

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**Anderson Macedo Rodrigues**

**O estudo enquanto poética da potência**

Juiz de Fora

2025

**Anderson Macedo Rodrigues**

**O estudo enquanto poética da potência**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação. Área de concentração: “Educação Brasileira: Gestão e Práticas Pedagógicas”.

Orientador: Prof. Dr. Maximiliano Valerio López

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rodrigues, Anderson Macedo.

O estudo enquanto poética da potência / Anderson Macedo Rodrigues. -- 2025.  
95 f.

Orientador: Maximiliano Valerio López

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2025.

1. Estudo. 2. Potência. 3. Mundo. 4. Produção Poética. 5. Inoperosidade. I. López, Maximiliano Valerio, orient. II. Título.

**Anderson Macedo Rodrigues**

### **O estudo enquanto poética da potência**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre/a em Educação. Área de concentração: "Educação brasileira: gestão e práticas pedagógicas".

Aprovada em 27 de setembro de 2024.

#### **BANCA EXAMINADORA**

**Dr. Maximiliano Valerio López - Orientador**  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Dr. Tarcísio Jorge Santos Pinto**  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Dra. Silmara Lídia Marton**  
Universidade Federal Fluminense

Juiz de Fora, 20/09/2024.



Documento assinado eletronicamente por Maximiliano Valerio Lopez, Professor(a), em 01/10/2024, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Silmara Lídia Marton, Usuário Externo, em 01/10/2024, às 10:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Tarcísio Jorge Santos Pinto, Professor(a), em 04/10/2024, às 13:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1995305** e o código CRC **6D642014**.

---

À minha amada Vanessa Lescano,  
e ao meu filho, Davi,  
pela alegria, beleza e amor em minha vida.

À minha mãe, Cida Macedo,  
à minha irmã, Carol, a meu pai, Jesiel de Brito,  
a meu padrasto, Severino Batista, à minha madrasta, Rose Freitas,  
e à toda a família, especialmente à memória  
da avó Cecília e de outros queridos.

Aos amigos e parceiros de ideias:  
à memória de Chico Resende,  
e em especial a Rogério Leão, Marcos Alberto,  
e a todos que me ajudaram, divertiram, ensinaram.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles que se envolveram com a realização desta escrita e deste curso de mestrado, pois suas contribuições ultrapassam o âmbito profissional e acadêmico, e trazem mais sentido a toda minha vida.

Ao prof. Maximiliano López, pela oportunidade de receber sua orientação, e pela maravilhosa generosidade e condução em finos textos, práticas e convívio acadêmico.

Ao prof. Tarcísio Santos Pinto e à prof.<sup>a</sup> Silmara Marton, pela excepcional disponibilidade em compor a banca de avaliação desta dissertação, e cujos percursos intelectuais são inspiradores. E também aos professores Aimberê Quintiliano do Amaral e Juan Pablo Álvarez Coronado, que participaram da qualificação do projeto, pelos valiosos aportes a meu pensamento.

Ao Grupo de Estudos de Filosofia, Poética e Educação – GEFPE, e como um todo ao Núcleo de Estudos de Filosofia da Educação – NESFE, da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, pelo acolhimento e vívidas ideias. Faço menção novamente aos profs. Tarcísio e Aimberê, e em especial a Gabriel Voser, Mayara Alvim, Eduardo Malvacini, Marília Villanova, Wanderlúcia Kikuchi, e às profas. Silmara e Isabel Pastorino (Universidad de la República – UdelaR, Uruguay).

Aos que atuam no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, seus docentes, técnicos e discentes, e especialmente à então coordenadora, prof.<sup>a</sup> Sônia Clareto, por toda a atenção e gentileza. À UFJF e a esta Faculdade de Educação – FACED, por abrir espaços e possibilitar a experiência da educação pública e gratuita.

À Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, onde cursei Filosofia e depois ingressei em seu quadro de técnicos, pelas condições para que eu seguisse nesse estudo. Aos colegas, aos docentes e discentes ligados à Coordenadoria do Curso de Graduação em Ciências Biológicas, por toda afabilidade. Deixo aqui expressamente minha gratidão ao prof. Luciano Rivaroli, ao prof. Ricardo Sepini, à prof.<sup>a</sup> Gislene Castro, à prof.<sup>a</sup> Juliana Lyon e ao prof. Gabriel Viana, que estiveram na coordenação nesse período e ofereceram seu inestimável apoio e compreensão.

E, enfim, a Vanessa Balbino de Oliveira, pelos pertinentes comentários e tradução no *Resumen*.

## RESUMO

Como podemos nos relacionar com o mundo? Isto é, como podemos considerar sua alteridade, essa dimensão de um outro que nos escapa, que se apresenta como algo maior do que nós conseguimos sentir, imaginar, conceber? Como podemos nos relacionar com esse mundo que nos envolve, de modo que estejamos abertos aos sentidos que possam ser colhidos dentre suas incontáveis possibilidades, sem fechá-lo ou reduzi-lo a uma imagem ou a uma concepção de aspectos esmaecidos, cuja palidez se refletiria sobre nossa própria existência? Ou seja, como podemos experimentar esse mundo que se mostra inesgotável em múltiplas e incontáveis possibilidades? Em outras palavras, como podemos nos abrir à sua potência? Com essas perguntas, recorreremos à obra contemporânea de Giorgio Agamben para pensar a problemática da potência, por meio da qual o filósofo italiano passa a apontar, cada vez mais expressamente, em direção ao estudo como um modo de relacionamento aberto e intenso com o mundo. Então, por que estudar? Estudar é estar em meio às várias possibilidades do mundo, é tornar presente o que ainda estava ausente, é produzir o poder de ser e de não ser do mundo – sua potência, enquanto faz nela seu habitar, isto é, enquanto a tem de modo especial, que a possui não como se fosse menor que si mesmo, ao contrário, como se fosse por ela envolvido, e que se abre ao diferente, novo, indeterminado – quer dizer, *poeticamente* (em seu sentido mais antigo, original). Estar em meio ao que não se sabe, manter a ignorância como seu cerne e motivo, compõe a própria definição do que é estudar; e o que pode vir ou não à presença, não é mais que algo a permanecer em potência, antes que aconteça o ato de realização. Mas, para se abrir, o estudo não pode operar impensada e incessantemente; em certa medida, pausa, mantém um não fazer para constantemente produzir potência – ou seja, é um modo de inoperosidade. Nas próximas linhas, traçamos uma investigação de caráter ontológico e fenomenológico, quer dizer, sobre o sentido de vir a ser dessas manifestações desde diferentes ângulos, e para isso nos voltamos também a Aristóteles e à filosofia antiga, e a pensadores da educação, como Lorge Larrosa e Jan Masschelein, entre outros. Assim, perfazemos uma busca pela abertura original de sentido, e por uma educação que possibilite um espaço e tempo de liberdade.

**Palavras-chave:** estudo; potência; mundo; produção poética; inoperosidade.

## RESUMEN

¿Cómo podemos relacionarnos con el mundo? ¿Cómo podemos considerar su alteridad, esta dimensión del otro que se nos escapa, que se presenta como algo más grande de lo que podemos sentir, imaginar, concebir? Es decir, ¿cómo podemos relacionarnos con este mundo que nos rodea, de manera que estemos abiertos a los sentidos que se pueden extraer de innumerables posibilidades, sin cerrarlo ni reducirlo a una imagen o concepción de aspectos descoloridos, cuya palidez se reflejaría en nuestra propia existencia? ¿Cómo podemos experimentar este mundo inagotable en posibilidades múltiples e incontrolables? ¿Cómo podemos abrirnos a su potencia? Recurrimos a la obra contemporánea del filósofo italiano Giorgio Agamben para pensar el problema de la potencia, en la cual comienza a apuntar, cada vez más expresamente, hacia el estudio como modo de relacionarse abierta e intensamente con el mundo. Entonces ¿por qué estudiar? Estudiar es estar en medio de las diversas posibilidades que el mundo ofrece. Es hacer presente lo que aún estaba ausente. Es producir el poder de ser y no ser —potencia— mientras hace en esa misma potencia su habitar. Y habitar la potencia es tenerla de manera especial, poseerla no como si fuera menor que uno mismo, pero todo lo contrario, es estar envuelto por ella, abierto a lo diferente, a lo nuevo, a lo indeterminado —esto es, *poéticamente*, en su sentido más antiguo, original. Estar en medio de lo que no se sabe, mantener la ignorancia como su núcleo y motivo constituye la definición misma de lo que es estudiar —y lo que puede hacerse o puede no hacerse presente permanece en potencia en el mundo, es decir, al paso que se produzca el acto de realización. Para mirarlo, para pensarlo, para abrirse, el estudio no puede operar irreflexiva e incesantemente: en cierta medida pausa, se detiene una vez más, mantiene un ‘no hacer’ para volver a producir potencia —en otras palabras, es un modo de inoperosidad. En las páginas que siguen, trazamos una investigación ontológica y fenomenológica —dicho de otro modo, abordamos el sentido del devenir de esas manifestaciones a partir de diferentes ángulos. Acudimos también a Aristóteles y a la filosofía antigua, bien como a pensadores de la educación como Jorge Larrosa y Jan Masschelein, entre otros. De esa manera, hacemos una búsqueda de la apertura original del sentido y de una educación que haga posible un espacio y tiempo de libertad.

**Palabras clave:** estudio; potencia; mundo; producción poética; inoperosidad.

## SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO	8
2	ESTUDAR O MUNDO	16
2.1	<u>Suspensão</u>	28
2.2	<u>Atenção</u>	34
2.3	<u>Cuidado</u>	36
3	A PRODUÇÃO POÉTICA DA POTÊNCIA	39
3.1	<u>A potência negativa do humano</u>	46
3.1.1	<i>‘Ter a falta’</i>	47
3.1.2	<i>‘Poder não...’</i>	50
3.1.3	<i>Inoperosidade</i>	52
3.1.3.1	Ausência de obra	54
3.1.3.2	Contradispositivo	57
3.1.3.3	Contemplação	61
4	A POTÊNCIA DA INDETERMINAÇÃO	67
4.1	<u>O determinado e o indeterminado</u>	74
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
	REFERÊNCIAS	92

## 1 APRESENTAÇÃO

Estudar é produzir poeticamente a potência. Isso quer dizer que, enquanto estudamos uma matéria, estamos participando de uma definição do que pode ser e do que pode não ser no mundo, mas sem prevê-lo de todo. É um modo de estar no mundo em que nos deparamos com algo indeterminado, aceitando-o, questionando-o, e nos abrindo a ele – isso é a própria essência de estudar, lidar com o desconhecido. Algo que pode ser ou não ser – e, portanto, ainda não é – trata-se de uma ausência, uma falta, algo que não está presente no mundo. Estamos envoltos em possibilidades, e por isso o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben – nascido em Roma, em 1952 – afirma que o estudo habita a potência<sup>1</sup>.

Esse habitar é um modo de estar no mundo, é um modo de ter algo em que estamos envolvidos, tomados por aquilo que dizemos ter, tal como em uma casa que para nós é um lar – ela é um bem material e, até certo ponto, uma propriedade que nos pertence, mas não é meramente um capital financeiro ou uma vantagem econômico-social; mais que apenas isso, ela nos contém e nos abriga, e nela nos fazemos caber, ajustamos e moldamos nossa existência. Nesse habitar, seja esse modo intenso em que temos um lar, seja no desempenhar técnico ou artístico que nos absorve (como tocar um instrumento, pintar ou escrever), ou no ofício que para nós é como uma vocação, um chamado ao qual atendemos (como ser professor, ou artesão, por exemplo), ou, enfim, no ato mesmo de estudar, esse estar é uma atividade que se detém, tem de parar para pensar e seguir concedendo tempo para que as coisas apareçam e, portanto, não pode mergulhar ou se abandonar em um fazer automático e incessante, mas precisa pausar, interromper com ritmo a obra em andamento, a operação em movimento, suspendê-lo ainda que temporariamente – o que Agamben chama de inoperosidade<sup>2</sup>.

Esse gesto negativo tem lugar porque tudo que é tem a potência de ser e de não ser. Vamos à passagem ou à realização da potência em um ato: nesse vir a ser, nesse devir, são assumidas formas até então indefinidas na matéria, as quais estavam em latência e se tornam condições para novas transformações, para um novo fluxo da potência. Lembrando o que foi dito na metafísica de Aristóteles (384-322 a.C), há uma primazia do ato em relação à potência porque, no mundo como um todo, é a partir do que está em ato, do que existe, que então surgem as diferentes possibilidades, e é enfim na realização enquanto ato que se vê o sentido ou o fim do movimento – embora, ao se tomar um ato isoladamente, pareça ser exatamente o contrário,

---

<sup>1</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Autorretrato en el estudio**. Tradução: Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018, p.13.

<sup>2</sup> *Id.* A obra do homem. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.329.

que a potência o precede<sup>3</sup>. Mas o que apontamos é que não há potência absolutamente abstrata, sem conexão com ato ou realização prévia, com um ponto de partida no mundo. Pensemos na água: ela tem a potência de ser sólida, líquida ou gasosa, e também a de passar de um estado a outro; certamente ela terá muito mais possibilidades de fluidez como líquido do que como gelo, porém vislumbramos que haverá ainda mais liberdade de direções para seus movimentos no espaço se vier a se tornar vapor; no entanto, por outro lado, já não terá as mesmas possibilidades de mudança se for contaminada por óleo ou caso se perca do local onde se encontra (falando aqui em nível simplesmente visual, já que deve ter sofrido outras transformações; contudo, em nível elementar, não pode haver água se suas moléculas não se unirem na proporção adequada de hidrogênio e oxigênio, e tal raciocínio pode ser levado a mais níveis). Quer dizer, precisamos pensar em alguma parte do mundo para imaginar suas possibilidades de transformação, ainda que longe de serem totalmente predefiníveis, se é que queremos chegar ao ponto de definir tudo – e se é que pensamos no que isso pode significar, senão a redução do próprio mundo. Vamos tratar mais à frente certas implicações éticas dessa condição relativa à potência.

E enquanto potência, algo que ainda não se realizou como ato, não se atualizou, não se efetivou concretamente na existência, é uma potência fundamentalmente negativa. Quer dizer, todo ato, todo acontecimento, todo ser, que nesse sentido é sempre uma realização positiva, traz consigo a possibilidade de não ser mais, seja por se esvaír, seja por tornar-se algo diferente, poder ser outra coisa, e nesse caso também não ser mais o que é; mas também traz consigo a possibilidade de nunca ter sido, um tal sentido de poder não ser que não fica absolutamente perdido no passado, mas acompanha tragicamente tudo que existe enquanto algo vulnerável, frágil, suscetível a se deteriorar no tempo – é assim uma presença que sempre carrega a possibilidade da ausência. Mas faz também com que a potência como um todo sempre exceda, em mais amplos e variados alcances, a um ato determinado. E então é por isso que Agamben concebe a potência como um conjunto de possibilidades que crescem e se multiplicam a partir de um ato<sup>4</sup>. Essa leitura de Agamben sobre a potência é baseada sobretudo em Aristóteles, e teremos que dizer mais à frente como o filósofo italiano interpreta o sentido de uma *impotência* segundo a lógica aristotélica, como ‘poder não...’, em contraposição ao sentido mais usual e banal de “impotência” como ‘não poder...’. Em outras palavras: o poder de não ser, ou poder de não fazer – que, juntamente com o poder de ser e fazer sim, integra o âmbito da potência –

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. Livro  $\theta$  (nono). In: **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego traduzido ao italiano e comentários de Giovanni Reale). Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, p. 491-421.

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.253-254.

não deve ser confundido com o mero não poder ser (e então não poder não ser), não poder fazer (e nem poder não fazer), ou seja, o que sequer mesmo pode ser (que sequer pode deixar de ser), que não acessa nenhum âmbito da potência.

Essa distinção é importante para entendermos que *ser* humano traz a potência positiva e negativa de se exercer diferentes atividades na existência, sem uma obra própria que o defina. Essa é mais uma releitura agambeniana de Aristóteles, o qual procura definir a essência de ser humano, tal como propõe a outros seres, por aquilo que daria o seu caráter de ser em presença, pelo caráter próprio do que se faz em uma obra, isto é, de acordo com o conceito de *enérgeia*, que equivale ao ato que se realiza. O filósofo antigo concluirá que, diante da multiplicidade de modos de existência, desde ser um artesão a um pensador, desde ser um pobre a um nobre, o humano alcança a finalidade de ser em ato ao fazer bem algo. Agamben, porém, dirá que, em vez de se definir esse ser que se faz em obra pelo que vem a realizar bem, pode-se interpretar que esse ser fundamentalmente habita a potência, pode ser e não ser.<sup>5</sup>

Entretanto, é preciso dizer que esse ser sem obra definida, originalmente fundado na potência, está moldado, condicionado, determinado por dispositivos. O conceito de dispositivo, como difundido pelo pensador francês Michel Foucault (1926-1984), pretende estender o olhar a um conjunto “heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas [...] o dito e o não dito”, entre cujos elementos “existe um tipo de jogo [...] um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência”, isto é, “uma função estratégica dominante”<sup>6</sup>.

Todavia, Agamben leva às últimas consequências o conceito, atribuindo o caráter de dispositivo a qualquer elemento, modelo, mecanismo que se põe junto ao indivíduo vivente, influenciando, dirigindo, e governando gestos, comportamentos, sentimentos, pensamentos, que ativa e interfere em sua subjetividade. Assim, são exemplos de dispositivos um aparelho como uma caneta, um computador, uma mesa; um evento ou instituição social e política, como um jogo de futebol, uma viagem, o casamento, o funeral, a religião, a universidade, o Estado; ou saberes como a filosofia, a literatura, e talvez o primeiro dispositivo de todos, a linguagem. Além disso, Agamben conceitua como máquina certo dispositivo que funciona com polos que se determinam e se contrapõem, mas que ao mesmo tempo permanecem vinculados, os quais giram em torno de um centro que é indiscernível, sem essência visível e, por assim dizer, vazio:

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem, p.319-329.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 13.Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p.244.

é o que encontramos, por exemplo, na oposição entre discurso e língua, entre direito e exceção, entre humanidade e animalidade – e, por que não dizer, também entre ato e potência.<sup>7</sup>

Agora podemos ver em que sentido a inoperosidade, como potência negativa e humana, pode acontecer em meio às operações dos dispositivos e máquinas, como um tipo de dispositivo que abre outros dispositivos, que deixa vazar o ar, que atua como se fosse um contradispositivo. O ser humano pode, ao não fazer algo, ao pausar uma ação, ao se dar algum tempo, vislumbrar possibilidades que envolvem um ato, e assim se abrir a um movimento diferente, ao que ainda está ausente e indeterminado, à liberdade de escapar a uma determinação. Como, por exemplo, sugere Agamben, podemos interromper uma ação que tenha certa finalidade, como levar um copo de água à boca para matar a sede, e então simplesmente fazer qualquer gesto não útil, como balançar esse mesmo copo, descobrir como se comporta nas mãos, ou com ele acariciar o próprio rosto; ou então, ao dançar, quando se experimentam as possibilidades de movimento do corpo, sem a necessidade de se deslocar até certo ponto; ou ainda através da poesia, quando se arriscam diferentes possibilidades da linguagem, sem ter como fim a comunicação direta; ou ao se contemplar algo, pausando uma ação para apenas observar e pensar. Agamben associa a inoperosidade, desativação momentânea de toda obra ou operação política, econômica ou outra, à noção de contemplação na filosofia, recorrendo para isso à proposição 52 do livro IV da *Ética* de Baruch Spinoza (1632-1677), para afirmar que o humano “contempla a própria potência de agir”, apontando que essa ideia não deve ser considerada vaga e nem abstrata, mas “imaneente à ação”. Quer dizer, está ao alcance, no seu horizonte, ou melhor, “no coração mesmo da obra”, como via (ou como veias e artérias sanguíneas, que circulam a nutrição e oxigenação do corpo) para que a obra seja reconduzida à sua potência, seu poder ser ou não ser, fazendo cada ação de determinação se soltar em um gesto aberto, sem fim já dado e, nesse sentido, ‘vivo’.<sup>8</sup>

A inoperosidade está acessível, enfim, no ato mesmo de estudar, que abarca em si algo dessa contemplação, não se submetendo e reduzindo a metas predeterminadas de aprendizagem. Porém, minha ênfase aqui é que não ficamos meramente passivos, sem fazer nada em absoluto, embora nesses fazeres, como no estudo, nós venhamos a nos deparar a todo tempo com o que ainda não é, e assim com a possibilidade de não fazer. Mas insistimos em fazer esse não fazer,

---

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Outra travessia**. Tradução: Nilcéia Valdati. Universidade Federal de Santa Catarina. N. 05. Ilha de Santa Catarina: 2005; ver também **O aberto**. O homem e o animal. Tradução: Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p.55-63, 119-125.

<sup>8</sup> *Id.* **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**. Giorgio Agamben dialoga con Carlo Galli e Geminello Preterossi. Introduce Massimiliano Marotta. Coordina Paolo Vinci. Pallazo Serra di Cassano. (Conferência). Accademia IISF – Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 29 nov 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU>>. Acesso em: 09 mar 2022, 1h40min a 2h11min.

permanecemos nessa relação, contudo sem pretender determiná-la completamente e fechá-la, nem abandoná-la e deixar que se desvaneça, pois amamos essa parte do mundo que achamos, desejamos que continue sim existindo. Por isso é importante recuperar um sentido de produção do mundo que seja mais radical na origem: a produção poética. Tal como nos conta Agamben, em *O homem sem conteúdo* (seu primeiro livro, de 1970), para os antigos gregos, *poíesis* significava a produção de algo diferente a partir de outro algo: por exemplo, a geração de uma semente pela árvore, ou de um fruto a partir da flor, isso conforme a física da natureza, *fýsis*, ou a fabricação de uma cama, uma mesa, ou outro artefato, pela arte e técnica humanas, *téchne*. Nessa concepção, nada era exatamente igual a outra coisa, absolutamente idêntico, mas sempre trazia consigo o sentido de algo novo, não passível de ser totalmente previsto e determinado, que se vinculava ao caráter de mudança de tudo que existe, de transformação, de passagem do que ainda está apenas disponível para ser, *dýnamis*, em direção a um ser que está na presença, um ser que se faz em obra, *enérgeia*. Portanto, o fazer poético deixa algo novo se pôr em obra; poético é o ato que põe como presente o que estava ausente, mas já disponível<sup>9</sup>. Enfim, é a produção que põe no mundo algo do mundo, algo cuja origem e finalidade estão conectadas ao que está em volta, ao entorno, e não apenas a si mesmo, como se fosse autossuficiente. Diga-se de passagem que aqui recorreremos a categorias da concepção de mundo da antiguidade grega pois foi matriz de fundamentos do que pensamos ainda hoje.

Contudo, segundo Agamben, com o avançar do tempo, outro modo de fazer se insurgiu e tornou-se predominante, o fazer da *práxis*, que era como os antigos gregos entendiam o mero fazer algo, sem um fim outro que satisfazer às necessidades do corpo. Assim, o trabalho que visava a subsistência era para essa civilização uma dimensão humana inferior, relegada aos escravos, e não alcançava o nível dos compromissos políticos na cidade e nem a contemplação permitida aos nobres. Mas com os desenvolvimentos da técnica humana, que com a produção de modelos levou à fabricação de cada vez mais bens reproduzíveis, sobretudo na modernidade, essa dimensão de um fazer prático se tornou cada vez maior na produção humana, obscurecendo progressivamente o princípio de originalidade que se ligava à produção poética desde a natureza e o fazer do artesão, em um ritmo mais lento para dar forma à matéria, e gerar algo além de si. Imperou em seu lugar um princípio de reprodutibilidade. E em paralelo ao desenvolvimento técnico, também um princípio de vontade, vinculado ao atendimento dos desejos do corpo, foi

---

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio: Cláudio Oliveira. 2.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.101-128; cf. a relação entre *on*, ‘ser’, o que é, e *poion*, sua determinação ou qualificação posta sobretudo a partir de seu lugar na linguagem, em *Id.* A coisa mesma. In: **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.16.

ofuscando um princípio de verdade que se levantava a partir de algo em sua origem. Agamben considera como momento expoente dessa virada a própria tradução latina da disponibilidade para ser que era a *dýnamis*, e do ser que se faz em presença e em obra que era a *enérgeia*, para respectivamente potência (*potentia e potentialitas*) e ato (*actus e actualitas*). Pois esse “poder” e esse “atuar” não evocam simplesmente a abertura de espaço e a contribuição para que algo seja na realidade, mas ressoam o apelo da noção de vontade que, nesse decorrer histórico, vai ficar cada vez mais expressiva, principalmente com a chegada das filosofias modernas.<sup>10</sup>

Portanto, é preciso recuperar um sentido de produção de novidade que se contraponha à mera reprodução de formato; que atualize a potência do mundo ao dar forma à matéria da verdade, sem diluir esse mundo em uma visão virtual da vontade; que determine o que ainda permanece indeterminado, escapando ao que foi predeterminado. É relevante trazer um sentido de ato e de potência que torne presente em obra o que está ausente mas disponível, que se vincule à matéria do mundo ao mesmo tempo em que se abre ao novo e indeterminado. E é importante evidenciar um sentido de estudo que suspende predeterminações, tem atenção com o mundo e cuida de sua produção, para que se mantenha amplo e aberto a todos, e que é uma relação mais original que perseguir metas de aprendizagem, as quais são como parte de uma acumulação de capital que anseia se apropriar de fragmentos do mundo de maneira consumista, e não simplesmente habitá-lo.

O filósofo italiano pensa o problema da potência em toda sua obra, como tentaremos expor mais à frente. E, cada vez mais expressamente, aponta o estudo como um relacionamento de abertura e intensidade com o mundo. Como podemos habitá-lo? Como nos relacionar com sua alteridade, com essa dimensão de um outro que nos escapa, que se apresenta como algo maior do que conseguimos sentir, imaginar, conceber? Como podemos considerar aquilo que nos envolve, e se transforma, de modo a estarmos abertos aos sentidos a serem colhidos dentre incontáveis possibilidades, sem fechá-lo ou reduzi-lo a uma imagem ou concepção de aspectos esmaecidos, cuja palidez se refletiria sobre nossa própria existência? Essa relação pode se dar de maneira íntima, constituindo familiaridade em meio aos estranhamentos ante o que se mostra imprevisto ou resistente? O que é o mundo, se parece não se limitar a representações e vontades, ao que perpassa meus sentidos? Ou seja, de que modo podemos experimentá-lo enquanto se mostra inesgotável em suas múltiplas e incontáveis possibilidades? Em outras palavras, como nos abrir à sua potência?

---

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**, p.101-128.

Um modo de refazer essas perguntas que nos movem até aqui, deslocando a ênfase de sobre quem as faz para sobre o quê recaem, é: o que o mundo, entendido dessa maneira aberta que desenhamos, requer de nós? Pois parece que o mundo demanda um estado de ânimo para entender suas particularidades, uma atenção prolongada e profunda, maneiras de exercer um cuidado com sua conservação, certa materialidade em sua dimensão mais concreta, assim como a definição de algumas rupturas ou limites que nos lançam em um modo de experimentarmos o tempo que é diferente, uma outra temporalidade. Por esse caminho, podemos encontrar uma gama de reflexões, ligadas à filosofia da educação, que procura entender a historicidade da noção de estudo, vinculada ao sentido de uma dedicação ao mundo. Procura-se entender como o estudo pode ser concebido em uma relação direta com o mundo, e no mundo.

Diante dessas perguntas, nossa tentativa de pensar no campo da educação se move em meio às discussões e produções do Grupo de Estudos de Filosofia, Poética e Educação – GEFPE, que faz parte do Núcleo de Estudos de Filosofia da Educação – NESFE, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, coordenado pelo prof. Maximiliano López; e também recorre às obras de estudiosos como Jan Masschelein e Jorge Larrosa, entre outros. Dentre essas, temos por fundamentais para nosso problema *Elogio del estudio*, a qual reúne artigos de diferentes autores, incluindo os de seus organizadores, Jorge Larrosa, Fernando Bárcena e Maximiliano López, publicado em 2020, já com tradução no Brasil; *Elogio da escola*, que também é uma coletânea de artigos organizada por Larrosa, de 2018; e *Em defesa da escola: uma questão pública*, de 2013, escrita por Jan Masschelein e Maarten Simons, em que aparecem questões essenciais para as discussões que se seguiram nos textos anteriormente citados.<sup>11</sup>

Este escrito procura participar dessa perspectiva de investigação em que se busca entender alguns aspectos da educação a partir de uma abordagem filosófica. Nesse aproximar, visamos o caráter ontológico, ou seja, a busca do sentido de algo que vem a ser. Por exemplo, no caso da escola, como diz Jorge Larrosa, refere-se àqueles aspectos que fazem com que a escola seja escola e não outra coisa; e o que faz essencialmente a escola é apresentar as coisas do mundo como interesse de todos, em princípio de igualdade entre os participantes, quer dizer, sem discriminação inicial por origem familiar, poder econômico ou mesmo por mérito, visando todos à responsabilidade por esse mundo, isto é, a responder por ele com atenção e cuidado.

---

<sup>11</sup> LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1.Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020; LARROSA, Jorge (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018; MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar? In: **Em defesa da escola: uma questão pública**. Tradução: Cristina Antunes. 2.Ed. 4.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p.25-103.

Tal abordagem requer um olhar fenomenológico; em outras palavras, tratar de como as coisas são fenômenos que se mostram por variados ângulos, de como se manifestam e aparecem a nós: no caso da escola, procura-se descrever seus limites espaciais e de tempo, suas salas de aula e objetos, matérias e exercícios, o ofício dos professores e os papéis daqueles que dela participam.

