

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA *INOPEROSIDADE* EM AGAMBEN

Clayton Rodrigo da Fonsêca Marinho¹

“Prefiro as máquinas que servem para não funcionar:
quando cheias de areia de formiga e musgo – elas
podem um dia milagrar flores”
(Manoel de Barros, “Livro sobre nada”)

RESUMO: Este trabalho faz algumas considerações sobre a inoperosidade, um operador conceitual que acaba por tornar-se um pólo de atração do pensamento de Agamben. Se ele, no fim das contas, relaciona-se com a condição anárquica do messias, aqui nos dobramos mais para uma espécie de “uso” da inoperosidade para a criação poética.

Palavras-chave: inoperosidade. poesia. contingência.

ABSTRACT: This activity does some considerations about the inoperativeness, a conceptual operator that turns out to become itself a pole of attraction of the Agamben's thought. If it, after all, relates to the anarchic condition of the messiah, here we bend more to a kind of "use" of inoperativeness for poetic creation.

Keywords: inoperativeness. poetry. contingency.

I.

Antes de se iniciar a *aventura* nestas considerações, faz-se necessário apresentar alguns limites. O primeiro deles diz respeito à extensão da proposta. O segundo, a sua esquematização. Ambos limitam e são limitados. O primeiro porque não atravessa o pensamento de Agamben em sua inteireza (do que se tem publicado até o momento, e mesmo dos seus comentadores e daqueles que orbitam seu entorno), o segundo porque não oferece necessariamente uma chave de leitura desse conceito, como se destrancasse seus acessos e “decifrasse” seus códigos. A opção, por hora, tendo em mente tratar-se de algumas considerações, é ensaiar a

¹ Doutorando do programa de pós-graduação em filosofia da UFRN, linha de pesquisa em ética e filosofia política. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Brasil. E-mail: claytonrfmarinho@gmail.com

importância desse conceito, algo que aparece citado *de passagem* num adendo do primeiro livro da obra do *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* até se configurar como uma das “alternativas de saída” da “máquina governamental” no final de *O reino e a glória*. Outro limite: por ser um texto produzido para uma disciplina doutoral, que ainda está em andamento, o escopo limitar-se-á até o último livro estudado na disciplina, conforme a ordenação do filósofo italiano: *O que resta de Auschwitz*.

II.

Agamben publica, dois anos antes do início da sua maior obra filosófica, um pequeno texto, que reverberará pelo *Homo sacer*, até se revelar o grande paradigma filosófico dessa empreitada, qual seja, o de pensar a *inoperosidade*. Esse texto, intitulado *Bartleby, ou da contingência*, é já um prolongamento do que o próprio filósofo tecera n’*A comunidade que vem*, um aforismo intitulado “Bartleby”. Ambos os textos gravitam sobre esta personagem, de uma história mais singela da obra de Herman Melville, *Bartleby, o escrevente: uma história da Wall Street*. Tentarei abordar sucintamente essa “origem” e suas ressonâncias na obra magna.

No fragmento “Bartleby”, Agamben faz uma referência à noção kantiana de “possibilidade”, demarcando o lugar do *qualquer* ao qual estariam associadas a *potência* e a *possibilidade*. O *qualquer* que se joga aqui como um *caráter de desejo*, de um *querer*, de um *amor*, é aquilo “que transporta o objeto não para uma outra coisa ou um outro lugar, mas para seu próprio ter-lugar” (AGAMBEN, 2013, p.11). Isto é, a *potência* e a *possibilidade* associadas ao “qualquer” significam o ter-lugar da própria *potência* e da própria *possibilidade*; *potência* da *potência* e *possibilidade* da *possibilidade*. É por isso que, na sequência, Agamben recorre a Aristóteles, para quem a “*potência suprema*”, ou “*potência pura*” é articulada entre “uma *potência de não ser (dynamis mé einai)*” ou ainda uma “*impotência (adynamia)*”, já que, “propriamente, *qualquer* é o ser que pode não ser, poder a própria *impotência*” (*idem*, p.39) e a própria *potência*. Modifica-se, assim também, a própria relação entre *potência* e *ato*: a “*potência de não ser [...] é uma potência que tem por objetivo a própria potência*” (*ibidem*, p.40). Essa “*potência pura*” é própria do pensamento, o qual só assim pode “*voltar-se para si mesmo (para a sua pura potência) e ser, no*

seu extremo apogeu, pensamento de pensamento” (*ibidem*, p.41). A figura de Bartleby aparece ao final do aforismo como a “figura extrema” do anjo Qalam, aquele é a própria pena que escreve a sabedoria de Deus (na tradição árabe), como aquele que “não escreve nada além da sua potência de não escrever” (*ibidem*).

III.

A figura de Bartleby retorna no texto, publicado em seguida juntamente com um texto de Deleuze (*Bartleby ou a fórmula*), com a “assinatura” da *contingência*. Ele apresenta assim essa personagem:

Como escrevente [ou escrivão, dependendo da tradução], Bartleby pertence a uma *constelação* literária cuja estrela polar é *Akákí Akákievitch* [...] [personagem de Gógol, n’*O Capote*], em cujo centro estão os dois astros gêmeos Bouvard e Pécuchet [...] [personagens do romance homônimo de Flaubert] e em seu outro extremo brilham as luzes de Simon Tanner [...] [santo do século X, que reivindica a condição única de “escrevente”] e do príncipe Míchkin [personagem de *O idiota* de Dostoievski], que pode reproduzir sem esforço qualquer caligrafia. Mais além, como um curto cinturão de asteróides, os anônimos oficiais de justiça dos tribunais kafkanianos. Mas há também uma *constelação filosófica* de Bartleby, e é possível que apenas esta contenha a cifra da figura que a outra se limita a traçar (*Ibidem*, 2015, p.11)

