

FILÔ

A teoria dos incorporais no estoicismo antigo
Émile Bréhier

A sabedoria trágica
Sobre o bom uso de Nietzsche
Michel Onfray

FILÔAGAMBEN

A comunidade que vem
Giorgio Agamben

O homem sem conteúdo
Giorgio Agamben

Ideia da prosa
Giorgio Agamben

Introdução a Giorgio Agamben
Uma arqueologia da potência
Edgardo Castro

Meios sem fim
Notas sobre a política
Giorgio Agamben

Nudez
Giorgio Agamben

FILÔBATAILLE

O erotismo
Georges Bataille

A parte maldita
Precedida de "A noção de dispêndio"
Georges Bataille

FILÔBENJAMIN

O anjo da história
Walter Benjamin

Imagens de pensamento
Sobre o haxixe e outras drogas
Walter Benjamin

Origem do drama trágico alemão
Walter Benjamin

Rua de mão única
Infância berlinense: 1900
Walter Benjamin

FILÔESPINOSA

Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar
Espinosa

A unidade do corpo e da mente
Afetos, ações e paixões em Espinosa
Chantal Jaquet

FILÔESTÉTICA

O belo autônomo
Textos clássicos de estética
Rodrigo Duarte (org.)

O descredenciamento filosófico da arte
Arthur C. Danto

Do sublime ao trágico
Friedrich Schiller

íon
Platão

FILÔMARGENS

O amor impiedoso
(ou: Sobre a crença)
Slavoj Žižek

Estilo e verdade em Jacques Lacan
Gilson Iannini

Introdução a Foucault
Edgardo Castro

Kafka
Por uma literatura menor
Gilles Deleuze
Félix Guattari

Lacan, o escrito, a imagem
Jacques Aubert, François Cheng, Jean-Claude Milner, François Regnault, Gérard Wajcman

O sofrimento de Deus
Inversões do Apocalipse
Slavoj Žižek
Boris Gunjevic

ANTIFILÔ

A Razão
Pascal Quignard

FILÔAGAMBEN

autêntica

Giorgio Agamben

A potência do pensamento

Ensaaios e conferências

Tradução
Antônio Guerreiro

Revisão da tradução
Cláudio Oliveira

met'anaesthesias (fórmula paradoxal que se deve traduzir: “com ausência de sensação”). A *chora* é, assim, a percepção de uma impercepção, a sensação de uma anestesia, de um puro ter-lugar (em que verdadeiramente nada tem lugar senão o lugar).

Por isso Aristóteles desenvolve sua teoria da matéria como potência a partir da *chora* do *Timeu*: como acontece para a vista na obscuridade, o sensório – lê-se no *De anima* – pode sentir seu não sentir, sua potência. Assim, o pensamento em potência (os neoplatônicos falam conseqüentemente de duas matérias, uma sensível e uma inteligível) – a tábua para escrever na qual nada está escrito – pode pensar-se, pensa sua potência e, desse modo, torna-se rastro de sua amorfia, escreve seu não ser escrito e, ao mesmo tempo, dá lugar a si mesmo, separa-se (*ho de nous choristos*, 429 b 5).

O rastro derridiano, “nem perceptível nem imperceptível”, “*lieu re-marqué d'une marque*” [“lugar re-marcado de uma marca”], puro ter-lugar, é, então, verdadeiramente algo como a experiência de uma matéria inteligível. O *experimentum linguae*, que está em questão na terminologia gramatológica, não autoriza (segundo um equívoco bastante difundido) uma prática interpretativa voltada para a infinita desconstrução de um texto, não inaugura um novo formalismo, mas assinala, antes, o acontecimento decisivo de uma matéria, abre para uma ética. Aquele que o cumpre até o fim e encontra, nesse sentido, sua matéria (padece de si próprio, *apaixona-se*) pode habitar – sem ficar aprisionado – nos paradoxos da autorreferência, pode não não-escrever.

