

UMA ARQUEGENEALOGIA DA POTÊNCIA (DO PENSAMENTO) COMUM: AGAMBEN LEITOR DE ARISTÓTELES, AVERRÓIS E DANTE

William Costa¹

RESUMO: Pretendemos, neste texto, analisar a arqueogenealogia da potência (do comum) desenvolvida por Giorgio Agamben. Para alcançar esse objetivo, nosso texto investiga algumas noções centrais nos pensamentos de Aristóteles, Averróis e Dante, articulando um fio condutor em torno do debate sobre o intelecto, a potência e o comum. A partir dos entrecruzamentos teóricos que vai-se desenvolvendo ao longo das doutrinas de cada pensador, buscamos, em Agamben, fundamentar e concatenar criticamente a doutrina da potência comum, sobremodo voltando-nos à possibilidade de pensar a teoria de uma potência desativadora.

Palavras-chave: Agamben. Arquigenealogia. Potência comum.

ABSTRACT: In this paper, we aim to analyze the archegenealogy of the power (of the common) developed by Giorgio Agamben. To achieve these goal, our text investigates some central notions in the Aristotle, Averroee and Dante's thoughts, trying to articulate a conducting wire on the intellect, power and the common. From the theoretical intersections developed along the doctrines of each thinker, we intend to base and concatenate critically the doctrine of the common power in Agamben, in order to come back to the possibility of thinking the theory of a deactivating power.

Key words: Agamben. Archegenealogy. Common Power.

Introdução

O estudo sobre a potência (*dynamis*) é enigmático na Filosofia. Isso se deve em razão de suas convergências e divergências ao longo da construção do pensamento humano e dos enfretamentos e soluções que os problemas oriundos de tais debates legaram para os filósofos. De modo geral, é possível afirmar que esse enigma surge e se mantém na história da Filosofia como um *continuum*: desde Aristóteles, porque poucas vezes o trato sobre esse assunto é investigado em Platão, passando por Tomás de Aquino até Espinoza e Nietzsche, o exame da potência aparece sobreposto em uma genealogia de matriz única².

No entanto, mesmo sendo esse o fio condutor mais expresso nas investigações sobre a potência, há ulteriormente nesse debate hiatos poucas vezes explorados que revelam que (i) ou as teses insurgentes nas linhas ocultas desse enigma são realmente desconhecidas ou (ii)

¹ Bacharel em Filosofia (UFU). Mestre em Ética e Política (UFU). Doutorando em Filosofia Social e Política pela Unisinos. Bolsista CAPES. Contato: william_19costa@hotmail.com. Artigo recebido em 09/05/2019 e aceito em 13/07/2019.

² Não temos como intuito indicar que não há diferença entre os estudos sobre a potência em cada um desses pensadores. Antes disso, temos como objetivo assinalar que há um fio constante sobre o estudo da potência que se desenvolve em todo o pensamento antigo, medieval, moderno e contemporâneo do pensamento cristão Ocidental. A importância de cada um desses filósofos é indiscutível. Todavia, a ilustração do pensamento mantém-se como uma tradição que, embora passível de divergências internas, toma como gênese o mesmo ponto de início e o mesmo caminho de inquirição.

são hipóteses que contrariam o nexo sistemático produzido pela Filosofia Ocidental. Se uma ou até mesmo essas duas hipóteses estiverem corretas, torna-se necessário, então, resgatar as conexões perdidas ou ocultas do estudo sobre a potência, buscando examinar sua genealogia de maneira crítica e profunda, com o intuito de apresentar outros caminhos e teses que nos permitam introduzir outros problemas ou indicar possíveis soluções àqueles já existentes.

Com o intuito de repensar esse monólito filosófico do conceito de potência e seus desdobramentos no debate político-governamental, o filósofo italiano Giorgio Agamben tem reinterpretado as fontes clássicas do pensamento e aberto sendas pouco exploradas até então. Uma das principais sendas preenchidas pelo pensador italiano na questão da potência foi reintroduzida na Filosofia pelas vias ocultas da leitura e dos comentários heterodoxos de Averróis e do averroísmo sobre o intelecto ativo e passivo em Aristóteles. Diferentemente da leitura tomista, consagrada e difundida pelos medievalistas e pela posteridade, o averroísmo percorre e alimenta um sistema filosófico inovador que desafia as bases da metafísica grega ao indicar um intelecto (material) comum a todos os homens, sem que esses percam suas singularidades físicas.

A tese a que Agamben propõe-se examinar gira em torno desse excursus filosófico da tradição. Ao se voltar para Averróis e para o averroísmo que integra as obras de Dante Alighieri para pensar o estatuto da potência, Agamben entrecruza sistemas filosóficos obscuros, com o fito de articular outras possibilidades responsáveis por desativar a teia política que instaura e enaltece os indivíduos e o poder soberano. Em outras palavras, pretende Agamben arregimentar a genealogia heterodoxa da potência para servir-se de tal exame como um limiar para contornar as investidas do poder (soberano) sobre o ser vivente.

Com essa reconfiguração, algumas questões podem surgir aqui de maneira crítica na tentativa de percorrer essa genealogia: por que o averroísmo poderia ser uma outra chave de leitura para resolver, reformular ou complicar problemas tão bem concatenados na história da Filosofia? Ou, de outro modo, por que Averróis e Dante seriam tão importantes para sustentar a tese da potência (comum) em Agamben? Ou ainda, onde e como estaria disposto esse pensamento heterodoxo no debate da potência? Todas essas questões estão diluídas nas obras de Agamben e almejam iluminar a linha condutora do pensamento crítico do filósofo. Para além disso, com o intuito de encontrar zonas de fuga à potência soberana que aprisiona os seres viventes, a postura de Agamben margeia a tradição e a golpeia diretamente ao encontrar formas outras de desativar o exercício da ontologia necessária que liga a potência ao ato.

A partir dessa possibilidade de (re)pensar-se a potência, aliás, dessas questões transversais que surgem como possíveis sintagmas ao exercício filosófico, pretendemos neste

Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – v. 3 n. 1 (2018)

trabalho perfilar criticamente o sentido que Agamben, via Aristóteles, Averróis e Dante, lega para o pensamento filosófico em torno da arqueogenealogia da potência e sua relação com o comum. Para cumprir essa investigação, organizamos nosso trabalho em duas seções principais: primeiramente, introduzimos o debate no pensamento de Agamben e voltamo-nos à fundamentação do estatuto da potência e do intelecto em Aristóteles. Em seguida, migramos nossa investigação para Averróis e, depois, para Dante Alighieri, pretendendo desenvolver um debate interno e sequente às ideias lançadas por Aristóteles. Finalizamos essa seção com os desdobramentos que tal arqueogenealogia produz nas reflexões de Agamben e como o pensador italiano costura esse debate na ótica da política.

1. A potência do pensamento: o que significa dizer “eu posso”?

Nos anos terríveis da Iéjovshtchina, passei dezessete meses fazendo fila diante das prisões de Leningrado. Um dia, alguém me ‘reconheceu’. Aí, uma mulher de lábios lívidos que, naturalmente, jamais ouvira falar meu nome, saiu daquele torpor em que sempre ficávamos e, falando pertinho do meu ouvido (ali todas nós só falávamos sussurrando), me perguntou:

– E isso, a senhora pode descrever?

E eu respondi:

– Sim, **eu posso**.

Aí, uma coisa parecida com um sorriso surgiu naquilo que, um dia, tinha sido seu rosto. (AKHMATOVA, 1991).

O poema de Anna Akhmatova *No lugar de um prefácio* narra o relato de sua vida nas prisões de Leningrado e o cenário cotidiano no qual suas relações eram desenvolvidas. Segundo Agamben, um dos destaques que a ode de Akhmatova tenciona-nos gira em torno da questão “sim, eu posso”. Por detrás do uso corriqueiro de tal linguagem, a afirmação “eu posso” contém aporias filosóficas que merecem ser examinadas mais de perto. Para Agamben, a textura da experiência da afirmação ou da negação, como é o caso da frase pronunciada por Akhmatova, coloca imediatamente o sujeito em face da experiência da potência. Como é difundido pela história da Filosofia, o cenário da potência é introduzido na discussão teórica a partir da doutrina aristotélica, e isso indica-nos que, se quisermos compreender o ponto nodal que Agamben retomará a partir daquele pensador, teremos de apresentar algumas notas essenciais sobre tal teoria.