Pela via ontológica e fenomenológica tenta-se encontrar um fundamento existencial, ou seja, de radicalidade no mundo. E por essa radicalidade queremos dizer que esse mundo é incontornável, não apenas no sentido de que não se pode abrir mão dele na constituição de nossa subjetividade; mas incontornável, ao mesmo tempo, porque é indefinível por completo, não é totalmente determinável e nos escapa, inapreensível, inapropriável em sua totalidade. Essa compreensão das coisas no mundo conduz a um posicionamento que se contrapõe à perspectiva que tem aparecido com frequência no campo da educação, que privilegia ou se reduz a um viés epistemológico, como tentativa de demarcar conhecimentos, prescrever como se chega a eles, e estabelecer isso como sua preocupação principal. Dessa maneira, o conceito de aprendizagem se torna constante busca por metas, correspondendo a uma visão de captura a todo custo de parte do mundo. Então se misturam fins totalmente utilitários, meramente instrumentais.

Por isso, depois de várias produções sobre principalmente o que faz uma escola ser o que é, e o papel exercido nela pelo professor (tal como em um vínculo umbilical), este grupo de investigação passou a se dedicar a olhar para o estudo (tal como seu líquido amniótico). Cabe notar que nesse percurso se partilha, em diversos aspectos, uma concepção de mundo e uma crítica da modernidade e contemporaneidade que remete a um referencial de pensadores como Giorgio Agamben, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jacques Rancière, Simone Weil, Peter Sloterdijk, Peter Handke, Richard Sennett, Byung-Chul Han, entre outros.

E, como indicamos, entre os exemplos de atos inoperosos está o estudo pois, como o filósofo italiano afirma, o estudo habita a potência, fazendo presente a falta, e assim desativa também outros dispositivos, ainda que seja por um intervalo de tempo e não de modo cabal. Propomos então uma leitura que acompanhe o emergir dessas questões em algumas produções chave de Agamben. Convém ainda dizer que na obra agambeniana são recorrentes não só as referências a Aristóteles, mas a Heidegger, Walter Benjamin, Aby Warburg, Émile Benveniste e a linguística, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, poetas e literatos como Charles Baudelaire, Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Elsa Morante, pintores e ilustradores como Albrecht Dürer, autores entre o final da antiguidade e o renascimento, passando pela idade média, até chegar a seus contemporâneos, além de Michel Foucault, Hannah Arendt, Immanuel Kant, a psicologia e a psicanálise, entre outros.

## 2 ESTUDAR O MUNDO

Por que estudar? Essa poderia ser a questão que qualquer interessado em educação faria ao se deparar com estas páginas. Na verdade, pode ser uma questão de todo aquele que se dedica a estudar, em algum momento. Uma questão que faz lembrar outra questão: para quê estudar? E essas questões podem parecer um tanto irrisórias e despropositadas. Com efeito, o professor e escritor argentino Carlos Skliar diz que o estudo não tem porquê, nem ‘para quê’<sup>1</sup>, pois não tem as finalidades corriqueiras dos fazeres domésticos e ligados ao trabalho e à produtividade. A essas questões, que muitas vezes querem colocar em xeque a educação e o lugar humano no mundo, o filósofo da educação espanhol Jorge Larrosa costuma responder com um sonoro e espirituoso ‘porque sim!’<sup>2</sup>. Talvez porque seja essa resposta que os mais velhos dêem aos mais jovens durante a transmissão do mundo que os cerca, mundo este que se levanta e se afirma independentemente das provocações, desejos e caprichos juvenis. De fato, é imprescindível respeitar o mundo, e crucial o seu cuidado, para todos nós.

Até porque, à primeira vista, essas questões denotam um caráter utilitário, às quais provavelmente se responderia que o estudo, tal como a escola e a universidade, seus refúgios institucionais, servem para adquirirmos uma formação profissional, pela qual consigamos oportunidades de trabalho e ganhos financeiros, assim como respeitabilidade social, ambições que geralmente andam juntas. Dessa maneira, tomando como exemplo alguém que frequenta uma faculdade de medicina, direito, engenharia civil – cursos com mais poder de sedução entre a população, além de mais recursos e infraestrutura, mas não apenas esses, qualquer outro – essa pessoa buscará sobretudo satisfazer expectativas de sucesso profissional e rentabilidade econômica, projetando-se um médico requisitado, um advogado ou jurista bem posicionado na carreira, um engenheiro que trabalhe em grandes corporações e empreendimentos. Por essa visão amplamente difundida hoje, um curso que não prometa vantagens em níveis semelhantes se torna menos atrativo e valorizado. Contudo, essa possível resposta acima parte de uma situação considerada como já dada no presente, e sequer tenta pensar por que, originalmente, em algum momento no passado, alguém teria se aventurado a estudar aspectos da realidade que levaram ao desenvolvimento dessa ciência. Por que teriam se interessado por isso há séculos, quando essas vantagens financeiras e profissionais não estavam configuradas como hoje?

---

<sup>1</sup> SKLIAR, Carlos. Del elogio del estudio. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.9,17.

<sup>2</sup> LARROSA, Jorge. **Estudar / Estudiar**. Tradução: Tomaz Tadeu e Sandra Corazza. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 78-79, 114-115. Ver também *Id* (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.128.

Além disso, a ênfase sobre a aprendizagem como meio de obter vantagens, para enfim poder se apropriar de mais produtos de consumo – atribuindo-se este significado ao próprio conhecimento, o que compõe o chamado ‘capitalismo cognitivo’<sup>3</sup> –, faz parte de um conjunto de ideias de acumulação de capital em todos os níveis, principalmente a partir do fim da década de oitenta, com a derrocada do contraponto soviético socialista e pressões financeiras sobre o modelo de estado de bem estar social, que fora erigido após a destruição causada pela Segunda Guerra Mundial, agora passando a assumir crescentemente no mundo globalizado o caráter de neoliberalismo<sup>4</sup>. O capitalismo neoliberal alega tornar indivíduos e empresas ‘livres’ do poder do Estado, mas o que anseia realmente é ser liberado da atenção e do cuidado compartilhados com as coisas dispostas em âmbito público. Por exemplo, aquelas ligadas à educação, à saúde, ao lazer, ou seja, vinculadas ao bem comum na existência humana, e por isso suscetíveis a um uso justo que delas não deveria se apropriar por inteiro, embora, ao contrário, o que vemos ocorrer em relação às escolas, hospitais, parques, entre outros espaços, é passarem a ser tratadas não mais como bens públicos, mas sim como privados, particulares, o que acaba por reduzir o mundo, que é justamente essa dimensão de um outro que nos escapa, que é maior que nós, que resiste a nosso avanço, tudo o que se perde nesse movimento de apropriação.

Portanto, esse liberalismo econômico dito renovado, de fato retomado e conduzido ao seu extremo, na realidade diametralmente conservador nas pautas moralistas e nas vantagens sociais daqueles que mais usufruem das riquezas que tiram do mundo, pode ser desnudado, despido como um aprisionamento político para aqueles que estão fora dos privilégios, atados aos desígnios dos detentores de poder no mercado em geral. É um cerceamento da discussão sobre o fazer público do mundo, aberto a todos, e da produção daquilo que venha a se mostrar verdadeiramente novo, não posto de antemão, e sim indeterminado por tais lógicas – por isso, poético. Pois na era neoliberal, como ocorreria em qualquer outro arranjo social, antes dos seus efeitos econômicos há a prefiguração dos modos de perceber, de sentir, de crer, o que acarreta em como *ser, dizer e fazer* no mundo, o que o filósofo franco-argelino Jacques Rancière chamou ‘partilha do sensível’, a moldar já desde a base o que aparece como possível, inclusive desejável – e que na educação se vestiu do lema “aprender para empreender”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> LARROSA, Jorge. **Esperando não se sabe o quê**: sobre o ofício de professor. Tradução: Cristina Antunes. 1.Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.12-13, 244; LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1.Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.70.

<sup>4</sup> LÓPEZ, Maximiliano Valerio. Do ócio ao estudo: sobre o cultivo e a transmissão de uma arte. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio do estudo**. Tradução: Carlos Maroto Guerola. 1.Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p.133-158.

<sup>5</sup> *Ibid.* Ver também AMARAL, Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do. Jacques Rancière: escola, produção, igualdade. In: **Pro-Posições**, Campinas, v.29, n.3, p.669-686, 2018. Disponível em: <https:

Ao pressupor uma continuidade ‘natural’ entre escola e mercado de trabalho, a fórmula empreendedora obscurece a diferença da forma escolar, que por princípio traz uma suspensão igualitária no tempo e no espaço, com relação à desigualdade estabelecida nos papéis sociais, ao pôr em evidência algo do mundo, ou seja, ao mostrar e estudar uma matéria colocada entre todos, quer dizer, de interesse comum<sup>6</sup>. No entanto, o que a ideologia dominante faz é exaltar a aprendizagem como um acúmulo apropriativo de conhecimentos, sem zelo pela abertura a uma alteridade indefinida, sem prezar a resistência à altura oferecida pela realidade, sem levar em consideração o pólo negativo a permanecer indeterminado no mundo, em uma operação incessante da máquina discursiva que esfacela e consome (devora, destrói) o que se busca saber.

A ‘sociedade do desempenho’ contemporânea – que é uma sociedade do esgotamento, quer dizer, onde não há meramente o cansaço consequente que se abre ao reconforto do outro, mas sim a exaustão do ego, isolada, ensimesmada – partilha a ilusão de que tudo é possível<sup>7</sup>, como aponta o filósofo sul-coreano, radicado na Alemanha, Byung-Chul Han. Sem a força do contrapeso de uma negatividade (que se revela na matéria resistente do mundo aos intentos humanos, e nos limites das formas que ela pode assumir), seja pela indiferença com aquilo que é outro, seja pela fragilização de estruturas impeditivas, tal positividade excessiva do indivíduo o torna ‘livre’ para incorporar, na dinâmica social reprodutiva, a exploração de si mesmo para ‘poder tudo’<sup>8</sup>. A mentira aqui é esquecer que toda possibilidade está atrelada, atavicamente, ao mundo – e, logo, traz intrinsecamente a negatividade de poder não ser.

Entretanto, pode-se insistir que é por fins práticos que alguém se move então a estudar. Nesse sentido, uma das consequências do estudo seria nos levar principalmente a aprender o máximo que pudermos, a saber tudo que nos convém para usufruirmos de uma arte, de uma técnica e, enfim, de um pedaço desse mundo. Dessa maneira, a ênfase continua sobre o sujeito, o indivíduo, e não sobre a matéria que se estuda<sup>9</sup>. Nesse caso, se tal indivíduo já contasse com recursos financeiros mais do que suficientes, ou pertencesse a uma família de elevado prestígio, não precisaria de fato estudar. Embora muitas vezes possa ser assim, sabemos que nem sempre é o que ocorre. Portanto, não é esse acossar, não é essa perseguição que caracteriza o estudo e faz que seja o que é, e não coisa diferente.

---

[//periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8656449](http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8656449)>. Acesso em: 2 abr 2025.

<sup>6</sup> AMARAL, Aimberê. Jacques Rancière: escola, produção, igualdade, p.671-672. MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar? In: Em defesa da escola: uma questão pública. Tradução: Cristina Antunes. 2.Ed. 4.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p.25-103.

<sup>7</sup> HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 2. Ed. Ampl. Petrópolis: Vozes, 2017, p.23-30, 69-78.

<sup>8</sup> *Ibid*, p.26-30.

<sup>9</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.77-78.

E se levarmos a sério essa questão sobre por que e para que estudar, se tentarmos fazer dela uma pergunta no sentido filosófico? E se o estudo tiver sim uma finalidade diferente de si mesmo, que o ultrapasse? Afinal, se olharmos mais detidamente, o que parece não ter finalidade alguma no fim das contas, ou no máximo uma finalidade que se ocupa de si mesma, é a procura pela satisfação das necessidades e vontades básicas da vida, no trabalho e na família, em tudo que se move com esse fim de produtividade econômica.

Mas então, o que é mesmo o estudo antes de qualquer coisa? Na historicidade do termo, na matriz latina *studium*, estavam presentes as noções de aplicar-se e ocupar-se com atenção, afeição, dedicação amorosa e demorada a algo, o exercício de repetição e cuidado, e daí também a vigília, o aguardar e ponderar sobre um problema antes de decidir. É por isso que o estudo se relaciona de maneira especial com o estupor, com o espanto, enquanto um modo de atravessar com contundência o torpor, lapidando o pasmo de ser tocado, de ser encontrado intimamente, o *thaumatzein* – que equivale à superação do trauma do parto ao nascer, rompendo com uma natureza familiar para vir a um lugar estranho, para o que se mostra de maravilhoso aos olhos e alcança os sentidos, para se admirar passo a passo, sem se deixar petrificar impressionado e nem tampouco correr, fugindo do choque para apenas seguir sobrevivendo. Trata-se de uma experiência do tempo distinta daquela a que remete *apprehendere*, matriz de aprender, que se refere à atitude de prender, de capturar, de tomar para si, de agarrar tão logo se faça possível, com a avidez e a veemência que forem necessárias; atitude essa que, por extensão, tem a ver com o predador e a presa, com a empresa e o empreendedorismo<sup>10</sup>.

Dito isso, pode haver aprendizado, a apreensão ou apropriação de um saber, algo que simplesmente se sabe, como resposta estimulada pelo ambiente natural, como comportamento socialmente aprendido, ou então como consequência do estudo mesmo. Entretanto, estudar não se reduz a processo de aprendizagem, é uma relação consistente que se entrelaça com o mundo, com o sentido de sua história e seus artefatos. Vemos essa concepção mais ampla de estudo em expressões antigas como “*non studio, sed officio*”, contrapondo o que é feito por estudo ao que é feito por dever; ou em “*studia habere alicuius*”, isto é, ter afeto de alguém<sup>11</sup>. E quando Ivan Illich (1926-2002) mergulha nos tempos do filósofo teólogo Hugo de São Vítor (1096-1141) para se debruçar sobre sua *Didascalicon – De studio legendi* (publicada em nossa língua como *A Arte de Ler*, e em espanhol como *El afán por el estudio*, mas que poderia ser traduzida como

---

<sup>10</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.71-75, 86-88; LÓPEZ, Maximiliano. Do ócio ao estudo: sobre o cultivo e a transmissão de uma arte, p.143-144. AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Tradução: João Barrento. 1.Ed. 2.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p.53-54.

<sup>11</sup> SKLIAR, Carlos. Del elogio del estudio, p.16; LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.77; LÓPEZ, Maximiliano. Do ócio ao estudo: sobre o cultivo e a transmissão de uma arte, p.143-144.

“dedicação à leitura”<sup>12</sup>), recolhe no *Oxford English Dictionary* os seguintes significados para *study*: “1. (Principalmente em traducciones del latín): Afecto, cordialidad, entrega al bienestar del outro, simpatía [...] deseo, inclinación; placer o interés sentido por algo [...] 2. Um empleo u ocupación”. Em seguida, resume:

Los estudios que se cursaban en un claustro del siglo XII constituían un reto para el corazón y los sentidos del estudiante incluso más que para su resistencia y su inteligencia. El estudio no se refería a um corto periodo de la vida [...] Entonces abarcaba la rutina diaria de la vida entera de una persona [...] lo más importante para Hugo eran las virtudes que se necesitaban para la ‘lectura’ y que se desarrollaban por ella.<sup>13</sup>

Quer dizer, em meio às restrições da forma de vida devocional, estudar se revelava um modo substancial e candente de ampliar o mundo de sentidos configuradores da existência, e de ensejar permanentemente um estado de ânimo capaz de compromisso e dedicação. Por isso “modelar los hábitos que el lector debe adquirir para que su esfuerzo lo lleve a la sabiduría, y no a la mera acumulación de conocimiento” é o que almejava esse primeiro livro medieval de didática da leitura. Ler e escrever são faces do *studium*, e se a sabedoria habita as ciências e as artes para restaurar a natureza e aliviar as carências, o estudo, a leitura nesse sentido, é uma “técnica curativa de carácter ontológico”<sup>14</sup>.

Também é a partir do século XII que surgem comunidades de estudantes que seriam o berço ocidental das universidades modernas, as quais se designavam como “*universitas studii*”, ou seja, reunião ou assembleia de estudo, em que interessados se reuniam fora dos limites dos mosteiros para estudar coletivamente uma matéria, que então não estava mais confinada à sacralização dentro de uma instituição, mas disponibilizada com certa profanação, quer dizer, reposicionada publicamente para o acesso e o alcance mais amplos, uma abertura da matéria que é aspecto fundamental para a posterior escola pública moderna<sup>15</sup>.

Não à toa, portanto, o tema do estudo parece se elevar igualmente quando o assunto é a escola, ressoando à medida em que chamamos por ela. Contudo, paulatinamente perde a força e é posto de lado ao se exaltar a aprendizagem. A ideologia predominante interliga um discurso que vem espelhar o apelo à eficácia dos resultados, a metas de “rendimento escolar” que provêm

<sup>12</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.77.

<sup>13</sup> ILLICH, Ivan. **En el viñedo del texto** – etología de la lectura: un comentario al ‘Didascalicon’ de Hugo San Víctor. Traducción: Marta González García. Fondo de Cultura Económica. México, 2002, p.24-25.

<sup>14</sup> *Ibid*, p.18-25.

<sup>15</sup> LÓPEZ, Maximiliano. Do ócio ao estudo: sobre o cultivo e a transmissão de uma arte, p.143; MASSCHELEIN, Jan. Algunas notas sobre la universidad como *Studium*. Un lugar de estudio público colectivo. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1.Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.176-177.

de expectativas socioeconômicas; emoldurado sobretudo pelo modelo psicológico-cognitivo com enfoque na “aquisição” de conhecimentos, que passou a ser cada vez mais inervado pela perspectiva neurocientífica, e pervadido por propostas de “evolução tecnológica”<sup>16</sup>. Toda essa operação ocorre em detrimento de um modo de estar antes de tudo comprometido em uma relação pedagógica, de uma forma pedagógica como modo de encontro<sup>17</sup>, que pode ser entendido enquanto um caminho de ser no mundo e de se chegar às coisas, uma maneira de acessá-las evidenciando a própria matéria, para então lhe dar forma.

Ao estudar, “no considera cuánto sabe, sino cuánto ignora”, disse Hugo de São Vítor<sup>18</sup>. Já a ansiedade de aprender é como se nos agarrássemos a um dedo de nossa mãe, enquanto nela nos alimentamos, bebês, sem ver que ela nos sustém em seus braços. Que possamos abrir os olhos, dar um salto e transformar essa relação com o mundo, e criar propriamente um mundo, sabendo que nos possui o que buscamos possuir, em uma maneira de ter que se deixa ter, ocasiona que por vezes venhamos a confundir esses sentidos. Assim, durante o estudo, parece que eventualmente aprendemos mais que meramente um conteúdo ou o que fazer; na verdade, é como se tentássemos encontrar uma sintonia com o que se estuda, ensaiar seu ritmo, e para isso precisamos achar um olhar simpático sobre esse algo, isto é, deitar nossa visão nessa parte do mundo nos colocando comedidamente em uma altura adequada. Por tal motivo, certas vezes o que cotidianamente dizemos que seja ‘aprender’ alguma coisa está amalgamado, ampliado, ao sentido de ‘estudar’ algo do mundo e, na direção inversa, o sentido de estudo, a dedicação de tempo, atenção e cuidado, pode acabar reduzido ao de uma aprendizagem.

Larrosa o exemplifica citando uma conferência do escritor argentino Jorge Luís Borges, em 1977: “quienes estudián inglés ahora no lo hacen em función de Shakespeare, o de Eliot o de Kipling, no, lo hacen por razones comerciales, [...] el francés se estudiaba por el amor a la cultura [...] para acercarse a la gran tradición literaria”. O que interpretamos é que se pode aprender uma língua como mero instrumento de proveito pessoal, mas estudá-la é deixar que nos abra um mundo de sentidos, e querer contribuir para que continue existindo e se abrindo<sup>19</sup>.

Outro exemplo encontramos em uma tradução de Sêneca (I a.C – 65 d.C.), filósofo espanhol do império romano, que escreveu a respeito de quem esteja ocupado em diversas

<sup>16</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.70, 72; cf. L’ECUYER, Catherine. **Educación en la atención en un mundo digital**. In: La educación en una sociedad digital. Conferência organizada por OpenMind, en colaboración con el BBVA y La Vanguardia, 2018. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=j5YPV2rrJHg&t=792s](https://www.youtube.com/watch?v=j5YPV2rrJHg&t=792s)>. Acesso em: 14 jun 2025.

<sup>17</sup> MASSCHELEIN, Jan. Algunas notas sobre la universidad como *Studium*, p.185-197.

<sup>18</sup> SÃO VÍTOR, Hugo de. “Didascalicon” *apud* ILLICH, Ivan. **En el viñedo del texto**, p.26.

<sup>19</sup> BORGES, Jorge Luis. “A cegueira” *apud* LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.78-80.

coisas e não consiga se dedicar a algo e nem se aprofundar nos estudos: “deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer”. Aqui “aprender”, na verdade, substitui o termo em latim *discendum*, do qual provém discente, discípulo, disciplina, quer dizer, ter à disposição uma ciência<sup>20</sup>, seguir a um caminho de saber que, afinal, estende-se longamente no tempo. Trata-se de mais uma mostra de como, às vezes, inadvertidamente, atribuímos conceitos semelhantes a palavras diferentes, ou de como levamos, para as mesmas palavras, distintas nuances de nossa relação com o mundo.

Desse modo, torna-se mais nítido como certo uso da palavra “aprender” pode trazer uma conotação ampla de envolvimento com o mundo e de sua transformação para o bem comum, não de seu consumo, como podemos ver exemplarmente na obra de Paulo Freire (1921-1997):

Ensinar inexistente sem aprender e vice-versa e foi aprendendo socialmente que, historicamente, mulheres e homens descobriram que era possível ensinar. Foi assim, socialmente aprendendo, que ao longo dos tempos mulheres e homens perceberam que era possível – depois, preciso – trabalhar maneiras, caminhos, métodos de ensinar<sup>21</sup>

Dizendo-o de outra maneira, o pensador da educação brasileiro se refere à transmissão de uma história, ao cultivo de uma experiência, quer dizer, a certo cuidar do mundo. Freire tem em vista algo fundamental, apesar de, na sequência, parecer sobressair um utilitarismo ao qual os *signos* que se *ensinam* jamais se reduzem, pois despontam e nos são apontados em tudo que nos cerca e nos molda – “aprender precedeu ensinar ou, em outras palavras, ensinar se diluía na experiência realmente fundante de aprender. [...] inexistente validade no ensino de que não resulta um aprendizado em que o aprendiz não se tornou capaz de recriar ou de refazer o ensinado”. Na realidade, sua crítica mira o que chamou de “ensino bancário”, que se baseia na concepção de “transferência” de saber por quem o teria mais para quem o teria menos, para “acumulação” de conhecimento. Essa visão é prejudicial principalmente aos que vivem nas condições mais precárias na sociedade, pois consolida a desigualdade. A ideologia neoliberal (que não quer tornar livre, mas se apropriar privativamente, exclusivamente) veicula o discurso fatalista da adaptação pragmática, da prioridade do treino tecnicista sobre uma formação integral. E situa quem aprende na posição de “objeto” de quem ensina, impedindo-o de se reconhecer como “sujeito” que, a partir de sua experiência, produz conhecimento e pode transformar o mundo<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**, VII 3-4. Tradução, notas e introdução de William Li. Edição bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p.33-34, 64; ver também SKLIAR, Carlos. *Del elogio del estudio*, p.16.

<sup>21</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p.25-26.

<sup>22</sup> *Ibid*, p.24-31, 123, 140.

Assim, a ênfase do pensador brasileiro é que o sujeito, através de seu atuar, aprender, ensinar, deve criar um mundo mais justo. Note-se conquanto que, no estudo, desde sua noção original, o pólo de atração já está diretamente no mundo, posto em seu cuidado.

Além disso, quando Freire pontua que o educando pode superar o autoritarismo que deforma a criatividade em um ensino mecânico, sendo capaz de se arriscar “por causa do processo mesmo de aprender”, que é “aventura criadora [...] *construir, reconstruir, constatar para mudar*”, interpretamos que essa possibilidade não é produzida espontaneamente pela aprendizagem em si – a qual pode até gerar comodismo, e não curiosidade – mas sim que tal processo vai tanger, como tudo mais, o devir, a transformação das coisas em torno de nós, as quais nos engajam ou não consigo, em certa direção ou em outra. E quando o autor descreve a “força criadora do aprender de que fazem parte a comparação, a repetição, a constatação, a dúvida”<sup>23</sup>, está destrinchando aspectos, técnicas, passos que compõem o modo de estudar o mundo ao redor, ecoando como é possível realmente prestar atenção em seu vir a ser.

Em Freire, a busca da radical transformação depende de “*apreender a substantividade*” em vez da “memorização mecânica do perfil do objeto”, o que somente pode acontecer ao se “experimentar com intensidade a dialética entre a ‘leitura do mundo’ e a ‘leitura da palavra’”, isto é, em um autêntico vir a ser. Por isso, o pensador fala na condição humana de “ser mais” enquanto devir existencial-ontológico, ao mesmo tempo em que clama pelo “sujeito crítico, epistemologicamente curioso”. Mas, ao condenar o “*estudar por estudar*” descompromissado, temos que contrapor que estudar em si já é abrir um mundo que nos implica e nos compromete mais do que apenas conhecê-lo, e que se dedicar a algo implica não fazê-lo temporalmente a outras coisas, tal qual o contrário; os holofotes não deveriam estar nos sujeitos e sim no mundo, maior que cada indivíduo sem deixar de tê-los, e sem o qual não subsistem. Entendemos que, para expulsar verdadeiramente o opressor de dentro do oprimido, a postura revolucionária que dá consistência à justa rebeldia é assumir que o mundo não deve ser tragado pela posse de nenhuma minoria ou maioria, mas já de início ser considerado comum, usado por todos como um lugar partilhado que, a rigor, é inapropriável<sup>24</sup>.

Por outro lado, uma prova de que a concepção freireana sobre aprender é mais ampla, em comparação à raiz de onde procede, é quando comenta o fenômeno da inconclusão na vida: a experiência humana é consciente de ser inacabada, deixando para trás o que apenas dá suporte à vida do animal que “treinado, adestrado, ‘aprende’ a sobreviver”<sup>25</sup>. Ou seja, Freire põe entre aspas, paradoxalmente, o uso que se ancora não apenas em sua etimologia, mas que perdura na

<sup>23</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**, p.27, 68 (destaque em itálico no original).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.67, 75, 76, 81 (destaque em itálico no original).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.50, 54.

linguagem coloquial, instrumental, tecnológica, científica, de mercado, e se mescla a diferentes discursos no espectro político. A tal ponto disseminada que o pensador recorre a essa palavra em proeminência no discurso social para propor suas ideias, as quais superam em muito a de simples aprendizagem, e de ser necessário precisamente neste tempo histórico que resgatemos o sentido de estudar, quanto ao que possa trazer de outra visão de mundo.

Nesse último livro de Freire publicado em vida, quando sintetiza que “quem ensina, aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender” (aliás, algo também dito por Sêneca)<sup>26</sup>, seu olhar está voltado para o diálogo ético, político e crítico entre coparticipantes mediados por um objeto, cada qual com sua responsabilidade, de acordo com sua autonomia. Quanto a isso corroboramos que a igualdade fundamental de ser participante de um mundo apresentado e compartilhado como um mesmo interesse, com responsabilidades recíprocas, são princípios escolares que moldam condições ao estudo. Por sua vez, desenvolver a autonomia enquanto “amadurecimento do ser para si”, e que “é processo, é vir a ser”, incorpora o ritmo que move o mundo, alia-se à mudança que o produz. Tanto docente quanto discente se fundam na convicção de que podem saber melhor, porque sabem algo e também ignoram algo... A inconclusão abre!<sup>27</sup>

Evidente que importa aprender certas coisas, e tem lugar irremovível na sobrevivência e na existência. Como já dito, aprender também é consequência de estudar, e não faria sentido cogitar aboli-lo. Freire distingue o ensinar e o aprender como práticas que lidam com momentos “em que se ensina e se aprende o conhecimento já existente”, e o pesquisar como momento “em que se trabalha a produção do conhecimento ainda não existente”, em um ciclo, pois “enquanto ensino continuo buscando”. Entretanto, no estudo (na leitura e na escrita, e por meio de suas técnicas de atenção, dedicação e cuidado) temos tudo isso intimamente reunido e considerado – apesar de a palavra “pesquisa” ser apropriada pelo discurso que convém à exploração do mundo, obscurecendo, fragmentando e diluindo a relação íntegra que é estudar, enquanto modo de estar no mundo na “forma de vida” de estudante ou estudioso; porque “a pesquisa é apenas uma fase intermediária do estudo [...] O estudo é, ao contrário, uma condição permanente”, como afirma Agamben.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**, p.25; ver também SÊNECA, Cartas a Lucílio, VII 8-9 *apud* BÁRCENA, Fernando. Meditación sobre la vida estudiosa. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1.Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.28.

<sup>27</sup> FREIRE, Paulo, *op. cit.*, p. 38-39, 105, 116, 132; e ainda MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar?, p.25-103.

<sup>28</sup> FREIRE, Paulo, *op. cit.*, p.30; cf. AGAMBEN, Giorgio. Estudantes. In: Instituto Humanitas Unisinos (site oficial). Tradução: Vinícius N. Honesko. Instituto Humanitas Unisinos: São Leopoldo, 2017. Disponível em: <ihu.unisinos.br/78-noticias/567718-estudantes-por-giorgio-agamben>. Acesso em: 25 abr 2022.

Não tratamos aqui de mutilar modos de existência, ou de eliminar o que pertence à natureza, seja o pesquisar ou o aprender, mas frisamos que se deve prezar o devir, o vir a ser no mundo, ameaçado pela ação predatória em larga escala. A questão fulcral é a aprendizagem ser assumida como operação predominante, com perseguição de resultados que deixa tudo mais em segundo plano, como máquina ideológica a legitimar e direcionar o viés da desigualdade, do consumismo e do cerceamento na sociedade. Tendo-o em vista, tomar de maneira absoluta a aprendizagem, ou isolá-la da relação pedagógica, reduz, esvazia, degenera o estudo que é uma relação fundamental e plena, existencial e ontológica, enquanto modo de vir a ser no mundo.