Graças à obstinada estada de Acher no exílio da *Shekinah*, o rabino 'Aqiva pode entrar e sair ileso do paraíso da linguagem.

A obra do homem

No primeiro livro da *Ética a Nicômaco* (1097 b 22 e ss.), Aristóteles põe o problema de uma definição da “obra do homem [*to ergon tou anthropou*]”. O contexto dessa definição é a determinação do bem supremo como objeto da *episteme politike*, da ciência política, da qual o tratado sobre a ética é uma espécie de introdução. Esse bem supremo é a felicidade. E é justamente para definir a felicidade que Aristóteles começa sua investigação sobre a obra do homem.

Tal como para o tocador de flauta, para o escultor e para todo artesão [*technites*] e, em geral, para todos aqueles que têm uma obra [*ergon*] e uma atividade [*praxis*], o bom [*tagathon*] e o bem [*to eu*] parecem [consistir] nessa obra, assim deveria ser também para o homem como tal, admitindo que exista para ele algo como uma obra [*ti ergon*]. Ou [se deverá] dizer que para o carpinteiro e para o sapateiro existem uma obra e uma atividade, mas o homem, ao contrário, não tem nenhuma, que ele nasceu sem obra [*argos*]?

[*Ergon* significa em grego “trabalho, obra”. Na passagem em questão, todavia, o significado do termo se complica por via da estreita relação que o liga a um dos conceitos fundamentais do pensamento aristotélico: *energeia* (literalmente: “ser em obra”). O termo é, com toda probabilidade, uma criação de Aristóteles, que o usa em oposição funcional a *dynamis* (“potência”). O adjetivo *energos* (“operoso,

ativo”), de onde Aristóteles o retira, já existe em Heródoto. O termo de sentido contrário, *argos* (de *aergos*, “inoperoso,” privado de *ergon*”, cf. *argia*, “inatividade”) está atestado já em Homero. Poucas linhas depois, Aristóteles definirá a felicidade como *psyches energeia* [...] *kat'areten*, o “ser-em-obra da alma segundo a virtude” (1098 a 16), o que prova que a obra do homem significa, nesse contexto, não simplesmente “obra”, mas aquilo que define a *energeia*, a atividade, o ser-em-ato próprio do homem. A pergunta acerca da obra ou da ausência de obra do homem tem portanto um alcance estratégico decisivo, uma vez que dela depende não só a possibilidade de lhe atribuir uma natureza e uma essência própria, mas também, como vimos, a de definir sua felicidade e sua política.

A pergunta não tem só um caráter retórico. Contrapondo ao homem em geral quatro tipos de artesãos, o tocador de flauta, aquele que faz *agalmata*, o carpinteiro e o sapateiro, Aristóteles se serve intencionalmente de figuras em que a identificação da obra (e do ser-em-obra) não põe dificuldade. Mas a escolha de exemplos “humildes”, por assim dizer, não exclui que o elenco poderia ter continuado em uma direção mais alta (pouco antes, ele tinha mencionado o médico, o arquiteto e o estrategista). O problema tem, assim, um significado mais amplo e diz respeito à própria possibilidade de identificar a *energeia*, o ser-em-obra do homem como homem, independentemente e além das figuras sociais concretas que ele pode assumir. Ainda que sob a forma de uma pergunta paradoxal, a ideia de uma *argia*, de uma inoperosidade essencial do homem em relação às suas ocupações e operações concretas, é avançada sem reservas. O problema moderno (ou, antes, pós-moderno) de uma realização completa da obra humana e, portanto, de um possível *désœuvrement* (*désœuvré* corresponde perfeitamente a *argos*) do homem no fim da história tem aqui seu fundamento lógico-metafísico. O *voyou désœuvré* em Queneau, o *shabbat* do homem em Kojève e a “comunidade inoperosa” em Nancy seriam então a figura pós-histórica correspondente à ausência de uma obra