É a existência de uma “constelação filosófica”, portanto, o que o filósofo se propõe investigar. Uma investigação que busca a “cifra” dessa figura, antes apenas apontada no aforismo de *A comunidade que vem*. A primeira figura dessa constelação filosófica é Aristóteles, a quem se dirige uma comparação notada pelo filósofo: o pensamento é comparado a um tinteiro, no qual o pensador molharia a própria pena. Por essa via, o filósofo grego é-nos apresentado como um “escriba” e o pensamento como um “ato [...] de escritura”. A única vez, afirma o filósofo italiano, em que há alguma comparação do tipo em Aristóteles prossegue do *De anima*, no qual “o intelecto ou o pensamento em potência, a uma tabuleta para escrever sobre a qual nada está escrito ainda [...]” (*ibidem*, p.12). Tal comparação significaria em Aristóteles que “a mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência” (*ibidem*, p.14). Essa potência é “sempre também potência de não ser ou de não fazer

(*dynamis me einai, me energein*), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria” (*ibidem*). A “potência de não” é, segundo Agamben, “o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência” (*ibidem*).

Outra “figura” aparece através de tradição cabalística de Abraão Abulafia, na qual “a criação divina é concebida como um ato de escritura no qual as letras representam, por assim dizer, o veículo material por meio do qual o verbo criador de Deus [...] incorpora-se às coisas criadas” (*ibidem*, p.15). Avicena, discípulo de Aristóteles, exemplifica uma forma de potência, a última, como a de “um escriba perfeitamente senhor da arte de escrever, no momento em que não escreve” (*ibidem*, p.16). Isso é demasiadamente importante: esse tipo de *potência* provém daquele que domina o que *pode* tornar impotente, não uma impotência de quem não sabe fazer. A impotência, nesse caso é um *saber fazer* e decidir por *não fazer*. Isso significa que o a potência de fazer nunca escapa à potência de não fazer. De alguma forma, ambas estão sempre presentes. Bartleby é aqui a “última e extrema figura”, “a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação” (*ibidem*).

IV.

Agamben não deixa de apontar toda uma tradição de discussão sobre a separação entre uma “possibilidade” e uma “necessidade”. Em *O que resta de Auschwitz*, essa própria condição de possibilidade e de necessidade aparece sob a forma de “operadores modais ontológicos” (*ibidem*, 2008, p. 148). Assim, estabelece: um <poder fazer> como possibilidade, um <não (poder fazer)> como impossibilidade, um <poder não fazer> como contingência e um <não (poder não fazer)> como necessidade. Além de estar em jogo aqui a própria condição de sujeito, o qual decide sobre o que é ser humano e o que não é ser humano, isto é, entre *bíos* e *zoé*, as modalidades da *possibilidade* e *contingência* são aquelas que permitem as operações de subjetivação, as quais, segundo Aristóteles, significa que “viver é, para aqueles que vivem, o seu próprio ser” (*ibidem*). Ao apagar-se qualquer modalidade de subjetivação – a exemplo do *Lager* nazista – toda potência humana é “apagada” e “destituída de fundamento”. “Na sua intenção mais profunda, a filosofia

é, com efeito, uma firme reivindicação da potência, a construção de uma experiência possível como tal” (*ibidem*, 2015, p. 20). Daí, pergunta Agamben, “como é possível, com efeito, pensar uma potência de não pensar? O que significa, para uma potência de não pensar, passar ao ato?” (*ibidem*, p.21).

Por meio de uma aporia apresentada por Aristóteles, dessa vez na *Metafísica*, o filósofo italiano responde que, “a aporia, aqui, é que o pensamento supremo não pode nem pensar nada nem pensar algo, nem permanecer em potência nem passar ao ato, nem escrever nem não escrever” (*ibidem*). A saída é a tese de que o pensamento pensa a si mesmo; é “o pensamento do pensamento”; isto é, “pensa uma pura potência (de pensar e de não pensar); e sumamente divino e feliz é aquilo que pensa a sua própria potência” (*ibidem*, p.22). Outra aporia, todavia. O que significa pensar o pensamento? A resposta de Agamben está em o pensamento não se tornar um objeto reificado do pensamento, mas em, “no momento em que a potência do pensamento voltar-se para si mesmo e a pura receptividade sentir, por assim dizer, o próprio não sentir” (*ibidem*, p.23).

A fim de precisar mais exatamente o que significa essa “pura receptividade” que sente o próprio não sentir, Agamben retoma a “escansão” teológica da origem do que mais tarde denominará a *inoperosidade* de Deus, na querela entre um deus impotente e um deus que age no mundo. Essa escansão é um “abismo”, literalmente um espaço, “a própria vida das trevas, a raiz divina do inferno, no qual se gera eternamente o nada” (*ibidem*, p.26). O mais interessante é que essa descida, a que nos permite “fazer experiência da nossa própria impotência, tornando-nos capazes de criar” é a condição do “poeta” (*ibidem*). E, o mais difícil, ao enfrentar essa “pura receptividade”, que é própria da criação poética, consideremos essa hipótese, é justamente “[...] fazer ser, a partir do nada, algo” (*ibidem*). Isto é, poder fazer só se torna possível com a existência dessa impotência, que nos inscreve/escreve na *contingência*.

V.