Certamente outras nuances poderiam ser abordadas em toda a obra de Freire: como seu método de ensino, embasado na realidade próxima para o saber mais efetivo na transformação socioeconômica e política, sobretudo para analfabetos, pode ser verdadeira abertura de mundo, como o estudo; ou então sobre o que seria afinal o “aprendizado real” ou “conhecimento cabal” a que docentes e discentes devam buscar, diante de que se torna irrecusável a mobilização<sup>29</sup>; e ainda sua ênfase na dimensão “prática”, seja na educação ou em outras atuações para mudar as condições materiais dos sujeitos. Contudo, não é esse cotejar nosso objetivo aqui. Tampouco se trata de meras escolhas de palavras, e sim de acompanhar os sentidos que carregam em sua evolução na história e que ainda reverberam – como ocorre também com as noções de potência e de prática, tal qual veremos.

Pretendemos mostrar que o estudo é um modo de produzir potência no mundo, quer dizer, é uma maneira de nos vermos em meio a possibilidades de transformação da realidade, daquilo que pode ser, e que também pode não ser – isso é potência. Podemos ver algo que está ausente, antes mesmo que esteja presente. Em outras palavras, habitamos a potência, existimos em um modo de estar no mundo que se abre à transformação, que toma consigo a disposição de incorrer em possibilidades que nem visamos por completo, temos essa experiência de um modo especial, como na verdade se ela nos tivesse, e não a diminuindo ao tamanho de uma mera utilidade. Por exemplo, quando habitamos uma casa, podemos dizer que a temos, porém, se ela é para nós como um lar, é como se ela nos tivesse, pois cabemos nela, ela carrega consigo todos os sinais do mundo, nos porta-retratos e quadros, discos e livros, acolchoados de cama, em nossos itens mais pessoais, nos tapetes, nas cadeiras, na varanda ou quintal em que relaxamos.

Não apenas isso: quando habito a potência, o que o mundo pode ser e não ser, o que está presente e inclusive o que está ausente, também de certo modo participo dessa determinação do que está indeterminado; ao vermos o que se abre, assistimos a seu fluxo e nos colocamos juntos

---

<sup>29</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**, p.42, 67, 78.

à sua revelação desse algo novo, seguimos no curso de seu sentido, e isso é poético: *poiésis*, para os gregos antigos, era essa produção que emanava da natureza (*fýsis*) ou da arte e técnica humanas (*téchnē*), mas que sempre trazia algo diferente, não totalmente previsível no modo em que aparecia: quer dizer, um fruto não é igual à planta da qual saiu, nem mesmo se pode dizer que um deles seja inteiramente igual a outro ao simples exame da vista, nem tampouco um objeto qualquer feito com as mãos. Essa produção não se confundia com o fazer humano cujo fim se encerrava em si mesmo e não em produzir algo diferente, mas que satisfazia de maneira predeterminada e inescapável à vontade do corpo ou às suas necessidades práticas, e que os mesmos gregos chamavam de *práxis*. Ao longo do tempo, essa dimensão de fazer prático se ampliou na esfera da produção humana, do trabalho, e agora sobram poucos espaços poéticos na existência. E era a dimensão da *poiésis*, seja quanto à natureza, seja quanto ao fazer artístico e técnico, que se vincula fundamentalmente, desde um lugar de origem, com o vir a ser, o devir, o poder ser ou não ser do mundo, e não o caráter prático do mero fazer humano que não visa a produzir nada de diferente. Ou seja, passamos a ter cada vez menos contato com a potência de algo novo, indeterminado. Portanto, o fazer poético deixa algo novo se pôr em obra; poético é o ato que põe como presente o que estava ausente, mas já disponível.<sup>30</sup>

Entretanto, se a medida do que pode ser é a medida do que ainda não é, a medida dessa potência é também a medida de um certo vazio. É preciso habitar essa ausência, esse vazio, essa potência, é preciso se esvaziar do máximo de peso possível para que algo diferente tenha como e onde chegar, para produzir algo novo junto àquilo que remanesceu. O estudo é um modo de fazer isso. Não podemos abraçar, ter e manter tudo, ao mesmo tempo, indefinidamente, porque somos limitados para lidar com o infinito, embora o desejemos – pois sabemos que de algum modo está na potência, e a sociedade da acumulação exacerba a crença de que podemos tudo. Na realidade, também não podemos ficar vazios por completo, ou então desapareceríamos, seríamos pura ausência. Nós não podemos ser tudo ou nada. A totalidade ou o abismo em sua infinitude pertencem apenas a uma ideia de deus. Aos humanos cabe construir, passo a passo, pontes que se estendem sobre esse abismo que sentimos. A medida da potência do homem é a medida do seu abismo<sup>31</sup>.

Essa ponte suspensa sobre o abismo pode parecer a nós frágil, pequena, com tijolos vazados pela imensidão e, muitas vezes, passando por ela, é como se estivéssemos prestes a

---

<sup>30</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio: Cláudio Oliveira. 2.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.101-128. Cf. a relação entre *on*, 'ser', o que é, e *poion*, sua determinação ou qualificação posta a partir de seu lugar na linguagem em *Id. A coisa mesma*. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.16.

<sup>31</sup> Cf. *Id. A potência do pensamento*. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**, p.250.

desmoronar. Se nos sentíssemos totalmente vazios, não teríamos forças para construir nada e nem passar por ela; por outro lado, se já estivermos cheios, abarrotados de coisas, também não poderemos suportá-lo e nos mover livremente. É preciso achar o peso suficiente que nos dê energia para fazer o percurso. É preciso nutrir o corpo para que não desfaleça, mas também não reter gordura em demasia, e sim exercitar sua transformação em músculos<sup>32</sup> – às vezes, fazê-lo até em carne viva. Devemos buscar as condições mínimas para receber o que vem de fora e assim encontrar uma justa medida, o jogo de forças de uma dinâmica que faz algo vir a ser, em um fino equilíbrio entre unidade e multiplicidade, entre eu e o mundo. Na realidade, pode até vir em excesso, desde que transborde em outro algo que continue a gerar movimento. Não há fórmula perfeita para nos lançarmos no mundo, e este é um processo que nunca se interrompe totalmente, a não ser que estejamos mortos. Mas o estudo é uma maneira duradoura e constante de fazê-lo, de estabelecer com o mundo a intimidade que torna coisas estranhas em familiares, e que também está pronta a se distanciar da familiaridade para vê-las com espanto, sob novos aspectos. A relação com o mundo é delicada, feita passo a passo, como em uma caminhada. Não podemos voar a não ser que tenhamos instrumentos e equipamentos que estabilizem a pressão invisível do ar de um jeito adequado a nossos corpos e mentes, à qual possamos nos adaptar, e que também nos deem algum nível de segurança.

A melhor maneira de nos esvaziarmos é dar o que temos, devolver ao mundo parte do que recebemos. É, por assim dizer, produzir frutos. Não se trata de estímulo à produtividade que, assim como a aprendizagem, compõe esse conjunto de ideias de acumulação econômica, que desprezam os ritmos mais lentos de nossa relação com o mundo, na qual se deixaria as coisas aparecerem por si mesmas, no decurso do fazer, no decorrer do processo. Portanto, essa visão acumulativa degenera o que decorre originalmente na existência humana, nesse caso, quantificando excessivamente o aspecto final de um percurso e colocando-o como resultado predeterminado a ser perseguido; destaca-o do fluxo do vir a ser do mundo, tornando-o uma reprodução dos mesmos formatos em escala exponencial, cujo fim é uma voraz utilização consumista. Quer dizer, ao longo dos séculos fomos deixando de lado o modo de produção de bens por artesanania e manufatura, como, por exemplo, a costura de peças de roupa sob medida, ou o que constituía o antigo e quase extinto ofício de sapateiro, mas na verdade quase tudo que nos cercava, em direção à fabricação industrial, muitas vezes até para a exportação – e daí a colonização de mercados, na verdade, de pessoas –, que acarreta o abastecimento não apenas de guarda-roupas e de lojas, como também dos lixões espalhados pelo planeta.

---

<sup>32</sup> Cf. BÁRCENA, Fernando. *Meditación sobre la vida estudiosa*, p.59.

De maneira similar, os discursos que exaltam a aprendizagem seguem tal operação corrosiva. Tornam o aprender, que simplesmente pode vir de um estudo constante ou mesmo da exposição a um ambiente, ou seja, o capturar de certo saber, de certa compreensão, o sentir se apropriar de algo, que não era como a posse banal de um objeto qualquer – na verdade, as coisas em geral no cotidiano nem sempre foram apropriadas de modo tão massificado –, agora, porém, também em uma meta quantificada e isolada. É então incensada ao nível de uma perseguição, a certo custo, pela posse do máximo de porções fragmentadas e consumíveis – o que quer dizer também, ao mesmo tempo, descartáveis – para vantagens utilitárias pessoais. Invertem a relação do estudante e do estudioso que se dedicam a certo aspecto do mundo, que se deixam guiar nesse cuidado, que amam essa parte do mundo que é maior que eles. Por exemplo, podemos comparar quem tira seu proveito de uma ferramenta tecnológica, como um programa ou um aplicativo para certa finalidade de edição de texto ou imagem, com quem realmente se dedica prolongadamente as áreas ligadas à tecnologia da informação; ou então quem assimila técnicas de luta para um objetivo específico de autodefesa, com quem entende sua história, suas figuras expoentes, as ideias que envolvem essa arte marcial.

Não é que nenhuma vantagem possa ser obtida da relação que se mantém e do saber que se constrói, mas antes de tudo o fizeram por entender que essa relação abre um novo mundo, uma outra perspectiva de existência, um modo diferente de ver, dando mais atenção às coisas mesmas. Estudar é nos doarmos, antes de tudo. Ao estudarmos, o que fazemos é nos doar em pensamento, é doar nosso pensar a algo, e nossos olhos e mãos<sup>33</sup>. Estudar é uma dedicação, isto é, um oferecimento, atenção e cuidado ao mundo; é fundamentalmente uma experiência de tempo, temporalidade em que se doa o próprio tempo e disposição a esse algo. Portanto, agora perguntamos: como o estudo pode ser uma relação aberta à potência do mundo efetivamente, concretamente?

## 2.1 Suspensão

Como estudar é um modo de estar no mundo que se coloca aberto às suas possibilidades? Ou, como prosseguimos estudando, sabendo que continuaremos a ignorar boa parte das coisas, abrindo espaço ao desconhecido? Parece que um estado de suspensão é condição para instaurar e manter o estudo, como um modo de cultivar o espanto, o estranhamento.

Se pudéssemos relacionar um gesto do estudante ou do estudioso à suspensão, seria o de temporariamente se afastar. Esse modo de experimentar o tempo é diferente de outros, como

---

<sup>33</sup> MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar?, p.38.

aqueles que experimentamos no trabalho ou no seio da família. Quando queremos estudar, sozinhos ou com mais alguém, frequentemente precisamos de um espaço mais reservado da casa, uma mesa no quarto, na cozinha, na varanda. Caso estejamos em um espaço público, de maneira semelhante buscaremos um banco para sentar, ou quem sabe a sombra de uma árvore. Independentemente disso, podemos fazer o nosso próprio espaço de estudo, levando o notebook e os livros para cama, ou se quisermos usar para isso os atuais celulares no metrô, ônibus, carro, a caminho da escola ou faculdade – ainda que possamos questionar a intensidade com que é feito esse momento. Pois é verdade que os meios digitais, ao substituírem máquinas de escrever e até mesmo, parcialmente, livros, cadernos e canetas, diluíram assim a materialidade que era tão condicionante desses espaços de estudo, que antes eram praticamente fixos.

Porém esses recursos não eliminaram, e pelo contrário, isso pode bem tornar evidente, sob outro prisma, que esse afastamento do mundo em volta tem na verdade uma certa forma, contornos, limites que estabelecemos para podermos olhar diferentemente a matéria de nosso estudo, um modo diferente daquele que praticamos no cotidiano, conversando com alguém de um jeito descompromissado, ou em outro ambiente social. É extremamente difícil, para não dizer impossível, estudar com acurácia em meio aos outros sem nenhum tipo de respeito por partes deles à atenção que se deseja empregar nesse estudo, ainda que temporário, provisório. Entretanto, para ser mais preciso, essa delimitação somente pode ser colocada assertivamente frente àquilo que não é o estudo, isto é, com relação aos tempos e aos prazos, aos lugares e aos fins, às pessoas e aos modos de se comportar; pois o estudo mesmo é abertura, é como se entrássemos por um buraco no chão da existência e imergíssemos em um lençol freático, em um rio de possibilidades que nos leva até onde não sabemos, o portal limítrofe que se abre ao que é indeterminado.

Por sua vez, a escola é o exemplo que mais bem manifesta fisicamente essa suspensão. Trata-se do espaço do estudo por excelência, onde se estuda, coletivamente e com o ensino de professores, diversas matérias. Matérias que não estão diretamente vinculadas a nossa realidade cotidiana imediata, e aí já vemos uma separação da vida normal, pois o mundo é muito maior do que nos acomete no dia a dia. Mas a primeira visão de que estamos em um espaço diferente já nos salta mesmo pelos seus muros, salas de aula, quadros e lousas, giz e canetas, papéis, alarmes de início e fim dos tempos.<sup>34</sup>

Essa forma de afastamento tem o correspondente histórico mais bem definido na figura da *skholè*: esse termo usado pelos gregos antigos designava o tempo livre, indeterminado, que

---

<sup>34</sup> MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar?; ver também LARROSA, Jorge (org). **Elogio da Escola.**

não estava sujeito às obrigações familiares na organização (*nomos*, de onde provém “norma”) de casa (*oikos*), isto é, na *economia* doméstica; por outro lado, também se encontrava liberado das obrigações na cidade (*pólis*), isto é, do total compromisso *político*. Portanto, em um tempo livre de tais ações com fins determinados, os homens que usufruíam a condição de cidadãos poderiam se dedicar simplesmente à contemplação, quer dizer, a não agir com fim determinado, mas sim a buscar a verdade, a se abrir à discussão sobre a realidade, sobre a natureza, sobre a essência das coisas, para que o mundo se revelasse.<sup>35</sup>

Assim, tratava-se de um tempo suspenso, no qual esse homem grego alcançaria o ponto mais digno de sua condição. Pois, primeiramente, o cidadão grego era considerado um homem livre em detrimento da condição de escravos daqueles que faziam o trabalho doméstico, ligado à subsistência, e assim também consideravam aos artesãos como trabalhadores de uma condição inferior em dignidade. Por outro lado, viam-se ainda mais livres quando não precisavam atuar determinadamente na organização político-administrativa da cidade.

Podemos dizer que o que temos por escola hoje remete originalmente a esse tempo livre e indeterminado quanto a uma finalidade imediata, suspenso entre os mundos da família e do trabalho, para a abertura de novos mundos de sentido durante o estudo. Quer dizer, a criança e o adolescente quando vão à escola, mas também de uma certa forma o jovem quando vai à faculdade, estão liberados da ordem do pai e da mãe, em uma condição mais sutil, mais pura, quer dizer, na escola as regras que valem não são estritamente aquelas que eles têm em casa, nesse ambiente particular, privado; pelo contrário, estão em um lugar marcadamente público, onde as regras devem primar sobretudo pelo bem coletivo, de estudantes e professores, todos os que ali participam, não importando as condições financeiras ou econômicas, nem os papéis sócio-familiares e seus históricos ou antecedentes.<sup>36</sup>

A escola, enquanto uma forma específica, ou seja, conforme os contornos que a fazem ser reconhecida em nível elementar como uma escola, em outras palavras, o que faz uma escola ser escola, caracteriza-se pela possibilidade de que todos os que participam desse espaço público sejam capazes de se dedicar a algo comum, a uma matéria de estudo; os professores apresentam a seus alunos essa matéria, essa parte do mundo, e os estudantes ali presentes, que se expõem e se dispõem a tal matéria em grau mais próximo ou mais distante dos professores, seguem nessa disciplina exercitando a atenção e maneiras de cuidar dessa parte do mundo, que se abre a cada vez com novos sentidos.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar?; ver também AMARAL, Aimberê. Jacques Rancière: escola, produção, igualdade.

<sup>36</sup> MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen, *op. cit.*; LARROSA, Jorge (org). **Elogio da Escola**.

<sup>37</sup> *Ibid.*

Por outro lado, a forma escolar também se difere do trabalho, desse âmbito produtivo ao extremo (embora talvez coubesse dizer que é sobretudo reprodutivo pois, da quantidade massificante de produtos que nos chegam, poucos se pode dizer que aparecem para nós com realmente algo novo em sentido). Pela sua própria constituição, que visa à satisfação das necessidades mais básicas e vitais, ou da sua vontade degenerada de consumo excessivo das coisas do mundo – o qual assim não é aberto, mas antes posto a perder –, não interessa essencialmente à esfera do trabalho nada que fuja à retroalimentação. Daí que o tempo do trabalho seja vorazmente voltado à eficiência crescente, e isso quer dizer não poder errar, e também progressivamente não poder descansar, e nem tampouco contemplar nada, um tempo exaustivo em que não se pode parar e não se pode ‘perder’ o tempo com um pouco mais de atenção e cuidado (não mais que o necessário). Por sua vez, a escola fundamentalmente é o lugar que tem em sua própria constituição a abertura à incerteza, e conseqüentemente ao erro, e que coloca em primeiro plano, junto à matéria do mundo a que se dedica, a percepção, o ver, o ouvir, o manusear, enquanto modos de contemplá-lo, fazendo disso um hábito, uma relação constante e que tem intensidade, o que justamente chamamos de estudo.<sup>38</sup>

Também com relação às obrigações administrativas e de seu lugar na política, a escola se mantém relativamente independente de assumir certas obrigações ou cumprir os mesmos modelos praticados em outras esferas. Embora essa coisa fosse mais patente em épocas anteriores, a escola ainda tem em geral seu calendário, certa autonomia para resolver seus problemas internos, seus próprios instrumentos de representação do mundo e suas posições de responsabilidade e igualdade que não se alinham irrefletidamente ao de um governo ou outro. Não que a escola não seja compromissada com o mundo, ou não tenha absolutamente nada a ver com seus aspectos produtivos e políticos, mas, antes disso, é nela que estão radicalmente fincados os princípios de igualdade e responsabilidade<sup>39</sup>, e ela é o horizonte mais próximo e concreto dessa utopia, portanto, dessa condição humana política e produtiva, que presta atenção e cuida do mundo, isto é, que o compartilha e o mantém junto aos outros. A escola é feita a referência para a sociedade, e não o contrário.

Essa é a forma básica da escola, por mais que as escolas em sua singularidade sejam permeadas de conflitos e interesses provindos de lugares e agentes distintos. Que as escolas, e nossa própria existência como um todo, estejam cada vez mais com os seus limites borrados, parecidas com o âmbito do trabalho, sucumbidas a padrões de exigência semelhantes, ou então rendidas aos desejos familiares, somente demonstra a gravidade da crise contemporânea, da

---

<sup>38</sup> MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. O que é o escolar?

<sup>39</sup> *Ibid.*

totalização da reprodução e fragmentação consumista<sup>40</sup>. E a predominância da noção de que se deve perseguir resultados predeterminados de aprendizagem a qualquer custo, em detrimento de um cultivo do hábito de estudar, que é anterior, mais original e mais amplo, apenas espelha essa distorção em seu aspecto mais íntimo.

O estudo, portanto, antes de tudo, tem uma dimensão enquanto suspensão de tempos e espaços que nos acometem no cotidiano, que nos condicionam e impedem de olhar o mundo de uma maneira nova e duradoura, pois já tem neles papéis, funções, finalidade predeterminadas. Vamos pensar a ilustração trazida por Jan Masschelein e Marteen Simons: um motor, qualquer que seja, tem uma função bastante específica em um carro ou a serviço de uma residência ou empresa: ele faz algo girar, e produz movimento, e essa utilidade define seu valor, ou seja, ele vale enquanto funciona ou como produto a ser vendido com esse fim; mas um motor que seja levado a uma escola técnica, por exemplo, seja velho ou novo, perfeito ou imperfeito, terá primeiramente o papel de ser observado por todos, em cada detalhe que se abre, de seu funcionamento, de sua história, de sua aparência, ainda que não mova nada, e de certa forma, mesmo se estivesse em movimento estaria relativamente parado no tempo sob os olhares, pois seu fim não é ser posto em ação para a satisfação de uma necessidade prática, mas sim ser colocado à contemplação, o que de certa forma é uma não ação, é interromper sua operação normal, é assim ser inoperoso.<sup>41</sup>

É o que se vê, por exemplo, quando Jorge Larrosa menciona como o escritor José Luiz Borges dedicara-se, perto do fim da vida, junto a algumas estudantes, sem a preocupação dos exames e do calendário acadêmico, ao estudo do anglo-saxão arcaico, uma língua morta. Aí está a suspensão de toda finalidade utilitária e prática, pois tal estudo não tinha sequer importância para os ritos administrativos da formação, tampouco seria uma língua que traria habilidade de comunicação na ordem vigente das coisas<sup>42</sup>. Assim, é a manifestação candente de uma suspensão temporal, e se difere radicalmente do que representa a noção de aprendizagem no contemporâneo. Quando entramos nesse tempo de suspensão que é o estudo, seja na escola, seja em nosso quarto ou em outro espaço que delimitamos, o que fazemos é tornar inoperante as atividades que seguiam seu curso em nossa vida, para nos colocarmos em uma situação que essencialmente estará aberta ao que ainda não se conhece, ao desconhecido, ao que ainda está ausente, ao que pode vir a ser – e o que pode ser ou pode não ser é a potência. O poder de

---

<sup>40</sup> MASSCHELEIN, Jan; MARTEEN, Simons. O que é o escolar?; HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**; ver também HAN, Byung-Chul. **El aroma del tiempo**. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Traducción: Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

<sup>41</sup> MASSCHELEIN, Jan; MARTEEN, Simons, *op. cit.*

<sup>42</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua.

transformação de algo novo está vinculado ao que ainda é uma falta. Habitar esse espaço de possibilidades é experimentar a suspensão do que está constituído, com papéis e funções já definidos, ou há muito predefinidos, ou seja, é justamente um tempo para se buscar liberdade.

Mas essa liberdade não se experimenta, como alguém pode pensar, quando estamos descomprometidos com o mundo, pelo contrário, apenas com nosso total compromisso, quando inteiramente engajados no que fazemos. Estar descompromissado em um momento de lazer, de mero descanso do trabalho, não é mais que sofrermos a consequência do tempo exaurido em obrigações<sup>43</sup>, um tempo que exige recompor o corpo para um futuro novo ciclo de esforço, e que portanto nos deixa temporariamente reféns das necessidades e vontades mais básicas em seus aspectos biológicos ou animais. Se estamos abandonados de nós mesmos no sofá, ou esquecidos de nós assistindo televisão, ou à deriva na internet, o que fazemos é apenas tentar calar o espírito atendendo ao corpo. Agora, se nos imaginássemos realmente livres dessas imposições externas e alienantes de nossos desejos, certamente nos veríamos em momentos de dedicação de nossa presença a algo cujos sentidos também saem aos poucos da ausência, ou seja, a olhar com atenção e cuidado algo envolvente e que nos manteria em sua órbita por muito tempo.

Que o estudo produz potência significa não só poder, mas ausência, falta, privação. Assim, mais estudioso seria, portanto, aquele que se faz a partir da privação, e que faz privação de saber enquanto estuda. Por isso, ainda que privado de muito tempo, recursos e fontes, o estudo pode ser mais intenso se fizer a cada possibilidade seu mundo. Certamente que, quanto mais possibilidades de fazê-lo, fazendo-o, estudiosos em mais quantidade. Porém, seguindo esse sentido de privação, abastados e eruditos deixariam de se mostrar como estudiosos quando regalados no que sabem, e se mostrariam, no máximo, talvez, como correligionários do mesmo jardim acadêmico.

Além de tudo, somente com a suspensão a matéria pode aparecer por si mesma. Uma língua materna, como o português, na escola é suspendida do seu uso corriqueiro e consagrado, e recolocada à vista e à prova, à disposição e à análise de todos, em uma espécie de profanação, ou, segundo Masschelein e Simons, “algo com que é possível se relacionar (em vez de estarmos completamente absorvidos nela)”<sup>44</sup>. Tal gesto requer amor pelo que simplesmente é, e devida atenção. A suspensão abre espaço, assim, para certo estado de ânimo em sintonia com a matéria sobre a qual se debruça.

---

<sup>43</sup> HAN, Byung-Chul. **El aroma del tiempo**.

<sup>44</sup> MASSCHELEIN, Jan; MAARTEN, Simons. O que é o escolar?

## 2.2 Atenção

Como o estudo se relaciona com o vir a ser, com o que deixa de ser, com o transitório? Quais as condições que disponibilizam ao estudo um caminho, o acesso às possibilidades desse mundo? Como chegar a tal potência de ser e de sentido por meio do estudo?

A atenção é um estado de ânimo em que nos colocamos dispostos a perceber e entender algo o mais intensamente possível, lendo ou vendo, ouvindo ou sentindo, tocando ou captando de algum modo suas vibrações, estabelecendo um vínculo, uma sintonia ou simpatia com a matéria à qual nos dedicamos. Enquanto a suspensão é um momento de se afastar, a atenção busca alguma familiaridade. Entretanto, não são momentos exatamente subsequentes, mas sim aspectos que se complementam, como se déssemos as costas a algo para ficar de frente a outra coisa, ou como se tivéssemos dois filtros diferentes, camadas entre as quais estamos interpostos, dois tipos de lentes para ver o mundo, ora numa grande angular, ora em detalhe, mas de alguma maneira sempre fazemos parte da cena, sempre estamos no mesmo mundo: a suspensão de um determinado contexto se faz mediante a atenção a algo novo – nem que seja ao simples pensar, e a atenção a algo se faz a partir da suspensão com relação ao restante, constituindo uma postura que pode ser mais frágil ou mais duradoura, a depender da intensidade que assume nesse lugar.

Mas não só com relação ao entorno; esse jogo entre suspensão e atenção, estranhamento e familiaridade está presente na própria relação entre o que é estudo e sua matéria de estudo. De acordo com o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, há certa pedagogia do ver para se exercer um modo de vida contemplativo, a *vita contemplativa*: “capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento”. Citando Nietzsche, diz que é preciso “habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si”. Para isso, no entanto, não devemos reagir de imediato aos estímulos, mas controlar os instintos, pois “não é um abrir-se passivo que diz *sim* a tudo que advém e acontece”. Pela atenção conseguimos mais do que meramente expor nossos olhos e sentidos, na verdade “ela os dirige soberanamente”. Na base dessa resistência aos estímulos que nos atraem está um poder de dizer não, de não fazer, uma potência negativa, que é o que se pode chamar de uma liberdade em não se entregar.<sup>45</sup>

Segundo Byung-Chul Han, “uma virada real para o outro pressupõe a negatividade da interrupção”, e somente ao parar se pode “dimensionar todo o espaço”. Mas se não houvesse essa negatividade no olhar, o pensamento seria apenas cálculo. Mais que isso, é a negatividade que mantém a existência:

---

<sup>45</sup> HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**, p.51-58.

Se, desprovidos da potência negativa de não perceber, possuíssemos apenas a potência positiva de perceber algo, a percepção estaria irremediavelmente exposta a todos os estímulos e impulsos [...] Se possuíssemos apenas a potência de fazer algo e não tivéssemos a potência de não fazer, incorreríamos numa hiperatividade fatal. [...] Se possuíssemos apenas a potência positiva, estaríamos, ao contrário, expostos de forma totalmente passiva ao objeto. A hiperatividade é paradoxalmente uma forma extremamente passiva de fazer, que não admite nenhuma ação livre.<sup>46</sup>

Portanto, se por um lado, não devemos fechar totalmente os olhos, deixar de sentir e perceber qualquer coisa, senão mortos, por outro lado, devemos dirigir de maneira soberana o olhar, para desfrutarmos de uma atenção demorada e profunda. Essa resistência é um modo de negatividade que produz liberdade com relação aos estímulos e impulsos, que nos lançariam em uma hiperatividade se estivéssemos neles completamente jogados e abandonados.

Mais uma vez, na escola temos o acabamento mais visível dos materiais e técnicas que levam a prestar atenção em algo. O quadro negro, a carteira, as salas de aula com suas portas fechadas para delimitar o tempo e espaço de concentração; a lição do dia que é apresentada, isto é, trazida à presença, pelo professor; os exercícios repetidos até a precisão, embora seja na correção dos erros que mais prestemos atenção, naquilo que ficou ausente, que faltou realizar. A forma escolar é, portanto, uma forma que eleva a atenção ao primeiro plano da existência, que lhe dá lugar privilegiado. É a atenção que se necessita para fazer uma operação matemática, a atenção requisitada para aprender uma matéria de ciências, a atenção que leva ao cuidado na leitura e na escrita.

Se fôssemos relacionar especialmente um gesto do estudante e do estudioso à atenção, poderíamos fazê-lo com a leitura. O estudo se desenvolveu na história marcadamente através da leitura e da escrita, nos dizem Iván Illich, Jorge Larrosa, Fernando Bárcena, entre outros<sup>47</sup>. Na leitura nos detemos sobre uma codificação do mundo, e buscamos assim decodificar sua ordem. Buscamos na verdade ouvir o que o texto nos diz. Podemos retomar o exemplo que Jorge Larrosa nos dá sobre a diferença entre aprender e estudar uma língua. No primeiro caso, buscamos dominar certos instrumentos linguísticos com objetivos específicos e utilitários, para viajar, fazer negócios, comunicar-se diretamente. Na verdade, hoje já se fala explicitamente em “adquirir” uma língua, como se fosse um processo de máxima exposição ao ambiente, e com o mínimo de estudo enquanto dedicação em abrir seus detalhes, suas nuances, seus sentidos que se fazem em uma história. Estudar uma língua envolve se encantar pela sonoridade das palavras, admirar o mundo cultural que se nos abre pelas artes, filosofia ou ciência. Por exemplo, quando

<sup>46</sup> HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**, p.51-58.