¹ Centrais neste texto são os conceitos de “inoperoso” e “inoperosidade”. A opção por essas duas formas, perfeitamente admissíveis segundo as regras da formação de palavras em português, está justificada na nota 1 de “Tradição do inmemorável”, da segunda seção do livro. (N.T.)

verdadeiramente humana. Mas, mais em geral, o que está em questão nessa pergunta é a própria natureza do homem, que se apresenta como o vivente sem obra, isto é, privado de uma natureza e de uma vocação específica. Faltando-lhe um *ergon* próprio, o homem não teria nem sequer uma *energeia*, um ser-em-ato que poderia definir sua essência: ele seria, assim, um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderiam esgotar.

Aristóteles não achava inadmissível tal hipótese, é o que podemos concluir do fato de, no *De anima*, no momento de definir o *nous*, o intelecto humano, ele afirmar que “ele não tem outra natureza senão o ser em potência” (429 a 21). Também por isso, quando passa ao ato, o pensamento “permanece de algum modo em potência [...] e pode assim se pensar a si mesmo” (429 b 9). O vocabulário da inoperosidade, a que pertence *argos*, mas também *schole*, não tem, aliás, em grego nenhuma conotação negativa. Na perspectiva dos comentadores cristãos de Aristóteles, pelo contrário, a hipótese de uma essencial inoperosidade do homem só podia parecer escandalosa. Por isso, em seu comentário ao excerto em questão da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino tem o cuidado de precisar que “é impossível que o homem seja por natureza ocioso, como se não tivesse uma operação própria” [*“impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi no habens propriam operationem”*] (*Sent. Ethic.*, I, 10, 4).

Todavia, na passagem seguinte, Aristóteles parece recuar perante a hipótese da ausência de obra do homem como homem e, em uma súbita virada, procura seu *ergon* na esfera da vida:

Ou então, tal como para o olho, para a mão, para o pé e para cada um dos membros parece haver uma determinada obra a cumprir, também para o homem se deve supor que há uma certa obra a par [para] destas? E qual seria então essa obra? O simples fato de viver [to zen] parece ser comum também às plantas. Ora, devemos procurar algo de próprio. Devemos portanto pôr de parte [aphoristeon] a vida nutritiva e a do crescimento [ten threptiken kai ten auxetiken zoen]. Viria a seguir uma forma de vida sensitiva [aisthetike tis]. Mas também esta parece comum ao cavalo, ao boi, a todo vivente. Resta [leipetai] uma forma de vida prática [praktike tis] de um ser que tem o *logos*. Mas uma vez que esta se diz de duas maneiras, é preciso considerá-la segundo o ser-em-obra

[kat'energeian], que é o sentido mais próprio do termo (*Eth. Nic.*, 1097 b 30-1098 a 6).

A analogia entre a relação de cada um dos *erga* e a obra do homem, por um lado, e a relação de cada um dos membros e o corpo na sua totalidade, por outro, serve estrategicamente para preparar a passagem à esfera da vida. Essa passagem não é, de fato, evidente. Se as diferentes atividades humanas (tocar cítara, fazer sapatos, esculpir imagens) não podem esgotar a obra própria do homem como tal, isso não significa que esta deva ser necessariamente procurada na esfera da vida. Que a obra do homem (de cuja individuação depende a individuação do fim da "ciência política") se defina como uma certa forma de vida, é uma testemunha do fato de que a relação entre política e vida pertence desde o início ao modo como os gregos pensam a *polis*.