Bartleby é “a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura, absoluta potência” (*ibidem*). Ele é a figura que apresenta essa “pura receptividade” que o

coloca no “abismo da possibilidade”, o espaço da pura potência (de fazer e de não fazer). Todavia, lembra Agamben, a “nossa tradição ética com frequência procurou evitar o problema da potência reduzindo-o aos termos da vontade e da necessidade: não o que você *pode*, mas o que você *quer* ou *deve* é o seu tema dominante” (*ibidem*). Precisa um pouco mais o filósofo: “a potência não é a vontade, e a impotência não é a necessidade” (*ibidem*, p.27). Na relação teológica entre um ser onipotente de Deus e um ser impotente de Deus, Agamben destaca outra separação que tenta responder a esse problema (coisa de que se ocupará com maior acuidade em *O reino e a glória*), entre uma *potentia absoluta* e uma *potentia ordinata*, essa última estando intrinsecamente ligada à vontade. A vontade, afirma o filósofo, “é o princípio que consente em colocar ordem no caos indiferenciado da potência” (*ibidem*). Desse modo, por *potentia absoluta*, Deus poderia fazer e querer qualquer coisa, inclusive o mal. Mas, por *potentia ordinata*, Ele só quer o que esteja de acordo com sua vontade. Bartleby estaria apartado disso. Seu *I would prefer not* é a marca dessa distância, destruindo “toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer” (*ibidem*, p.28), constituindo-se, assim, em uma “fórmula da potência”. A necessidade, por sua vez, é “a instauração de fato de um ordenamento constitucional” (*ibidem*, 2004, p. 44), ou ainda, mais aprofundadamente, como “o ser na sua integridade e compacidade, pura substancialidade sem sujeito – ou seja, em última instância, um mundo que nunca é *meu* mundo, pois nele a possibilidade não existe” (*ibidem*, 2008, p.148). Como figura da criação, Bartleby ao afirmar sua preferência instaura constantemente, sem fazer confusão, o espaço justo dessa possibilidade.

Então, o que *faz* exatamente a personagem? Trata-se de uma “perda de referência”:

[...] na perspectiva que aqui nos interessa, entre a potência de ser (ou de fazer) e a potência de não ser (ou de não fazer). É como se o *to* que conclui a fórmula, que tem caráter anafórico – pois não remete diretamente a um segmento de realidade, mas a um termo precedente, do qual, e somente do qual, pode extrair seu significado – se absolutizasse até perder toda referência, voltando-se, por assim dizer, sobre a própria frase: anáfora absoluta, que gira sobre si mesma, sem se remeter mais nem a um objeto real nem a um termo anaforizado (*I would prefer not to prefer not to...*). (*ibidem*, 2015, p.29)

Essa “perda”, todavia, não significa negação, ou a preferência pela negação (problema que enfrenta a tradução que optou por traduzir *I would prefer not to* por “acho *melhor* não” – a qual poderia ser lida como “acho melhor o não”, a opção pela simples negação). “Nada lhe é mais estranho do que o *pathos* da negação” (*ibidem*), afirma Agamben, quando, na verdade, trata-se de um “estar em suspenso”, cuja correspondência encontra-se na expressão *ou mallon*, “não mais” (aí, talvez, a melhor tradução para a opção acima fosse, “acho melhor *não mais*”). Uma expressão que é um “modo indiferente [...] e em um sentido abusivo” do seu uso, pois, seguindo a noção de Sexto Empírico, o “‘não mais’ diz que ela mesma é não mais que não é...” (*ibidem*, p.30-31). Então, de que serve tal fórmula? “Mantendo-se a *epoche* do ‘não mais’, a linguagem faz-se anjo do fenômeno, puro anúncio da sua paixão” (*ibidem*, p.31), de maneira que, a fórmula de Bartleby “inscreve aquele que a pronuncia na estirpe [...] dos mensageiros” (*ibidem*, p.31-32); do mensageiro que leva a mensagem sem lhe acrescentar nada, escapando ao espaço da *doxa*, para exprimir o *pathos* impessoal, como “puro anúncio do aparecer”. Um anúncio sem referência, isto é, sem um sentido preciso que não seja a sua própria manifestação, a própria expressão de sua possibilidade. (Qual o *sentido* de algo como “elas não existem” de Rimbaud, em *Iluminações*, ao se referir às “flores árticas”, senão o anúncio de um aparecer, o *pathos* da própria mensagem poética?)

VI.

O que “aparece” é justamente o espaço da “possibilidade-potência”: “o que se mostra no limiar entre ser e não ser [...] entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível” (*ibidem*, p.32). Tal “espiral” é, ao contrário do que se poderia supor, não o espaço de um “não mais”, mas igualmente o do <mais que> e <não (mais que)>, de modo a suportar um espaço “para além do ser e do nada, permanecer até o fim na impotente possibilidade que excede a ambos – tal é a experiência de Bartleby” (*ibidem*, p.35). Como uma espécie de tautologia, impossível de verificar seu “valor de verdade”, a fórmula de Bartleby anuncia o *pathos* de um “experimento”, experimento esse “sem verdade”, um “experimento puro”, algo que é, para Agamben, o “paradigma da experiência literária” (*ibidem*, p.35-36).

Aquele que aí se aventura, com efeito, arrisca não tanto a verdade dos próprios enunciados, quanto o próprio modo do seu existir e cumprir, no âmbito da sua história subjetiva, uma mutação antropológica a seu modo tão decisiva quanto foi, para o primata, a liberação da mão na posição ereta ou, para o réptil, a transformação das extremidades anteriores que o converteu em pássaro. (*ibidem*, p.36-37)

Tal experiência diz respeito à potência (poder ser e poder não ser), o que Agamben chama de *contingente*, como se “diz em filosofia primeira”. O “contingente” será aquilo que mantém a potência de fazer quando não faz e mantém a potência de fazer quando não faz. É aquilo que se inscreve no “teria sido”, uma espécie de fissura no âmbito do <necessário> e igualmente do <impossível>. A repercussão histórica disso aparece na “Teses sobre o conceito de história” de Walter Benjamin. A contingência, para dizer junto a Agamben, significa, no plano da história, a “politização” da transmissão. O “teria sido” que opera em cada momento de sua transmissão remete para a possibilidade de que as coisas *poderiam ter sido* diferentes, e ao mesmo tempo, de que *poderiam não ter sido* como foram.