<sup>47</sup> ILLICH, Iván. **El viñedo del texto**; LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**.

se estuda uma língua morta (que, segundo Agamben, não se poderia dizer que é morta, porque de algum modo fala e é lida; apenas não podemos assumir nela uma posição de quem diz ‘eu’, de sujeito), como o latim ou um vernáculo arcaico, comenta Larrosa que se torna evidente a impossibilidade de falar essa língua como um uso utilitário e generalizado, mas ela não deixa de nos abrir um mundo pela leitura. É então como

un estudio que sólo puede pasar por la lectura y en que la lengua puede ser, siempre con esfuerzo, entendida y descifrada pero jamás usada, es la lengua misma la que tiene consistencia (aunque sea espectral), como si fuera ella misma (y no los hablantes) la que dice alguna cosa. En el estudio el énfasis no está en el sujeto sino en el objeto (en la cosa, en la materia). No se estudia para convertirse en hablante (para asumir, en la lengua, la posición de sujeto), sino para ponerse a la escucha de lo que la lengua puede decirnos. La lengua estudiada [...] abre, revela y da un mundo.<sup>48</sup>

Ou seja, a ênfase não é posta de nenhum modo no sujeito, mas no mundo, ainda que essa atenção se faça mediante um exercício, mas que é de negatividade, de selecionar o que e como olhar. Historicamente o sentido de ler está relacionado ao de selecionar, eleger, recolher. E isso não se pode fazer sem a atenção, sem nos tendermos pausadamente, parcimoniosamente, em direção ao mundo. Também não se faz sem consideramos o que pode vir a ser, sem nos abirmos ao que pode ser dito e não ser dito. Enquanto seres imersos na potência, também a habitamos enquanto lemos.

A leitura sempre traz a potência de uma outra imagem, e mais do que apenas imagem potencial, de uma outra visão realizada do mundo. Quanto maior a intensidade dessa visão, mais relevante o estudo pode ser. Se entendêssemos que principalmente por essa potência demorada e cuidadosa da leitura temos a correspondente possibilidade de construir as nossas visões mais intensas do mundo, talvez a virtualidade presa à vontade se mostrasse mais débil na capacidade de proporcionar essa mesma abertura, esse ver com atenção, a partir do qual se pode erigir coisas que durem, que permaneçam em nosso horizonte.

### 2.3 Cuidado

Como estudar mantém com a potência do mundo uma relação forte e duradoura? Que o estudo habita a potência também se dá por sua relação com a matéria a ser estudada. Que esse item, seja uma operação matemática, uma fórmula científica, um conceito filosófico, seja ainda para o estudante ou estudioso uma matéria, isto é, algo ainda indeterminado, significa que é

---

<sup>48</sup> LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua, p.77-78 (grifos nossos).

esse estudante, ou estudioso, que dará forma a cada vez a essa matéria, que revelará seu ser e substância, isto é, aquilo que é e sem o qual não pode ser. Em outras palavras, é o ato inoperoso de estudar que dá forma à matéria, do ponto de vista do que é a substância, a essência, ideia ou imagem recortada no tempo – sua ‘fotografia’; e, simultaneamente, também o que transforma em ato o vir a ser que estava em potência, do ponto de vista do movimento e da mudança das coisas – por que não dizê-lo, ‘cinematográfico’. Quer dizer, o estudo dá forma à matéria do mundo, transforma cálculos em foguetes, lentes microscópicas em curas, reflexões em acontecimentos.

É assim que ocorre a transmissão do mundo a um outro que ainda vem, a transmissão da arte de fazer o mundo; estudo o que não veio de mim para passá-lo a outros, em um legado. É o que torna e mantém o caráter público, de interesse de todos, de bem comum, de permanência e justiça, isto é, justa medida, de gerar e compartilhar frutos. É usufruir da potência e depois devolver-lhe algo. Poderíamos aqui, mais uma vez, mencionar o exemplo da escola. Talvez o caráter que fique mais evidente para o público externo é que a escola cuida das crianças e cuida da matéria do mundo. Ela ensina não só a prestar atenção a algo, mas como se relacionar com ele. Por exemplo, quando a escola propõe uma experiência como a de plantar uma semente, ela nos põe em contato direto com a manutenção daquela vida. Por outro lado, quando ela nos apresenta uma história ou cultura distante, está perpetuando seus sentidos, fazendo-os durar. Voltando ao exemplo de Larrosa, sobre o estudo de uma língua morta, sem esse resgate, estaria esquecida no tempo, toda uma dimensão da existência humana restaria desconhecida, nenhum dos sentidos nela produzidos poderia ser trazido para iluminar o momento presente.

Se pudéssemos talvez associar o cuidado a um gesto em especial, poderíamos fazê-lo com relação ao escrever. Na escrita, damos permanência às histórias, aos sentimentos e aos pensamentos. Ao escrever experimentamos algo por mais tempo. O que se vai em um instante pode ser, sim, aprendido, captado, mas não para ser meramente consumido, e sim mantido. Uma fala que pode se esvair no esquecimento, agora fica então registrada. A escrita é a forma de produção que dá acabamento ao estudo, que o perfaz como um ato que mergulhou na potência, e que dela gerou frutos a serem compartilhados com outros.

Mas ainda ao produzir um novo ato, aberto em um espaço indeterminado, onde não se esgota o que pode ser e mesmo o que é (que poderia não ter sido), temos a produção de uma nova potência. Aqueles cálculos, aquelas lentes e aquelas reflexões poderão gerar novas coisas no mundo: novas máquinas, novas vacinas, novas histórias. É bem verdade que nem sempre serão coisas boas: novas bombas, novas drogas, novas destruições. Pois o poder de não ser mais nada está semelhantemente a postos, e nossa liberdade reside também em poder construir uma

ética<sup>49</sup> – *ethos*, uma morada envolta de signos pelos quais nos orientar, um *habitat* – enquanto modo de habitar a incerteza e de coexistir com o outro, incomensurável, incontornável. Enfim, o cuidado somente poder ser exercido realmente como um ocupar-se, mas não como uma preocupação. A ocupação que nos joga na potência do mundo para determinar o que é relevante de ser conservado, é diferente da predeterminação que exclui de antemão, quase sempre por uma miopia referente à amplitude do mundo, o que de novidade possa surgir.

O estudo, ao habitar a potência, participa da produção de uma nova potência. Essa produção de nova potência é poética, pois se liga à origem de uma indeterminação e traz uma ausência à presença. Mas se essa nova potência será ela mesma poética, ao se manter vinculada ao vir a ser no mundo, ou se será destrutiva, ou se meramente se degenera em reprodução do que já não traz sentido novo, cabe a cada um dizê-lo ou fazê-lo. Entretanto, para cuidar disso, é preciso deixar um estado de coisas já prontas, predeterminadas, e estar atento a um lugar onde essas coisas ainda pudessem não ser – um lugar, por isso, de potência negativa. Por outro lado, um lugar também onde outras coisas possam ser, onde ainda se tenha liberdade.

---

<sup>49</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: Uma arqueologia da potência. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1.Ed. 3.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

### 3 A PRODUÇÃO POÉTICA DA POTÊNCIA

O principal argumento trazido em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, de Edgardo Castro, é o de que a investigação da potência permeia toda a obra agambeniana. Desde os primeiros livros de Agamben se nota uma orientação de pensamento tomando consistência através de certa abordagem dos problemas, de hipóteses aventadas, da terminologia usada e dos autores preferidos, mesmo em meio a uma variação de temas e referências levantadas<sup>1</sup>. Como poderemos ver nas páginas futuras, seja com a temática central do fazer humano, ou do desejo pelo que é inapropriável, ou da experiência de uma infância, entre outras, Agamben delinea figuras conceituais diferentes que carregam consigo o mesmo problema de fundo: a passagem da potência ao ato, ou seja, da possibilidade à obra, daquilo que falta à presença, da voz animal à linguagem humana.

Segundo esse comentador da obra agambeniana, assim como Mercedes Ruvituso no seminário *Giorgio Agamben: hacia una filosofía del estudio*<sup>2</sup>, essa perspectiva continuará subjacente ao restante da produção do pensador italiano, inclusive na sua filosofia política mais conhecida, a qual emerge nos livros da série *Homo sacer*: esta se inicia em 1995, tratando do estado de exceção configurado na violência de um poder soberano sobre uma vida nua, uma vida abandonada e exposta à morte, estando uma das bases da discussão fundada na transição entre um poder constituinte e um poder constituído, a qual traduz a relação entre a potência e o ato<sup>3</sup>. Mas Agamben já trata centralmente da questão da potência, partindo de Aristóteles, em uma conferência de 1987, em Lisboa, chamada *A potência do pensamento*, que foi depois recolhida em *A potência do pensamento: ensaios e conferências*<sup>4</sup>, publicado em 2005, reunindo esse e outros textos em três seções: *Linguagem*, *História* e, expressamente, *Potência*. Desta última seção, ainda chamamos a atenção em especial para outro texto, publicado originalmente em 2004, *A obra do homem*<sup>5</sup>, pois Agamben se refere ao seu teor mais recentemente, em uma

<sup>1</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: Uma arqueologia da potência. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1.Ed. 3.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p.15.

<sup>2</sup> RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III. Seminário. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yETsmWnodkk>>. Acesso em: 09 nov 2021, a 1h-1h12min.

<sup>3</sup> CASTRO, Edgardo. *Op. cit.*, p.62-63.

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Tradução: Antonio Guerreiro. Revisão da tradução: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.243-254. Ver também AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **Revista do Departamento de Psicologia**. UFF (Universidade Federal Fluminense). Tradução: Carolina Pizzolo Torquato. Revisão da tradução: Cláudio Oliveira e Susana Scramin. Niterói, v.18, n.1, p.11-28, jan./jun. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/N6v9wqP8ChHzLQwQNMjLNGt/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 17 ago 2022.

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem. In: **A potência do pensamento**: ensaios e conferências, p.319-329. Publicação original: *L'opera dell'uomo*. In: **Forme di Vita**, n.1, 2004.

conferência de 2018, por ocasião do lançamento da edição integral em italiano de *Homo sacer*<sup>6</sup>. Também por isso vemos como o problema da potência se mantém na reflexão de Agamben ao longo de todos esses anos.

E é justamente uma visão panorâmica desses termos em que a discussão se estabelece que consideramos válido trazer agora, levando em conta a análise desses comentadores, para nos ajudar a apreciar posteriormente, em retrospectiva e mais nitidamente, como o problema da potência vai emergindo desde o começo e está unido à contribuição própria dos primeiros livros. Neles, segundo Castro, interpreta-se a modernidade e a contemporaneidade através de uma revisão da tradição filosófico-cultural desde a antiguidade, abrangendo aspectos tomados desde o lugar da arte até se chegar à questão ética e política<sup>7</sup>. Por outro lado, para Ruvituso, essas primeiras obras compõem um esforço inicial de pensar a possibilidade de transmissão da cultura em um contexto de ruptura com o passado tradicional, de crise de um modelo de saber sobre o humano, e de eliminação da experiência transformadora da existência<sup>8</sup>. Portanto, tendo feito primeiramente esse mapa mais amplo sobre a potência, poderemos nos voltar mais atentos aos elementos que abrem toda a investigação, que estavam no início do percurso agambeniano, para então acompanhar seus desdobramentos.

Agamben vai buscar principalmente nos escritos de Aristóteles uma interpretação sobre a potência pois, para o pensador italiano, foi quem a colocou em um lugar central na filosofia ocidental<sup>9</sup>. No decorrer da abordagem agambeniana, são referenciados não apenas diferentes livros que integram a *Metafísica* de Aristóteles, mas também sua *Física*, seu *De anima* (“Da alma”), seu *De interpretatione* (“Da interpretação”) e sua *Ética a Nicômaco*, além de comentadores antigos e medievais. Mas, antes de adentrarmos nessa releitura, gostaríamos de apresentar brevemente esse problema desde uma perspectiva anterior a Aristóteles, para ressaltar os contornos de sua contribuição.

A concepção de potência e ato em Aristóteles (384 a.C - 322 a.C.) veio responder à questão sobre a mudança e o movimento no mundo, o seu constante vir a ser, o seu devir. As coisas mudam? Se mudam, podem continuar sendo a mesma coisa? Como reconhecemos as coisas que mudam? A planta que cresce, o menino que envelhece, o rio que flui, a obra que é

---

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**. Giorgio Agamben dialoga con Carlo Galli e Geminello Preterossi. Introduce Massimiliano Marotta. Coordina Paolo Vinci. Pallazo Serra di Cassano. (Conferência). Accademia IISF – Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 29 nov 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU>>. Acesso em: 09 mar 2022.

<sup>7</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**, p.15-16.

<sup>8</sup> Ver RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte I, 50-52min.

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.12.

construída, o que une cada uma dessas coisas a si mesma? Enfim, como algo que é, o ser, pode mudar? Note-se que os filósofos gregos buscavam pensar fundamentalmente o que viam e o que não viam, a verdade do que se manifestava presente e, conseqüentemente, também o que era ausente (como destacado por Agamben, não se tratava apenas de uma metafísica da luz, mas também daquilo que é capaz de trevas<sup>10</sup>). Portanto, esse problema sobre a mudança do que era ou é, e sobre o que continua sendo, quer dizer, sobre o ser, fora confrontado antes por filósofos pré-socráticos como Heráclito (500 a.C. - 450 a.C.), para quem nada permanecia, todas as coisas eram transitórias, tudo fluía a todo tempo; e Parmênides (530 a.C. - 460 a.C.), que alegava que só podemos conceber o ser como o que é, não como o que não é, e assim o ser não pode ter em si o não ser, não se altera, é imutável e imóvel, ou seja, tudo o que existe é, o que não existe não é, e a mudança e o movimento são ilusões dos sentidos<sup>11</sup>.

Mas a pergunta sobre o que realmente é o mundo, ou o ser, e se é possível conhecê-lo, permanecia - podemos dizer que ainda hoje permanece - e, sendo assim, Platão (428/427 a.C. - 348/347 a.C.), mestre de Aristóteles, enfrentou essa questão concebendo que vivemos em um mundo sensível e passageiro derivado de ideias ou formas eternas e imutáveis. Contudo, Aristóteles se propõe a investigar este mundo em que vivemos e que podemos conhecer, e não outro além, postulando que o poder ser já faz parte do ser mesmo, e implica um correlativo poder não ser.

Aristóteles distingue dois modos de ser: o primeiro corresponde aos termos *enérgeia* e *entelékheia*, os quais chegaram aos nossos dias traduzidos, ambos, por intermédio do latim, como “ato” - o primeiro desses termos derivaria de *érgon*, que significava uma obra ou processo de operação, e o segundo deles viria de *télos*, “algo a que se tende”<sup>12</sup>, equivalente a uma finalidade e inteligibilidade, sendo que tanto *enérgeia* quanto *entelékheia* são usados por Aristóteles como se remetessem um ao outro: “a operação é fim e o ato é operação” – ou seja, o ato é operação e a operação é fim – “por isso também o ato é dito em relação com a operação e tende ao mesmo significado de enteléquia” (*Metafísica*, 1050a 20-25)<sup>13</sup>. Já o segundo modo

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.17-18.

<sup>11</sup> SANTOS, Maria Eduarda Bandeira Cardoso dos. A relação entre ato e potência na Metafísica de Aristóteles. In: **Revista Húmus**. Universidade Federal do Maranhão (UFMA), n. 7, p. 111-121 jan./fev./mar./abr. 2013. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/233155601.pdf>>. Acesso em: 02 ago 2022, p.112-113.

<sup>12</sup> BELLINTANI-RIBEIRO, Luís Felipe. Sobre a tradução de *enérgeia* e *entelékheia* em *Física* III,1-3. In: **Anais de Filosofia Clássica**, vol. 13, n. 25, 2019, p. 60. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/27771/15138>>. Acesso em: 12 out 2022.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. Livro θ (nono). In: **Metafísica**, p. 421. Ver também BELLINTANI-RIBEIRO, Luís Felipe. Sobre a tradução de *enérgeia* e *entelékheia* em *Física* III,1-3, p.59.

de existência, o qual corresponde à *dýnamis*, foi para nós traduzido, também passando pelo latim, como “potência”.

Por um lado, Aristóteles não define expressamente o que seja o ato: “o nome ato (*enérgeia*), aplicado à efetividade (*entelékheia*), passou também para outras coisas, por causa, sobretudo, dos movimentos, pois parece que o ato (*enérgeia*) é, sobretudo, o movimento”<sup>14</sup>. Se no livro Δ (*delta*, ou quinto) de sua *Metafísica*, Aristóteles dedica vários capítulos aos significados ou definições de conceitos, como de causa, natureza, ser, substância e, inclusive, de potência, não o faz em relação ao ato. Já no livro θ (*theta*, ou nono), voltado a deslindar o conceito de potência, dirá que “o ato é o existir de algo, não porém no sentido em que dizemos ser em potência” (*Metafísica*, 1048a 30-35)<sup>15</sup>, o que ainda não é uma definição por completo. Mas, em seguida, dirá também que uma definição nem sempre é necessária para entender algo, momento em que cabe a intuição por analogia, e por isso compara exemplos de ato a exemplos de potência tais como, respectivamente, “quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão”; tal qual está “o que é extraído da matéria para a matéria” e “o que é elaborado para o que não é elaborado” (*Metafísica*, 1048a 35-40 - 1048b 01-05)<sup>16</sup>. Ou seja:

O homem que não está pensando, mas tem a capacidade de pensar, é um pensador em potência, mas só é um pensador em ato quando de fato está pensando. Do mesmo modo, o olho que está fechado pode ver em potência, pois basta que se abra para que veja em ato.<sup>17</sup>

Quer dizer, a depender da situação no momento, vamos nos deparar com o ser em ato, isto é, manifestado em uma presença ou como um efeito, efetivado, atualizado; ou, então, vamos nos deparar com o ser em potência. Por sua vez, a potência é definida como princípio de mudança, o modo de ser que pode sofrer ou causar mudanças (*Metafísica* 1046a 10-20<sup>18</sup>). Algo que esteja em uma existência particular, isto é, o que chamamos de um ente, tem a potência em si mesmo de passar a um diferente estado de ser, ou de fazer outro ente passar a esse estado. Assim, tanto a semente pode se tornar árvore, quanto o fogo pode fazê-la queimar.

Como se vê nos exemplos tomados da natureza, a potência dita irracional se move em um sentido, produz um efeito se não houver nada que a impeça, que a inviabilize; e se não puder prosseguir na direção de sua realização final, o que se tem é uma “impotência” (*adynamía*), na

<sup>14</sup> BELLINTANI-RIBEIRO, Luís Felipe. Sobre a tradução de *enérgeia* e *entelékheia* em *Física* III,1-3, p.60.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. Livro θ (nono). In: **Metafísica**, p.409.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.409-411; SANTOS, Maria Eduarda Bandeira Cardoso dos. A relação entre ato e potência na *Metafísica* de Aristóteles, p.114-115.

<sup>17</sup> SANTOS, Maria Eduarda Bandeira Cardoso dos, *op. cit.*, p.115.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p.395-397.

terminologia aristotélica. Daqui a pouco veremos como Agamben reinterpreta esse termo, definido por Aristóteles como a “privação contrária a essa potência” (*Metafísica*, 1046a 30-35)<sup>19</sup>, retomando-o com relação à dimensão humana e divergindo do sentido mais corriqueiro de total impossibilidade. Por enquanto, cabe ainda dizer que há também uma potência dita racional, da qual partilhariam algumas plantas e animais, a qual consistiria em se mover em uma ou outra direção, conforme desejo ou escolha no momento (*Metafísica*, 1048a 05-15)<sup>20</sup>, como, por exemplo, um girassol em busca do sol – não por necessidade, que se opõe a qualquer outra contingência, como a possibilidade de tão somente ser destruído, mas porque tudo que se movia, para Aristóteles, tinha ânimo, alma, atraído por uma finalidade de bem maior.

E dentre outras classificações e modos de entender a potência em Aristóteles, cabe destacar aquele que considera quando o princípio de mudança não está no ente, quando a forma que este assume é dada externamente, pela arte e técnica humanas (na antiguidade grega, compreendidas sob o mesmo nome, *téchne*), tal como no exemplo da estátua obtida a partir de um bloco de madeira: “dizemos em potência, por exemplo, um Hermes na madeira, a semi-reta na reta, porque eles poderiam ser extraídos” (*Metafísica*, 1048a 30-35)<sup>21</sup>.

Quanto a essa apresentação de alguns pontos da metafísica aristotélica, vale dizer que há uma primazia ou antecedência do ato em relação à potência. Embora, ao se tomar algum ato isoladamente, apareça exatamente o contrário, que a potência o precede, no mundo como um todo é a partir do que está em ato que surgem as diferentes possibilidades: “o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato” (*Metafísica*, 1049b 25-30)<sup>22</sup>. Além disso, é na realização enquanto ato que se vê o sentido ou o fim de um movimento: “o fim constitui um princípio e o devir ocorre em função do fim. E o fim é o ato e graças a ele se adquire também a potência” (*Metafísica*, 1050a 05-10)<sup>23</sup>.

Portanto, para resumir: “o ato é a própria existência de algo, enquanto que a potência é tudo aquilo que um determinado ente pode vir a ser. [...] só podemos pensar em algo possível sob o pressuposto do atualizado, e só é possível o que pode vir a ser atual”<sup>24</sup>. Ou seja, “o que é em potência é, potencialmente, algo determinado, num tempo determinado e de modo determinado (e com todas as circunstâncias que entram necessariamente na sua definição)” (*Metafísica*, 1048a 01-05)<sup>25</sup>. Queremos destacar o termo “potencialmente” na frase anterior,

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. Livro θ (nono). In: **Metafísica**, p.397.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.407-409.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.409.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.419.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.419-421.

<sup>24</sup> SANTOS, Maria Eduarda B. C. A relação entre ato e potência na Metafísica de Aristóteles, p.116.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p.407.

pois é apenas no ato, na sua efetivação, que precisamente se dará forma à matéria ainda indeterminada, mas que já traz a potência de ser algo. Mas isso quer dizer que tal potência:

não é potência em sentido absoluto, mas só em determinadas condições [...] Por isso, se alguém quisesse ou desejasse fazer, ao mesmo tempo, duas coisas diferentes, ou duas coisas contrárias, não poderia fazê-las; de fato, não é desse modo que ele possui a potência para fazer aquelas coisas, e não existe potência de fazer coisas opostas ao mesmo tempo: por isso ele fará as coisas das quais tem potência do modo como tem a potência (*Metafísica*, 1048a, 15-25, grifo nosso)<sup>26</sup>.

Portanto, não há potência absolutamente abstrata, desconexa de ato ou realização prévia, de ponto de partida no mundo. E precisamos pensar em algo do mundo para imaginar possibilidades de transformação, mesmo que longe de serem totalmente predefiníveis:

o infinito, o vazio e as outras coisas desse gênero são ditas em potência e em ato de modo diferente relativamente à maioria das outras coisas [...] o infinito não é em potência no sentido que possa tonar-se uma realidade por si subsistente em ato, mas é em potência só em ordem ao conhecimento (*Metafísica*, 1048b 10-15, grifo nosso)<sup>27</sup>.

Suscetíveis à mudança, os entes no mundo se corrompem, pois sua potência de ser pode não vir a ser, entendida justamente enquanto apenas potência e não ainda ato. Seu padecimento e perecimento os difere dos astros celestes, em ato eterno de movimento circular, segundo a cosmologia aristotélica:

nada do que é em potência é eterno. A razão disso é a seguinte. Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários. De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato. Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem possibilidade de ser. Mas pode ocorrer que o que tem a possibilidade de não ser, não seja (*Metafísica*, 1050b 5-15)<sup>28</sup>.

Assim se diz que toda potência é, em último nível, movimento possivelmente contrário:

são todas potências de ambos os contrários: o que tem potência de mover alguma outra coisa de determinado modo pode também mover de outro modo: assim são, pelo menos, todas as potências racionais; e as próprias potências irracionais produzirão os dois contrários, respectivamente, com a sua presença ou com a sua ausência (*Metafísica*, 1050b 30-35)<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. Livro θ (nono). In: **Metafísica**, p.409.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.411.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.423.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.425.

Então, vamos pensar em alguns exemplos, como aquele da semente: ela traz em si a potência de ser uma árvore; com o decorrer do tempo, não é que a semente simplesmente se acabe e apareça então em seu lugar uma árvore, mas sim que aquela semente se transforma, isto é, sua forma passa a mudar, mas permanece a matéria que a constitui; suas possibilidades de assumir novas formas continuam sendo moldadas; a árvore tem outras possibilidades que a semente não tinha naquele início: pode desenvolver seu tronco e galhos, receber por eles sol e chuva, gerar folhas e frutos, ainda pode dar outras sementes, que remetem àquela forma original e dão continuidade à sua matéria. O mesmo raciocínio pode ser estendido com as devidas adequações a outro ser vivo, como um filhote de animal ou um bebê humano. Mas, vale dizer que, se é uma possibilidade, também pode não ser, pode acontecer que nada disso se realize, que sua potência de ser não se concretize em um ato.

Vamos usar agora o exemplo do fogo, já que na apresentação do texto falamos da água. Ou melhor, vamos pensar em faíscas que dão origem à fogueira: seu brilho efêmero pode se apagar, mas também pode se converter em labaredas de brilho longo e fugidio, e eventualmente em chama ardente e consumidora. A faísca, que já é um ato, traz uma potência de se tornar fogo; a faísca ainda não tem aquela forma que somente será dada no ato que constitui o fogo, mas já tem a mesma matéria combustível. E o combustível, por sua vez, já se constituía como um ato antes da faísca e da fogueira, ato que, por sua vez, dera forma ao que ainda era somente potência entre matérias químicas.

Por outro lado, a mesma matéria pode dar origem a outras coisas com formas muito diferentes, e nisso tem papel crucial a intervenção humana: a madeira da árvore que foi semente tem, a partir do ponto de vista humano, potência de se tornar um equipamento sobretudo útil como uma escada, ou um móvel com apelo estético como uma mesa, ou quem sabe um instrumento cuja materialidade física ganha novas dimensões sonoras, como o violão. Mas a madeira também pode ser destruída, consumida pelo fogo, e aí teríamos que dizer que ela já traz em si a possibilidade de se tornar cinzas.

E enfim, em um último exemplo tipicamente humano, pensemos em uma criança e em um arquiteto: ela ainda não desenvolveu possibilidades de construir uma casa para se morar, não passou por tal estudo, como um arquiteto; ela pode fazer o desenho de uma casa, mas não um projeto arquitetônico; ela pode usar blocos e palitos em uma disposição que lembra a forma de uma casa, mas ela não tem força física em si mesma, nem mão-de-obra para empunhar tijolos, manusear uma liga, e seguir uma ordem coerente e própria que a técnica de construção exige; a criança não tem recursos materiais, ou poder de decisão, para tomar ações condizentes à administração da obra. Enfim, a criança não tem essa específica capacidade de fazer e,

portanto, também não tem o poder de se privar de fazê-lo; a criança não tem plena potência nesse sentido, pois não tem tal potência negativa. No entanto, o arquiteto que já teve esse estudo, desenvolveu essa possibilidade, a capacidade suficiente para construir uma residência, pode por algum motivo permanecer sem fazê-la: pode não ser uma prioridade naquele momento, pode não ser um negócio vantajoso, ou simplesmente não querer fazer essa casa para si ou alguém especificamente. Inclusive enquanto se alimenta ou dorme podemos assumir que, em outras circunstâncias, estaria fazendo tal obra, mas isso se aplica apenas de modo indireto e distante à criança, ao se pressupor que um dia possa vir a fazê-lo<sup>30</sup>. Semelhantemente, um matemático pode escolher em algum momento não resolver uma fórmula que já conhece, ou um cozinheiro pode não fazer uma receita para a qual se sabe plenamente capaz. Ou enfim, para resumir em outras palavras:

se bem *em potência* pode construir uma casa, a criança não pode *em potência* não a construir. O arquiteto, ao contrário, tem *em potência* tanto a capacidade de construí-la como a de não o fazer. Neste último caso, trata-se da capacidade de um não exercício, da disponibilidade de uma *privação*, de uma *potência de não*<sup>31</sup>.

É por isso que Aristóteles pode dizer que “quem possui a ciência, produz ambos os contrários” (*Metafísica*, 1046b 15-20)<sup>32</sup>.

### 3.1 A potência negativa do humano

Feita essa apresentação inicial da concepção aristotélica sobre a potência, mesmo sem abarcarmos toda sua amplitude nem esmiuçarmos seus detalhes, podemos olhar com mais atenção para a mencionada conferência *A potência do pensamento*. Já de início, Agamben demarca que seu interesse pelo problema não é “simplesmente historiográfico”, mas político e ontológico, quer dizer, relativo ao sentido de ser do mundo que se volta ao Ocidente:

Não se trata, para mim, de dar novamente atualidade a categorias filosóficas há muito caídas no esquecimento; estou convicto, ao contrário, de que esse conceito nunca parou de operar na vida e na história, no pensamento e na práxis daquela parte da humanidade que ampliou e desenvolveu de tal forma a sua "potência", a ponto de impor o seu "poder" a todo o planeta.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ver CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**, p.165.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. Livro θ (nono). In: **Metafísica**, p.399.

<sup>33</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.12.