A doutrina que versa sobre a potência (*dynamis*) e o ato (*energeia/intelecheia*) está presente ao longo das obras do pensador estagirita. Em relação ao *De Anima*, obra essa delimitada aqui como nosso objeto, a perícia sobre a *dynamis* e a *energeia* está bem sistematizada no corpo teórico do *Livro I* ao *Livro III*. Antes de chegar ao tônus de sua investigação, propriamente o que ocorre no último livro da obra, Aristóteles produz suas

reflexões a partir das teses dos filósofos que o precederam. Seja em Demócrito, em Anáxogoras, nos Pitagóricos ou mesmo em Platão, a investigação que perpassa todo exame aristotélico sobre a alma (*psychē*) é conduzida pela tentativa de indicar, como nos informa o próprio pensador, a substância (*ousia*), a natureza e as partes dela. Essa longa cadeia de análises que Aristóteles minuciosamente vai decompondo conduz-nos ao cerne daquilo que, neste texto, tem grande importância: a relação entre a *dynamis*, a *energeia* e o *nous*.

A investigação sobre essa relação é cotejada no terceiro livro do *De Anima*. Para mostrar o elo preciso entre esses conceitos, pois, segundo Aristóteles, eles são imprescindíveis para o conhecimento da substância e da natureza da alma (*teoresai kai gnōnai ten te physin kai ten ousian*), é necessário examinar o vínculo entre a *dynamis* e a *energeia* a partir do intelecto (*nous*). Ao centrar as investigações no intelecto, isso sem abandonar o corpo e suas fontes de sensações, a teoria da potência-ato nos conduz ao interior de uma problemática que se funda, ao mesmo tempo, na investigação sobre o pensamento e sobre a razão de ser (*érgon*) do homem (JOHANSEN, 2012, p. 10).

No primeiro momento de sua perícia, coube a Aristóteles mostrar uma distinção entre as partes e as faculdades da alma. Para o filósofo, a alma é uma substância dividida em três partes: a alma nutritiva (*threptike psychē*), a alma sensitiva (*aisthētikē psychē*) e a alma intelectual (*psychē noetikē*). Essas três partes, que se apresentam dessa forma apenas nos homens, haja vista que muitos animais apenas detêm a alma nutritiva e a sensitiva, operam de maneira contingente. Dependentes da experiência (*empeiria*), a alma dos seres vivos capta os objetos externos por meio de suas faculdades sensitivas. Conquanto se atribui à nutrição e à sensação, esse ponto é comum a todos os seres vivos: plantas, mamíferos, crustáceos e artrópodes, por exemplo, dependem de suas inscrições a uma natureza (*physis*) empírica que lhes servem de fonte de sobrevivência. O homem, que participa da *physis* biológica e naturalista na condição de mamífero, não se constitui, todavia, apenas no elo entre uma vida nutritiva e outra, sensitiva. O que se acrescenta em relação aos homens, não de modo accidental, mas propriamente de modo constitutivo a ele, é a sua condição racional (*logos*). A razão humana, para Aristóteles, opera na constituição e na diferenciação do homem em relação aos demais seres vivos, sendo ela a responsável por distinguir o conhecimento e a opinião verdadeira das opiniões vulgares.

Por meio de sua condição intelectual, o homem tem a possibilidade de conhecer as substâncias (*ousia*) das coisas, isto é, o que as coisas são de fato (*to hoti*) e buscar nelas as causas (*to dioti*) que as orientam (NUSSBAUM e RORTY, 1992, p. 351). No intelecto, as operações cognitivas são esteios para a apreensão das formas, conceitos e juízos, o que nos

Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – v. 3 n. 1 (2018)

permite aproximar do conhecimento verdadeiro das substâncias e das causas das coisas. Todavia, mesmo tendo o intelecto esse estatuto independente, a apreensão das formas e das matérias das coisas são dependentes, em parte, das percepções sensíveis. São as percepções sensíveis as responsáveis por receber as formas dos objetos em seus estados de potência. Sejam tais formas simples ou compostas, o intelecto as apreende por composição ou por decomposição daquilo que, em conjunto com as percepções sensíveis, abstrai. Em função disso, as imagens mentais são construídas pela afecção produzida pela coisas externas aos sentidos e ao intelecto.

Uma vez que as formas inteligíveis são apreendidas a partir das afecções, isto é, por meio do *nous pathêtikos*, é necessário que o intelecto as mantenha sem alteração. Para se distanciar das alterações possíveis das sensações, o que levaria à corrupção das formas, Aristóteles sustenta a tese de que o intelecto é separado, impassível e sem mistura (ARISTÓTELES, III, IV, 4029b13). Se o intelecto fosse misturado ao corpo, ele deveria possuir algum atributo de qualidade: ou deveria ser quente ou deveria ser frio; ou, mesmo, pequeno ou grande. Se tivesse tais qualidades, automaticamente ele deveria ser identificado enquanto matéria e, enquanto matéria, seria corruptível como a natureza. Mas procede-se que o *nous*, em Aristóteles, não é corruptível. Ao ser independente da matéria, ele é separado do atributo da corrupção física e da intervenção do corpo, não podendo nem mesmo ser misturado aos objetos da cognição. Para Aristóteles, caso o *nous* fosse misturado ao corpo, ter-se-ia de pensá-lo sempre à mercê da operação (*energeia*) dos sentidos. Ocorre, porém, que o intelecto, para pensar tudo, inclusive a si mesmo, depende da condição de ser pura potencialidade.

Ora, mas o que significa ser pura potencialidade? Para Aristóteles, significa (re)pensar o nexa entre a *dynamis* e a *energeia* a partir de uma relação possível, mas não necessária. O problema que se coloca nesse interstício é produzido com a tese da Escola Megária, quando, para pensar a natureza e o intelecto, costurou um nexa exato entre a *dynamis* e a *energeia*. Para Aristóteles³, ato e potência não são constituídos por um vínculo necessário. Conforme o pensador, o nexa indicado pelos Megários excluiu os objetos contingentes e intermediários da ótica entre a *dynamis* e a *energeia*. Ao excluí-los, potência e ato tornam-se entrelaçados numa relação em que todo objeto potencial deve cumprir sua ação no ato. De acordo com Aristóteles,

³ Aos argumentos de Aristóteles contra os Megários podem ser sintetizados em: (i) 1046b33-1047a4) – ‘Ora, os Megários identificando a potência com o ato, negam essa via intermediária (representada por aquele que possui a arte mas não está exercitando a mesma). Eis o absurdo em que caem.’ (ii) (1047a4-7) – ‘Se fosse verdadeira a tese dos Megários, seguir-se-ia que nada pode ser quente, frio, doce, amargo, etc., a não ser no ato de produzir as respectivas sensações num sujeito, enquanto, justamente, não poderia haver potência a não ser no ato.’ (iii) (1047a7-10) – ‘Ora, os Megários identificando a potência com o ato, negam justamente essa terceira possibilidade (representada por quem tem vista mas não está olhando.’

no entanto, a via intermediária da *dynamis* e da *energeia* não implica necessariamente a alteração de uma em outra. Nesse caso, como ele afirma na *Metafísica*, mesmo tendo a potência de ser ou de fazer algo, é possível não o ser ou não o fazer, já que sua via intermediária é produzida por si mesma.

Para Aristóteles, a potência que não se efetiva em ato é *potência-do-não* (*adynamia*). A *potência-do-não* é a condição de uma potência adquirida que é *não ser em ato*, mas que tem, como atributo, a condição de sê-lo (REALE, 2002, p. 75). Por ter essa condição, a *potência-do-não* opera em torno de si mesma como um ser privado (*stereos*), em que o domínio de seu agir reside na condição pura de sua impotência (*adynamia*). Na privação, a potência continua sendo potência, ainda que sem qualquer possibilidade de se tornar em ato. Na escuridão, por exemplo, o olho que nada vê continua percorrendo o domínio da ausência de luz, voltando-se a si mesmo enquanto *potência-do-não*. Sem a luz, o olho mantém sua forma pura de potência, sendo essa a potência que, embora existente por uma faculdade, está privada de seu exercício em ato enquanto impotência.