Segundo um gesto tipicamente aristotélico, a individuação do *ergon* do homem se dá operando uma série de cesuras no *continuum* da vida. Esta se divide em vida nutritiva, sensitiva e prático-racional. A articulação do conceito de vida em uma série de funções já tinha sido feita no *De anima*. Aqui, Aristóteles havia isolado, entre os vários modos como se diz o termo "viver", o mais geral e separável:

É através do viver que o animal se distingue do inanimado. Porém, viver se diz de muitos modos, e basta que um deles subsista para dizermos que algo vive. O pensamento, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, o movimento segundo a nutrição, a destruição e o crescimento. Por isso, também toda espécie de vegetais nos parece que vive. É evidente, de fato, que eles têm em si mesmos um princípio e uma potência tais que, através deles, crescem e se destroem [...] Esse princípio pode ser separado dos outros, mas os outros não podem sê-lo nos mortais. Isso é evidente nas plantas. Nelas, não existe outra potência da alma. É portanto através desse princípio que o viver pertence aos viventes [...] Chamamos potência nutritiva a essa parte da alma da qual também os vegetais participam (413 a 20 ss.).

É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que é a vida: ele se limita a decompô-la, isolando a função nutritiva, para depois rearticulá-la em uma série de faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). A vida nutritiva

(ou vegetativa, como será chamada já a partir dos comentadores antigos, com base no estatuto particular, obscuro e absolutamente separado do *logos* que as plantas têm constantemente no pensamento de Aristóteles) é aquilo sobre cuja exclusão se funda, no *De anima*, tal como na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, a definição do homem, isto é, do vivente que tem o *logos*.

A determinação da obra do homem se realiza, assim, através da segregação da vida vegetativa e da vida sensitiva, que deixam como único "resto" possível a vida segundo o *logos*. E, uma vez que essa vida segundo o *logos* pode também ser considerada segundo sua pura potência, Aristóteles tem o cuidado de precisar que a obra do homem não pode ser uma mera potência ou faculdade, mas só a *energeia* e o exercício dessa faculdade.

Se portanto a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo o *logos*, e se dizemos que a obra de um indivíduo qualquer e a de um indivíduo bom é, segundo o gênero, a mesma (tal como para um tocador de cítara e um bom tocador de cítara, e da mesma maneira para todos os casos), enquanto a superioridade segundo a virtude vem se acrescentar à obra (a obra do citarista consiste em tocar cítara, a do bom citarista consiste em tocá-la bem); se assim é, devemos supor que a obra do homem é uma certa vida [*zoen tina*] e que esta é o ser-em-obra da alma e uma práxis segundo o *logos*, e que a obra do homem bom são essas mesmas coisas, bem realizadas e de maneira bela, cada ato segundo sua virtude própria; se assim é, o bem do homem será o ser-em-obra da alma segundo a virtude, e se as virtudes são múltiplas, segundo a melhor e a mais perfeita (1098 a 7-18).

A essa altura, Aristóteles pode proceder à definição da "obra do homem". Essa obra — como estava implícito no excerto anteriormente transcrito — é uma forma do viver, uma "certa vida" (*zoe tis*), aquela que é em ato segundo o *logos*. Isso significa que Aristóteles determina o bem supremo — a cuja definição se dedicava o tratado, que constitui também o objetivo da política — através da relação com um certo *ergon*, com uma certa atividade ou ser-em-obra. Essa atividade consiste, já o vimos, na atualização da potência vital racional (portanto, não da potência nutritiva nem da sensível). Por conseguinte (ética e política

serão definidas para os homens a partir da participação nessa operação, em geral e segundo a virtude (tocar cítara e tocá-la bem, viver e viver bem segundo o *logos*). Não devemos nos espantar se, coerentemente com essas premissas, a definição aristotélica da *polis*, isto é, da comunidade política e perfeita, articula-se através da diferença entre viver (*zen*) e viver bem (*eu zen*): "Nascida com vista ao viver, mas existindo para o viver bem" (*Pol.*, 1252 b 30).

A determinação aristotélica da obra do homem implica, pois, duas teses sobre a política: 1) na medida em que se define em relação a um *ergon*, a política é política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência, 2) esse *ergon* é, porém, em última análise, "uma certa vida", que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua.