Mas um tal experimento [o de Bartleby] é possível apenas colocando em questão o princípio da irrevogabilidade retrógrada a potência. Invertendo o sentido do argumento *de praesenti ar praeteritum*, ele inaugura uma novíssima *quaestio disputata*, a dos ‘passados contingentes’. (*ibidem*, p.46)

A experiência é, como diz Agamben seguindo Benjamin, um trabalho de “recordação”, o qual permitirá restituir tal passado “à sua potência de não ser” (*ibidem*): “a recordação restitui possibilidade ao passado, tornando irrealizado o acontecido e realizado o que não foi” (*ibidem*). Tal volta da potência para o passado, pode ser elaborada de duas formas: na do “eterno retorno” nietzschiano, no qual o “assim foi” é “a origem do espírito de vingança”, e o segundo é o “lamento daquilo que não foi ou que podia ser de outro modo” (*ibidem*, p.47), encontrado em Blanqui. Essa cifra aparece na “fofoca” de que Bartleby teria trabalhado anteriormente no “Departamento de Cartas Mortas de Washington”, sugerindo que “as cartas não entregues são a cifra de eventos alegres que poderiam ter sido, mas não se realizaram. O que se realizou é, ao invés, a possibilidade contrária” (*ibidem*, p. 49-50). E, Bartleby, assinala-nos Agamben (2015, p.50), aprendeu naquele escritório que “mensageiras de vida, essas cartas se apressam rumo à morte”, o que seria uma “citação mal camuflada” de Romanos 7,10. Nessa perspectiva, Bartleby é “um

law-copist, um escriba em sentido evangélico, e o seu renunciar à cópia é também um renunciar à Lei, um libertar-se da ‘antiguidade da letra’” (*ibidem*, p.51), que vem para “salvar o que não foi” e para destruir a lei. É a essa “constelação filosófica” que pertence Bartleby, uma constelação da qual partilhará também Deus, como a sua característica suprema (a “paródia” de Bataille é aqui prodigiosa: Deus não existir é a sua maior criação, a marca ‘própria’ de sua divindade).

VII.

O que está em jogo em *O reino e a glória* é a destituição da “máquina governamental” que gerencia as vidas humanas, decidindo sobre a sua própria “possibilidade” de existência; mais do que os fazendo viver ou morrer, fazendo-os *sobreviver*; sobreviver, inclusive, ao próprio homem. A máquina governamental opera, segundo Agamben, com uma fratura interna que se sustenta, que faz, justamente, a máquina existir. Ela foi dicotomizada em vários momentos, em suas mais variadas formas, até aparecer na relação da “glória”, de um Deus que glorifica e é glorificado, de um Deus que não necessita da glória, mas não a dispensa, de um Deus que só existe na medida em que é glorificado, que necessita da participação, através do louvor, dos seres humanos (“Que farás tu, meu Deus, quando eu perecer?”, seguindo Rilke). Como já anunciou Agamben no final de *Bartleby, ou da contingência*, Deus está inscrito sobre a dupla participação de um deus que age no mundo e de um deus impotente, como bem apresenta já na história do “rei pescador”.

Esse problema ocupará grande parte da discussão dos primeiros séculos do cristianismo nascente, para tentar resolver a questão da existência de Deus-Pai e Deus-Filho, sem cair na multiplicação de manifestações da divindade, o que acarretaria o panteísmo. A máquina providencial, a máquina econômica são as formas pelas quais se tenta dar uma resposta, para a existência de um Deus unitrino. De um lado temos um deus impotente, um deus que contempla a sua criação, um deus das “causas primeiras” - Reino. De outro, temos um deus que interfere no mundo, um deus participante de cada ação, decidindo sobre cada coisa, um deus operando nas “causas segundas” - Governo. A *oikonomia* aparece como aquilo que liga ambos, fazendo-os participar de um mesmo ser, sem, contudo,

amalgamá-los numa só existência. A providência é a maneira como se responde também à relação da participação no plano dividido e, ao mesmo tempo, a existência do livre arbítrio.

Recolocar essas questões em jogo, apresentando-as como a “origem” dos paradigmas modernos da política, significa em último caso, a tentativa de “desativar” a máquina que governa o mundo, isto é, torná-la *inoperosa*. Esse é, segundo Agamben (2011, p. 184), a “vocação” do messias: “o messias desativa e torna inoperoso [...] tanto as leis quando os anjos e, dessa maneira, reconcilia-se com Deus [...]”, coisa que já cumpria Bartleby, também tratado como um tipo de “messias”, um messias da potência. Se a glória é a forma última que opera a relação entre Deus e nós, o que atualiza e sustenta essa relação (O seriado americano, baseado na obra homônima de Neil Gaiman, *Deuses americanos*, gira ao redor dessa problemática: os deuses não perduram sem a glorificação humana. Sem ela, eles simplesmente deixam de existir), uma de suas características é, precisamente, a “desativação radical da linguagem significativa”, própria ao hino de louvor, de modo que a palavra “se faz absolutamente inoperante” e, no entanto, “mantém-se como tal na forma da liturgia” (*ibidem*, p. 259).