Na impotência, a potência revela-se não por sua total ausência, mas enquanto potência de não se configurar em ato (*dynamis me energein*). A sensação, o pensamento e a obra são, nesse sentido, respectivamente anestesia, não pensamento e inoperosidade em potência, já que o que lhes configura enquanto tal é a condição contingente de ser ou *não ser*, de *fazer* ou *não fazer*. É a experiência dessa *im-potência*, ou melhor, desse *não fazer* ou *não ser* que condiciona a interpretação de que a potência, em Aristóteles, é, antes de tudo, *potência-do-não*. A *potência-do-não* é a forma da potência em seu estado operativo. Enquanto opera, a *potência-do-não* exprime sua condição em perfeito estado potencial e passivo. Nessa situação, sua passividade não implica um total vazio ou ausência; pelo contrário, sua passividade exhibe-se de modo que seu *não fazer* ou *não ser* é um *fazer do não* ou um *ser do não*. A grande tensão que está presente em tais linhas é que, para Agamben, a *potência-do-não* não pode nem deve ser lida a cabo de uma teoria modal, em que *sim* e *não* são antagônicos e, em contraste, aniquilam-se um pelo outro. A *potência-do-não* é uma condição de que, como diz Aristóteles em seu *De Anima* (21b35), é “possível que seja” e “não possível que seja”. Sob tais condições, tal potência assume a forma de um poder *não-não ser* ou de um potente de *não-não ser*. Tem poder de *não-não ser* ou é potente de *não-não ser* aquele que, em suas condições, tem o poder do não na situação de uma *potência-do-não*. O tocador de cítara ou o construtor, por exemplo, quando não toca sua música ou não constrói, exhibe a condição específica de sua *potência-do-não* colocada em um *não-fazer*. Se, por um lado, eles não o fazem é porque suas condições de *potência-do-não* os permite *não-fazer*, mesmo tendo todas as habilidades (*hêxis*) para fazê-lo.

Após termos introduzido algumas sentenças essenciais do pensamento de Aristóteles, é importante retomarmos a nossa discussão inicial para entendermos em quais sentidos a noção de *potência-do-não*, em Aristóteles, possibilita a Agamben repensar o problema da frase de Anna Akhmatova. Para Agamben (2018, p. 72), a expressão “eu posso” revela a condição cardeal da *potência-do-não* que, mesmo podendo *não-ser* ou *não-fazer*, escolhe naturalmente ser ou fazer. “Eu posso” é potência de uma experiência que, primeiramente, é *potência-de-não-fazer*, e, sem seguida, se coloca em ato, mantendo ainda sua condição de *não-fazer*. A condição da *potência-do-não* é o resultado da desativação do esquema potência/ato. É a inoperosidade de tal relação, de modo que, através de sua resistência interna, ela indica que não se esgota no vínculo modal entre os nexos potência/ato e ato.

Para Agamben, esse sentido exegético contido no pensamento de Aristóteles complica-se quando migramos para a *Ética a Nicômaco*. No início dessa obra, Aristóteles alinhava o contexto da obra e da operosidade à razão de ser do homem (*érgon*). O *érgon* do homem é a obra que permite a ele se inserir na *práxis* política em busca da felicidade (*eudaimonia*). Ao utilizar o termo *érgon*, porém, Aristóteles aproxima o significado desse termo àqueles de *energeia*. Em ambos os casos, o uso, respectivamente, de “trabalho, obra” e “ser em obra” provoca um deslocamento ontológico na matriz do pensamento filosófico. Se o homem é definido enquanto ser em ato, ou melhor, em obra, isso implica que sua razão de ser está consignada a uma vida operosa. A felicidade que o homem encontra enquanto seu bem supremo (*tôn agathon*) é a felicidade da obra (*ti ergon*) como *psyches energeia kat'areten*, isto é, como o “*ser-em-obra* da alma segundo a virtude” (AGAMBEN, 2015, p. 320). Com essa postura, a noção de que tudo, inclusive o homem, é, primeiro, *ser-em-potência* e *potência-do-não* parece contradizer aquilo que é expresso com o vínculo entre *energeia* e *érgon*. Segundo Agamben (2015, p. 321), as linhas ocultas do pensamento de Aristóteles permitem-nos reler seu pensamento e encontrar nele um hiato inoperoso (*argia*). O homem é um ser de pura potência, cuja identidade ou obra não poderia esgotar sua essência. Ao definir o pensamento (*nous*) no *De Anima*, Aristóteles afirma que o intelecto humano “não tem outra natureza senão o *ser em potência*” (ARISTÓTELES, 429a21). É a potência que, em sua forma passiva de ser *potência-do-não*, define o homem enquanto homem ou o pensamento enquanto potência. Todavia, limita Aristóteles, a condição da potência só pode ter espaço quando a inserimos dentro do contexto da vida prática (*praktikē*) e do viver bem (*to eu zen*). A vida, que nesse sentido não se distingue daquela pertencente aos demais animais, haja vista que possui as mesmas condições de nutrição e crescimento (*ten threptiken kai auxetiken zoen*) e

as formas sensitivas (*aithetike tis*), é vida que precisa ter forma de *práxis* política para o exercício do *logos*.

Conforme Agamben, os avanços e os retrocessos de Aristóteles costuram o pensamento do filósofo dentro de um labirinto sem saída. Por um lado, na tessitura do *érgon* e da *energeia*, o homem encontra sua obra e se limita à *práxis* política. Nela, ele se produz sempre no movimento da passagem da potência ao ato e em torno de uma vida boa. Disso resulta o fato de a política ser pensada, desde o início, como uma política sobre a vida (*biopolítica*), cujas dicotomias giram em torno da exclusão da vida nua (*to zēn*) e da inclusão da vida boa (*to eu zen*). Todo o paradigma político do Ocidente é fundamentado no corpo dessa visão. As instituições de poder e as qualificações e atributos políticos são originárias de um poder cuja potência é sempre operosa na forma do ato constituído. Por causa disso, os nexos entre a soberania moderna e a tradição do pensamento político estão entrelaçados na ontologia da *dynamis* e da *energeia*, de maneira que, em sua gênese, a noção da política contém formalmente o pensamento da exclusão e da inclusão. Mas, por outro lado, esse escopo formal da teoria do poder que subsiste a partir da passagem da potência ao ato pode, e deve, segundo Agamben, ser desativado. Para isso, repensar as lições aristotélicas e suas possíveis brechas nos permite resistir à teoria política da vida operosa e à forma constituidora do poder sobre ela. Com isso, a reflexão sobre uma teoria da potência e sobre a inoperosidade (*argia*) tem lugar de destaque na tentativa de desarticular um modelo secularmente constituído. Isso significa, porém, que o retorno à estrutura que liga e mantém os elos entre potência e ato, *dynamis* e *energeia*, pensamento e ação, precisa ser identificado e equalizado sob a ótica da *potência-do-não*, ou seja, da potência que pode e *não-pode*, e, mesmo sendo, mantém a possibilidade de resistir e de desativar o ato em seu interior.

O estudo sobre a potência percorreu, até aqui, caminhos de certa forma paradoxais. A essência desse debate, porquanto pensamos no mundo Ocidental, é rebater a tese de uma teoria política de exclusão e inclusão naturalista. Para Agamben, a potência da vida, como também a da política, é potência específica. Enquanto específica, tal potência é aprendida pelas faculdades (*hêxis*) e pelos exercícios da vida, sem que, com isso, exista um fio condutor entre ela e o ato que se configure dentro do viés naturalista. Por essa essência, o sentido da frase de Akhmatova, “eu posso”, guarda em si o teor de um poder que por ser *potência-do-não* pode ou não pode tornar-se em ato. “Eu posso” é a forma de uma potência que em si tem o poder de um pensamento que constitui ou destitui, e que, na transversalidade do pensamento político, permite desativar o ato soberano.