Portanto, esta reflexão filosófica antiga atravessa a Idade Média e a ciência moderna para chegar até nós ainda com os traços da oposição feita por Aristóteles entre os modos de ser em ato e de ser em potência; modos que, ao mesmo tempo, permanecem vinculados; a distinção mesma os articula. E o pensador italiano ainda destaca que a acepção de “potência” sempre esteve unida a de “possibilidade” - ou diríamos, por um lado, como poder ou capacidade de realização, e por outro, como disponibilidade de condições de verdade - cuja dissociação seria um equívoco nas traduções modernas<sup>34</sup>.

Como veremos, o teor geral da conferência é de que uma ‘condição para poder’ experienciar algo é justamente não ter já sua experiência, mas sim a experiência de sua falta, da privação. É assim que Agamben procura responder à sua questão inicial: o que significa dizer “eu posso”? Ou, então, “eu não posso”? Uma pergunta que não quer se reduzir ao trivial, mas remeter à experiência mais exigente, e inevitável, com a qual todo homem é confrontado a se medir, a de se comprometer e se colocar inteiramente em jogo sem nenhuma certeza ou capacidade específica: a experiência da potência<sup>35</sup>. A resposta agambeniana será a de que o homem pode sua “impotência”, que nos termos aristotélicos não significaria uma absoluta impossibilidade ou mera incapacidade, mas sim uma privação da potência. É como se poder ser e poder não ser andassem lado a lado e se espelhassem no mesmo plano, como pontos opostos em um mesmo intervalo, à esquerda e à direita de um marco zero:

o ser vivo que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer [...] A grandeza de sua potência é medida pelo abismo de sua impotência.<sup>36</sup>

### 3.1.1 ‘Ter a falta’

Agamben começa a compor esse quadro recolocando o problema original da potência através da questão, fundamental em momentos cruciais do pensamento ocidental, sobre o que é possuir uma faculdade, ou capacidade, uma pergunta que é feita a partir do modo como percebemos o mundo e de nossas condições de sensibilidade. Quer dizer, se em um momento não temos os elementos que nos provocam uma sensação, por exemplo, determinado gosto ou cheiro ou visão, como sabemos que ainda temos essa faculdade ou capacidade de perceber, de sentir? No seu livro sobre a alma, *De anima*, Aristóteles se perguntou por que não haveria sensação dos próprios sentidos, e então distinguiu a sensação dada em um ato, por exemplo, a

<sup>34</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.12-13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.21-22.

visão quando se vê, da potência ou do poder ser dessa sensibilidade. Ou seja, em um ato percebemos cores ou barulhos, mas sem esses elementos, no escuro ou no silêncio, temos consciência da faculdade ou capacidade de senti-los. E como temos consciência de tal potência em nós, como a verificamos? A resposta aristotélica é que experimentamos essa potência como uma privação dessas coisas, como falta na realização desses sentidos. Na definição de Agamben, privação é o que “atesta a presença daquilo que falta no ato”, e corresponde ao termo grego *steresis* em Aristóteles. Mas então, como nos vemos em posse dessa falta, como temos essa privação? Nesse momento aparece o termo grego *exis*, ou *héxis*, que remete a *echo*, cujo significado é “ter”; dele deriva a concepção de “hábito”, referente a uma relação especial entre aquele que tem e aquilo que é tido. Pois “ter” uma privação, uma falta, isto é, uma potência negativa, que se conserva pura potência na medida em que não se torna ato, é distinto da maneira que se tem uma coisa qualquer, uma posse ou propriedade banal. A potência dos sentidos no homem somente se revela na falta de algo a ser percebido. Mais à frente, Agamben apontará como a ciência contemporânea confirmaria a teoria de como vemos o escuro e ouvimos o silêncio através de certa auto-afecção, de um afetar-se a si mesmas das células periféricas<sup>37</sup>.

No entanto, mais nos interessa aqui a constatação agambeniana de que o homem, em sua potência, é o animal que se confronta radicalmente com a privação, com o “poder não” sentir. Ou seja, não se trata de “não poder”. Pois, se não, como diz Aristóteles em sua crítica aos filósofos de Mégara, e que é aludida por Agamben, seríamos cegos e surdos muitas vezes ao dia, isto é, não teríamos a faculdade ou capacidade de sentir, nem de nos mover, se essa falta de sensação em ato fosse vista não como uma privação, mas como inexistência de potência (*Metafísica*, 1046b 29 - 1047a 29)<sup>38</sup>; então seria eliminada a diferença mesma entre potência e ato, pois “pode ocorrer que uma substância seja em potência para ser e que, todavia, não exista, e, também, que uma substância seja em potência para não ser e que, todavia, exista” (*Metafísica*, 1047a 20-25)<sup>39</sup>. Consideremos também, por outro lado, o exemplo da potência específica do arquiteto, que é justamente a de possuir uma técnica de construção antes de empregá-la em ato, e de “poder” fazê-lo ou “poder não” fazê-lo, enquanto uma criança tem a potência em geral de fazê-lo, mas precisa estudá-lo, e portanto ainda está no âmbito de “não poder” especificamente construir - que é a mesma diferença entre um músico que “pode não” tocar um instrumento no momento e quem simplesmente “não pode” tocá-lo bem, a contento, corretamente.

Então, diz Agamben, pertence à definição desse poder, da potência, “a possibilidade do seu não-exercício”; portanto, *héxis* é a “disponibilidade de uma privação”, a “soberania sobre

<sup>37</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. *Revista do Departamento de Psicologia*, p.19.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES. Livro  $\theta$  (nono). In: *Metafísica*, p.401-403.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.403.

uma privação”. E a privação “é como uma forma” que se refere à “presença daquilo que não é em ato”. Revela-se então um sentido trágico:

A grandeza - mas também a miséria - da potência humana está no fato de ela ser, também e sobretudo, potência de não passar ao ato [...] Se a potência fosse, de fato, apenas potência de ver ou fazer, se ela existisse como tal apenas no ato que a realiza ([...] aquela que Aristóteles chama de natural e destina aos elementos e aos animais alóxicos), então nunca poderíamos ter a experiência do escuro e da anestesia, nunca poderíamos conhecer e, portanto, dominar a *stereosis*. O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinado à potência. Mas isso significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo seu conhecer, um poder de não-conhecer.<sup>40</sup>

Complementando, “todo poder-ser ou -fazer está constitutivamente relacionado, para o homem, com a própria privação. E essa é a origem da incomensurabilidade da potência humana, muito mais violenta e eficaz que aquela dos outros seres vivos”<sup>41</sup>. Em outras palavras, ter essa experiência é aterrorizante, assustador.

Outra observação de Agamben é que essa concepção de hábito, de faculdade, situa-se em uma arqueologia do sujeito. Por um lado, os gregos antigos ainda não concebiam “uma consciência autorreflexiva como centro de imputação das faculdades”, tal como um sujeito moderno<sup>42</sup>. O próprio termo *aisthesis*, referente à sensibilidade, indica não a capacidade ou faculdade que um sujeito possui, mas um tipo de ação, uma atividade real, por sua terminação em ‘-sis’, e o mesmo valia para noções como inteligência e vontade. Mas agora com a *héxis*, passa-se a distinguir, por um lado, a atividade em si, o sentir em ato, e por outro, uma potência, uma capacidade referida ao sujeito, “o modo em que o ser vivo ‘tem’ a sua práxis vital”<sup>43</sup>. Entretanto, ao tratar desse ter, desse habitar, dessa faculdade, Aristóteles não se refere a uma questão de liberdade individual de escolha quanto a “poder não” sentir ou fazer, algo que estivesse relacionado “à experiência e à vontade de um sujeito” nos moldes da modernidade, pois a potência que se têm na privação não é atribuível como um direito ou uma propriedade a um sujeito<sup>44</sup>. Essa é uma observação importante, pois não nos vinculamos aqui algum discurso contemporâneo sobre “potencialidades” individuais, cujo significado estaria mais próximo de competências e habilidades predeterminadas e das quais queremos lançar mão como capital humano para o mercado, ao que se ligaria certa lógica da aprendizagem que pretendemos

<sup>40</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.16.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.14-15.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.22-23.

criticar<sup>45</sup>. Mas se trata, sim, de um entendimento mais fundamental sobre a potência do fazer humano no mundo, como talvez possamos ver melhor a seguir.

### 3.1.2 ‘Poder não...’

Essa característica fundamental da potência humana que interessa a Aristóteles, esse modo de ter a privação, de habitá-la, é uma base conceitual para Agamben reinterpretar a maneira como se costuma ler o que seria o contrário da potência nos termos aristotélicos, a “impotência” (*adynamía*). Assim, quando se lê no filósofo antigo que “é potente aquilo para o qual, se ocorre o ato do qual é dito haver a potência, nada haverá de impotente” (*Metafísica*, 1047a 24-25)<sup>46</sup>, não se deve entendê-lo como se só fosse possível o que não é impossível, uma interpretação que seria tautológica, ironizada por Heidegger. Mas, sim, como sendo potente de ser aquilo que é inverso ao potente de não ser e que, ao mesmo tempo, acaba levando esse último sentido consigo.

Para corroborar essa revisão, Agamben menciona um segundo embasamento, que está em como se dá a negação na lógica aristotélica. Segundo o *De interpretatione*: o contrário de “poder” ser ou fazer algo seria “poder não” ser ou fazer algo, pois o dito aqui ainda se refere à potência, a “poder”, mas no sentido inverso, negativo, como uma “potência de não”. Por outro lado, “não poder” ser ou fazer seria uma ideia distinta, de total impossibilidade ou ausência. Voltando à fórmula aristotélica, a tradução mais fiel, sustenta Agamben, seria não essa que diz “impotente”, mas a que falasse em “potente não”. Veríamos assim que “poder ser”, por outro ângulo, equivale a “poder não” “não ser”. Em outras palavras, poder não ser um não ser é poder ser. Torna-se mais evidente que o sentido de “poder não” segue em paralelo ao de “poder” que se efetiva, mas permanecendo latente, oculto até que apareça algo que o revele. Dessa maneira, a “potência de não” se mantém no ato, a impotência co-pertence à potência<sup>47</sup>:

Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente apenas quem, no momento da passagem ao ato, não anulará simplesmente a própria potência de não, nem a deixará para trás em relação ao ato, mas fará com que ela passe integralmente nele como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato<sup>48</sup>

<sup>45</sup> RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III. Seminário. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yETsmWnodkk>>. Acesso em: 09 nov 2021, a 1h15min-1h20min.

<sup>46</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p. 24.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.23-26.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.26 (*sic.*, isto é, que pode ‘não deixar’ ‘não deixar’ ser).

Para repetir as palavras de Agamben, essa é uma interpretação que exige que se pense “de uma forma nova e não banal, a relação entre potência e ato. A passagem ao ato não anula nem exaure a potência, mas esta se conserva no ato como tal e marcadamente na sua forma eminente de potência de não”<sup>49</sup>, quer dizer, é justamente na potência de não ser ou de não fazer, a que o próprio ato alude como sendo o seu oposto, que se torna mais visível como a potência se mantém no ato. Dessa maneira, a partir da obra aristotélica, Agamben entende a potência como conjunto de possibilidades que se mantém e cresce no ato. Pois, considerada pela ótica de sua plenitude, a potência não se esgota na sua passagem ao ato, não desaparece na sua atualização, e também se mantém como uma potência negativa que permanece pura potência, isto é, sem se converter totalmente em ato enquanto algo se efetiva, e do qual surgirão novas possibilidades que incrementam esse conjunto da potência<sup>50</sup>.

Em outras palavras, a potência é de certo modo conservada através do ato, e, por isso, como concluirá posteriormente, ato e potência não se opõem de modo absoluto. Pois, se antes de se realizar em um ato, de se efetivar, “poder ser” é também justamente “poder não ser”, depois, segundo a interpretação agambeniana, essa potência de ser que agora passa a atuar é então vista, por outro ângulo, como um “poder não” “não ser” que se torna presente, quer dizer, significando exatamente uma operação ou obra de “poder ser”. Portanto, não falamos aqui do mero “não poder ser”, que seria o sentido mais comum daquilo que entendemos como uma impotência. Falamos ainda e somente de potência, seja considerada pelo seu viés positivo, do que é realizado no ato, seja pela interpretação do seu correspondente viés negativo, trazido em paralelo como sendo a sua direção contrária, seu “poder não”, experimentado na dimensão humana fundamentalmente. Assim se torna mais compreensível como a potência permanece tal como potência, em uma doação a si mesma. A potência de ter a privação não é destruída ou se altera, mas é carregada através do ato<sup>51</sup>. E, vendo essa forma de doação a si mesma da potência, vemos como a potência de pensar pode ser pensada no pensamento<sup>52</sup> – isto é, a “potência do pensamento” que dá título à conferência. Resumindo sua argumentação até aqui, Agamben reinterpreta o que se chamou de “impotência” em Aristóteles, a “potência de não”, que consiste em “ter uma privação” da potência, não em uma ausência absoluta dela, mas em levar consigo o sentido contrário da realização de um ato, um “poder não ser” que é aludido pelo “poder não” “não ser” (ou seja, pelo “poder ser” que se efetiva). Mais uma vez: ausência de potência, “não poder”, é distinto de “poder não”, dessa potência negativa, “potência de não”.

---

<sup>49</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, p.26.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.27

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**, p.167.

Ao final, Agamben propõe que reconhecer essa potência negativa que se conserva através do ato, entendida desde o modelo de “ter a falta”, de uma concepção de “habitar” a privação, que permanece subjazendo a experiência, e a partir da qual desenvolvemos outras possibilidades, requer que se reavalie:

todas as conseqüências dessa figura da potência que, doando-se a si mesma, se salva e cresce no ato. Ela obriga-nos a repensar do zero não apenas a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma forma nova, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra, e na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do ser vivo que deve ser revogada em questão, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que excede incessantemente as suas formas e as suas realizações.<sup>53</sup>

Para Castro, nessas linhas Agamben resume a direção geral de todo seu pensamento<sup>54</sup>. De fato, essa ideia da potência que não se esgota no ato reaparecerá em *Homo sacer*, de 1995, para justificar como o poder constituinte não se esgota no poder constituído<sup>55</sup> – dizendo-o de outro maneira, o poder que se constitui não esgota o poder que o constituiu. Veremos como ela aparece ao longo de outras obras, mas cabe ressaltar que bem recentemente essa ideia foi recuperada na já mencionada conferência de 2018, como base para se pensar que o ato não se contrapõe de modo absoluto à potência<sup>56</sup>, pois permanecem vinculados entre si e se movem conjuntamente. Mas não só isso: o final do trecho acima nos provoca a pensar que a potência de ser do homem não se esgota em nenhum ato ou obra; e para entrar em contato com sua dimensão mais original, é preciso buscar um lugar de inoperosidade entre as obras, de “poder não fazer” em nível fundamental, que se interponha entre o movimento das coisas.

### 3.1.3 *Inoperosidade*

Decorre do que foi dito até aqui que Agamben indica um modo de acessar esse lugar de potência, como que suspendendo o ato, por um certa forma de “não fazer”, de não operar, de interromper a obra, a qual nomeia por inoperosidade. Como mirar a potência, o princípio da mudança, do movimento que vem a ser, se estamos sempre já em meio a um ato, a uma obra? Como encontrar o lugar de visão, de admiração, de contemplação no próprio ato ou na própria

<sup>53</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. *Revista do Departamento de Psicologia*, p.27.

<sup>54</sup> CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*, p.165.

<sup>55</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995, p.71 *apud* CASTRO, Edgardo, *op. cit.*, p.169.

<sup>56</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)*, 1h26min.

obra, senão através de uma forma de privação? Se é precisamente no seu “poder ser” que a potência se torna ato, é ao escolhermos “poder não” ser algo, “poder não” fazer algo, que nos colocamos em uma posição mais original, poética, em que nos detemos, suspendemos o andar entre coisas, para criar uma temporalidade própria no presente, que nos possibilite ver por entre a obra, pensar nos seus recônditos, vislumbrar suas possibilidades. Então se pede, ainda que por pouco tempo, desativar o ato ou atividade, tornar inoperante a obra ou operação.

Uma figura dessa inoperosidade aparece em *Bartleby, ou da contingência*, de 1993, escrito com Gilles Deleuze, remetendo-se ao personagem que possui esse nome no conto de Herman Melville, e que, diante de qualquer ordem ou pedido para fazer algo, insiste em dizer “preferiria não” (“*I would prefer not to*”) e levar tal fórmula às últimas consequências. Por sua vez, em *Homo sacer* de 1995 - e também em *O aberto*, de 2002, com certo destaque que nos interessa em especial e do qual trataremos mais à frente - o termo inoperosidade, que corresponde ao italiano *inoperosità*, é referido como uma tradução de *désouvement*, o conceito de des-obrar ou des-obramento que emerge da discussão entre Marice Blanchot e Alexandre Kojève, quanto a “ausência de obra”<sup>57</sup> em uma concepção de pós-história que, desde Hegel, põe em questão não ser mais possível uma ação humana que seja realmente transformadora<sup>58</sup>. Outra figura da inoperosidade destacada pelos comentadores agambenianos, que surge em *O tempo que resta*, de 2000, é o chamado messiânico referido pelo apóstolo Paulo na Carta aos Romanos, de que, por exemplo, solteiros e casados sejam como se não o fossem, ou seja, pôr determinada condição sob parênteses e transcender o modo de agir. Contudo, para além de outros exemplos e influências que podemos encontrar para o conceito de inoperosidade na vasta obra do pensador italiano, a sua base consiste essencialmente na noção aristotélica de um poder de não fazer alguma coisa, na possibilidade desse não fazer, nessa potência negativa.

O que não quer dizer necessariamente não fazer nada, muito menos a impossibilidade de fazer algo. Vamos trazer alguns exemplos à frente para buscar mais nitidez nessa distinção. Entretanto, nesse momento, frisamos novamente que não se deve confundir esse “poder não” com “não poder”: se algo é potente, pode vir a ser ou pode vir a não ser, mas aí já não se configura mais o não poder ser. Uma potência plena deve abarcar também a possibilidade de, tendo a capacidade de se realizar algo, não fazê-lo. A potência negativa não é o mesmo que

---

<sup>57</sup> ROPARS-WUILLEUMIER, Marie-Claire. Sur le désouvement: l’image dans l’écriture selon Blanchot. In: **Littérature**, n.94, Réalismes, 1994, p.113-124. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1994\\_num\\_94\\_2\\_2334](https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1994_num_94_2_2334)>. Acesso em: 23 jul 2022.

<sup>58</sup> Ver nota da edição em AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**. O homem e o animal. Tradução: Pedro Mendes. 2.Ed. Revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p.133; CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**, p.169; RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte I, 50-52min.

incapacidade. Como Agamben pontua, tampouco seria o mesmo que inércia, que passividade, inatividade<sup>59</sup>. A inoperosidade é um “poder não” fazer, não executar, não participar, justamente por se poder fazê-lo, por ter essa capacidade, essa possibilidade. A potência negativa é pura e perfeita enquanto potência, pois é a parte que segue como potência e não se efetivou em ato. A partir da potência negativa, ou do seu acesso pela inoperosidade, seria possível ver, de um lugar próximo à origem, as possibilidades que se desenvolvem e se desdobram no próprio ato. É o que Agamben tenta mostrar por meio de cada um dos livros de que trataremos posteriormente, através das ideias do fazer poético, do lugar do desejo, da experiência de infância na linguagem, do limiar do pensamento, da abertura do humano, e do habitar no estudo.

### 3.1.3.1 Ausência de obra

Como Agamben expõe na conferência de 2018, de lançamento da edição integral de *Homo sacer* em italiano, do mesmo modo que a potência negativa não se contrapõe absolutamente ao ato, mas se desenvolve e se desdobra nele, a inoperosidade também não é estritamente contrária à ação. Ao contrário, a inoperosidade nomeia a potência propriamente humana de ação, pois os seres humanos não tem nenhuma obra própria, prevista para se fazer, que os defina previamente. Essa observação também advém de uma releitura a partir de Aristóteles, no texto *A obra do homem*, que também já mencionamos. Nele, Agamben mostra como Aristóteles perguntou se o homem teria uma obra que lhe fosse própria como finalidade, tal como um artesão tem o artesanato, um médico tem a cura, um carpinteiro e um sapateiro tem uma obra ou atividade específica que os define<sup>60</sup>. Como observa Agamben, perguntar por essa obra, por esse *ergon*, não se trata de mera curiosidade de Aristóteles, e sim de uma questão ligada ao seu conceito fundamental de ser-em-obra, *enérgeia*, termo provavelmente criado pelo filósofo grego e posteriormente traduzido ao latim como *ato*. Portanto, não se trata de uma obra qualquer, mas daquilo que define a atividade ou o ser-em-ato do próprio homem; trata-se da possibilidade de lhe atribuir natureza e essência, de definir sua felicidade, sua concordância com isso e, portanto, uma ética e uma política<sup>61</sup>. Considerando a diversidade de feitos possíveis no gênero humano, Aristóteles definiu a felicidade como o “ser em obra da alma segundo a virtude”, o que se traduz no fazer bem algo<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**, 1h40min; CASTRO, Edgardo, *op. cit.*, p.169; RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III, 1h01min.

<sup>60</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A obra do homem*, p.319-329.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.319-320.

<sup>62</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A obra do homem*, p.324.

No entanto, essa resposta de Aristóteles o desvia da questão, que ele mesmo conjectura, se o homem poderia não ter uma obra, pergunta que não seria retórica ou vazia, diz Agamben. Pois ela ecoa a definição do filósofo antigo para o intelecto humano como *ser em potência*, o pensamento que, como já foi dito, ao se tornar ato, “permanece de algum modo em potência [...] e pode assim se pensar a si mesmo”<sup>63</sup> – uma doação da potência a si mesma. Então Agamben infere aqui que, sem uma obra em especial, não haveria ser em ato essencial, e então o homem seria um ser de pura potência, à qual nenhuma identidade ou atividade específica esgotariam. Quer dizer, o homem existiria fundamentalmente na potencialidade. O pensador italiano aponta que tal inoperosidade, assim como a *scholè*, não teria conotação negativa para os gregos. É a partir dos comentadores cristãos de Aristóteles que uma possível inoperosidade essencial se torna escandalosa. Aliás, na língua grega, o adjetivo *argos*, derivado de *aergos*, isto é, “inoperoso, privado de *ergon*”, já estaria registrado em Homero (928 a.C. - 898 a.C), muito antes de *energos*, “operoso”, que aparece em Heródoto (485 a.C - 425 a.C) e do qual Aristóteles derivaria *énérgεια*. Ou seja, embora Agamben não explicita o que depreende dessa observação, podemos interpretar que a ideia de privação ou falta de uma obra já está assentada antes de se atribuir a um ser ou substância, como se fosse uma qualidade sua, o predomínio ou posse do caráter de produção de uma obra. Enfim, nessa pergunta pela ausência de uma obra humana se encontraria o fundamento metafísico para o fim da história pós-moderno, o “desobramento” que toma por encerrada a possibilidade de ação transformadora<sup>64</sup> – mas poderíamos pontuar, não mais “transformadora” quanto à experiência de tempo corrente na sociedade globalizada, porém realmente transformadora enquanto abertura de outro modo de experimentar o tempo.

Porém, Aristóteles pega uma outra rota em sua investigação do que é essencialmente humano. Operando uma série de distinções nos seres vivos, passa a isolar uma parte racional específica do homem. Assim, o filósofo antigo estabelece uma diretriz para a busca de uma forma de vida prática que seja própria de um ser que tem o *logos*, e exclui dela o simples viver que é comparável ao de plantas e animais. Tal fundamentação enquanto vivente racional se converte, na política moderna ocidental, em uma missão histórica do homem ou de um povo. Esse sentido político é abalado após as grandes guerras, e faz o homem se voltar aos cuidados da vida biológica, natural, que havia sido descolada da especificidade humana por Aristóteles (um processo histórico que Agamben chamou de máquina antropológica, um dispositivo ou mecanismo filosófico, científico, político, que classifica o que é humano a partir da distinção e exclusão de um caráter animal). Contudo, ainda resta neste tempo uma herança contraditória, a

---

<sup>63</sup> ARISTÓTELES. *De anima* (429, a 21 - b 9) *apud* AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem, p.321.

<sup>64</sup> AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, p.320.

de que a política se determina pela obra ou ato, não pela inoperosidade ou potência, embora não se consiga eleger, dentre diferentes atividades humanas, qual obra seria a mais própria. Além disso, qualquer obra que fosse, é uma vida que exclui o simples viver. Em Marx se vê o impasse: ele pensa uma classe indeterminada como sujeito da obra histórica, uma vez que não perpetua o modo de ser operário, e hesita em definir qual seria a atividade do homem na sociedade sem classes, e por consequência qual seria mais concretamente sua forma de vida<sup>65</sup>.

É então relendo os comentários de Averróis (1126-1198) e Dante (1265-1321) sobre os escritos aristotélicos que Agamben vê possível outra interpretação ontológica e política: antes de qualquer coisa, a atividade racional não basta para identificar o homem pois, como destaca o primeiro deles, também há atividade racional nos animais, sendo a diferença que o *logos* humano não se dá logo em ato (“não existe em nós desde o início em perfeição última”), mas existe, em primeiro lugar e habitualmente em potência<sup>66</sup>. Quer dizer, diferentemente da inteligência dos animais que já está como é em cada indivíduo, “o pensamento humano é constitutivamente exposto à possibilidade de sua falta e de sua inoperosidade”; decorre daí que “a perfeição da potência de pensar própria do homem está ligada essencialmente à espécie e de maneira acidental aos indivíduos”<sup>67</sup>. É o que Dante também diz:

essa potência não pode ser reduzida na totalidade e simultaneamente em ato através de um único homem ou de algumas comunidades [...] é necessário que exista uma multidão [...] 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<sup>68</sup>

Portanto, essa concepção do ser do homem que, enquanto indivíduo, não efetiva por inteiro sua razão, seu pensamento, não a realiza como um ato completamente acabado e fechado, como no caso de um animal, sem espaço para abertura; essa concepção que toma o homem desde sua potência, isto é, desde uma temporalidade em que algo ainda falta, mas que lhe constitui, fazendo que seja como é; pois essa concepção deve ser pensada a partir desse lugar antes da obra, desse lugar de inoperosidade, e indo além de potencialidades individuais, envolvendo todo o gênero humano. Digamos, de perspectiva diferente, que se trata de uma realização que só é plena se há em vista a relação dos homens entre si e com o mundo – pública! Agamben se pergunta, ao fim do ensaio, se é possível haver, na ausência de obras, política que não se resuma a controle biopolítico, do simples viver, e que tire a ênfase da produção e do

---

<sup>65</sup> AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem, p.321-325

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.325.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.328.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.327.

trabalho, dando espaço a uma relação mais aberta, vazada em si mesma, a um “operar que expõe e contém em si a possibilidade de seu não existir, de sua inoperosidade”, que “em cada obra seja capaz de expor sua inoperosidade e sua potência”<sup>69</sup>. Aqui propomos responder que talvez somente se for uma produção que se abra o máximo possível ao indeterminado, uma produção poética, uma produção que seja como o gesto de estudar o mundo.

Então, para resumir, voltando à conferência de 2018, com o ato inoperoso se acessa o momento da própria gênese humana, um momento que é antropogenético, pois o homem não tem nenhuma obra predeterminada ou predefinida, sua potência de ser não se reduz a uma vocação profissional, a uma identidade, ao destino de um povo. Assim, nenhuma situação pode esgotar ou tornar presente toda a potencialidade humana. Enquanto potência, a vida humana sempre excede as formas que assume e suas realizações<sup>70</sup>.

### 3.1.3.2 Contradispositivo

Dessa maneira, a inoperosidade é uma ação que interrompe expectativas, finalidades, suspendendo narrativas, crescendo enquanto desativa distintos dispositivos de captura da vida. Não se trata apenas de uma posição reativa a um uso específico, pois se fosse assim estaria precisamente nesse uso específico a essência de toda a potência e efeito. No entanto, antes disso, o inoperoso, a inoperosidade se define pela capacidade ou disponibilidade mais fundamental do não exercício<sup>71</sup>. Entretanto, como sempre já estamos em meio a dispositivos, elementos que moldam e condicionam um sujeito, que o constituem e governam, a inoperosidade deve corresponder, conseqüentemente, à desativação de certo dispositivo. Para Agamben, a abertura à potência somente se mostra possível quando se desativam esses dispositivos que são condicionantes de saber e de poder. Toda a vida humana é capturada por dispositivos, e Agamben classifica nessa categoria tudo o que se opõe ao vivente e opera em aspectos de seu desejo, de seu pensamento, de sua conduta. Mas, para que se entenda a complexidade que cerca aos dispositivos e, em vista disso, a situação diante da qual se levanta a ideia de inoperosidade, precisamos dar atenção à conceituação e à genealogia trazidas por Agamben na conferência *O que é um dispositivo?*, de 2005<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem, p.329.

<sup>70</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**, 1h26min; RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III, 1h01min-1h10min.

<sup>71</sup> RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III, 1h11min.

<sup>72</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: **Outra travessia**. Tradução: Nilcéia Valdati. Universidade Federal de Santa Catarina. N. 05. Ilha de Santa Catarina: 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Acesso em 18 set 2022; a conferência

Agamben define o dispositivo como qualquer coisa com a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar gestos, condutas, opiniões e discursos dos seres vivos. Em tal categoria cabem não apenas exemplos foucaultianos, que aparecem como a primeira referência agambeniana: prisões, manicômios, panóptico, escolas, confissão, fábricas, disciplinas, medidas jurídicas, os quais mostram conexão evidente com o poder. De fato, Agamben generaliza ao extremo o que seja um dispositivo, a ponto de englobar tudo que se põe junto a um vivo e lhe interfere e condiciona: a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares, e a linguagem mesma como provavelmente o mais antigo dos dispositivos. Podemos ainda acrescentar, por conta própria, o casamento, a mesa, o noticiário, a viagem, o jogo de futebol, o funeral, etc. O sujeito se produz nessa relação íntima entre a dimensão individual do vivo e a dimensão dos dispositivos, dispositivos que têm raiz justamente no evento ou processo que tornou animais em “humanos”, e que, portanto, é separação, cisão<sup>73</sup>.