Esse é o legado que o pensamento aristotélico deixou à política ocidental. Legado aporético porque 1) liga o destino da política a uma obra, que permanece não atribuível às diferentes atividades humanas (tocar cítara, fazer estátuas, produzir sapatos) e 2) sua única determinação é, em última análise, biopolítica, na medida em que se baseia em uma divisão e em uma articulação da *zoe*. O político, como obra do homem enquanto homem, é extraído do ser vivo através da exclusão de uma parte de sua atividade vital como impolítica.

Na época moderna, a política ocidental foi, por conseguinte, pensada como assunção coletiva de uma missão histórica (de uma "obra") por parte de um povo ou de uma nação. Essa missão política coincidia com uma missão metafísica, isto é, com a realização do homem como vivente racional. O caráter problemático inerente à determinação dessa missão "política" em relação às figuras concretas do trabalho, da ação e, em última análise, da vida humana foi progressivamente aumentando. O pensamento de Marx, que se propõe a realização do homem como ser genérico (*Gattungswesen*), representa nessa perspectiva a retomada e a radicalização do projeto aristotélico. Daí, as duas aporias implícitas nessa retomada: 1) o sujeito da obra do homem deve ser necessariamente uma classe indeterminada, que se destrói a si mesma na medida em que representa uma atividade particular (por exemplo, a classe operária); 2) a atividade do homem na sociedade sem classes é impossível ou, em todo caso, extremamente difícil de definir (daí as hesitações de Marx sobre o destino

do trabalho nas sociedades sem classes e a reivindicação da preguiça em Lafargue e em Malevitch).

Quando, a partir do final da Primeira Guerra Mundial, o paradigma da obra entra em crise e para os Estados-nação europeus começa a se tornar evidente que já não há missões históricas a cumprir, uma reformulação do legado biopolítico da filosofia política clássica se torna o resultado extremo da política ocidental. Na impossibilidade de definir uma nova "obra do homem", trata-se de assumir agora a própria vida biológica como última e decisiva missão histórica. A "obra" do vivente segundo o *logos* consiste então em assumir e cuidar da vida nutritiva e sensitiva, em cuja exclusão se baseava a definição aristotélica do *ergon tou anthropou*.

Do excerto de Aristóteles é possível, porém, uma interpretação diferente. Ela se encontra em dois textos heterogêneos, mas não sem relação entre si. O primeiro é o comentário de Averróis à *República* de Platão, que nos chegou apenas em uma tradução hebraica. O segundo é a *Monarquia* de Dante. Ambos partem da determinação aristotélica da perfeição humana como atualização da potência racional; ambos retomam a oposição aristotélica entre homem, por um lado, e as plantas e os animais, por outro. Todavia, ambos, como veremos, realçam como específico do homem o momento da potência. Tanto para Averróis como para Dante, os animais participam, de fato, de algum modo, da atividade racional (escreve Averróis: "Muitos animais têm essa parte em comum com os homens"); o que caracteriza especificamente o *logos humano* é, porém, o fato de que ele não é desde logo em ato, mas existe, em primeiro lugar e habitualmente, apenas em potência ("Uma vez que a parte racional não existe em nós desde o início em sua perfeição última e em ato, sua existência em nós é só potencial", escreve Averróis). Mas façamos a leitura do texto de Dante (*Mon.*, 1, 3), que se articula como um comentário não declarado à determinação aristotélica da obra do homem na *Ética a Nicômaco*, da qual retoma o léxico e os argumentos:

É necessário examinar agora qual é o fim da sociedade humana em sua totalidade [...]. Para esclarecer esse ponto, devemos observar que há um fim para o qual a natureza gera o polegar, outro,

diferente, para o qual produz toda a mão, ainda outro, diferente de ambos, em função do qual gera o braço; e há depois um, diferente de todos esses, para o qual produz o homem inteiro. Da mesma maneira, o fim que a natureza atribui ao homem individualmente é diferente do fim que ela atribui à comunidade familiar, e diferente daquele que atribui à aldeia, como diferentes são ainda os da cidade e do reino. Por último, ótimo é o fim em vista do qual Deus eterno – com a sua arte, que é a natureza – produz o gênero humano na sua totalidade [*universaliter genus humanum*].