2. Seria possível uma potência (do) comum? Agamben sobre Averróis e Dante

O fio condutor da pesquisa de Agamben sobre a potência, que parte de Aristóteles e desloca-se rapidamente por toda a Idade Média, tem a marca de dois grandes pensadores dos respectivos séculos: Averróis (1126-1198) e Dante Alighieri (1265-1321). Primeiramente, a interpretação de Averróis sobre a teoria do *nous* de Aristóteles, que se desloca em uma tessitura dicotômica dos principais comentadores (Alexandre de Afrodísia, João Filopono e Themistius) do filósofo estagirita, permite-nos inserir o problema do sujeito que pensa e pode no seio da psicologia medievalista. No desenvolvimento dela, a teoria tripartite da alma, de Aristóteles, ganha ampla dimensão quando os pensadores árabes entrecruzam as teses presentes no *De Anima* (Livro III), na *Metafísica* (Livro IX e XII) e na *Ética a Nicômaco* (Livro VII). A tentativa de fundamentar a noética aristotélica dentro da psicologia, ou melhor, de circular a noção subjetivista do pensamento dentro de um sistema articulado entre a ética, a metafísica e a teologia, impulsiona os árabes, sobretudo, na investigação das formas do intelecto agente e passivo. Quando essa mesma discussão chega a Dante Alighieri, a problematização metafísica do intelecto ocupa-se, gradualmente, do canteio ético-político. A grande inovação de Dante foi ocupar-se das estrias abertas por Aristóteles e do pensamento em potência de Averróis para pensar as relações políticas.

I¹

A tradição medieval do intelecto é repleta de artimanhas. Antes de Averróis, Al-Fabari (872-950) e Avicena (980-1037) construíram longos debates responsáveis por fundamentar algumas das principais teorias subjetivistas que reuniram a filosofia e a teologia na dogmática do intelecto humano. Averróis entra nesse debate tardiamente, tendo seu pensamento concentrado-se nas investigações que, segundo ele, foram abertas por Aristóteles e Platão, mas careciam de exames mais concisos. Pode-se dizer, como pensa Davidson (1992, p. 4-12), que a teoria construída por Averróis tem como limiar a tentativa de inserir os problemas platônicos e aristotélicos dentro de esquemas cosmológicos. Na verdade, o que está abstruso nas entrelinhas dos textos de Averróis é uma questão profunda da filosofia, cuja sentença podemos formular da seguinte maneira: como o intelecto humano está condicionado a ser contingente e singularizado se há nele as qualidades de ser uno, separado, eterno e sem mistura? Ou, dito de outro modo, como o intelecto, em potência e em ato, liga-se aos princípios universais dos cosmos, tendo ele uma forma física definida?

O teor dessas questões conduziram Averróis, primeiramente, a uma revisão tanto dos textos de Aristóteles e de seus comentadores quanto, em seguida, de Platão. Para pensar a

condição do intelecto que, em Aristóteles, havia sido compreendida a partir da condição dupla de ser em potência e em ato, Averróis ajustou a tese do intelecto material de Alexandre de Afrodísia e a tese da noética una de Temístio. Seguindo, inicialmente, as considerações de Afrodísia⁴, qual sejam aquelas responsáveis por considerar o intelecto material como dotado de capacidade e de potencialidade, por si mesmo, de tornar-se matéria ou pensamento e não como aquele que, por causa de seu nome, teria consigo a substância material (*hylé*) já presente, Averróis enfatizou que o intelecto material, uma vez dotado da condição de tornar-se tudo a partir da abstração das formas inteligíveis, dependeria também de outro intelecto para constituir tais formas. Tanto Alexandre quanto Averróis centralizaram o pensamento aristotélico em uma dimensão mais ampla: enquanto Aristóteles difundiu sua tese de que o intelecto é sempre uma combinação entre a esfera receptiva (intelecto paciente/possível), oriunda da subjetividade individual, e a esfera ativa (agente), oriunda da empiria cosmológica, Alexandre sustentou a tese de que a receptividade do intelecto é uma condição pura da abstração das formas, que universalmente se coliga ao intelecto agente a partir de sua disposição e a partir de sua relação composta com o corpo. Na interpretação desse pensador, o intelecto paciente dispõe-se a receber as formas abstraídas da matéria, mantendo-se como pura disposição. Para Averróis⁵, a cesura entre o intelecto receptivo e o ativo, em Aristóteles, e entre o intelecto material e o agente, em Afrodísia, esbarra na questão do conhecimento dos particulares e dos universais, e no modo de constituição do intelecto. Segundo o pensador árabe, nem Aristóteles nem Afrodísia lapidaram suas teorias, e essa lacuna permaneceu aberta por séculos. Pensar o intelecto em suas formas materiais ou receptivas e ativas ou agentes implica, necessariamente, a distinção entre o modo de constituição do intelecto e suas reais atribuições. Agora, diferente da posição alexandrina da disposição do intelecto material e da mistura desse ao corpo, Averróis reforça a doutrina da substancialidade do intelecto de Temístio. Contra a tese de que o intelecto material é pura disposição para as formas, Averróis

⁴ Para conferência no original, escreve Afrodísia em seu *De Intellectu* (106.19): ‘Intellect, according to aristotle, is threefold. One type is material intellect, but by *material* I do not mean that it is a substrate like matter (for I call matter a substrate capable of becoming a particular thing through the presence of a form), but since what it is for matter to be matter lies in its capacity [to become] all things, then that in which this capacity and potentiality itself lies is, in so far as it is potential, material’. Traduzimos e adaptamos como: ‘O intelecto, de acordo com Aristóteles, é triplo. Um tipo é o intelecto material, mas por *material* não tenho a intenção de indicar o substrato como a matéria (uma vez que chamo matéria o substrato capaz de tornar-se algo particular por meio da presença de uma forma), uma vez que aquilo que é para ser em matéria reside em sua capacidade (de tornar-se) tudo. Assim, aquela na qual essa capacidade e potencialidade reside em si própria é, potencialmente, material’.

⁵ Para compreender as diversas aporias do pensamento de Averróis, destacamos os artigos *Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable* (2012) e *A minha ideia: aquisição e atribuição no pensamento de Averróis* (2012), ambos de Jean-Baptiste Brenet.

o compreende enquanto uma substância movida e operada por sua própria natureza. A natureza do intelecto material, como já havia notado Aristóteles (III, IV, 4029b13), o faz ser uma substância separada do corpo, imaterial, imutável e sem corrupção. Acrescenta-se aí, para Averróis, a condição do intelecto material e agente serem únicos e compartilhados por todos os homens. Diferentemente de uma posição individualista, Averróis nega a tese de que seria possível existir um intelecto separado, sem mistura e simples em cada um dos homens. Segundo o autor, a particularidade é um traço marcante da matéria que subscreve a forma na natureza, e isso sacrifica a possibilidade do conhecimento das formas universais.

Desse modo, para que o conhecimento particular e o universal sejam mantidos, o intelecto material deve receber, abstrair e compreender as formas inteligíveis, as noções universais da matéria e as formas contidas na imaginação de maneira compartimentada com os demais indivíduos. Mais do que receber as formas sensíveis, o intelecto material tem o intuito de aprender sobre aquelas formas abstraídas. Ele as recebe e sobre elas desenvolve o exame de um pensamento que pensa a si próprio. Enquanto abstrai e pensa cada uma das formas, a operação intelectual permanece sem alteração. Por ser imaterial, o intelecto material recebe as formas sensíveis sem qualquer substrato da matéria (*hylé*) em si⁶. São as formas captadas que, ao serem aprendidas pelo intelecto, podem ser modificadas, acrescidas, diminuídas, ou alteradas qualitativamente (AVERRÓIS, GC, 384). Nesse sentido, a posição averroisiana procura ser ainda mais esclarecedora: o intelecto agente, o qual Deus partilha, constitui as formas e as leis gerais do universo, colocando-as em ato para a abstração. Na medida em que tais formas afetam os indivíduos, elas se mantêm em ato. Todavia, se o intelecto mantivesse o pensamento em ato, a doutrina aristotélica e a averroisiana perderiam sua haste de sustentação. Ocorre, porém, que segundo Averróis, posto que o aparelho intelectual-material mantém-se em potência, as formas em ato, ao serem abstraídas, não retêm qualquer vínculo necessário com a matéria. Pode-se dizer, assim, que o contato com as formas sensíveis de uma matéria em ato, ao serem abstraídas e pensadas pelo intelecto, adentram nele pela abstração de sua forma pura em potência⁷. Os sentidos captam as formas e matérias sensíveis em ato, gravando neles partes daquelas impressões momentâneas. O intelecto, diferentemente, mantém sua estrutura potencial desposada da matéria em ato.

⁶ Podemos exemplificar da seguinte maneira: ao olhar um livro, o intelecto material apenas alcança a forma e a matéria sensíveis dele. A matéria em si do livro, isto é, o papel, a tinta e os acabamentos não são infiltrados no intelecto material, a não ser pelos feixes intelectivos abstraídos.