Aqui, vale a pena entrar um pouco mais na genealogia do conceito de “dispositivo”, que Agamben já adianta nessa conferência, mas que vai desenvolver em um livro seguinte<sup>74</sup>. Poderemos ver então como o dispositivo guarda relação com a noção de economia, por um lado, entendida como “conjunto de práxis, saberes, medidas, instituições, com objetivo de administrar, governar, controlar, orientar em sentido útil os comportamentos, gestos e pensamentos dos homens”; e, por outro lado, como o dispositivo traz consigo um aspecto religioso, que condiz tanto com um caráter de governo total dos homens, quanto com um sentido distintivo, isto é, de operar divisões que se contrapõem a um uso livre e comum<sup>75</sup>.

Antes da disseminação desse conceito por Foucault, cujo mestre foi Jean Hyppolite (1907-1968), que notavelmente estudou a Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), há uma história teológica a lhe dar sustentação. *Dispositio* (juntamente com *dispensatio*<sup>76</sup> – e podemos pensar em um vocabulário semelhante como “dispensação”, “dispêndio”, “dispor” e “disposição”), que é de onde deriva “dispositivo”, foi uma das traduções ao latim da palavra grega *oikonomia*, que por sua vez deriva em “economia”, e que remetia à “administração da casa”, *oikos*, a uma

---

foi ministrada no Brasil e em outros países, e publicada em livro no ano seguinte. Ver também RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte II, 1h40min.

<sup>73</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, p.13-14.

<sup>74</sup> *Id. Il regno e la gloria*. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2007. Reordenado como Homo Sacer II, 4, após a publicação de *Stasis*, em 2015. Ed. brasileira: **O reino e a glória: Por uma genealogia teológica da economia e do governo**. Tradução: Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>75</sup> *Id.* O que é um dispositivo?, p.9-11, 12, 14.

<sup>76</sup> VENTURINI, Rafael. A *oikonomia* nas epístolas de Paulo: notas sobre a “hermenêutica” de Agamben. In: **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, v.14, n.3, p.32-49, Set-Dez 2017, ver nota de rodapé na p.29.

gestão (não ao que hoje admitimos como uma área de conhecimento). Em torno a essa noção, a doutrina da Trindade e da providência divina, entre os séculos II e IV, postula Deus como uno em poder enquanto seu Filho governa a salvação humana, como ‘administrador fiel’. Mas essa é uma visão de fratura em Deus, entre ser e seu agir, e perpetra a ruptura entre teoria e prática de maneira tenaz na cultura ocidental. Por consequência, na economia e na política se permite pensar isoladamente a ação, sem relação com um fundamento além da própria reprodução.<sup>77</sup>

Na era moderna, Hegel atribui a uma “positividade” a carga histórica de imposições por um poder externo aos indivíduos, que as internalizam em sistemas de crenças e sentimentos, na dialética entre liberdade e coerção, entre razão e história, entre religião natural como vínculo imediato com o divino e outra que é construção histórica, que se afirma sobre o indivíduo. Através da leitura de Hyppolite, Foucault reinterpreta essa positividade nos dispositivos, que vêm a substituir as categorias “universais”, relativas ao todo, que o filósofo francês se recusava a abordar (como Lei, Estado, Soberania, Poder), para entender as relações entre o indivíduo e seu elemento histórico. O dispositivo pode ser visto como rede de elementos heterogêneos, linguísticos e não linguísticos: discursos, instituições, etc., com função estratégica concreta em uma relação de poder: eles possuem certo caráter geral uma vez que constituem uma episteme, isto é, o modo em que uma sociedade pode distinguir o que aceita como científico ou não.<sup>78</sup>

Nota-se o reflexo de toda essa genealogia de “dispositivo” nos seus significados em uso nos âmbitos jurídico, tecnológico e militar. Também Heidegger usa em um sentido de “dispor” o termo *Gespell*, cujo sentido mais comum em alemão é o de “aparato”; *spell* corresponde ao latim *ponere*<sup>79</sup>, e recebe prefixo de maneira análoga ao que ocorre em *dis-positio* e *dis-ponere*. De toda essa matriz, decorre que os dispositivos guardam relação com processos separativos, que são próprios da religião, segundo Agamben: a religião subtrai do uso comum, através de ritos, os lugares, as coisas e os viventes, para colocá-los em espaço sagrado, ou seja, separado. Semelhante cisão há no lugar original que o dispositivo tem na *humanização*, no rompimento da relação antes imediata entre vivente e ambiente, separando o vivente daquilo que era ele mesmo: assim produz uma suspensão que é entendida como tédio, e também o Aberto, espaço de possibilidade para se conhecer o ente enquanto ente, e desse modo construir um mundo. Mais desse ponto pode ser desdobrado em *O aberto: o homem e o animal*. Por agora importa

---

<sup>77</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, p.11, 12, 15; Cf. MARTINS, Ricardo Evandro. Dispositivo e a profanação do Direito em Agamben. Disponível em: <<https://ricardoevandromartins.wordpress.com/2017/06/10/dispositivo-e-profanacao-em-agamben/>>. Acesso em: 17 jul 25.

<sup>78</sup> AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*?, p.9-11.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.11, 12.

dizer que a potência específica de cada dispositivo é a captura e subjetivação, em uma esfera separada, do desejo de gozar o Aberto, desejo de felicidade<sup>80</sup>.

Todo dispositivo é uma máquina de processos de subjetivação e dessubjetivação. A fase contemporânea do capitalismo leva ao extremo o caráter separativo, resultando na proliferação de dispositivos e múltiplos processos de subjetivação no mesmo indivíduo. Mas o que define os dispositivos de hoje é que processos de subjetivação e dessubjetivação não aparecem mais consistentemente correlacionados. Por exemplo, no caso da confissão, gerava-se um novo eu pela negação do velho; ou, na prisão, produzia-se um novo sujeito calculado pelo Estado através da geração do delinquente e do seu meio. Agora, sustenta Agamben, quem é capturado por celular ou televisão sofre dessubjetivação sem que se recomponha nova subjetividade, a não ser de modo débil. Sem processo de subjetivação definido, o dispositivo executa violência, mera imposição<sup>81</sup>.

E como o sujeito toma forma ou se deforma pelos dispositivos, não pode se determinar a fazer dele ou da tecnologia apenas um bom uso, que detenha alguma justiça, pois esse discurso já é em si captura midiática; mas também não parece razoável querer destruí-los por completo. Para o pensador italiano, hoje é mais difícil restituir ao uso comum o aspecto que foi separado pelo dispositivo, qualquer que seja o desejo capturado. Como, por exemplo, é difícil lembrar o valor dos espaços escolares como lugares de princípio de igualdade e de um mundo comum, quando as redes sociais e os aplicativos caputram nosso desejo de reconhecimento e saber. E como é rara a experiência pública da arte, quando as plataformas já nos seduziram com pacotes recortados de entretenimento. A profanação, como contradispositivo aos dispositivos modernos, torna-se mais problemática: é preciso que se repense as condições para intervir nos processos de subjetivação, nos próprios dispositivos<sup>82</sup>.

Para completar, se todo dispositivo é uma máquina, em outras obras de Agamben há menção a máquinas que possuem um determinado tipo de funcionamento, uma característica especial de articular dois elementos que aparentemente se excluem, mas que giram ou operam em torno de um centro vazio, que não tem substância, e assim criam zonas de indiscernibilidade. Um exemplo fundamental é a máquina antropológica, que é um modo de pensar na articulação e oposição das categorias de animalidade e humanidade, criando o que se entende por humano a partir de constantes cortes e classificações sobre o que é entendido como animal: por exemplo, somos mais humanos, racionais, quanto menos instintivos animais; o que é um humano quando somente resta seu corpo da morte encefálica? O que é alguém sem lei que o defenda ou acuse?

---

<sup>80</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, p.14.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.13-15.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.13-16.

Entretanto, essas operações se confundem e acabam como zona de indiscernibilidade sobre um centro vazio, porque falta algo como uma substância humana<sup>83</sup>. Contudo, o que nos interessa especialmente aqui é que, para mirar diferentes possibilidades de ser, ou de não ser, para mover a atenção em direção à potência, é preciso ver além da operação dessas máquinas. Quer dizer, é possível nos vermos sem oposição ao animal? E será que não é essa visão além que Agamben busca na relação entre ato e potência, ao falar da inoperosidade?

Então, voltando à discussão sobre o fazer ou não fazer, o que parece factível é que, ao menos temporariamente, tais dispositivos que capturam a vida sejam desligados uma vez ou outra, que seja interrompida sua operação, que sejam tornados inoperantes. E desse espaço, quem sabe, poderia surgir um novo uso. A inoperosidade apenas pode se dar como uma suspensão temporária de determinada operação, o que se torna possível porque o homem fundamentalmente seria um ser sem obra. Por meio disso se entra em contato com outra possibilidade de relação com as coisas. Desse modo, o homem experimenta sua potência negativa, pura, e sua potência plena. Assim tem a falta, habita a ausência, contempla a indeterminação; espreita uma nova temporalidade, com diferentes sentidos. Mas quais seriam exemplos de atos inoperosos, atos que sejam considerados capazes disso?

### 3.1.3.3 Contemplação

No lançamento da obra completa de *Homo sacer* em italiano, mencionado acima, Agamben cita como exemplos de atos inoperosos: a poesia, uma operação na linguagem que dá a esta novo uso e a impele à potência de dizer; um gesto, como a dança, que sem necessária utilidade preestabelecida não tem que se mover estritamente de um ponto a outro, e dessa maneira expõe a potência do corpo<sup>84</sup>; e, finalmente, a política que, ao operar sobre o próprio agir, ao discuti-lo e voltar suas atenções sobre ele, o que faz é se remeter à potência desse mesmo agir. Assim, a inoperosidade é um conceito político, cuja manifestação abre qualquer coisa como política, na medida em que abre a potência de agir, e se mostra por isso como a mais humana das operações<sup>85</sup>.

Agamben associa a inoperosidade à ideia de contemplação na história da filosofia<sup>86</sup>. Observamos que essa relação já emergia nas respectivas chaves de potência e de pensamento na conferência de 1985, *A potência do pensamento*. Uma passagem evidencia especialmente a

<sup>83</sup> CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**, p.105.

<sup>84</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell'edizione integrale di "Homo Sacer" (Quodlibet)**, 1h55min.

<sup>85</sup> *Ibid.*, a 2h11min.

<sup>86</sup> *Ibid.*, a 1h41min.

inoperosidade e a contemplação dentro desse texto, quando se traz uma citação de Aristóteles de que um dos sentidos de “padecer” (*paschein*), dessa certa “passividade”, é a conservação “daquilo que é em potência naquilo que é em ato” e “se parece com ele”, da mesma forma que “a potência (se conserva) em relação ao ato”. E “aquele que possui a ciência torna-se contemplante em ato [...] há doação para si mesmo (*epidosis eis eauto*) e para o ato”<sup>87</sup>. Ou seja, primeiramente diríamos que há uma “paixão fundamental” que acolhe, recebe, admite o não ser, conservando a potência no ato, o que equivale a uma doação da potência a si mesma, acabando por incrementar ou aperfeiçoar essa potência<sup>88</sup>.

E também pensemos nesse possuidor da ciência que se torna contemplante em ato. Aristóteles diz que, quando aquele que sabe é dito ser aquilo que sabe (tomemos o exemplo do arquiteto, que é chamado como tal, como arquiteto, porque sabe e realiza efetivamente a arte ou a ciência da arquitetura), pois, então, é quando o pensamento, aquilo que se sabe, pode passar ao ato por si mesmo, tornar-se em alguma coisa, doar-se para o ato. Mas algo do pensamento todavia permanece em potência, pensa a si mesmo em sua potência, o que ainda não é, continua a pensar o pensamento. Desse modo, o pensamento do pensamento, que seria considerado ato puro na tradição filosófica, pode ser visto, para Agamben, como a doação extrema da potência a si mesma, como potência do pensamento<sup>89</sup>.

Voltando à conferência de 2018, Agamben faz referência a Spinoza (1632-1677), diretamente à proposição número 53, parte IV, de sua *Ética*, onde afirma que o homem pode contemplar a própria potência de agir. Dessa maneira, pode-se ver a poesia como uma contemplação da potência de dizer; e o gesto como uma contemplação da potência do agir. Mais uma vez: nessa contemplação, entendida como inoperosidade, não se trata de não fazer nada, nem de impossibilidade ou incapacidade, mas da potência plena de poder ou poder não fazê-lo. Assim, nos exemplos bastantes simples dados por Agamben, o gesto de brincar com um copo na mesa, ou de acariciar a própria barba, pode escapar a qualquer determinação de utilidade ou roteiro pré-programado. De acordo com Agamben, tal contemplação ou inoperosidade é uma operação imanente à ação, no coração de uma obra, que desativa seu funcionamento (religioso, econômico e político), o modo como tem se conduzido, possivelmente abrindo um uso novo. É uma consciência que na obra, no ato, une ou reconduz a obra à sua potência<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES. *De anima* (417b, 2-16) *apud* AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **Revista do Departamento de Psicologia**, p.27.

<sup>88</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Op. cit.*, p.21.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.27-8.

<sup>90</sup> *Id.* **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**, 1h41-1h43; 1h55; 2h11.

E além desses exemplos – a poesia na linguagem, o gesto e agir inoperoso na política, entre outros ao longo da obra agambeniana – há ainda um outro que pode ser estreitamente relacionado à contemplação: o estudo. Assim vamos encontrar, em uma obra agambeniana recente, que o estudo habita a potência<sup>91</sup>. Poderemos ver que o estudo não somente desativa condições ao redor, uma temporalidade e uma preconcepção sobre a matéria do mundo a que se dedica, mas também pode “ter a falta” e “poder a impotência”, entrar no tédio da ruptura com o ambiente, imergir no Aberto de possibilidades de formação de mundo, mantê-las e abri-las, renovando a potência do que vem a ser.

Agora, então, podemos ver o emergir do problema da potência em algumas importantes obras de Agamben, a fim de nos debruçarmos sobre o que é o estudo a partir dessa concepção. Nessas obras, perceberemos como o problema da potência se insinua, transveste-se, é evocado e expressado, ainda que não seja posto em evidência como tema principal de cada livro. Veremos, assim, como transparecem e se articulam as coordenadas explicitadas aqui a partir dos ensaios que comentamos anteriormente: o hábito da falta, a potência de não ser e a inoperosidade – e aí o encontro com essa temporalidade em que se tem a experiência da formação de um caráter humano previamente à produção de qualquer obra; com a força e complexidade dos dispositivos; e com essa potência que perdura e se amplia no ato, e que desde a perspectiva do que é o pensar pode remeter à ideia de contemplação na filosofia, ou enfim à ideia do estudo que tem consigo a potência do mundo sem poder esgotá-la. Veremos então como o pensador italiano apresenta o estudo através de figuras conceituais, interpretações e exemplos, do início da obra agambeniana até recentes produções, em uma formulação cada vez mais nítida de sua relação com a potência. Falaremos dos três primeiros livros que assentam seu horizonte de discussão – *O homem sem conteúdo*, *Estâncias*, *Infância e história*; daremos foco à reflexão que Agamben faz dessas obras posteriormente, onde explicita a questão da potência, em texto chamado *Experimentum linguae*; e colheremos outras três obras espaçadas ao longo de sua trajetória vasta (tendo em vista suas décadas de atuação e dezenas de textos), com a intenção de perseguir pontos vitais do desenvolvimento da relação entre potência e estudo, que ganha mais contorno e cores ao final.

Embora sejam dezenas de publicações, parte fundamental de seus problemas e modos de abordagem, conforme dizem comentadores de sua obra, já aparece configurada em seus primeiros livros. São eles: *O homem sem conteúdo*, de 1970; *Estâncias: a palavra e o fantasma*

---

<sup>91</sup> *Id. Autorretrato en el estudio*. Tradução: Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018, p.13.

na cultura ocidental, de 1977; e também *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, de 1978. De acordo com Mercedes Ruvituso, professora e tradutora argentina de obras do pensador italiano, em seu seminário *Giorgio Agamben: hacia una filosofía del estudio*, esses livros se inserem em um esforço inicial de Agamben para pensar a possibilidade de transmissão da cultura em um contexto de ruptura com o passado tradicional, de crise de um modelo de saber sobre o humano, e de eliminação da experiência transformadora da existência. Por sua vez, em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, o professor também argentino Edgardo Castro elenca como integrante desse primeiro ciclo agambeniano *A linguagem e a morte*, de 1982, tendo em vista que com *Ideia de prosa*, de 1985, Agamben se desloca para uma escrita mais fortemente ensaística, constituída em sua essência por imagens filosófico-poéticas, e com *A comunidade que vem*, de 1990, abre uma vertente em que se destaca o teor político, antes apenas tratado brevemente, e pela qual inicialmente se tornou reconhecido em plano internacional.

Como Agamben expõe em *Experimentum linguae*, expressão que pode ser traduzida como “experimento da língua”, prefácio somado a edições posteriores de *Infância e história*, as primeiras quatro obras faziam parte de um projeto que se interessava por uma problemática que remonta a Aristóteles, sobre o homem como animal que possui a linguagem ou, mais precisamente, de uma falta de articulação entre voz animal e voz humana, ou entre natureza e cultura, o que nos possibilita criar uma ética e uma política justamente por nossa experiência não estar assim totalmente predeterminada: o que chamamos de humano é o caráter que cria um abismo entre, por um lado, os sinais linguísticos que um animal também possui e em meio aos quais está imerso e, por outro lado, a fala ou a enunciação que produz um sentido novo e diferente no mundo. E, no entanto, Agamben assume que não concluiu esse projeto. Então, para delimitar o alcance do nosso presente estudo, consideramos que suas três primeiras obras, incluindo o referido prefácio, já nos apresentam, com a abrangência de uma ampla revisão da história da filosofia, importantes motores do seu pensar – a arte, a produção poética e a linguagem – permeados pela questão da potência.

*O homem sem conteúdo* de Agamben se refere à condição do homem a partir da modernidade, na qual rompeu com o seu passado e tradição cultural, e que agora vive a ansiedade pelo futuro. Esse vazio expressa uma crise do fazer humano em geral, e que se manifesta na arte, ao não se fazer a experiência de algo verdadeiramente trazido à presença desde um lugar original de potência. É reconstituindo a historicidade desse esquecimento dos sentidos originais de *dýnamis* e *enérgeia* na Grécia antiga - que significavam respectivamente disponibilidade e pôr-em-obra, ou pôr-em-presença, e que foram traduzidos ao latim como

*potentia e actus/actualitas* - que se nota o apagar da *poíesis*, entendida como um fazer poético que se abria à presença do que não estava determinado de início, mas que por isso se insurgia como algo verdadeiro e livre; com esse apagar há o crescente domínio da *práxis*, que se referia ao mero fazer em si mesmo, cujo fim já está nele determinado, o qual é justamente fazer bem esse algo, mas que não pode trazer nada que se mostre realmente novo.

Em *Estâncias*, Agamben também mira o núcleo da criação poética, que se constitui a partir do que se mostra inapropriável. Isto é, trata-se de um lugar de imaginário, de fantasia ou fantasmas, de desejo, onde se dá presença ao que está ausente, mas que ainda assim resiste em nossa experiência do mundo como uma falta. Agamben exemplifica que essa é uma condição própria do humano através de figuras como a acédia melancólica dos religiosos medievais, ou seja, o esquecido pecado capital da apatia de não conseguir estudar e possuir o objeto que se deseja; através do elo dessa melancolia com o fetiche, cuja interpretação psicanalítico-sexual tem uma genealogia antropológico-religiosa, e que consiste em substituir um objeto ausente por outro presente, ou o contrário; através da relação que também pode ser vista no amor cortês de poetas renascentistas, que amam, sofrem e se deleitam mantendo distância de suas musas; e através mesmo da metáfora na linguagem, cuja significação remete a outro objeto.

Sobre *Infância e história*, já comentamos acima algo fundamental sobre a revisão posterior feita por Agamben no prefácio adicionado à tal obra, em *Experimentum linguae*: é um traço humano habitar o limite entre a potência da língua e o ato da enunciação, quando ainda se tem de descobrir como expressar tudo o que se deseja, sem saber de antemão e inteiramente como dizê-lo; ou seja, trata-se de uma *in-fância*, cujo significado literal é o de não falar, a qual entretanto não se confunde com uma idade ou com uma condição psíquica ou antropológica. É justamente porque o sentido não está dado anteriormente desde a natureza animal, mas tem de ser encontrado, que é possível haver algo a se contar como experiência humana por meio da história. Contudo, esvaziou-se a possibilidade da experiência singular e transformadora quando a autoridade narrativa foi posta de lado, a partir da modernidade, por experimentos científicos pré-calculados, em uma objetividade afastada, alienada, do homem. Por isso é preciso reassumir nossa infância, em outras palavras, a potência negativa de se colocar no limite da linguagem, para vislumbrar e experimentar sua plena possibilidade.

Além dessa apresentação do que consideramos essencial nessas obras, vale dizer que elas tocam outros pontos comuns e cruciais a reaparecer em produções futuras: a importância da busca pela historicidade, isto é, pelo sentido da história; a procura por uma experiência fundada no tempo presente, ou seja, uma outra representação da temporalidade; uma crítica do conceito de vontade, de um modelo de ciência e de produção técnica, da mercadoria e do

estranhamento que tomam lugar na modernidade; o surgimento de figuras que podem ser associadas ao perfil do estudioso, como a melancolia; a complexidade do caráter infantil, do jogo e dos brinquedos, etc. E, a seguir, mapeamos os desdobramentos de questões afins à relação entre a potência do mundo e o estudo como sua experiência existencial, em outras três obras espaçadas no decorrer do percurso agambeniano: *Ideia da prosa*, de 1985; *O aberto: o homem e o animal*, de 2002; e *Autorretrato en el estudio*, de 2018, ainda sem tradução para o português.

*Ideia da prosa*, que possui um tom ensaístico entre filosofia e poesia sobre o qual já falamos antes, mostra-se como uma investigação no limiar da linguagem, onde as ideias estão emergindo da potência, onde se pode nomeá-las mas ainda não defini-las exhaustivamente; entre as diversas ideias abordadas no livro estão o amor, a linguagem, o silêncio, e também o estudo; nesse último caso, recupera-se sua ligação etimológica com o espanto, com o estupor de ser atingido pela infinidade de algo, pela busca que não se esgota.

Em *O aberto*, destaca-se a separação entre o animal e a natureza em que vivia imerso, esse novo espaço que designamos humano, e que se configura originalmente como tédio, na medida em que paramos de nos lançar irrefletidamente até o alimento, em um vazio a ser preenchido com sentidos colhidos em meio às possibilidades que então surgem. Essa abertura é revisitada na inoperosidade, a potência negativa de cessar certa atividade; mas para poder ver esse lugar original, tal momento antropogenético, é preciso interromper a incessante produção feita por uma máquina antropológica, um dispositivo histórico que constantemente classifica e opõe o que considera humano em relação ao que considera animal.

Finalmente, em *Autorretrato en el estudio*, Agamben retomará a ideia de estudo, ao qual tanto o idioma italiano quanto o espanhol se referem com um mesmo termo também usado para o lugar material do cultivo de um fazer artístico ou poético (*studio/estudio*, que em português se diz *estúdio*) remetendo todos à mesma raiz no latim, *studium*; tal espaço e seu fazer retratam a potência que se desenvolve através dos papéis dispostos e esboços prévios a uma nova criação, em que se experimenta o tempo próprio da entrega à busca como hábito.

#### 4 A POTÊNCIA DA INDETERMINAÇÃO

Para entender o que é o conceito de potência e, conseqüentemente, também de ser, considerando o sentido de sua história, isto é, sua historicidade, precisamos ver que trazem consigo uma questão fundamental sobre a indeterminação e a determinação de tudo que há – que, afinal, se encontra no problema central que tantos tentaram responder: “*que é o mundo?, que é tudo aquilo que é?*”<sup>1</sup>.

E para isso vale a pena traçarmos aqui, brevemente, uma perspectiva histórica, a fim de notarmos com mais cores a filiação desse modo de pensar o mundo. Esse é o exercício de Aristóteles nas lições que compõem os livros compilados sob o nome de *Metafísica*<sup>2</sup>, onde interpretou as teses de seus antecessores sobre as coisas, buscando a partir delas definir tipos de causas. Dessa maneira, Aristóteles tornou-se o primeiro a expor sistematicamente uma breve história da filosofia. Entretanto, para além das referências que tornou explícitas, como as concepções pré-socráticas sobre a natureza e a teoria platônica das idéias, houve também influências que podem não receber hoje a mesma evidência, mas que foram decisivas em toda a Antiguidade, como a questão de fundo sobre a unidade e a multiplicidade das coisas.

Como designa o tradutor e comentarista de Aristóteles, o professor italiano Giovanni Reale, esse é um problema crucial, e que em Platão será considerado supremo e digno de explicação apenas em suas conferências orais, para não ser submetido à má interpretação da escrita, mas podemos ver, no entanto, que aparece sugerido em diversos momentos da obra platônica. Tal questão versa sobre o uno, o que é unitário, tem sua identidade e é definido, e sobre a díade, o que diverge, o intervalo indefindo ou o que se multiplica<sup>3</sup>. Porque justamente há aí uma raiz da pergunta sobre como e de onde vem o mundo e nós mesmos, como tudo se produz e faz parte da mesma realidade, como as coisas passam a existir e, ao mesmo tempo, ainda se comunicam com o todo. Tendo isso em vista, vamos, à nossa maneira, e com outras referências, reconstituir fatores que consideramos importantes para traçarmos essa linha de pensamento.

Existindo no mundo, sentimos o que nos afeta, buscamos representá-lo e entendê-lo: percebemos e conjecturamos sobre seus eventos, seus elementos, seus processos. A procura por explicações remete ao início dos mitos e das religiões, como meios de nos reconectar com esse

<sup>1</sup> AXELOS, Kostas. Anaxágoras e a origem da falha, em *A resistência do pensamento*, p.179-190, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS. Traduções de José Cavalcante de Souza e outros. Coleção Os pensadores. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.294.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego traduzido ao italiano e comentários de Giovanni Reale). Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>3</sup> REALE, Giovanni. Ensaio introdutório. In: ARISTÓTELES, **Metafísica**, Volume I.

mundo do qual nos vemos em parte distintos, separados<sup>4</sup>. Contudo, tais explicações apelavam à imagem das coisas e à circularidade do tempo, como apontava o fenomenólogo checo-brasileiro Vilém Flusser<sup>5</sup>: o que havia era um “universo das imagens que, em nossa consciência anterior à escrita, deu sentido ao mundo e a nós [...] um círculo mágico do pensamento pré-histórico”; pois “antigamente, tudo era percebido como um círculo eterno”. Quer dizer, ainda não havia, como hoje, a compreensão determinada sobre o tempo como uma sucessão em linha.

Exemplos mais remotos desse período são pinturas rupestres. Elas representam algo, sua presença indica uma ausência, o que remete à alternância; é, portanto, uma concepção básica de tempo e, de certa maneira, também se mostra uma narração elementar. Vemos isso nas figuras da caverna de Chauvet, na França, filmadas pelo cineasta Werner Herzog, as quais remontam a cerca de trinta mil anos, as mais antigas encontradas até então, descobertas em 1994; desde lá, acharam-se registros anteriores pelo planeta, datados de cinquenta mil anos ou mais<sup>6</sup>. A expedição espeleológica que o diretor de cinema acompanha, e que traduz em forma de documentário, espelha a tortuosa gruta tanto quanto a si mesmo, ao visitar um último limite do mundo humano possível de se conceber, no qual se espanta e se questiona. Supostamente, aqueles hominídeos com suas técnicas eficazes já tentavam indicar a outros e a si mesmos, por belíssimas imagens, como a do painel de cavalos sobrepostos, seu deslocamento, o movimento das coisas, a mudança no mundo. Ensaia Herzog que, “para esses pintores paleolíticos, com o jogo de luzes e sombras de suas tochas [...] talvez os animais pareceriam se mover, viver [...] quase uma forma de protocinema”<sup>7</sup>. A intensidade mítica das imagens se revela quando um dos cientistas confessa, mesmo que distante por um abismo de tempo de sua feitura: depois de uns dias, sonhava à noite com aqueles animais vivos, com “um sentimento de coisas poderosas e profundas”, e não podia retornar ali tão cedo<sup>8</sup>. Por sua vez, a experiente arqueóloga comenta: “quase podemos ouvir o som”<sup>9</sup>.

Investigando nossas experiências sensório-corporais, a película nos traz a visão das imagens e de todo o ambiente, o poder primitivo da música, do sexo, e até mesmo dos cheiros,

<sup>4</sup> Cf. COOPER, David E. **As filosofias do mundo** - uma introdução histórica. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002, p.13-14.

<sup>5</sup> FLUSSER, Vilém. **A escrita**: Há futuro para a escrita? Tradução do alemão por Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Anablume, 2010, p.29, 22.

<sup>6</sup> GHOSH, Pallab. A fascinante descoberta das pinturas rupestres mais antigas do mundo. In: BBC News Brasil. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/clwy49yvn3no>>. Acessado em: 08 jul 2024.

<sup>7</sup> A CAVERNA dos Sonhos Esquecidos (título original: Cave of Forgotten Dreams). Direção: Werner Herzog. Produção: Eric Nelson e Adrienne Ciuffo. Canadá, EUA, França, Alemanha, Reino Unido: History Films, Creative Differences, 2010 (90 min), 12min-13min (tradução nossa).