No hino, todos os nomes tendem, assim, a isolar-se e dessemantizar-se em nomes próprios divinos. Nesse sentido, toda poesia pressupõe o hino – por mais remota que seja a distância que a separa dele – e só é possível contra o fundo ou no horizonte dos nomes divinos. A poesia é, portanto, um campo de tensões [...] em cujas extremidades polares estão, de um lado, o hino, que celebra o nome, e, de outro, a elegia, ou seja, o lamento pela impossibilidade de proferir nomes divinos. (*ibidem*, p. 260)

Isso significa que a “língua resiste com tenacidade ao discurso do sentido” (*ibidem*, p. 261), o que não pode significar desistir da possibilidade de uma cognoscibilidade. Certamente Agamben não deve ter esquecido o ensinamento de Benjamin, qual seja, o de que o que parece incognoscível precisa apenas de um tempo no qual haverá um “químico” capaz de revelá-lo, um tempo que se ligará, por mais longe que esteja, num fulgurar de um relâmpago e tornará a *imagem dialética* (isto é, aquele conhecimento incognoscível num determinado tempo histórico, cristalizado na forma de uma imagem, a qual chega até nós) legível nesse *tempo-de-agora*. Essa resistência opera, na verdade, na forma de uma “desativação” que torna *inoperoso* o discurso. Tal como a glória “coincide com a cessação de toda

atividade e de toda obra” (*ibidem*), a linguagem é desativada para servir a *outros usos*, que não o do discurso. Ou seja, ela tem sua potência restituída.

VIII.

“O que é a inoperosidade [...] senão o reino dos céus [...] cujas imagem e figura [...] é o sábado?” (CRISÓSTOMO *apud* AGAMBEN, 2011, p.262). A inoperosidade é uma característica de Deus, é aquilo que completa a sua própria obra, aquilo com o qual os “bem-aventurados” identificam-se com Deus. Pois a inoperosidade é aquilo “que Deus faz antes de criar o mundo e depois que o governo providencial do mundo chegou ao seu fim” (AGAMBEN, 2011, p. 264). Ela é, por sua vez, o “centro vazio” da máquina, na “forma de glória”, de forma que, diz Agamben (2011, p. 268), “podemos recorrer a ele como *paradigma epistemológico* que nos possibilitará penetrar no arcano central do poder”, com o fim de desativá-lo, isto é, de torná-lo inoperoso. A aparição dessa “inoperosidade” é aquilo que se quer evitar a todo custo, porque, conforme apreendemos até o momento com a experiência de Bartlbey; é a de que a condição do homem é a de ser inoperoso, de um *ser sem obra*.

Para essa consideração, Agamben, não deixa de lembrar que, para o autor de *De Anima* o ser do homem é um ser sem obra (*argon*) (*ibidem*, p. 268-269). Apressadamente, Aristóteles teria recusado essa falta de obra e conectado-a com uma *operatividade*, de uma “vida segundo o *logos*”. A partir daí, a atividade do homem seria a política, o que o diferenciaria dos demais animais. No entanto, considera Agamben, cada vez mais no seu projeto do *homo sacer*, essa ausência de obra, que é lida como uma *inoperosidade* é o centro mais íntimo da humanidade, coisa que segundo diz, Aristóteles já teria reconhecido como um “constitutivo da humanidade”.

A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um *animal sabático*. [...] Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder. Por isso, festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os

restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre as quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente. Nostalgicamente, porque parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; e inutilmente, porque nada mais são, na realidade, do que resíduos do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou em seu curso irremediável (*ibidem*, p.268).

Nessa perspectiva, a máquina captura a inoperosidade e a reveste de glória (lembro de passagem a cena da máquina ocupada por escravos em “Um pombo pousou num galho refletindo sobre a existência”, 2014, de Roy Andersson, o qual servia como um instrumento musical, sendo apreciado por ricos numa festa). Para qual uso? Seus refugos são as utopias e sonhos que temos. Mas, se são inúteis e nostálgicos, produzidos pela própria máquina, qual alternativa resta? Podemos, por um lado, assumir a crítica de Didi-Huberman a Agamben, no sentido de que procurar horizontes atrás de imagens é já apostar na derrocada das experiências menores, ainda mais quando uma “saída” é a resposta teológica da “vida eterna”, da recompensa aos bem-aventurados *após* o fim. Podemos ainda, e talvez essa seja uma boa aposta a se fazer, tentar buscar no próprio Agamben a saída, sem recorrer a qualquer escatologia. Bartleby, se é “messias da potência (de não fazer)”, é o mensageiro que traz a mensagem sem alteração, constituindo o próprio aparecer, anunciando o *pathos*, então, pode ele também ser a lembrança presente dessa saída, que se configura na potência de não fazer: parte do jogo que aposta na “bolsa de valores” da experiência, cuja recordação é a falta de obra e a impotência do ser humano como condição de sua própria existência. É a lembrança do que Agamben (2011, p. 270) chama de “como se não”: “Sob o signo do ‘como se não’, a vida não pode coincidir com ela mesma e divide-se em uma vida que vivemos [...] e uma vida para que e em que vivemos”. Uma vida que, trabalhará mais tarde o filósofo, adquire uma “forma”, transformando-se em “forma-de-vida”. Mas, ainda aqui, o paradigma é o messias:

A vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma *forma predeterminada*, a revogação de todo *bíos* para abri-lo para a *zoe tou lesou*. E a inoperosidade que aqui acontece não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência. (*ibidem*, p.271)

A operação messiânica, lembramos, é, também, *a-narchos*, anárquica. Coincidindo a inoperosidade com o messias, temos que, em seu fundamento, a inoperosidade é igualmente anárquica, sem fundamento. Isso significa que o ser humano pode ser, igualmente, anárquico, além de sem obra. Ele é um ser inoperoso. Trata-se também, para Agamben (2011, p. 273), de incluir “a inoperosidade nos próprios dispositivos”, restituindo uma condição política que “não é nem *bíos* nem *zoe*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao *desativar* as prática linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo”, transformando a vida humana num “sábado”. E, um pouco adiante, há uma opção: “um modelo dessa operação que consiste em tornar inoperosas todas as obras humanas e divinas é o *poema*”, de modo que,

o que a poesia realiza em favor da potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar em favor da potência de agir. Tornando inoperosas as operações econômicas e biológicas, elas mostram o que *pode* o corpo humano, abrindo-o para um novo, possível uso (*ibidem*, p.274).