⁷ Outra exemplificação para tornar claro o pensamento de Averróis pode ser utilizada: uma tempestade que continua acontecendo, ao ser vista por um filósofo, o afeta sensivelmente em ato. No entanto, por seu intelecto ser imaterial, a noção gerada no intelecto material dele é apenas em potência. Seus sentidos captam a matéria em ato da tempestade, mas seu intelecto capta apenas a potência dela.

Para Averróis, o intelecto material dos indivíduos retém as formas em potência e sobre elas desperta o puro pensamento para aprendê-las. Na medida em que isso ocorre, os entes singulares são levados, para serem percebidos, ao domínio de uma imaterialidade comum, em que a multiplicidade dos indivíduos presentes na matéria constitui a unidade de uma universalidade imaterial (WIRMER, 2019, p. 117). A imaterialidade universal e comum do intelecto material cria um paradoxo quando inserimos a contingencialidade dos indivíduos dentro dessa questão. Ora, como seria possível vincular o intelecto material, cujas qualidades o faz separado do corpo, comum a todos os homens, eterno e sem mistura, à noção de contingencialidade? Isso não seria uma contradição ulterior ao modelo filosófico de Averróis, haja vista que a contingência está vinculada à individualidade? Para enfrentar esse paradoxo e seus entroncamentos, Averróis propõe a tese dos dois sujeitos. Conforme o autor, dois sujeitos compartilham, em cada indivíduo, as noções inteligíveis. Enquanto um desses sujeitos (*subiecta*) capta sensivelmente as formas verdadeiras, o outro capta as formas existentes no mundo (*unum entium in mundo*) (AVERROIS⁸, 5, 380). Em relação a esse último, Averróis afirma ser de responsabilidade do intelecto material a função de receber as formas existentes. De um lado, o primeiro sujeito serve-se da atribuição de buscar, fora da alma, as formas puras; do outro, o segundo sujeito, na figura do intelecto material, penetra nas formas e as registra no intelecto. No sujeito conduzido pelo intelecto material, o registro das formas sensíveis, das expressões universais e daquelas presentes na imaginação são gravadas em uma estrutura (*subiectum*) intelectualiva. Nessa estrutura, as imagens e sentenças universais mantêm-se em potência juntamente com outra de caráter individual. Isso significa que por meio do intelecto material o sujeito abstrai as imagens universais e as constitui em sua base de referência particular. No mesmo instante que há a universalidade do *subiecta*, qual seja aquela eterna, imaterial e eterna, há também sua esfera particular, da qual pressupõe-se ser ela contingente.

⁸ Para conferência no original em latim, escreve Averróis: 'Quoniam, quia formare per intellectum sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis'. Traduzimos e adequamos para melhor compreensão como: 'Formar pelo intelecto, como diz Aristóteles, é como aprender pelo sentido. O aprendizado pelo sentido realiza-se por meio de dois sujeitos: um dos quais é o sujeito em que estão presentes as formas verdadeiras [isto é] (aquilo sentido fora da alma), e o outro é o sujeito cujos sentidos revelam as formas existentes (como a primeira sensação perfeita). É necessário, dessa maneira, que existam dois sujeitos, um dos quais seja o sujeito daquilo que é verdadeiro, isto é, responsável por constituir formas verdadeiras, e o outro seja aquele no qual os inteligíveis são seres existentes no mundo'.

O sujeito duplo, de Averróis, mantém-se articulado entre o intelecto agente e o intelecto material, de modo que nesse último distingue-se entre o intelecto que acolhe os universais e aquele que sistematiza os particulares. Nessa teoria abstracionista do conhecimento, a natureza do intelecto material não sofre qualquer alteração: ela permanece sedimentada na e pela potência, contendo o estatuto ontológico de ser ou não aquilo que é (COCCIA, 2005). Essa condição imutável do intelecto, em que a existência das formas está em potência, e que por causa disso encontra-se distinta das formas sensíveis, faz do pensamento a alcova necessária para sua passividade indeterminada. O pensamento passivo, pensamento esse responsável por receber as formas, constitui-se enquanto tal na medida em que é sujeito à mudança (AVERROES, 2004, p. 119). Para Coccia (2008, p. 202), a passividade do intelecto é o lugar onde a receptividade se faz substância e onde essa substância encontra lugar no pensamento. No pensamento, a potência das formas sensíveis não se submete à tutela do ato, mas a si própria como aquela que pensa a si mesma ou como aquela que tem uma posição intermediária para pensar o outro. Nessa posição intermediária (*metacsy*), em que o intelecto tem caráter espectral, o pensamento se faz possível como o *diaphanós*⁹ (ser transparente) aristotélico. Por ser translúcido, ele opera passivamente sem a determinação de uma forma específica, sendo-o, então, ausente de uma obra ou finalidade. Ademais, como indica Averróis¹⁰ em seu *Comentário sobre a “República” (Taljís Kitâb al-Siyâsat Aflâtun)*, de Platão, o intelecto possui sua perfeição sempre em potência, e ela se manifesta nas diferenças prático-individuais (AVERROIS, 1990, p. 90-91). Nesse sentido expresso, a doutrina aristotélica da alma se completa à noção das diferenças individuais, na medida em que autoriza, por meio das virtudes, uma deliberação subjetivamente prática, mas objetivamente una no sentido metafísico.

Para Agamben, a noética averroisiana costura o pensamento material à potência do comum. Sem um lugar determinado, mas provido de um lugar¹¹ qualquer, o pensamento cria

⁹ A título de esclarecimento, o *diaphanós* é um termo utilizado por Aristóteles para vincular sua teoria das cores, no *De Anima* (418b 5-10). Com esse termo, designa Aristóteles: ‘(...) chamo de transparente o que é visível, mas não visível por si mesmo, falando de maneira simples, mas por meio de cor alheia. Deste tipo são o ar, a água e muitos sólidos. Pois eles são transparentes não como água, nem como ar, mas porque existe neles uma certa natureza imanente que é em ambos a mesma, bem como no corpo superior eterno. Luz é a atividade disto do transparente como transparente. E onde está em potência há também a treva. Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade pelo fogo ou por algo do tipo, como o corpo superior, pois nele subsiste algo que é uno e o mesmo’.

¹⁰ É importante observar que Averróis parece introduzir o pensamento platônico como uma chave teórica deslocada. O que ocorre é que o cordobês não deteve a obra que, segundo ele, seria mais indicada para analisar os aspectos teóricos da conduta humana: *Política*, de Aristóteles. Ainda que o pensador tenha seguido a *Ética a Nicômaco* do estagirita, faltou-lhe o acesso à *Política*, levando-o à reflexão do texto platônico.

¹¹ Na obra *A comunidade que vem*, Agamben desenvolve dois fascículos que, indiretamente, no primeiro caso, e diretamente, no segundo, se voltam à problemática do lugar e do indivíduo. No primeiro texto, intitulado de *Perspectivas* - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – v. 3 n. 1 (2018)

e recria as formas a partir de sua potência irreduzível. Na medida em que é irreduzível, o pensamento comum ultrapassa a psicologia individual, mirando-se em sua condição intermediária de ser ausente de obra. Plasticamente, ele interage com o meio através de sua privação em ato. Privado de ser ato, o intelecto passivo ou material entende com sua amorfia, buscando nele mesmo uma natureza pura. A natureza do intelecto, ao ser tensionada em seu próprio interior pelas formas sensíveis que tivera contato, permanece imóvel em relação ao pensamento. O pensamento que não se altera, mas que ainda assim consegue pensar tudo, inclusive a ausência do pensamento, revela sua estrutura ontológica na soberania cognoscível dos sujeitos. Cada sujeito inteligível abstrai e pensa sobre inúmeras formas colocadas em ato, mas permanece soberano para pensar tais formas inteligíveis como potências puras. Enquanto mobiliza o intelecto, a soberania do sujeito revela-o na sua condição passivamente de ser racional, sem que essa racionalidade implique compor ou constituir uma subjetividade una.