Dante retoma aqui a exemplificação aristotélica da relação entre os membros específicos do corpo e o homem todo (*totus homo*) mas o acento é deslocado da pluralidade das atividades humanas para a multiplicidade das formas de comunidade (a família, a aldeia e a cidade, que já estão na *Política* de Aristóteles, acrescentam-se o reino e o fim, por agora não nomeado, que corresponde à universalidade do gênero humano). E é nesse ponto que Dante reformula o problema aristotélico da obra do homem:

Por isso, é preciso saber que Deus e a natureza não fazem nada de inoperoso [*nil otiosum facit*], mas qualquer coisa que seja vem a ser para alguma operação [*ad aliquam operationem*]. De fato, nenhuma essência criada é o fim último na intenção do criador enquanto tal, mas a operação própria da essência; daqui deriva que não é a operação que existe tendo em vista a essência, mas é a essência que existe tendo em vista a operação. Há portanto uma operação própria de todo o gênero humano [*humane universitatis*], em função da qual ele se ordena em uma grande multidão [*in tanta multitudine ordinatur*], e tal operação não pode ser realizada completamente nem pelo homem individual, nem pela família individual, nem por uma aldeia individual, nem por um reino particular.

Operatio é o termo latino que corresponde a *ergon* na tradução latina da *Ética* que tanto Tomás de Aquino como Dante tinham diante dos olhos. Assim, no comentário de Tomás de Aquino, pode-se ler: “*Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius*”. Dante, como Tomás, retoma (como veremos, modificando-o) o motivo aristotélico da superioridade do ato sobre a essência (ou potência); mas a determinação dessa “obra”

do gênero humano como tal implica para ele imediatamente a introdução da figura da multidão. E tal como em Aristóteles nenhuma das específicas atividades concretas do homem podia esgotar o *ergon* do homem como tal, em Dante a atualização da *operatio humane universitatis* transcende os limites dos indivíduos e das comunidades singulares.

Torna-se manifesto de que operação se trata se definirmos o último grau da potência de toda a humanidade [...]. O último grau da potência no homem não é o ser simplesmente considerado, já que desse aspecto participam também os elementos, nem o ser agregado, pois é algo que se encontra também nos minerais. Não é tampouco o ser animado, que também é próprio das plantas; nem o ser capaz de aprender, uma vez que isso é comum aos animais; mas o ser capaz de aprender através do intelecto possível [*esse apprehensivum per intellectum possibile*], que compete exclusivamente ao homem e a nenhuma outra criatura inferior ou superior. De fato, ainda que existam outras essências inteligentes, seu intelecto não é possível como o dos homens, já que tais essências são puramente intelectuais, e seu ser consiste exclusivamente em entender aquilo que são; e isso acontece sem descontinuidade [*sine interpolatione*], de outro modo não seriam eternas. É claro, portanto, que o último grau da potência humana é a potência ou virtude intelectual. E uma vez que essa potência não pode ser reduzida na totalidade e simultaneamente em ato através de um único homem ou de alguma das comunidades particulares acima mencionadas, é necessário que exista uma multidão no gênero humano, mediante a qual toda a potência seja atuada. Do mesmo modo, é necessário que exista uma multidão de coisas passíveis de serem geradas, para que toda a potência da matéria-prima seja sob o ato [*sub actu*]: de outro modo, dar-se-ia uma potência separada, o que é impossível.