<sup>8</sup> *Ibid.*, 16min-17min (tradução nossa).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 39min-40min (tradução nossa).

para enfim pontuar que, na caverna, “sentíamos como se nos observassem”<sup>10</sup>. E, apesar disso, trata-se de um mundo frágil, que pode ser destruído pela simples luz ou respiração; todo seu poder de ser se faz acompanhar pelo precipício de seu poder de não ter sido, ou de então não ser mais; do que não se pode reconstituir e do que pode ser destruído. Segundo um velho cientista, vê-se nitidamente naquele mundo tomado por ideias de fluidez entre homens e seres, e de permeabilidade sobrenatural em tudo, que *Homo sapiens* não é a melhor designação para nós, que pouco sabemos; deveríamos ter nos nomeado, talvez mais precisamente, como *Homo spiritualis*<sup>11</sup>. Afinal, conclui outro cientista, essa capacidade de figuração “é uma forma de comunicação entre humanos e com o futuro” – com sua potência –, e é uma invenção da qual continuamos nos valendo no mundo de hoje<sup>12</sup>.

Porém, essa estrutura de pensamento imagética passou a não bastar, à medida em que a organização social se tornava mais complexa. Por volta de 3.200 a.C, na Mesopotâmia, surge a escrita cuneiforme, isto é, a partir de objetos em formato de cunha, a princípio para registros numéricos mas depois também para mitos e leis. Decorrente de uma transposição técnica do modo de proceder da agricultura, risca placas de argila, cunha o barro tal como se crava a terra e se espera germinar frutos no tempo. Posteriormente, entre cerca de 1.500 a.C. e 850 a.C., desenvolve-se o alfabeto<sup>13</sup>. Como caracteriza Ivan Illich:

el alfabeto es una elegante tecnología que nos permite visualizar los sonidos. Sus dos docenas de figuras accionan el recuerdo de emisiones que han sido articuladas por la boca, la lengua o los labios, y que filtran lo que se dice con los gestos, la expresión y las entrañas. De modo diferente a otros sistemas de escritura, el alfabeto registra sonidos, no ideas. Y en esto es un sistema infalible<sup>14</sup>

Pelas palavras que sublinhamos de Illich, vê-se que esse procedimento não perde de início toda sua força mítica de relação com a terra, com a vida, presente naquelas imagens. Entretanto, o recurso a múltiplos símbolos logográficos – por um lado, os pictogramas, isto é, as pinturas que representam a imagem de algo, como nos hieróglifos egípcios, e, por outro lado, os ideogramas, os traços que simplificam em desenho uma ideia ou um conceito, como nas línguas chinesa e japonesa – pode ser dispensado ao se usar um conjunto restrito de letras que se combinam (embora esses caracteres do alfabeto também remetam originalmente a imagens

<sup>10</sup> A CAVERNA dos Sonhos Esquecidos, 21min-24min; 46min-59min; 1h03min (tradução nossa).

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1h04min – 1h12min.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1h20min.

<sup>13</sup> ILLICH, Ivan. **El viñedo del texto**. Traducción: Marta I. González García. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p.152; e ainda FLUSSER, Vilém. **Depois da escrita**, 1988. Disponível em: < <https://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/>. Acesso em: 23 junho 2024, s/p.

<sup>14</sup> ILLICH, Ivan, *op. cit.*, p.56 (grifos nossos).

– o sinal gráfico *A*, correspondendo à letra “aleph” nas línguas semíticas, como o hebraico, lembraria aos chifres do carneiro; o *B*, que remonta à letra “beth”, às cúpulas de uma casa; o *C*, derivando da letra “gimul”, à corcunda do camelo<sup>15</sup>). A escrita pode então registrar somente sons da fala, porém nesse aparente esvaziamento também está aberta uma nova possibilidade, uma nova potência, pois a análise alfabética do discurso torna-se também parâmetro de uma análise filosófica do universo, de como as coisas são constituídas, e dão ocasião a “un nuevo modo de pensar acerca del mundo”<sup>16</sup>.

Portanto, para resumir essa transformação do entendimento, com Flusser:

As letras não só tornam visíveis os fonemas, mas também os ordenam em filas (linhas). [...] a mão que escreve grava o sulco do plantio da semente, e o olho do leitor seleciona o grão maduro. [...] ‘escrever’ (scribere, graphein) significa originariamente ‘rasgar, gravar’ e ‘ler’ (legere, legein) significa originariamente ‘selecionar’<sup>17</sup>

Ainda comenta Illich, a antiga escrita com estilete (*stylus*, de onde provém “estilo”) “recuerda al espectador el trabajo de arar”<sup>18</sup>. Por sua vez, complementamos com Flusser que “tanto o pensamento escrito como o lido estão obrigados a avançar de um modo processual e linear”<sup>19</sup>, e que “nunca é apenas uma questão técnica [...] Uma consciência em processo de transformação clama por técnicas inovadoras”<sup>20</sup>. Essa nossa referência à origem da escrita pretende evidenciar que desde o início esteve vinculada ao nosso modo de produzir e entender o mundo. Não podemos nos perguntar sobre a investigação humana da natureza e do universo sem tomarmos por base que essa aventura se faz em uma relação que espelha e se imbrica com técnicas de produção do mundo, e que se vincula a condições materiais. Como nos diz Illich, “la cultura occidental, com su ciencia, su literatura y su filosofía, nace com la escritura alfabetica y no puede comprenderse sin ella”<sup>21</sup>.

O pensamento científico, técnico, político, a cultura, principalmente até antes do progresso da digitalização<sup>22</sup>, vinculam-se ao estudo do mundo e ao perguntar filosófico que foram desenvolvidos sobretudo à maneira da escrita, tal qual se procedessem à extração de

<sup>15</sup> FLUSSER, Vilém. **A escrita**, p.31.

<sup>16</sup> ILLICH, Ivan. **El viñedo del texto**, p.56-57.

<sup>17</sup> FLUSSER, Vilém. **A sociedade alfanumérica**. Tradução do alemão ao espanhol por Breno Onetto, e do espanhol ao português por Milton Pelegrini. In: Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia – CISC, 2009. Disponível em: [https://cisc.org.br/portal/jdownloads/FLUSSER%20Vilm/a\\_sociedade\\_alfanumrica.pdf](https://cisc.org.br/portal/jdownloads/FLUSSER%20Vilm/a_sociedade_alfanumrica.pdf). Acesso em: 29 junho 2024, p.3-4.

<sup>18</sup> ILLICH, Ivan, *op. cit.*, p.119.

<sup>19</sup> FLUSSER, Vilém. **A sociedade alfanumérica**, p.3-4.

<sup>20</sup> *Id.* **A escrita**, p.31.

<sup>21</sup> ILLICH, Ivan, *op. cit.*, p.109.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.155; e FLUSSER, Vilém. **Depois da escrita**, s/p.

frutos, ao seu manejo, conservação, uso como alimento e fonte de conforto, em níveis que extrapolam aquele mais visivelmente físico. Mais do que simples metáfora, o cultivo (da vida no ambiente natural e dos aspectos da existência humana), a escrita e o pensamento têm entre si correlações materiais, com ‘raízes’ (em um sentido que não pode esquecer aquele mais literal) que se ramificam em nosso mesmo mundo. A ciência, a técnica, a política, a cultura, o estudo, a filosofia, a escrita, são campos vazados que se comunicam, nos quais o humano pisa e se põe, desloca-se e intervém.

Assim, o desenvolvimento da escrita levou ao aparecimento de argumentações que buscassem linearidade, início, meio e fim das coisas. Em torno do século VIII a.C., foram escritos versos, atribuídos à figura de Homero, que compõem os poemas *Ilíada* e *Odisseia*, os quais registraram, reuniram e deram ordem, ainda que de maneira incompleta, aos relatos míticos transmitidos oralmente sobre a Guerra de Tróia, ou Ílios, e a fuga de Odisseu, ou Ulisses, em eventos que teriam ocorrido cerca de quatro séculos antes, e que também mencionam personagens lendários como Aquiles e Helena, entre outros. Nessa narrativa, são traçadas relações de causa para os episódios que vêm a se manifestar – contudo, em explicações que apelavam a distintas procedências, ou aos deuses, ou ao destino de tudo, ou a um senso de justiça, ou à causalidade imediata – que indicam uma via de expressão para o que viria a ser o gênero da tragédia grega, e um caminho para desenvolvimento do que se tornaria filosofia. Essas obras eram conhecidas e recitadas por todos aqueles educados ao modo clássico nas cidades da cultura grega. Depois disso a *Teogonia*, cujos versos são atribuídos ao poeta Hesíodo (750 a 650 a.C.), ao compilar mitos de origem do cosmos, também esteve nos primórdios da nova tentativa de compreensão do real. Ou seja, esse novo modo de entender o mundo não surge de um vácuo intelectual, mas tem um pano de fundo que já sugeria a articulação com uma visão filosófica.<sup>23</sup>

Em Homero se pode ver que, além da história estar situada em um contexto coerente, a explicação oferecida não vai se ater simplesmente ao nível satisfatório para a prática cotidiana, mas vai buscar a atuação da necessidade no mundo, para que se possa compreender certo fator de mudança. Isso vai se refletir nos grandes trágicos do século V a.C., onde a observação do mundo familiar a nossa volta não revela toda a verdade, mas parece haver um mundo invisível onde a tendência dos conflitos é se desenvolverem até alcançar uma justiça, uma medida em todas as coisas, uma ordem. Esse elemento de justiça possibilita que os eventos do mundo, por vezes contraditórios, não se aniquilem uns aos outros, mas continuem existindo. A convicção quanto a uma ‘lei’ a regular os homens e as coisas não era somente metáfora para os gregos,

---

<sup>23</sup> COOPER, David E. **As filosofias do mundo**, p.99-107.

pois do mesmo modo que a natureza revelava suas tendências gerais, ainda que nem sempre com uma prescrição exata, os seres humanos também não podiam a longo prazo desobedecer impunemente as normas da cidade ou de uma moralidade ampla: o cosmos é como uma imensa cidade justa. Tal ideia permaneceria forte até que houvesse mais contato com outras sociedades e, enfim, a existência de um conceito único de justiça fosse posto em dúvida, já na época dos sofistas e de Sócrates.<sup>24</sup>

Afora isso, outras civilizações, como a indiana e a chinesa, puseram-se a narrar e registrar por escrito explicações para os seus primórdios, sedimentando uma visão de mundo consequente. A partir de recuperações arqueológicas dos últimos dois séculos sobretudo, e de novas traduções e estudos, vemos que essas incursões orientais ao entendimento das causas das coisas, e suas visões de mundo, são tentativas que se põe ao passo de serem, ou já são ao menos em parte filosofias. Possivelmente, ideias como a metempsicose ou transmigração das almas, como visto em Pitágoras, e certa visão estática e monista da realidade a emergir em Parmênides, foram importações orientais. Há textos que datam ao menos de 700 a.C. (como as *Upanishads*, ou *Upanixades*, indianas, que interpretam o ser ou realidade absoluta conforme os escritos sagrados *Vedas*, sendo incorporadas ao seu final, como *Vedanta*), mas não sabemos muito sobre civilizações mais antigas e nem há uma fronteira inquestionável para assegurar que um pensar filosófico não tenha surgido antes<sup>25</sup>. Como nos diz o professor da Universidade de Durham, David Edward Cooper, “a palavra ‘filosofia’ evoca, em primeiro lugar, a história espantosa dos esforços dos seres humanos em articular visões racionais de seu mundo e de seu lugar dentro dele, ou fora dele”<sup>26</sup>.

Cooper parece refazer as indagações primais de Herzog:

Pensando em nossos ancestrais, poderíamos perguntar-nos: ‘Ao olhar para o sol, para o céu, teriam consciência de seu próprio ser e, se tinham, o que pensariam?’ [...] as pessoas perceberam ao mesmo tempo sua estranheza, pela qual, apesar de toda a sua afinidade com o mundo animal e o mundo natural, mais amplo, também ficavam à parte deles. [...] a percepção crescente de ser uma criatura que raciocina e delibera, que escolhe livremente, que admira a beleza e guarda ressentimentos, que se interessa pelo passado e pelo futuro [...] uma experiência composta de alegria e desconforto, de orgulho pela singularidade da própria espécie e inveja de outras criaturas [...] uma tensão intelectual latente nessas emoções conflitantes [...] a incapacidade de resolver a tensão não é apenas um desastre intelectual, mas uma tragédia humana.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> COOPER, David E. **As filosofias do mundo**, p.99-107.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.9-10, 19.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.12-13, 15, 24-26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.13-14 (grifos nossos).

Em outras palavras, há um dilema irreduzível quanto a estarmos unidos ou separados do mundo, e a procura por respostas não se trata de mera curiosidade intelectual<sup>28</sup>. Entretanto, para sermos mais precisos, o pensar e a filosofia não se fazem de explicações narrativas apenas.

Para Flusser, em suas observações fenomenológicas, no irromper da escrita em texto o que se fazia era fragmentar uma imagem em descrições sucessivas, reduzindo seu poder mítico ao sujeitá-las à análise e crítica, inseridas em uma história linear. Mas, ainda no texto, tão importantes quanto as explicações a serem desenvolvidas são os conceitos aos quais chegam, que culminam em formar ou dos quais partem, isto é, a definição mais concisa, portanto, sua imagem sucinta. Ao nos depararmos com um conceito, nossa leitura minimamente detém seu avançar, os olhos pausam o curso da linha e precisam orbitar tal palavra, dando tempo para que se forme na mente sua melhor impressão. Os conceitos são como imagens, porém não mais imersas em seus contextos míticos, e constróem com os argumentos de um texto uma dialética entre a perseguição pela limitação do objeto e a delimitação enfim, ou seja, entre discurso e ideia, entre o vir a ser, ou sua potência de ser, e o ser em ato realizado.<sup>29</sup>

Os números são também conceitos, e agora são trazidos como fundamento de outro modo de escrita, através do processo crescente da digitalização, isto é, da programação por dígitos. As imagens, que por milênios haviam progressivamente sido relegadas à posição secundária de ilustrar os textos, ou de serem descritas elas mesmas em linhas, atingindo sua expressão e influência maior como conceitos e números, foram desde então revitalizadas, trazidas como fundamento e predominantemente evidenciadas através da programação<sup>30</sup>. É o que podemos ver pelos aplicativos e plataformas que abundam as telas dos celulares, computadores e televisores, em seus *streamings*, *softwares* e câmeras, que nos rodeiam em parte esmagadora do planeta. Remetemos à maneira que ciframos o mundo na contemporaneidade para situar em que tipo de materialidade devemos repensar a busca por estudá-lo e entendê-lo.

Assim, tendo em mente essas linhas mais básicas de nossa busca pela determinação das coisas, ao mesmo tempo em que lidamos com aquilo que não podemos determinar, e a medida de justiça que nesse embate podemos encontrar, vamos nos deter agora em algumas figuras que estariam na fronteira desse modo de pensar que tomamos da filosofia grega. Esta se destaca daquelas de outras procedências, como a indiana e a chinesa, pela grande variedade de ideias, para a qual contribuíram um maior anseio por compreensão individual, um sentimento de entusiasmo crítico e implacável rivalidade, como se via nas competições olímpicas e peças

---

<sup>28</sup> COOPER, David E. **As filosofias do mundo**, p.13-14.

<sup>29</sup> FLUSSER, Vilém. **A escrita**, p.37-49.; ver a discussão que esse autor promove também em **Depois da escrita**, s/p, e em **A sociedade alfanumérica**

<sup>30</sup> *Ibid.*

dialogadas, o que não se achava por igual em outras tradições. Além disso, a língua comum falada por um povo disperso ao longo de uma vasta costa, que excedia em muito ao território grego dos dias de hoje, favoreceu a disponibilidade de um grande público para a disseminação de ideias. É sobretudo a partir das iniciativas gregas que a civilização que se volta ao ocidente tem erigido sua ciência, sua arte, sua política, ou seja, seu modo de estar no mundo.<sup>31</sup>

#### 4.1 O determinado e o indeterminado

Tales, de Mileto – este era o nome de uma cidade na costa grega da Ásia Menor, na Jônia, hoje no território da Turquia – viveu aproximadamente entre 625 e 545 a.C. Tales dizia que tudo veio da água e de alguma maneira é feito de água, e que a terra repousaria na água como um pedaço de madeira flutua na correnteza. Não nos chegou fragmento reproduzindo precisamente seu par de afirmações, somente comentários posteriores de Aristóteles e outros, isto é, uma doxografia. Aristóteles conjecturava que essa afirmação de Tales se devia a que todos os animais e plantas necessitam de água para viver, e inclusive porque o sêmen é úmido<sup>32</sup>. Friedrich Nietzsche (1844-1900) escreveu o comentário espirituoso de que nessa proposição aparentemente absurda, pois a mera observação não respaldaria totalmente esse salto conclusivo, o qual “enuncia algo sobre a origem das coisas”, podemos ver, em realidade, o pensamento de que “Tudo é um”, o qual é encontrado em todos os filósofos<sup>33</sup>. Assim, independentemente de em que estado e de suas diversas aparições, a água essencialmente permeia suas diferentes manifestações como unidade. Por sua vez, Hegel notava que, com a proposição de Tales, “a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro [...] Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato”, e desse modo responde à “imaginação selvagem infinitamente colorida de Homero; este dissociar-se de uma infinidade de princípios [...] a intuição simples” em que algo universal está “em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo”<sup>34</sup>.

Após Tales, seguiram-se dois conterrâneos. Sobre Anaximandro, sabe-se que sua morte ocorreu por volta de 547 a.C. Sucedendo a poesia, a prosa ainda começava a se firmar quando

<sup>31</sup> COOPER, David E. **As filosofias do mundo**, 2002, p.103.

<sup>32</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Volume I – Filosofia Antiga. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. Revisão Técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008, p.28-29.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §3, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS. Traduções de José Cavalcante de Souza e outros. Coleção Os pensadores. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.16.

<sup>34</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.203-205, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.15.

Anaximandro escreveu o tratado "Sobre a Natureza". Impressionado com as árvores e como suas cascas se desprendiam, pensou que os humanos deveriam ter passado por algo parecido no início do cosmos, pois não teriam sobrevivido se sua natureza fosse sempre como é; ou seja, deveria ter ocorrido algum tipo de transformação nas eras, de evolução. E o mais importante: seria um erro relacionar o elemento primordial do universo a um elemento visível, pois o fundamento das coisas deveria ser ilimitado ou indefinido, o que se dizia *ápeiron* – sem começo e sem fim no tempo, não pertencia a nenhum tipo particular de coisas. Essa noção de "matéria eterna" seria revista por Aristóteles em seu conceito de matéria-prima<sup>35</sup>.

Além disso, Anaximandro via o universo como um campo de forças contrárias, o quente e o frio, o úmido e o seco: "concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo"<sup>36</sup>; quer dizer, compensam um a outro seus excessos. Assim se desenvolveram o fogo e a terra na origem do cosmos. Chamamos à atenção que já é possível notar aqui uma alternância entre a perspectiva de Tales, que buscava encontrar em um "único" elemento o princípio de tudo, e a de Anaximandro, que faz esse princípio se diluir em algo ilimitado e indefinido, além de conceber uma oposição de forças na geração do mundo. Nietzsche acrescenta que, acima do conflituoso vir a ser entre pólos determinados, *ápeiron* pode ser justamente chamado 'o indeterminado' pois essa "unidade última [...] só pode ser designada negativamente", isto é, não pode ser identificada com nenhum dos lados<sup>37</sup>.

O terceiro filósofo milésio foi Anaxímenes, que viveu seu apogeu entre 546 e 525 a.C. Renovando a polarização, para Anaxímenes a matéria infinita deveria soar um conceito vago e, em vez disso, o ar deveria ser o elemento fundamental: invisível, podia ser rarefeito em fogo, ou condensado em vento, nuvem, água, lama, e pedra<sup>38</sup>. Mas, como apontou Hegel, ao escolher o ar, por pensar que "para a matéria era necessário um ser sensível", optou não somente por aquele "mais liberto de forma", e que a seu ver tivesse uma natureza infinita ao mesmo tempo que determinada, mas também aquele que se identificasse com nossa alma, como um espírito e, dessa maneira, pela primeira vez, a filosofia grega insere uma semente de consciência na natureza, cujos princípios, até então, eram estranhos a nós<sup>39</sup>.

Diversos experimentos, invenções e conclusões empiricamente baseadas dos milésios, mesmo sem instrumentos precisos, indicam que, embora não fossem físicos puros, também não eram simples construtores de mitos<sup>40</sup>. Aristóteles os chama "naturalistas", e resume que essa

<sup>35</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.29-32.

<sup>36</sup> ANAXIMANDRO. Fragmentos (DK 12b 1). In: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.22.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §4, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.24.

<sup>38</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.32-33.

<sup>39</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.214-215, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.58.

<sup>40</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.32-33.

escola explica a geração do universo fazendo todo movimento derivar de uma unidade, do que é um, ou Uno, e nisso vai se diferenciar da escola que abordaremos na sequência, a qual abriria outra vertente em que esse Uno é pensado como sendo imóvel, isto é, imutável<sup>41</sup>.

Dirigindo-nos a noroeste, à ilha de Samos, onde nasceu Pitágoras, em 570 a.C., o qual morreu por volta de 500 a.C., em Metaponto, encontramos aquele que foi o primeiro a usar a palavra "filósofo", e fundou em Crotona, na Itália, uma comunidade filosófico-religiosa que seria o protótipo de agremiações como a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, e o Jardim de Epicuro. Os pitagóricos descobriram que havia uma proporção, uma razão, entre as notas musicais e as medidas de uma corda de lira, e assim apontaram os números como elementos fundamentais do mundo, e para uma ideia de harmonia entre as coisas. Aristóteles pontuou que, diferentemente dos milésios que indicavam causas materiais ou motoras para a origem das coisas, os pitagóricos buscavam a causa formal. Como Anaxímenes, pensavam que naturezas qualitativas poderiam ser produzidas por diferenças quantitativas<sup>42</sup>. Nietzsche destaca o vínculo constituído pelos pitagóricos com as noções de unidade e multiplicidade, derivando delas o ímpar e o par, e ligando este ao *ápeiron*, por não ser limitado. Agora o universo não se compunha mais de combinações de elementos, seja a água ou o ar, mas de “delimitações do ilimitado, do *Ápeiron*; este é análogo ao ser potencial da *hýle* de Aristóteles”<sup>43</sup>, a matéria-prima que aludimos antes. O que distingue particularmente os pitagóricos, diz Aristóteles, foi considerarem “que o limitado, o ilimitado e o um não eram atributos de outras realidades (por exemplo, fogo ou terra ou alguma outra coisa), mas que o próprio ilimitado e o um eram a substância das coisas”<sup>44</sup>.

Voltando à Ásia Menor, Mileto foi destruída em 494 a.C., mas a filosofia continuaria ao norte, em Colofão, ou Colófon (próxima à atual Izmir, ou Esmirna) onde nasceu Xenófanes, que viveu de 570 a 470 a.C., e foi um andarilho menestrel, para quem, em suas andanças, o elemento básico era a terra, que se estende ao infinito: "tudo vem da terra e na terra tudo termina"<sup>45</sup>. Assim concluía que o sol não se põe, mas suas fagulhas desaparecem, e há um sol novo a cada dia; o mundo permanece para sempre, mesmo que passe por fases sob água<sup>46</sup>. Podemos então perceber indicações tanto de um jogo com a definição de um elemento, a terra, e a afirmação de sua infinitude, quanto, por outro lado, uma nova relação entre opostos, aqui reaparecendo a água.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 986b 15-20. Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p. 31.

<sup>42</sup> KENNY, Anthony, **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.26, 33-35.

<sup>43</sup> NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da filosofia na época da tragédia grega, p.141-144, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.61-63.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 987a 10-20. Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p. 33.

<sup>45</sup> XENÓFANES. Fragmentos (DK 21b 27). In: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.72.

<sup>46</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p. 35-36.

Há indefinições sobre até que ponto Xenófanes teria se alinhado aos filósofos de Eléia, destacadamente Parmênides, de quem ainda falaremos; Aristóteles disse que foi Xenófanes quem “afirmou antes deles a unidade do todo [...], mas não oferece nenhum esclarecimento”, apenas olhando a todo o céu, assume que “o Um é Deus”<sup>47</sup>. Ou ainda, indefinições sobre até que ponto teria defendido a prevalência da opinião em vez da verdade, como levanta Hegel, e se indicar um elemento básico tinha para ele importância como para os filósofos precedentes, o que Aristóteles não corrobora<sup>48</sup>. Portanto, indefinições permeiam obra e vida de Xenófanes.

Mas o jogo entre opostos, e entre o determinado e o indeterminado, fica mais intenso naquele que teria sido o mais pervasivo dos filósofos pré-socráticos, Heráclito, “por formular com vigor o problema da unidade permanente diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias”<sup>49</sup>. Viveu em Éfeso, entre Mileto e Colófon, e se estima que tivesse trinta anos a menos que Xenófanes: o sol efêmero que este filósofo concebeu se converte, em Heráclito, na teoria de um fluxo universal, onde tudo está em movimento, nada permanece imóvel, e não pisamos duas vezes no mesmo rio. Mas não é a água seu elemento primordial, pois o mar e a terra são cinzas de um fogo sempre vivo, a se consumir e a se regenerar. A harmonia oculta é melhor que a harmonia manifesta: esse mundo é orquestrado pelo *logos*. Heráclito foi o primeiro a dar sentido fulcral a esse termo, que significava uma palavra escrita ou falada, e que hoje podemos traduzir por "razão", seja enquanto raciocínio ou enquanto princípio de ordem e beleza<sup>50</sup>. Dessa maneira, ainda muito incipiente, a reflexão filosófica se voltava sobre a própria linguagem como lugar de partida na investigação do mundo.

Para Heráclito, a alma humana era fogo, algo talvez não totalmente distante do que entendemos hoje por energia<sup>51</sup>. Em um prenúncio à caverna de Platão, havia homens que não se abriam ao *logos*, outros que viam sua luz quando usavam as faculdades racionais, e enfim aqueles que acordavam e recebiam mais de perto o seu calor. Esse filósofo impressionava a Hegel, que tributou a ele sua lógica, por insistir na coincidência entre opostos: "a rota para cima e para baixo é uma e a mesma"<sup>52</sup>. O universo é divisível e indivisível, gerado e não-gerado, mortal e imortal, tal como o fogo cósmico que aumenta sua combustão e resfria-se depois, onde cada ciclo tem uma existência particular, mas em um processo que no todo é sem começo nem

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 986b 20-25. Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p.31.

<sup>48</sup> HEGEL, Georg. Preleções sobre a história da filosofia, p.275-276, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.74-78.

<sup>49</sup> Cf. KUHNEM, Remberto Francisco. Dados Biográficos, no capítulo *Heráclito de Éfeso*, in: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.79.

<sup>50</sup> KENNY, Anthony, **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.37-39.

<sup>51</sup> COOPER, David E. **As filosofias do mundo**, 2002, p.108.

<sup>52</sup> HERÁCLITO. Fragmentos (DK 22b 60). In: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.91.

fim<sup>53</sup>. Gostaríamos de frisar aqui a relação desenhada por Heráclito entre finitude e infinitude, o *logos* e nossas faculdades, unidade e mudança.

Por sua vez, Parmênides de Eleia, na Itália, viveu aproximadamente entre 530 e 460 a.C., e conheceu a filosofia pitagórica dos números<sup>54</sup>. Contrastando com Heráclito, sustentava que nada estava em movimento; somente mais tarde Platão e Aristóteles viriam a sustentar que algumas coisas estão em movimento e outras não. Quanto ao filósofo eleata, poeta assim como Xenófanes, de quem teria sido discípulo, conforme Aristóteles, compôs o poema que se divide em *O Caminho da Verdade* e *O Caminho da Aparência*. Seu prólogo também antecipa a caverna platônica, ao trazer o poeta abandonando as moradas da noite, em uma carruagem com as filhas do Sol. Esse texto é um marco inaugural da ontologia, a ciência ou estudo do Ser<sup>55</sup>:

os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:  
o primeiro, que é e portanto que não é não ser [...]  
o outro, que não é e portanto que é preciso não ser  
[...]  
Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser  
e nada não é <sup>56</sup>

Em uma tradução mais límpida do último trecho: “O que se pode chamar e pensar deve ser o Ser / Pois o Ser pode, e nada não pode, ser”; em outras palavras, "o que há para dizer e para pensar deve ser"<sup>57</sup>. Parmênides aprofunda a reflexão iniciada com o *logos* de Heráclito, de que há uma relação de vínculo entre o pensamento e o que é, ainda que essa relação venha a ser traída pela aparência. O inexistente é inconcebível, o vazio não pode ser admitido, e não há verdadeiramente mudança no Ser.

Como resume Anthony Kenny, professor da Universidade de Oxford:

O Ser é um e indivisível, não possui começo ou fim [...] Quando a água de uma chaleira se evapora, isto pode ser, nas palavras de Heráclito, a morte da água e o nascimento do ar, mas para Parmênides não é a morte ou o nascimento do Ser [...] O Ser é eternamente o mesmo [...] porque o passado, o presente e o futuro são uma coisa só. <sup>58</sup>

<sup>53</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.38-40.

<sup>54</sup> Cf. KUHNEM, Remberto Francisco. Dados Biográficos, no capítulo *Parmênides de Eléia*, in: PRÉ-SOCRÁTICOS, p. 143.

<sup>55</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.41-43.

<sup>56</sup> PARMÊNIDES. Fragmentos (KRS 291, 2-5; DK 28b 1-9). In: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.148, grifos nossos.

<sup>57</sup> PARMÊNIDES, *apud* KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.238.

<sup>58</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.43.