Essa teoria noética que para Agamben (2005a, p. 53) alude à doutrina da ontologia intencional dos medievais, cujas rotações nos conduzem à tese de que cada sujeito não existe por si, porquanto existe insubstancialmente em outra coisa, alimenta-se de tentativas constantes de pensar a vida para além de sua existência corpórea, mas aquém de uma ontologia puramente espiritual. Por causa dessa aporia, Agamben insiste que, em Averróis, a interação entre o intelecto (agente e material) com o corpo suporta um plano intermediário que não se reduz ou se amplia a nem só ao corpo, nem só ao inteligível. A potência que media os dois pontos é potência equidistante, porque carece, ainda que seja pura, da inteligência externa, da forma sensível e do ato para pensar o indivíduo e sua espécie. Como nos lembra Coccia, o ponto medial do intelecto material é o lugar metafísico que faz existir as formas puramente cognoscíveis, formas essas captadas fora dos sentidos (*actu extra animam*), volvidas por uma potência liberada de toda e qualquer forma apriorística.

Conforme Coccia, a noesis averroisiana enfrenta o problema aristotélico, ampliando a condição do sujeito que pensa à espécie daqueles que pensam. Na verdade, o que possibilita a existência do pensamento, insiste o pensador italiano, é o caráter potencial de algo que pode ser pensado singularmente, na medida em que é inteligível ao comum de toda a espécie (COCCIA, 2008, p. 290). A espécie, nesse caso, exprime um conjunto de intelectos separados que pensam a partir dos homens, e, dessa forma, “uma vez que os intelectos jamais cessarão

‘ter lugar’, o pensamento principal desenvolvido ali é convertido em um exame velado que analisa na tradição a exterioridade de uma transcendência revelada na absoluta imanência. Os labirintos do pensamento de Agamben acenam ao *ter-lugar* como uma autoapreensão, na qual sua ausência de lugar é, na verdade, um *ter lugar*.

de pensar, existirão sempre homens que pensam graças a eles. Isto garante a eternidade da espécie humana, mas naturalmente não a eternidade de um homem como indivíduo” (CAMPANINI, 2010, p. 168). De certo modo, a psicologia árabo-medieval ao ser revisitada cria uma constelação psíquica entre a coisa do pensamento, o sujeito pensante e o comum do pensamento. O que eles criam de modo cruzado é a ilustração de uma coisa no pensamento, ao passo que essa ilustração torna-se uma arandela para o Ser intencional. Para pensar a si mesmo, o ser intencional age desativando a conexão entre a *dynamis* e a *energeia*, subscrevendo no intelecto passivo a recepção de uma *dynamis* pura e possível autorreferenciada pela experiência¹².

A doutrina da unidade do intelecto material e da singularidade humana, de Averróis, continua sendo um enigma e também uma chave de saída para repensar a tradição metafísica da potência e do ato. Agamben situa o pensamento averroisiano como um feixe de luz *des-articulador* da noética individual e da prescrição sensitiva de uma subjetividade compartilhada. Essa arqueologia do sujeito, que primeiro se configurou na dimensão física da biopsicologia aristotélica, agora adentra ao universo árabe de uma metafísica em que o intelecto material é propriamente a *physis* de uma potência pura. A potência que interliga o todo da espécie é, como indica Karmy Bolton, a fissura constitutiva entre o homem e o pensamento, de maneira que “o comum não tem a forma de um sujeito, senão, mais precisamente, de um impessoal cuja unicidade se atualiza através da imaginação na multiplicidade dos homens singulares” (KARMY BOLTON, 2013, p. 210).

II/7

O expurgamento do pensamento de Averróis, em 1277, da Universidade de Paris, reconduziu o percurso das novas leituras metafísicas ao ponto inicial do labirinto aristotélico. O bloqueio ao pensamento de Averróis, iniciado primeiramente com Alberto Magno e sua tese contrária à unidade do pensamento e, depois, com Tomás de Aquino e suas fontes cristãs do neoaristotelismo, fontes essas utilizadas como argumentos contrários ao pensamento averroisiano da distinção entre fé e razão – intitulada de doutrina da dupla verdade –,

¹² A noção de experiência e o vínculo rítmico entre potência, ato e noética é um dos assuntos mais fecundos da obra de Agamben. Para Agamben, a figura paradigmática do pensamento averroisiano é uma prefiguração daquilo que ocorre na infância. Em *Experimentum Linguae*, texto que inaugura a obra *Infanzia e Storia* (1979), Agamben assevera que a in-fância é um modo no qual a experiência da linguagem não recolhe nenhuma abstração externa a não ser aquela constituída por sua própria autorreferencialidade. Essa referência ontológica que se encontra na infância é uma referência transcendental que inibe por diferenciação a língua da fala ou que suplanta o *homo sapiens* do *homo loquens* (AGAMBEN, 2001, p. XI). Na verdade, desde, e principalmente, na infância, o homem se constitui como aquele que não é absoluto entre a potência e o ato. Uma vez sendo *sapiens*, isto é, homem que sabe, o homem tem a potência de ser, ou não, *loquens* (de fala). De todo modo, sua autorreferenciação o importa para contemplar o monograma de que o homem é *homo sapiens loquendi*, ou melhor, homem que sabe e *pode* falar (grifo nosso).

reintroduziram o pensamento clássico à sua cosmovisão. Com Dante Alighieri, no entanto, o banimento do pensamento de Averróis pouco teve abalo em suas pesquisas. Pelo contrário, a chaga indexada por Alberto Magno e Tomás contra Averróis culminou em seu reverso, posto que Dante acolheu e articulou o pensamento aristotélico e averroisiano numa espécie de sistema complementar. Mesmo tendo sido o pensamento de Averróis precito das academias francesas e inglesas, Dante permaneceu interessado nos desdobramentos das discussões árabes, tendo sido Averróis destacado no Canto IV¹³, 144, da *Divina Comédia*, ao lado de Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Avicena e Galeno (DANTE, 1985, p. 52).

Nesse sentido, a propósito de uma teoria meta-articulada entre a metafísica tradicional e o pensamento do intelecto uno e múltiplo, Dante aventa para uma tentativa de inserir na imanência política a doutrina da potência dos intelectos. O primeiro livro de sua *De Monarchia* estabelece o princípio da ordenação ao uno (*Ordinatio and Unu*) numa espécie de sentido figurado e real entre as concepções de Império e reinos. A máxima tese aristotélica da vida feliz ganha, em Dante, o sentido ampliado da vida pacificada para o bem-estar da humanidade. A propósito disso, os nexos internos da relação entre o Império (ou Monarquia temporal) e os reinos perfilham a construção de um pensamento político cujas partes (reinos) encontram-se ordenadas à totalidade do todo (Império)¹⁴ (DANTE, 1, VI; 1986, p. 551).

A somatização da política no estatuto dos reinos, em que cada monarca decide sobre si, implica um outro (regente) capaz de arbitrar sobre todos. Cabe ao monarca ocupar essa posição de árbitro e manter a ordem universal orientada ao uno (LECLER, 1906, p. 107-108). Para Dante (1, XIV; 1986, 593-596), “o gênero humano deve ser governado pelo Imperador na esfera dos interesses comuns que guardam todos os homens, e esses interesses devem ser guiados para a paz por meio de uma lei universal¹⁵”. Essa ciência do comportamento humano na monarquia não se instaura, conforme Dante, apenas no nível prático. Na verdade, o estatuto dessa teoria política está entremeado na doutrina averroísta do intelecto. Para proceder à justificação de sua tese, Dante desenvolve o pensamento de que o Imperador atua como o intelecto especulativo sobre os intelectos particulares ou práticos (os demais príncipes e

¹³ Escreve Dante em *La Divina commedia*: testo critico della Società Dantesca Italiana: ‘Euclide geòmetra e Tolomeu, Ipòcrate, Avvicena e Galieno/ Averóis che ‘l gran comento feo’ (DANTE, IV, 144/ 1985, p. 52). Traduzimos como: ‘O geômetra Euclides e Ptolomeu/Hipócrates, Avicena e Galeno/ Averróis, que o grande comentário fez’.

¹⁴ Dante indica em sua *De Monarchia*: ‘Inoltre come la parte sta al tutto, così l’ordine della parte sta all’ordine del tutto’. Traduzimos como: ‘Tal como a parte está para o todo, está a ordem da parte para a ordem do todo’ (DANTE, 1, VI; 1997, p. 551).