IX.

Dois curtos ensaios de Agamben são de grande ajuda na hora de entender essa condição de inoperosidade, o que de fato ela significa. O primeiro texto é denominado “O que podemos não fazer”, o segundo, “Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade”, ambos parte integrante do livro *Nudez*.

No primeiro, ele retoma aquilo que já apareceu no fragmento sobre Bartleby e no ensaio mais extenso: a relação entre a potência a impotência deixada pela obra de Aristóteles, pontuando ainda, que há uma separação entre *poder* e *potência*, sendo aquela uma “operação” que separa “dos homens aquilo que podem, ou seja, da sua potência”, conforme ensinamento de Deleuze (*ibidem*, 2014, p. 71). A condição de “vidente” do ser humano está estabelecido justamente no espaço entre o que ele pode fazer e pode não fazer, e também, entre poder fazer e poder o contrário. O que deve ser lembrando nessa relação é “não apenas a medida do que alguém pode fazer, mas também e antes de tudo a capacidade de manter-se em

relação com a própria possibilidade de não fazê-lo”, o que acaba por definir o “estatuto da ação” desse ser humano (*ibidem*, p. 72).

O que marca o interesse do filósofo italiano por essa perspectiva é o desejo da máquina governamental de delimitar a própria potência, incluída aí, especialmente, a *potência de não fazer*. “É sobre essa outra e mais obscura face da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente ‘democrático’” (*ibidem*). Somos, seguindo Agamben, separados de nossa impotência e privados da experiência do que podemos não fazer.

[O] homem moderno crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial ‘não há problema’ e o irresponsável ‘pode-se fazer’, exatamente quando deveria, ao contrário, dar-se conta de ser entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu todo controle. Ele se tornou cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades, não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer (*ibidem*).

O que parece um ganho, um desenvolvimento humano, torna-se na visão de Agamben, um signo de “pobreza” e “falta de liberdade”. Para quem não pode decidir não fazer, o que resta? A resistência, afirma Agamben (2014, p.73), “resistir ainda, pode ainda não fazer”. Separar-se da impotência significa perder, em última instância, a capacidade de resistir. “E como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, assim é apenas a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer que dá consistência ao nosso agir” (*ibidem*). E a forma de resistência num tempo de “flexibilização” e da sobrecarga (inclusive psicológica) da “multifuncionalidade”, coisa erigida aos píncaros da humanidade pelo mercado, é ser capaz de reconhecer aquilo que não se pode fazer, aquilo que não se pode ser ou pode não ser, pode não fazer. O que garante o nosso espaço de humanidade, ou mais próximo da divindade, é essa condição de ser inoperoso. O que nos leva ao segundo texto.

O que significa ser um ser “sabático” para Agamben? Pelo dispositivo da glória, já sabemos que como característica de Deus, o ser inoperoso é aquilo que a máquina deseja esconder e separar. A inoperosidade é, conforme Agamben (2014, p. 151), “uma realidade alegre e perfeita que define a própria essência de Deus”, como fica definido na versão dos setenta para a condição dos judeus durante a “festa do sábado” (*ibidem*). Durante o sábado, o judeu não pode realizar uma série

de trabalhos que tenham a *produtividade* como finalidade, é importante ressaltar. “[I]sso não significa que, durante a festa de sábado, os homens devam abster-se de qualquer atividade que seja” (*ibidem*, p.152). O que eles não podem fazer é aquela atividade com *finalidade produtiva*. “[...] Segundo a tradição judaica, de fato, um ato de pura destruição, que não tenha nenhuma implicação construtiva [...] não transgride o repouso sabático” (*ibidem*).

A relação entre “festa” e “inoperosidade” é aqui crucial: “[a] inoperosidade, que define a festa, não é simples inércia ou abstenção: é, muito mais, santificação, ou seja, uma modalidade particular do agir e do viver” (*ibidem*, p.153). Toda relação que se aparta do cotidiano, que transgride as relações cotidianas pode ser denominado “espírito de festa”. – Uma questão, se pensarmos, por exemplo, na ideia de “festa da democracia”, temos duas situações: a mais material, a de que a democracia está apartada do nosso cotidiano, constituindo-se como um dia atípico ocorrido a cada dois anos; a outra, mais irônica, ao lembrar a noção de inoperosidade, diz da necessidade de tornar inoperosa a própria democracia, atribuir outros usos, profaná-la, enfim. – Esse “modo particular de agir e viver” é de atribuir outros usos, seja para o agir seja para o viver. O hino de louvor, a procissão, a dança, a poesia já são exemplos conhecidos. “A inoperosidade [...] pertence à criação, é uma obra de Deus; mas se trata, por assim dizer, de uma obra muito especial, que consiste em tornar inoperosas, em fazer repousar, as outras obras” (*ibidem*, p.159), em torná-las “festivas”, isto é, definida por não pelo que se faz, mas por aquilo que “vem des-feito, tornado inoperoso, libertado, suspenso” (*ibidem*, p.159-160).

