a exceção que vira regra em todo campo e uma racionalidade neoliberal que a tudo quer abarcar, incluindo o desejo e a

imaginação? Se cairmos, nessas respostas, na dinâmica constituinte – em uma herança da Revolução Francesa, como aponta o Comitê Invisível (2017, p. 91) –, seguiremos “o desejo de mudar tudo e o desejo de que nada mude”, “são apenas algumas linhas e modificações simbólicas”. Nessa lógica, “enquanto se discute as palavras, enquanto a revolução se formula na linguagem do direito e da lei, as vias de sua neutralização já são conhecidas e banalizadas” (Comitê Invisível, 2017, p. 92). A rebeldia já foi capturada na política do bando, foi neutralizada e a paixão foi governada.

**Abstract:** This article aims to investigate the meaning of “destitute power,” a concept unveiled in Giorgio Agamben’s work, especially in its relation to the *Homo Sacer* project, initiated in 1995. For this exercise, the text will briefly analyze the notions of “constituent power” and “constituted power,” based on Bruno Cava, Giuseppe Cocco, Michael Hardt, and Antonio Negri. In a second part, the study focuses on the issue of office, present in Giorgio Agamben’s work *Opus Dei*, and the tensions between the ethics of “ought to be” and the “power-of-not.” Finally, based on this approach, the text ends as an essay on thought, in the search for new uses of politics and a reading of passion, with reference to the thought of this Italian philosopher and its conceptual uses carried out by Manuel Moyano.

**Keywords:** Inoperativeness, constituent power, political philosophy, June 2013; destituent power.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, [2007] 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires (Argentina): Editora Las cuarenta, [2012] 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1990] 2013a.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, [2012] 2013b.

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2005] 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1993] 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, [2014] 2017.

BOLTON, Rodrigo. *Potencia pasiva. Giorgio Agamben lector de Averroes. Red de investigadores de biopolítica*. 2008.

BOLTON, Rodrigo. *Políticas de la interrupción*. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica. Ponencia presentada en las Jornadas de Derecho Constitucional organizadas por el Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile (Agosto/2010).



BOLTON, Rodrigo. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*, v. 15, n. 258, 2017.

CATENACI, Giovanni. “Opus dei: arqueologia do ofício” – para compreender as assinaturas teológicas da ética no ocidente. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017. p. 95-114.

CAVA, Bruno. *A Multidão foi ao Deserto*. São Paulo: Annablume, 2013.

COCCO, Giuseppe. A dança dos vagalumes. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Annablume, 2014. p. 11-34.

COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e destituição agora*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

CORREA, Murilo Duarte Costa. *Filosofia Black Bloc*. Rio de Janeiro: Circuito, 2020.

DECOTHÉ JR., Joel. Porque o poder precisa da glória: uma sinopse da genealogia teológica da economia e do governo de Giorgio Agamben. *Philósophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 151-193, 2019.

ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARDT, Michael. Prefácio – Junho maldito. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo:

Annablume, 2014. p. 7-10.

JOURDAN, Camila. 2013: memórias e resistências. Rio de Janeiro: Circuito, 2018.

LIMA, Arthur Klik. Individualidade e *vis cogitativa* no Grande comentário ao *De anima* de Averroes. *PERI*, v. 8, n. 2, p.102-118, 2016.

MARESTHONI, Matheus. *A revolta nas ruas*. Rio de Janeiro; São Paulo: Circuito; Hedra, 2023.

MELVILLE, Herman. Bartleby, o escrevente. In: AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1993] 2015. p. 55-105.

MOYANO, Manuel Ignácio. A ingovernável resistência ao neoliberalismo. *IHU-UNISINOS*, v. 17, n. 505, p. 71-75, maio 2017.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. São Paulo: LiberArs, 2014.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

PAGUL, Jul. Poéticas públicas. In: MORAES, Alana et al (org.). *Junho: potência das ruas e das redes*. São Paulo:

Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014. p. 45-61.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: Editora n-1, 2014.

RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works*: Berlim: 1932-1933, v. 12. Trad. Isabel Best et al. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

ROQUE, Tatiana. *Risco e erotismo na política*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SOLLE, Dorothe. *Imaginación y obediencia*. Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro. Salamanca: 1971.

SOUZA, Daniel. A Trindade e a glória do Estado moderno. *Interações*, v. 15, n. 1, p. 121-142, jul. 2020.

SOUZA, Daniel. *As ruínas de junho*. Rio de Janeiro; São Paulo: Circuito; Hedra, 2023.