¹⁵ Para conferência do original: ‘(...) che il genere umano deve essere governato dall’imperatore nella sfera degli interessi comuni che riguardano tutti gli uomini, e dev’essere guidato ala pace mediante uma legge universale’ (1, XIV; 1997, 593-596).

regentes). Para gerar leis universais que possam ser adaptáveis, o intelecto especulativo ilumina cada intelecto prático, levando-lhes regras gerais para a unidade do todo. Essa *humana universitas* tende ao limiar de um intelecto uno na figura do Imperador, mas múltiplo e coletivo na figura dos regentes e da multidão ordenada por eles. Para Gilson (1986, p. 170), Dante encontra na multidão dos homens, na humanidade, a força metafísica de um intelecto prático da política. O emblema desse intelecto prático assenta-se quando a monarquia pode ser pensada à luz da humanidade. A humanidade, essa multidão composta de singulares corpos e de um único intelecto material, é propriamente a potência de um comum transportado da metafísica para o campo da política sob a tutela do imperador. Em Dante, o monarca ocupa o poder filosófico-intelectual necessário para guiar a mente humana para uma beatitude secular, isto é, para o exercício da plena felicidade e da paz (KANTOROWICZ, 1998, p. 280).

Esse emblema imperial é um labirinto no pensamento de Dante. Isso porque a monarquia não é meramente uma postura político-social, mas, antes e sobretudo, uma reflexão cuidadosa sobre a humanidade e sobre a cesura com o poder eclesiástico vigente até sua época. O paradoxo da monarquia de Dante é uma epifania contra o modelo antropológico e unitário cristão. Na figura da monarquia una está o todo, a multidão impessoal, a humanidade e a potência da descontinuidade. Alhures à doutrina da individualidade cristã e do copertencimento com Deus, na monarquia há uma reintrodução agonística da imanência política por meio da metafísica dos intelectos. A transcendência divina e seu caráter unilateral, alvo da comédia dantesca, é substituída no cenário florentino pela cristalização da espécie humana à luz de sua própria felicidade. Esse *unicus principatus* emancipa o poder político e a imanência humana da substancialidade eclesiástica, volvendo a humanidade numa esfera do comum da *multitudo*.

Conforme Agamben (1996, p. 14), Dante recorreu aos umbrais averroístas do intelecto material para disseminar sua teoria da multidão. Por meio dela, a multiplicidade constitui uma unidade ordenada a partir da qual a potência é uma potência do pensamento como tal. Enquanto tal, o pensamento liberta-se da condição material do corpo físico, percorrendo a experiência particular e compondo o comum de uma potência social. No caso dessa *ultimum de potentia totium humanitatis* (potência genérica da humanidade), a multidão serve-se da forma do pensamento humano em seu puro sentido, e não apenas na soma numérica de todos os homens (AGAMBEN, 2014a, p. 270). Para Agamben, se houvesse apenas a soma dos indivíduos, não haveria propriamente política, mas tão só a pluralidade quantitativa. No entanto, a existência da potência genérica coincide com a existência de uma multidão, qual seja essa uma potência comum eminentemente política.

Em Dante, a multidão é tomada como um sujeito genérico da potência de pensar, e tal potência, na medida em que é tida em cada particularidade, une-se ao intelecto único por meio dos fantasmas da imaginação (AGAMBEN, 2014a, p. 271). A condição de uma unidade individual (*copulantur*) e de um intelecto singular realça o que para Dante está presente na categoria da possibilidade do pensamento contíguo no tempo e no espaço da multidão (AGAMBEN, 2007, 57-58). Segundo Agamben (2005b, p. 375), essa leitura de Dante radicaliza a posição averroísta ao fazer da multidão, ao mesmo tempo, o sujeito do pensamento e da vida política. Ele atribui a ela a forma genérica da potência, uma vez que, na compreensão de Agamben, a multidão não é essencialmente separada do intelecto uno, como o indivíduo, nem mesmo apenas operação, posto que a passagem ao ato depende de maneira contingente deste ou daquele indivíduo. Dessa maneira, a *multitudo* de Dante é *intellectus possibilis* contingente e descontínuo, e não *intellectus populus*, isto é, intelecto limitado ao povo, à cidade ou a uma comunidade particular.

III/3

O pensamento de Agamben é um pensamento da contramão. Enquanto a Filosofia Política Ocidental difunde uma possível historicidade contínua desde os gregos até nós, Agamben aclama o averroísmo (Averróis e Dante) como aquele que fundou uma verdadeira política da descontinuidade no sentido filosófico. A descontinuidade radical que o averroísmo insere no preâmbulo filosófico é antídoto necessário para revisitar e desativar os dispositivos de poder e as doutrinas jurídicas e políticas da soberania, qual seja essa última para Agamben aquela constituída pelo binômio aristotélico da *dynamis* e da *energeia*.

No pensamento de Agamben, a costura da potência ao pensamento político está imbricada às plurais formas de desativar o poder que captura a vida e o vivente. É por causa disso que, no corpo das obras do pensador italiano, as idas e vindas ao estatuto da potência ganha força quando o averroísmo é inserido como uma posição eletiva do intelecto material comum aos homens e como uma fonte alternativa ao paradigma ontológico.

Nessa arqueogenealogia da potência e do paradigma da ontologia, Agamben percebe que a teoria da subjetividade, que se constitui em Aristóteles e que atravessa o medievo e a modernidade, chega ao tempo presente como uma fórmula paradoxal: há um poder em ato que ativa as categorias políticas responsáveis por aprisionar os homens e arregimentar suas vidas. Esse poder ilustra-se no exercício da passagem da *dynamis* a *energeia* e mantém-se como agente em exercício da doutrina da operação. A operação que alimenta essa estrutura de poder é cosida por uma ontologia que, ao resgatar o *érgon* do homem em Aristóteles, o centraliza na dinâmica da vida biológica do homem. Ao deslocar a finalidade humana para o giro biológico

da nutrição (*threptike psychē*) e da sensação (*aisthētikē psychē*) e, portanto, colocar a potência do intelecto (*psychē noetikē*) de lado, foi possível, também, obstruir a passagem da ontologia à potência do pensamento e afirmar a política da ação ou da operação em torno da boa vida (*tò eû zēn*). Esse deslocamento abriu caminho para o legado moderno da política: no centro desse paradigma, o intelecto comum foi expressamente substituído pela individualização do sujeito e de seu pensamento (como em Descartes, quando esse atribui ao sujeito a existência pelo seu pensar individual, e quando ele expurga do processo de pensamento a imaginação) e pela monocondução da política que, com Hobbes, substituiu a multiplicidade pela unidade do Estado (KARMY BOLTON¹⁶, 2013).

À luz disso, o paradigma político moderno mantém-se unido à teoria ontológica que subverte a potência do pensamento para o ato da ação. Todavia, esse pressuposto não significa que devamos aceitá-lo sem hesitar. Pelo contrário, a arguta insistência de Agamben em percorrer a arqueogenealogia da potência configura-se como uma tentativa de inscrever-se contra a fórmula da operação, tomando como pressuposto a potência do pensamento, como aquela que possibilita Akhmatova responder “sim, eu posso” ou como aquela que interrompe o papel do escriba Bartleby, na obra de Herman Melville, quando ele entoa que “preferia não”.

A título desses exemplos, tanto a frase de Akhmatova quanto a de Bartleby disseminam o pensamento para pensar a si mesmo. A potência que pode, como a frase de Akhmatova, é também potência que pode não poder, como a de Bartleby. Antes, em Agamben, essa potência é a *potência-do-não* (*adynamia*), que mesmo detendo a condição para tornar-se ato, resiste ao movimento e intercepta a ação. Essa impotência (*dynamis me energein*) revela a condição de sua privação originária de ser antes do ato potência e, antes da operação, inoperosidade (*argia*) (AGAMBEN, 2014b, p. 47). Somente nesse sentido, ou seja, quando a potência reconfigura o seu sentido puro é que a doutrina que veicula o pensamento pode ser entendida por completo.