A inoperosidade – esta é, pelo menos, a hipótese que pretendemos sugerir – não é uma consequência ou uma condição preliminar (a abstenção do trabalho) da festa, mas coincide com a própria festividade, no sentido de que esta consiste exatamente em neutralizar e tornar inoperosos os gestos, as ações e as obras humanas, e só desse modo torná-los festivos (fazer festa significa, nesse sentido, ‘fazer a festa’, consumir, desativar e, no limite, eliminar algo) (*ibidem*, p. 158)

A maior realização dessa atividade é a manutenção da dimensão prática, estreitamente ligada ao cotidiano, buscando não abolir suas conexões (buscar a poesia na prosa do mundo), mas desativá-las, suspensas a fim de serem tornadas inoperosas, e assim, “festivamente exibidas”, diz-nos Agamben (2014, p.162). E ele

conclui lembrando que essa “atividade” de desativação pode abrir a vida a “um novo – ou mais antigo – possível uso sabático” (*ibidem*).

X. Adendo – Um caso: Manoel de Barros

Agamben é claro nisto: mais do que chegar ao nada, o mais difícil é criar a partir desse nada. Outra coisa: a máquina do mundo produz seus resíduos, na forma de utopia e sonho. Daí, duas saídas: apostar que tais resíduos e o nada ao qual se chega é o fim incontornável do humano, sabendo que a máquina tornou-se “total”, ao invés de apenas “totalitária”; ou, recusar a aposta, por um lado, e considerar outras formas, formas por vir, inclusive, profanando-as, e, por outro lado, operar com os resíduos, fazê-los significar outras coisas.

Manoel de Barros é aquele que está no limiar da segunda aposta. Ele, ao mesmo tempo, recusa a aposta e joga com os resíduos. Fazendo isso, ele cria no caminho já apontado por Agamben: ele cria poesia. Para limitar nossas considerações, tomemos como exemplo, “A máquina de chilrear e seu uso doméstico”, integrante de Gramática expositiva do chão (1966) e a primeira parte de Matéria de poesia (1970), homônima. De certa forma, essa perspectiva de resistência e de criação inoperosa atravessam a (des)obra do poeta mato-grossense, de forma que nos atermos em uma parte ou outra serve apenas ao propósito de não nos estendermos demasiadamente.

O título do livro de 1966 já deixa e-vidente que o que se propõe é um voltar-se para baixo, para o fundo, para onde geralmente não se olha (lembramos o caso contrário e famoso do “poço de tales”). O primeiro poema é paradigmático, ao tratar da “descoberta de um caderno de poemas”, quando da prisão de um homem, no meio de uma série de objetos, do qual se segue a “lista de objetos apreendidos”: “3 bobinas enferrujadas 1 rolo de barbante 8 armações de guarda-chuva 1 boi de pau 1 lavadeira renga de zinco (escultura inacabada) 1 rosto de boneca – metade carbonizado [...]” (2013a, p.9), seguindo de muito objetos inúteis. Aí aparece a maneira de proceder de Manoel de Barros. É a partir daí que sua poesia começa. Com os resíduos.

Esses resíduos, todavia, não são simplesmente apontados. Eles se imiscuem com os “grandes temas”, as imagens “clássicas” de uma poesia “maior”. Em

Máquina de Chilrear e seu uso doméstico, *nome que remete a uma obra de Paul Klee, o poeta desativa tudo, mas o desativa para uso, e desativa especialmente a linguagem:*

O POETA (por trás de uma rua minada de seu rosto andar perdido nela)
- Só quisera trazer pra meu canto o que pode ser carregado como papel pelo vento.

[...]

O CÓRREGO (perdido de borboletas)
- O dia todo ele vinha na pedra do rio escutar a terra com a boca e ficava impregnado de árvores

[...]

O MAR (encostado na rã)
- Em cima das casas um menino avino assobia de sol!

[...]

O POETA (se usando em farrapos)
- Meu corpo não serve mais nem para o amor nem para o canto

O CARAMUJO (olhos embaraçados de noite)
- E a Máquina de Chilrear, Poeta?

[...]

O PÁSSARO (submetido de árvores)
- A Máquina de Chilrear está enferrujada e o limo apodreceu a voz do poeta

[...]

A ESTRELA (com ramificação de luar)
- Muitos anos o poeta se empassarou de escuros, até ser atacado de árvore

[...]

O CARAMUJO (se tirando de escuros, cheirando a seus frutos)
- Restos de pessoas saindo de dentro delas mesmas aos tropeços, aos esgotos, cheias de orelhas enormes como folhas de mamona.

[...]

(BARROS, 2013a, p. 33-36)

Se lembrarmos de Bartleby, na sua fórmula (I would prefer not to), a linguagem é desativada pela sua perda de referência. Manoel de Barros não apenas faz a língua perder a referência, faz também com que cada palavra se torne um abismo em relação à palavra que a segue, desestabilizando-as ao ponto de suspender seus sentidos “constituídos”. Elas permanecem abertas, nessa

perspectiva, e ele não deixa de apontar a possibilidade para a qual estão abertas: para o uso cotidiano. Porém, tal uso não é o uso trivial. Ele é o uso “festivo”, diríamos com o filósofo italiano, o uso originado da inoperosidade, o mesmo que torna poesia o “caramujo”, esse ser que é a testemunha (ou mensageiro) das pessoas que “nascem” desses novos usos: monstruosas, poderíamos supor. Outros corpos, outros usos para os corpos, que não “servem nem para o amor nem para o canto”, isto é, leremos assim, não servem porque, tornados inoperosos, eles se prestam a outros usos impensados até então, de modo que poderia servir para outra forma de amor, outra forma de canto. Aqui eles “servem para poesia”, servem para a potência. De certa forma, o que se intui é que o poeta (e com ele qualquer pessoa) tornar-se-á “matéria de poesia” (“se usando em farrapos”).