Dante define aqui a obra própria do gênero humano como tal. E o faz ampliando, em relação a Aristóteles, o contexto da definição da especificidade humana: não apenas as plantas e os animais, mas também os seres inanimados (os elementos e os minerais) e as criaturas sobrenaturais (os anjos). Nessa perspectiva, a atividade racional já não basta para identificar o que é próprio do homem, uma vez que ele a partilha com os bruta e com os anjos. Retomando o tema

ATO (ATO DA - POSSÍVEL) (DAX LY AIO) MULTIDÃO (POSSÍVEL) (DAX LY AIO)

fundamental da interpretação averroísta do *De anima* de Aristóteles, o que define a racionalidade humana é, agora, seu caráter potencial, isto é, contingente e descontínuo. Enquanto a inteligência dos anjos é perpetuamente em ato sem descontinuidade (*sine interpolatione*) e a dos animais está inscrita naturalmente em cada indivíduo, o pensamento humano é constitutivamente exposto à possibilidade de sua falta e de sua inoperosidade: é portanto, nos termos da tradição aristotélica, *nous dynatos, intellectus possibilis*. Por isso, na medida em que ela é essencialmente potência e pode ser em ato só a partir de uma "interpolação" (que, na tradição averroísta, coincide com a imaginação), a obra do homem exige uma multidão e faz da multidão (e não de um povo, de uma cidade ou de uma comunidade particular) o verdadeiro sujeito da política.

O tema da *multitudo* em Dante retoma a teoria averroísta da eternidade do gênero humano como correlativa da unicidade do intelecto possível. Uma vez que, segundo Averróis, a perfeição da potência de pensar própria do homem está ligada essencialmente à espécie e de maneira accidental aos indivíduos singulares, existirá sempre pelo menos um indivíduo – um filósofo – que realiza em ato a potência do pensamento. Segundo a formulação de uma das teses condenadas em 1277 por Étienne Tempier, o intelecto possível numericamente uno, ainda que separado deste ou daquele corpo individual, jamais é separado de todo e qualquer corpo.

Dante desenvolve e radicaliza essa teoria, fazendo da *multitudo* ao mesmo tempo o sujeito do pensamento e da vida política. Ela não é simplesmente ociosa, pois não é, como o indivíduo, essencialmente separada do intelecto uno; mas não é, por outro lado, apenas operosa, pois a passagem ao ato depende sempre, de maneira contingente, deste ou daquele indivíduo. A multidão é, assim, a forma genérica de existência da potência, que desse modo se mantém sempre em uma proximidade essencial com o ato (*sub actu*, não *in actu*). A expressão *sub actu* não é uma invenção de Dante. Nós a encontramos em textos da mesma época (por exemplo, em Dietrich de Friburgo, cujo tratado *De intellectu et intelligibili* Dante podia ter lido) para exprimir o modo de ser da matéria-prima, que nunca pode ser separada completamente de uma forma qualquer e está por isso *sub actu*. Mas enquanto Dietrich contrapõe explicitamente o intelecto possível, que é completamente

separado do ato, à matéria-prima, Dante institui uma analogia entre o modo de ser do intelecto em potência e o da matéria. A potência do pensamento, mesmo podendo sofrer "interpolações" em relação ao pensamento em ato, não é de modo algum separada dele, e a multidão é essa existência da potência *sub actu*, na proximidade do ato.

Dante pensa uma política que corresponda à inoperosidade do homem, isto é, que se determine não simplesmente e em absoluto a partir do ser-em-obra da racionalidade humana, mas por um operar que expõe e contém em si a possibilidade de seu não existir, de sua inoperosidade. Dante deduz dessa inoperosidade a necessidade da multidão como sujeito da política que excede toda comunidade particular e a necessidade da monarquia ou do império como princípio regulador correspondente a esse excesso. A questão de saber que outras consequências poderia o pensamento extrair da consciência de sua essencial inoperosidade e se, em geral, é possível hoje uma política que esteja à altura da ausência de obra do homem sem ficar simplesmente sob a alçada de uma tarefa biopolítica – tudo isso deve, por agora, ficar em suspenso. Mas certamente é necessário pôr de lado a ênfase sobre o trabalho e sobre a produção e tentar pensar a multidão como figura, senão da inação, pelo menos de um operar que, em todo ato, realize seu *shabbath* e em cada obra seja capaz de expor sua inoperosidade e sua potência.