Para Agamben (2014a, p. 313), a contemplação como forma inoperosa do pensamento e de sua potência (de fazer ou não) expressa-se como *forma-de-vida*. A *forma-de-vida*, como assinala o pensador italiano, não pode “reconhecer-se ou ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra” (AGAMBEN, 2014a, p. 314). Ao tatear o conceito de *forma-de-vida* dentro de seu sistema filosófico, Agamben pretende apresentar a condição

¹⁶ Entrevista concedida à Revista IHU On-line, do Instituto Humanitas Unisinos. ‘Agamben leitor de Averroes e as condições de uma *política da inoperosidade*’. In: Revista IHU On-line. [on-line]. Edição n.º 430, Ano VIII, 21/10/2013. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5244&secao=430ISSN1981-8769 – acesso em 11/4/2019 às 13h40.

de uma vida que não pode ser separada de sua forma e, do preâmbulo da soberania, ser reduzida à forma de vida capturada, à vida nua, como aquela que se abaliza pelo movimento da *energeia* biológica (AGAMBEN, 1996, p. 11).

No horizonte desse olhar, a postura de Agamben nos permite pensar uma contra-alternativa ao cenário do ato soberano. Por um lado, essa alternativa volve-se em torno dos conceitos de potência, resistência e humanidade e, de outro, procura na figura do intelecto material, de Averróis, e da multidão, de Dante, as arandelas para fundamentar até mesmo nas zonas de indiferença uma política do comum. O que se destaca com isso é a possibilidade de se plotar uma ética dentro do enigma da potência e da *potência-do-não* (TACCETTA, 2011, p. 356-358). Uma ética, um *ethos* da resistência passiva sob a forma de im-potência, que urda a uma *forma-de-vida* cujo pensamento se mantenha energicamente unido aos universais (por causa do intelecto comum) e singularizado pela experiência do *qualunque*¹⁷ (qualquer) (AGAMBEN, 1990, p. 3).

Conforme Agamben, nessa ética porvir, nesse *ethos* vindouro, o pensamento enaltece os elos perdidos daquilo que Averróis e Dante compreenderam muito bem, mas que a modernidade encarregou-se de apagar ou tornar oculto. Por assim dizer, a potência do pensamento comum que examina Agamben é a potência que *tem-lugar*¹⁸ na espécie humana e que enquanto potência de pensar tudo, inclusive a si mesmo, contempla a inoperação como a fonte comum de uma humanidade que pode, ou não, desativar os dispositivos de poder.

Considerações Finais

Tentamos empreender, aqui, uma arqueogenealogia do conceito de potência (comum) a partir do pensamento de Agamben e de suas interlocuções produzidas com Aristóteles, Averróis e Dante Alighieri. Nesse intento, observamos a tensão que o pensamento de Agamben produz ao voltar-se para as linhas camufladas da ontologia, da metafísica e da política, como também a forma pela qual o autor garimpa nos textos clássicos brechas que nos possibilitam repensar o paradigma Ocidental moderno.

¹⁷ Em sua “*La comunità che viene* (1990), Agamben introduz a distinção filológica e filosófica sobre o termo do *qualquer*. Para fazer frente ao medievais escolásticos, que reproduziam esse conceito em conjunto com o termo ‘ens’ (*quodlibet ens*), o pensador italiano se direciona à necessidade de pensarmos o qualquer como aquele *ser qual* que independe de uma identidade porque, no critério do *quodlibet*, expressa-se como uma ‘singularidade enquanto singularidade qualquer’ (AGAMBEN, 1990, p.3).

¹⁸ Fazemos referência a um lugar preenchido, ao pensamento que ocupa uma forma sem, necessariamente, que ela seja matéria. Tal uso conceitual é obtido no título do texto 4, *Aver Luogo*, de *La comunità che viene* (1990).
 Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – v. 3 n. 1 (2018)

Com essa arqueogenealogia, o exame sobre o conceito de potência parte da leitura clássica de Aristóteles e é desmitificado e clarificado com alguns apontamentos de Agamben. O cetero desses apontamentos é sobretudo aquele que versa sobre a doutrina da potência e do ato e que abre espaço para pensarmos o estatuto da potência de modo im-potência ou privado. Ao redor dessa interpretação, Agamben chama-nos a atenção para o fato de Aristóteles, ao mesmo tempo, abrir espaço para que o intelecto não se atualize, mas mantenha-se em potência, e, em outro sentido, seja o elo preciso que mantenha o poder soberano sob a fórmula atualizada de uma potência. As duas vórtices dessa investigação indicam que o pensamento aristotélico tem em si um sentido paradoxal, na medida em que lega para a modernidade a forma atualizada do poder político sobre a figura da soberania e, por mais que não seja explorada a tese seguinte, dá vestígios de que potência e ato são duas faces mutáveis e contingentes do paradigma do pensamento.

Essa investigação aos poros da filosofia de Aristóteles tem destaque quando essa temática de estudo é incorporada nos comentários de Averróis. O ensejo do filósofo cordobês à teoria do intelecto receptivo de Aristóteles possibilitou àquele filósofo produzir um giro axial na teoria desse último. A figura do intelecto receptivo tornou-se, em Averróis sob empréstimo de Alexandre de Afrodísia, o emblema do intelecto material. Nesse intelecto, a potência foi pensada sob o decreto de uma condição dupla: pertencente à espécie, e portanto comum aos homens, e individual, no quesito das sensações e da empiria. Houve, assim, uma incorporação do aristotelismo nas fontes de Averróis e uma interpolação desse filósofo responsável por diluir na multiplicidade do comum o pensamento uno do autor estagirita.

Após o expurgamento do averroísmo da Europa, o retorno ao aristotelismo pareceu inevitável. Dante Alighieri, por sua vez, não deixou que a doutrina clássica banisse por completo os profundos comentários de Averróis. Esse fato é comprovado quando o pensador florentino resgata a teoria do intelecto material para pensar veladamente a condição da humanidade na figura da multidão. O Renascimento dantesco é fortemente influenciado pelo paradigma da metafísica da descontinuidade de Averróis e pela tese de que o pensamento habita onde há o *intellectus possibilis* de uma multiplicidade.

Essa multiplicidade, que em Dante aparece sob a figura da multidão (e não do povo), é o ponto limiar para Agamben abrir e defender a tese de que é possível pensar uma política vindoura capaz de desobstruir os nexos de poder que capturam a vida. Essa tese conserva-se ligada ao ponto do pensamento comum que, para Agamben, se assenta no interior da potência e da *potência-do-não*. A potência do pensamento é potência do comum da espécie que compartilha as noções universais enquanto ciência e singulariza as experiências individuais

como arte. Disso resulta, então, que cada homem é singular em sua subjetividade e é universal na medida em que desposa de um comum inteligível: a possibilidade do pensamento.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005a.
- _____. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Einaudi, 2001.
- _____. *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- _____. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 1996.
- _____. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014a.
- _____. *La Potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005b.
- _____. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014b.
- _____. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990.
- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia: inferno*. A cura di Natalino Sapegno. Firenze: La Nuova Italia, 1985.
- _____. De Monarchia. In: CHIAPPELLI, Fredi; FENZI, Enrico; JACOMUZZI, Angelo et. al. *Tutte le opere. Opere minori. Il convivio. Epistole. Monarchia. Questio de acqua et terra*. UTET, 1997.
- APHRODISIA, Alexander Of. De Intellectu. In: SCHROEDER, Frederic; TODD, Robert. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Canada: Pontifical Institute Of Mediaeval Studies, 1990. p. 46-57.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, texto e comentários de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- AVERROIS. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Livros*. Cambridge, Mass. The Mediaeval Academy of America, 1953.
- AVERROES. *Sobre el intelecto*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- _____. *Exposición de la "República" de Platón (Taljís Kitâb al-Siyâsat Aflâtun)*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernandez. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

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

GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

JOHANSEN, Thomas Kjeller. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KARMY BOLTON, Rodrigo. *La Potencia de Averroes*. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad". In: Revista Pléyade. Dossier "La 'vida' y la 'política': Una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo", Chile, n.º 12, pp. 197-225, jul./dez. 2013.

KANTOROWICZ, Ernest Hartwig. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. 1.ª ed. São Paulo: Companhia de Letras, 1998.

LECLERE, Albert. *Le Mysticisme Catholique et l'Ame de Dante*. Paris: Librairie Bloude et Cie, 1906.

NUSSBAUM, Marta; Rorty, Amélie. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

THEMISTIUS. *On Aristotle on the soul*. Translated by Robert B. Todd. Bloomsbury, London, 2014.

WIRMER, David. Averroes on Knowing Essences. In: ADAMSON, Peter; GIOVANNI, Matteo di (Ed.). *Interpreting averroes: critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. Cap. 7. p. 116-137.