Descobrimo-se resíduo, tornado inoperoso, o poeta, ao invés de se deter no nada (ou silenciar, como nos ensina Samuel Beckett), cria com o que resta. O que resta parece pouco, porque é o que ficou, seja como resíduo da máquina de governo, seja da sua própria destruição.

*Todas as coisas cujos valores podem ser
disputados no cuspe à distância
servem para poesia*

[...]

*Um chevrolé gosmento
Coleção de besouros abstêmios
O bule de Braque sem boca
são bons para poesia*

*As coisas que não levam a nada
têm grande importância*

*Cada coisa ordinária é um elemento de estima
Cada coisa sem préstimo
tem seu lugar
na poesia ou na geral*

[...]

*As coisas que não pretendem, como
por exemplo: pedras que cheiram
água, homens
que atravessam períodos de árvore,
se prestam para poesia*

*Tudo aquilo que nos leva a coisa nenhuma
e que você não pode vender no mercado
como, por exemplo, o coração verde*

*dos pássaros,
serve para poesia*

[...]

*Tudo aquilo que a nossa
civilização rejeita, pisa e mija em cima,
serve para poesia*

[...]

*Pessoas desimportantes
dão pra poesia
qualquer pessoa ou escada*

[...]

*As coisas jogadas fora
têm grande importância
- como um homem jogado fora*

[...]

(BARROS, 2013b, p. 9-12)

Tornar os dispositivos do poder inoperosos não é a única alternativa. Como bem nos (des)ensina Manoel de Barros, tomar as coisas insignificantes, aquelas que até a máquina desconsidera (e são muitas!) é uma forma de resistência. O “tornar inoperoso” serve às coisas que foram consideradas operosas, de certa forma. E aquelas que sempre foram, continuam sendo, inoperosas, não porque não operam, mas porque nada reconhecem de “operativo” na sua existência, ou seja, sustentam a potência de não fazer, não fazendo? É importante reconhecer que mesmo a estrutura do poder possui limites; ela pode até ser “totalitária”, mas não é uma “totalidade”. O esforço hercúleo de sua manutenção e das constantes tentativas de esconder seu “centro vazio” evidenciam que ela opera porque a possibilidade está sempre ressurgindo em algum lugar. São essas coisas que “não pretendem” nada, são essas coisas que “não se vende” (porque alguém resiste, porque a própria coisa resiste). Se não se vende, o que se faz com aquilo que foi tornado, ou já era, inoperoso, porque “a civilização rejeita”? A ideia de “vida eterna” parece uma saída depois de tudo ter se tornado “impossível”. A restituição ao espaço público pode ser uma opção, pelo menos uma aposta. Como? O corpo do poeta, como Bartleby, é um mensageiro que anuncia o pathos do aparecer, que carrega de volta aquilo que era privado. Isto é, a poesia, um fazer que Agamben pensa em restituir num lugar de direito, não mais que a práxis, serviria como forma de emancipação. A

inoperosidade serviria para isso: emancipar. E, nessa perspectiva, a ideia de uma “vida eterna” permanece no horizonte metafísico da possibilidade última, enquanto a emancipação aparece, uma hipótese, como a forma material de possibilidade pura. Talvez o sentido atribuído por Didi-Huberman (2010, p.131) esclareça-nos melhor:

Mancipare é tomar com a mão qualquer coisa – ou mesmo qualquer um – que se tornara propriedade privada. Emancipare, ao contrário, seria tomar qualquer um pela mão para ser guiado por uma zona franca, um espaço de liberdade onde ninguém será ‘possuído’ por ninguém.

Todos, qualquer um, qualquer “homem jogado fora”, qualquer desimportância serve para poesia, quer dizer, ninguém será posse de ninguém porque terá diante de si esse espaço de potência aberto às experimentações, a novos usos, a novas configurações, todas provenientes da própria poesia, isto é, da inoperosidade. Poderíamos dizer, com Manoel de Barros (2013b, p.61-62), que o tornar inoperoso não nos garante a vida eterna, mas nos entrega ao “abandono” da própria poesia. E, talvez, seja isso o que nos resta.

*A cidade mancava de uma rua até certo ponto;
depois os cupins a comiam
A gente vivia por fora como asa
Rã se media na pedra
Ali, eu me atrapalhava de mato como se ele
invadissem as ruínas de minha boca e a enchesse
de frases com morcego
[...]
Um moço de fora criava um peixe na mão
Na parte seca do olho, a paisagem tinha formigas mortas
Eu era sempre morto de lado com a cabeça virada
pro mar e umas grammas de borboletas amarelas
Estadistas gastavam nos coretos frases furadas,
já com vareja no ânus
A terra era santa e adubada
[...]
Tudo se resolvia com cambalhotas
[...]*

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. 2.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

_____. **O estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O reino e a glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. “Bartleby”, em: **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. **Bartleby, ou da contingência**, seguido de Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street de Herman Melville. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BARROS, Manoel. **Gramática expositiva do chão**. São Paulo: LeYa, 2013a.

_____. **Matéria de poesia**. São Paulo: LeYa, 2013b.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Remontages du temps subi. L’oeil de l’histoire 2**. Paris: Minuit, 2010.

Artigo recebido em: 29/08/2017

Artigo aprovado em: 20/10/2017

Artigo publicado em: 18/12/2017