Assim, o que diferenciaria um momento do outro? Se for uma certa qualidade do Ser, então lhe pertence e tudo é Ser; se não, é irreal. Também no espaço, nada separa o Ser do Ser. Se não é infinito, mas uma unidade em que podemos pensar, é porque seus limites extremos são como uma esfera perfeita<sup>59</sup>. Vê-se que Parmênides tensiona as implicações lógicas de sua conceituação aos últimos limites; para Hegel, é na filosofia eleata, que advém de Parmênides, que toma lugar pela primeira vez o movimento do conceito puro, pois mesmos os números pitagóricos ainda se prendiam à representação quantitativa; mas agora “vemos o pensamento tornar-se ele mesmo livre para si mesmo [...] Encontramos aqui o começo da dialética, isto é, o começo do puro movimento do pensamento em conceitos”; tal movimento consiste no pensar simplesmente auto-identificado, depois no pensar que se abre tímido ao outro ainda de modo simples, e enfim no pensar que “afirma o outro na multiplicidade de suas determinações”<sup>60</sup>. Quer dizer, primeiramente Parmênides inicia pensando o que é, e logo em seguida o que não é, para enfim pensar as aparências.

Isso porque, depois de seguir a verdade e agora olhar a aparência da multiplicidade, Parmênides desenha uma cosmologia que traz opostas a luz e sua negação, a escuridão, e tudo mais surgindo a partir delas; e por isso Aristóteles interpretou que Parmênides foi forçado a admitir dois princípios; por sua vez, essa integração ou harmonia no mundo é feita pelo Amor (*Aphrodite*, ou Vênus), que Aristóteles interpreta como causa eficiente<sup>61</sup>. Mas como ressalta Reale, essa última visão construída sobre a realidade não se firma a partir da *verdade*, e sim *segundo a opinião*; e o professor italiano chama à atenção que, por isso, entre os pensadores eleatas, Parmênides foi o único a tentar ver os fenômenos em suas próprias condições<sup>62</sup>.

Na escola eleata, temos ainda Melisso de Samos e Zenão de Eléia, cujas produções se deram em meados do século V a.C. Reale nos diz que, nesses filósofos, a prioridade temática do *um* se estabelece: para Aristóteles, “Parmênides parece ter entendido o Um segundo a forma, Melisso segundo a matéria (e por isso o primeiro sustentou que o Um é limitado, o outro que é ilimitado)”; distintamente de seu mestre, Melisso afirmava que o ser era “*infinito* ou *ilimitado*, características que correspondem ao *indeterminado* da *matéria*”, e ao mesmo tempo aspirava libertar o ser dos atributos físicos, como o corpo<sup>63</sup>. Desse modo, temos uma troca de posições de categorias como infinitude e indeterminação, que não seriam antes atribuídas ao ser e ao uno, mas que se mostrou uma tendência possível sobretudo desde o *apeíron* de Anaximandro e

<sup>59</sup> KENNY, Anthony, **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.43.

<sup>60</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.275-276, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.74.

<sup>61</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.43. Ver ARISTÓTELES. *Metafísica*, 984b 25 – 984b 30; 986b 30 – 987a 05) Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p.31-23, 33; e ainda PRÉ-SOCRÁTICOS, p.62.

<sup>62</sup> REALE, Giovanni. Nota n.º 21. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume III, p.42-43.

<sup>63</sup> *Id.*, Nota n.º 17. In: ARISTÓTELES, *op. cit.*, p.41-42.

do par ilimitado dos pitagóricos, mas que também, já estava presente na escolha do ar por Anaxímenes, na infinitude da terra segundo Anaximandro, no fluxo incessante do *logos* ígneo de Heráclito; e, antes de todos, já mesmo em Tales, ao eleger um elemento como a água, de tamanha fluidez e penetração, cuja potência de transformação é evidente.

Ainda assim, Melisso e Zenão eram contra o movimento e, portanto, a mudança do ser. Zenão, conduzindo a dialética a radicais conceituações e negações<sup>64</sup>, formulou, entre outras, a aporia de Aquiles, o paradoxo de que, por exemplo, uma tartaruga que largasse à frente em uma corrida nunca seria ultrapassada, nem mesmo por esse veloz herói semideus, pois o espaço e o tempo são divisíveis ao infinito, e então a cada passo estaria inalcançável; quer dizer, em última instância, não haveria movimento. Aristóteles respondeu da seguinte maneira:

Zenão supõe, sem razão, que os infinitos não podem ser percorridos ou tocados sucessivamente num tempo finito. [...] a extensão e o tempo, e em geral todo conteúdo, chamam-se infinitos em dois sentidos, seja em divisão, seja com relação aos extremos. [...] os infinitos em quantidade não podem ser tocados num tempo finito; mas os infinitos em divisão, sim, uma vez que o próprio tempo também é infinito dessa maneira. Por conseguinte, é no tempo infinito e não no tempo finito que se pode percorrer o infinito [...] se se tocam infinitos, é por infinitos, não por finitos”<sup>65</sup>

Dessa maneira, Aristóteles distinguiu um infinito real e um infinito potencial, ou seja, o primeiro remetendo aos extremos da extensão de um corpo no espaço, sua quantidade infinita, e o segundo se referindo à possibilidade de sua divisão no espaço, a divisibilidade infinita. Essa resposta não satisfez a filósofos e matemáticos por muitos séculos<sup>66</sup>, mas ela aponta para a operação fundamental na filosofia aristotélica, que vê no mundo dois modos de ser, o modo de ser em ato, na realidade presente, e o modo de ser em potência, enquanto poder ser, visto como possibilidade, e, mais importante, que coexistem na imanência das coisas, quer dizer, que estão ao alcance das mãos, como dois modos de vê-las, que são simultâneos, pelo que são e pelo que podem ser, não como realidades paralelas, independentes, ou em que uma transcenda à outra como superior ou além, como nos caminhos da verdade e da aparência de Parmênides, ou na teoria das Ideias de Platão. Além disso, e que aí também está aludido, essas duas dimensões, digamos, duas formas de medir, de olhar o mundo, são originadas na experiência do tempo, experimentadas como temporalidades diferentes. Tanto que, a outro problema semelhante de Zenão, desta vez, de que uma flecha lançada, na verdade, estaria em repouso, já que não há movimento, Aristóteles responde que somente se trata da “consequência da suposição de que o

<sup>64</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.295-318, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.204-213.

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, Física, IV a VI, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.201-202, grifos nossos.

<sup>66</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.45.

tempo seja composto de instantes; se se recusa esta hipótese, não há mais o silogismo”<sup>67</sup>. Ou seja, há outro modo de ver o tempo que não apenas aquele das horas contadas em nosso cotidiano, e que nos está acessível; decorre então que o tempo é uma questão intrínseca às discussões sobre o infinito e o indeterminado.

Nesse mesmo período de Melisso e Zenão, em Acragas, atual Agrigento, na Sicília, Empédocles, também poeta, dizia que a água, o ar, a terra e o fogo eram todos elementos fundamentais eternos ou "raízes"; o Amor os combinava e o Ódio os separava. O restante das criaturas eram temporárias e evoluíram ao acaso, o que Aristóteles recriminava por prezar uma causa de finalidade a mover as coisas, mas que foi lembrado em *A Origem das Espécies*, de Darwin<sup>68</sup>. Observamos então em Empédocles uma síntese<sup>69</sup>: os quatro elementos visíveis já considerados, novamente afetados por uma relação entre opostos que, desta vez, além do amor, traz o ódio, um deles promovendo a unidade, e o outro, a divisão. Assim, Aristóteles conclui que Empédocles “foi o primeiro a afirmar que o bem e o mal são princípios”, ou seja, o bem ligado à união e o mal à separação<sup>70</sup>. E também vemos um processo de mudança que acontece sem necessidade predeterminada.

Porém, como explica Aristóteles:

algumas coisas serem belas ou boas e outras se tornarem tais não pode ser causado pelo fogo, nem pela terra nem por outro elemento desse gênero, e não é verossímil que aqueles filósofos tenham pensado isso. Por outro lado, não era conveniente remeter tudo ao acaso e à sorte. Por isso, quando alguém disse que na natureza, como nos animais, existe uma Inteligência que é causa da ordem e da distribuição harmoniosa de todas as coisas, pareceu ser o único filósofo sensato, enquanto os predecessores pareceram gente que fala por falar. Ora, sabemos com certeza que Anaxágoras raciocinou desse modo, mas afirma-se que Hermótimo de Clazômenas foi o primeiro<sup>71</sup>

De Hermótimo, restaram lendas<sup>72</sup>. Mas Anaxágoras, nascido em 500 a.C., também em Clazômenas, perto de Colófon, foi muito respeitado e discutido, e quem levou a filosofia à Atenas, nos tempos de Péricles após vitória sobre os persas. Três décadas depois, com a queda do governo e acusado de negar a divindade dos astros, fugiu para Lâmpsaco, norte da Jônia,

<sup>67</sup> ARISTÓTELES, Física, IV a VI, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.202.

<sup>68</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.45-49.

<sup>69</sup> KUHNEM, Remberto Francisco. Dados Biográficos, no capítulo *Empédocles de Agrigento*, in: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.219.

<sup>70</sup> Cf. ARISTÓTELES. Metafísica, 985a 05-10. Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p.23.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 984b 10-20. Livro A (alpha). In: **Metafísica**. Volume II, p.31, grifo nosso.

<sup>72</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.369, 379-404, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.273.

onde morreu em 428 a.C., novamente estimado<sup>73</sup>. Anaxágoras sustentava que, nos primórdios, “todas as coisas estavam juntas, infinitas em quantidade”<sup>74</sup>, ainda infinitamente minúsculas, invisíveis: uma “rocha primeva começou a girar, expulsando o éter e o ar [...] formando as estrelas, o sol e a lua”<sup>75</sup>. Assim Nietzsche recontou esse evento:

ela tem o caráter de um movimento giratório concêntrico, ininterrupto; ele começou em algum ponto da mistura caótica na forma de uma pequena rotação e este movimento circular atravessava todo ser existente em uma trajetória sempre maior, em toda parte juntando o semelhante ao semelhante. Primeiramente, esta rotação conduz o espesso ao espesso, o sutil ao sutil e tudo o que é sombrio, claro, úmido e seco aos seus semelhantes<sup>76</sup>

A separação não se completou, e há uma porção de tudo em cada coisa, a presença de tudo em tudo. Com essa expansão, talvez haja uma pluralidade de mundos<sup>77</sup>. Como Hegel aponta, “um infinitamente múltiplo é a origem”, os princípios materiais são infinitos porém determinados, distintos, individualizados, onde partes iguais procedem de iguais, a chamada homeomeria, uma visão de continuidade que deriva dos eleatas<sup>78</sup>. Mas, diferentemente das cosmologias anteriores, diz Nietzsche, nessa origem já está a mistura de todas as sementes:

nunca se alcança explicar por condensação ou rarefação o que se deseja explicar: a multiplicidade das qualidades. Mas se o mundo é de fato pleno das mais diferentes qualidades, então elas precisam, no caso de não serem aparência, ter um ser, isto é, ser eternas, não transitórias, simultaneamente existentes. Os antigos investigadores queriam simplificar o problema do vir-a-ser, estabelecendo apenas uma substância que devia trazer em seu seio as possibilidades de todo vir-a-ser. Agora, ao contrário [...] existem inúmeras substâncias mas nunca em maior ou menor número e nunca novas. Apenas o movimento faz com elas um jogo de dados sempre novo e indistinto;

mas que o movimento seja uma verdade e não uma aparência, Anaxágoras o demonstrou contra Parmênides, a partir da incontestável sucessão de representações no pensamento [...] tão certo existirem vários seres (existências, substâncias) quanto é certo estes seres estarem em movimento. Mudança é movimento - mas de onde provém o movimento?<sup>79</sup>

<sup>73</sup> KUHNEM, Remberto Francisco. Dados Biográficos, no capítulo *Anaxágoras de Clazômenas*, in: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.263.

<sup>74</sup> ANAXÁGORAS. Fragmento (KRS 467), *apud* KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Pode-se cotejá-la com ANAXÁGORAS. Fragmentos. In: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.268.

<sup>75</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.50.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §14-18, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.292.

<sup>77</sup> KENNY, Anthony, *op. cit.*, p.50-51.

<sup>78</sup> HEGEL, Georg W. F., Preleções sobre a história da filosofia, p.369, 379-404, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.276-277.

<sup>79</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *op. cit.*, p.286, grifos nossos.

Segundo Nietzsche, trata-se de uma visão de ousadia e simplicidade: em vez da esfera imóvel de Parmênides, agora temos um círculo em movimento, um redemoinho, uma espiral; se à primeira vista lembra ao *ápeiron*, o indeterminado de Anaximandro, também sem forma, um olhar mais atento revela que não está perto o bastante de constituir unidade, pelo contrário, é um agregado de matérias, mistura originária<sup>80</sup>. Se é assim, o que dá real unidade ao movimento? O filósofo alemão continua:

O *Noûs* era em todo caso uma tal substância existente em si e foi por ele caracterizado como uma matéria totalmente delicada e sutil, com a qualidade específica do pensamento. [...] ele já tinha agora uma substância que se move a si mesma e move a outras, cujo movimento não vem do exterior nem depende de ninguém<sup>81</sup>

Essa mente ou intelecto, *nous*, é infinita, distinta do universo, e lhe põe em curso ao dar ordem à matéria<sup>82</sup>. Hegel portanto comenta que Anaxágoras foi “o primeiro que enunciou a essência absoluta como entendimento, ou universal, como pensamento”, não como o *logos* ou a razão em Heráclito, que não o concebia independentemente do fogo primordial, que também não se conservava, mas se reacendia em ciclos; agora, por sua vez, “o pensamento é universal em si e para si, o puro pensamento é o verdadeiro”:

A simplicidade do *Nous* não é um ser, mas a universalidade (unidade) [...] Este universal para si, separado, existe puramente apenas como pensamento. Existe também como natureza, como essência objetiva, mas então não mais puramente para si, mas tendo em si a singularidade enquanto imediato. [...] Pensar é, portanto, este universal [...] Eu distingo um de mim, mas a mesma unidade pura permanece [...] em tudo o que penso, quando o pensamento possui um conteúdo determinado, isto é meu pensamento – eu tenho consciência de mim neste objeto<sup>83</sup>

Assim se tenta reunir a multiplicidade na unidade do pensamento, a indeterminação na determinação. E, concluindo Hegel, com Anaxágoras está “determinado o universal como a atividade que a si mesmo se determina”<sup>84</sup>.

Essa proposta de condução espiritual do cosmos impressionou seus contemporâneos, até que, em *Fédon*, antes de ser executado, em 399 a.C., Sócrates conversa com seus amigos discípulos que, de início, se animou com a explicação de tudo a partir desse intelecto, porque

<sup>80</sup> NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos, §14-18, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.291-292.

<sup>81</sup> *Ibid*, p.289, grifos nossos.

<sup>82</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.51.

<sup>83</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.369, 379-404, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.272-273.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.284.

se distanciava das teorias mecanicistas dos outros filósofos<sup>85</sup>. Contudo, enquanto se depara com seu encarceramento sem explicação satisfatória, faz o relato que ficou célebre:

Certo dia ouvi alguém ler de Anaxágoras, como dizia, que uma mente é a coordenadora e a causa de tudo. Encantado com essa causa e, de certa maneira, parecendo-me bem que a mente fosse a causa de tudo, pensei: "Se isto é assim, a mente coordenadora organiza tudo e estabelece cada coisa da melhor forma possível... Imaginei ter encontrado em Anaxágoras um mestre da causa dos seres de acordo com minha índole, e que ele me explicaria primeiro se a Terra é plana ou redonda; e quando explicasse, explanaria a causa e a necessidade, dizendo o melhor e por que era melhor ela ser assim; e, se ele me revelasse isso, eu me sentiria disposto a não mais reclamar outra espécie de causa. E assim eu já me sentia disposto a me informar igualmente sobre o Sol, a Lua e os outros astros, quanto à sua velocidade relativa, às suas revoluções e às outras propriedades, e de que modo é melhor cada um produzir ou sofrer os efeitos que sofre. [...] Se então a cada um ele atribuía a causa e a todos em comum o ser melhor para cada um, eu pensava que o comum a todos ele explicaria como bom; e por muito dinheiro eu não teria vendido as minhas esperanças, mas, o contrário, tomando com ardor os livros, li-os o mais depressa possível a fim de que o mais depressa possível conhecesse o melhor e o pior. Ora, desta maravilhosa esperança, ó companheiro, logo me afastava<sup>86</sup>

O estudo obsessivo de Sócrates não logrou a completude, permaneceu potencialmente aberto. Mas, afinal, para Sócrates, essa teoria não trazia o valor de por quê seria melhor de um ou de outro jeito, fazendo falta uma explicação que lhe desse mais sentido. Sem tal fim para as coisas, e apelando a diferentes princípios, Anaxágoras é desacreditado por Aristóteles, pois convenientemente “serve-se do espírito como de um recurso para a criação do mundo” e somente “quando está em dificuldade para demonstrar de que causa alguma coisa procede”<sup>87</sup>.

Próximos ao fim dessa jornada pré-socrática, vamos nos deparar com a supressão mais radical da causa finalista da natureza, com os atomistas Leucipo, o qual era provavelmente de Mileto, mas pouco se sabe, e seu discípulo Demócrito de Abdera, situada na costa da Trácia, sobre o mar Egeu, nascido entre cerca de 470 a 460 a.C., cerca de quarenta anos mais jovem que Anáxagoras. Como ocorrera a este filósofo e Hermótimo, em que o mestre teria proposto a teoria e o discípulo a desenvolvido, o mesmo teria ocorrido agora<sup>88</sup>. Com essa nova filosofia, refletiram sobre a continuidade e a divisibilidade da matéria, propondo que, se conseguíssemos decompor cada coisa do mundo até sua última parte, haveria um ponto indivisível, que em grego se diz "átomo". Nessa teoria, as duas únicas realidades são os átomos, as unidades nas quais

<sup>85</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.51

<sup>86</sup> PLATÃO. Fédon, 97b, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.265-266.

<sup>87</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 885 a 18, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.266.

<sup>88</sup> KUHNEM, Remberto Francisco. Dados Biográficos, no capítulo *Leucipo de Mileto*, e também na seção homônima de *Demócrito de Abdera*, in: PRÉ-SOCRÁTICOS, p.301, 315.

tudo o mais se divide, e o vazio no qual se movimentam, caem e se chocam, formando os seres. Aquilo que tomamos como qualidades das coisas decorre de como os tipos de átomos são percebidos e de convenções<sup>89</sup>.

Hegel, que seguindo os testemunhos antigos, como de Aristóteles, refere-se sobretudo a Leucipo quanto aos fundamentos dessa teoria, diz que primeiramente se deve reconhecer que, com ela, as qualidades universais foram distinguidas dos corpos sensíveis, assim como procede a física de hoje. Busca-se uma essência que ainda é um conteúdo abstrato, mas como uma intuição sensível, embora não dada pelos sentidos. E de maneira parecida com a dos eleatas – já que Leucipo pode ter estudado com Melisso ou Zenão – que cogitaram o ser e o não-ser, contudo negando a este último, e também com a de Heráclito, que afirmava ambos ao mesmo tempo, o atomismo faz coexistir o átomo – isto é, a unidade e o ser – com o vazio – o não ser, o nada – que convida os átomos para o preencherem; assim o vazio se torna pela primeira vez uma essência, o princípio do movimento<sup>90</sup>. Hegel prossegue:

esta determinação não tínhamos ainda. Em Parmênides é o ser, universal abstrato; em Heráclito é o processo; em Leucipo encontramos agora a determinação do um, do ser-para-si. Parmênides diz que o nada não é; em Heráclito, o ser e o nada estavam num processo; Leucipo tem também o positivo como o um que-é-para-si e o negativo como vazio [...] O ser-para-si é uma determinação essencial e necessária do pensamento<sup>91</sup>

Decorre de tal determinação que essa filosofia ainda possa soar com algo de atualidade, pois mesmo que se tome o átomo de modo material, como se faz hoje, trata-se na verdade de um princípio do pensamento, ideal, intelectual<sup>92</sup>:

O princípio atomístico não passou, por este lado deve sempre ser. O um é agora e é sempre e deve aparecer em cada filosofia lógica, como momento essencial, mas não como o último. [...] é, como eu designo, a negatividade absoluta. Eu sou para mim, então nego o ser-outro, o negativo; esta negação da negação é, portanto, afirmação. [...] O ser-para-si é um grande princípio. O devir é apenas a passagem do ser para o nada, do nada para o ser<sup>93</sup>

Toda a mudança que vemos na existência, esse movimento que no fundo se dá no vazio, não pode ser confundida com o primeiro princípio do ser, um átomo invisível: “ao nível lógico, vem então primeiro o existir. Este é, porém, o que aparece, a aparência; faz parte da esfera do

<sup>89</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.53-54.

<sup>90</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.369, 379-404, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.303-306.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.304, grifos nossos.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.305.

<sup>93</sup> *Ibid.*, grifos nossos.

fenômeno e não pode assim tornar-se princípio”<sup>94</sup>. Então, o que aparece, vem a ser, não é o princípio; o princípio é o que é antes.

Por um lado, Hegel parece privilegiar a análise do caráter de unidade e universalidade do pensamento, como já trouxemos quanto a Anaxágoras e agora também quanto a Leucipo; por sua vez, com Nietzsche vemos na interpretação dessas filosofias a ênfase no aspecto de movimento e mudança do pensamento. Nietzsche, remetendo ao discípulo atomista, comenta: “o ponto de partida de Demócrito é acreditar na *realidade do movimento* porque o pensamento é um movimento [...] Mas se há movimento deve haver um espaço vazio, o que equivale a dizer que o não-ser é tão real quanto o ser”, visto que “se o espaço é absolutamente pleno, não pode haver movimento”<sup>95</sup>. Essa consideração sobre o pensamento, se tem mais de unidade ou de mudança, em parte antecipa uma discussão de Agamben quanto à interpretação de outro postulado aristotélico, se o pensamento está mais próximo de ser um ato puro ou potência.

E quanto às relações causais entre os átomos, não há uma predeterminação de causa para o seu início, como havia em Anaxágoras, nem para seu final, como Aristóteles ainda irá propor em sua metafísica. Assim, Nietzsche comenta:

De todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais lógico: pressupõe a mais estrita necessidade presente em toda parte, não há nem interrupção brusca nem intervenção estranha no curso natural das coisas. Só então o pensamento se desprende de toda a concepção antropomórfica do mito, tem-se, enfim, uma *hipótese* cientificamente utilizável; esta hipótese, o materialismo, sempre foi da maior utilidade<sup>96</sup>

Mas não que o materialismo seja solução definitiva. Nietzsche conflui com Hegel que “tudo o que é objetivo, extenso, agente, portanto material, tudo aquilo que o materialismo considera como seu fundamento mais sólido, não passa de um dado extremamente mediato, um concreto extremamente relativo, que passou pelo mecanismo do cérebro”, ou seja, o que nos aparece é produto do pensar. No fundo, para Nietzsche, o fundamento do atomismo está em outros escritos. O “pai de todas as tendências racionais”, experimentado em viajar e considerado sofista, que “desprezado em vida, quase morrera de fome”, mostra o “tom desenvolvimento de homem no mundo e uma bela forma”, cujo espírito científico não apela a resoluções divinas: “é na moral que está a chave da física de Demócrito. Sentir-se liberto de todo Incognoscível”<sup>97</sup>. Contudo, se vimos que o materialismo não sustenta o conhecimento do mundo até o fim, como então que, ao

<sup>94</sup> HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia, p.369, 379-404, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS.

<sup>95</sup> NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da filosofia na época da tragédia grega, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, p.355, grifos nossos.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.357-360, grifos nossos.

lidar com a multiplicidade, poderíamos nos privar do desconhecido? O incognoscível, em alguma medida, é inescapável.

Enfim temos os sofistas, de quem conhecemos mais pelos diálogos platônicos, como Protágoras de Abdera, Hípias de Elis, Pródico da ilha de Ceo, e Górgias de Leontinos, na Sicília. Eram como professores remunerados em filosofia, retórica, matemática, geografia, história, literatura, principalmente por jovens que atuavam na política e nos tribunais. Dessa maneira, voltaram-se com ênfase inédita à linguagem, ao estudo da gramática, da semântica, de técnicas argumentativas, e promoviam conferências. Nesse exercício, foram considerados relativistas: Protágoras proclamou que "o homem é a medida de todas as coisas", é aquele, poderíamos dizer que pode fazer sua própria justiça, construir sua política e sua ética, como sustenta Agamben. Górgias antecipou a discussão sobre determinismo e liberdade, e defendia conclusões cétricas: que nada existe; que, se existe, não pode ser conhecido; que, se pode ser conhecido, não pode ser comunicado de uma pessoa a outra. Tais sofismas foram posteriormente rebatidos<sup>98</sup>.

Já com o ateniense Sócrates, nascido em 469 a.C., para alguns o maior dos sofistas, por sua hábil persuasão, e para outros verdadeiro filósofo, por reconhecer a própria ignorância, temos a intensificação da guinada à centralidade humana no mundo: as questões éticas se tornam protagonistas, em detrimento da cosmologia. Não obstante, segundo seu discípulo Xenofonte, ele já falava que a engenhosidade das criaturas do planeta devia ser obra de um "demiourgos", um artesão, sábio e bom<sup>99</sup>. Entretanto, talvez possamos dizer que agora falamos mais precisamente em "mundo", quer dizer, entender que o porquê das coisas teria, a partir dessa inversão, uma dimensão fundamentalmente humana.

Quem o levou a refletir sobre as virtudes humanas foi uma sacerdotisa no santuário de Delfos, que lhe emitiu um oráculo de Apolo, de que em Atenas não havia homem mais sábio. Intrigado, interrogou a diferentes pessoas que alegavam ter um saber, e descobriu que mesmo os artífices em alguma área não alcançavam uma sabedoria universal, nem políticos e poetas possuíam saber próprio. Dessa maneira, Sócrates pôde saber que seu saber era inútil, e que o mais importante era perseguir as definições gerais como, por exemplo, de justiça, pois o erro vinha da ignorância.

Embora em seus diálogos não se chegue a uma definição sem exceções, para Aristóteles, a busca por si mesma se destaca no método socrático. Em outras palavras, nos estudos que Sócrates desenvolve, não há um resultado fechado e nem predeterminado.

---

<sup>98</sup> KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, p.55-57.

<sup>99</sup> *Ibid.*

Através desse apanhado podemos ver a situação prévia às formulações sobre a potência e o ato, o devir do ser, que alcançam seu ápice na influência de Platão sobre Aristóteles, quanto à discussão entre unidade, multiplicidade, e o bem, isto é, a justiça, justa medida. Os conceitos de ato e potência recolhem, o mais amplamente possível, no mesmo conceito de ser, as noções sobre unidade e multiplicidade no mesmo mundo, na imanência de forma e matéria.

Aristocrata ateniense, Platão teria cerca de trinta anos quando Sócrates morreu, com quem estudara por oito anos. Dez anos depois, foi para a Sicília, onde conheceu o pitagórico Arquitas. Quando voltou, fundou a Academia em um bosque ao lado de sua casa. Morreu em 347 a.C, próximo aos oitenta anos. Já Aristóteles, que nascera na península da Calcídia, na Macedônia, foi para Atenas aos dezessete anos, após a morte do pai, e se juntou à Academia, a qual deixou após a morte de Platão, com quem conviveu por cerca de vinte anos. Retornou à Atenas apenas com a ascensão de Alexandre, o Grande, de quem fora tutor, e fundou o Liceu quando tinha cerca de cinquenta anos, onde discutia com seus discípulos caminhando (por isso, ‘peripatéticos’) e dava conferências ao público sem cobranças. Fugiu após queda de Alexandre, em 323 a.C, morrendo aproximadamente um ano depois. Antes de regressar à Atenas, passara por Assos, na costa turca, e Mitilene, na ilha de Lesbos, onde desenvolveu diversas observações de seres vivos, o que se coaduna com seu olhar voltado à materialidade e imanência.

Com diz Giovanni Reale, a proximidade estrutural da filosofia de ambos, quanto a paralelos entre conceitos e o que visavam, é maior do que se costuma pensar, principalmente após a Renascença, embora as mudanças aristotélicas nos planos em que os conceitos se situam sejam expressivamente distintas. Enquanto Platão concebera Ideias transcendententes como o ser verdadeiro de coisas variáveis em nosso mundo (algo não tão longe de certa concepção sobre a linguagem, como diz Agamben), Aristóteles estabeleceu nos próprios seres no mundo as causas e formas que definem sua matéria, fazendo determinação e indeterminação caberem na mesma dimensão ao alcance das mãos, na mesma temporalidade de mudança e movimento.

Por outro lado, enquanto Platão parecia privilegiar os assuntos mais importantes, sobre o Bem, ou Uno, ao ensino oral, relegando outros tópicos à escrita, da qual desconfiava pela distância de sua origem ideal e verdadeira, por não permitir a imediata e espontânea correção, para Aristóteles, a voz articulada humana, que se distingue da inarticulação animal, é recolhida pelas letras, instalando uma dubiedade entre uno e múltiplo na imanência das coisas, cujo vir a ser pode ser alcançado pela escrita. Curiosamente, de Platão nos chegaram, em princípio, todas as obras escritas, enquanto de Aristóteles nos vieram anotações e lições de aula reconstituídas.

Mas sobre isso, talvez, e quem sabe também sobre o caráter trágico da poética, fica para um próximo capítulo, para um próximo estudo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo produz algo, entretanto sua produção é poética, se abre ao indeterminado, não é a mesma que aquela proveniente do trabalho, prática, voltada à satisfação das vontades e necessidades determinadas. Contudo, que a uma história de absolutização do trabalho, torná-lo um valor absoluto na sociedade, também tenha correspondido a predominância da dimensão prática e da vontade, significa que o trabalho tomou para si, ao longo do tempo, parte do que era compreendido como poético, inclusive a produção original e não de todo prevista da própria natureza. É certo que não podemos concordar que sob a esfera do trabalho continue a se colocar o que significa toda produção, incluindo de algo novo, sob pena de não haver mais nada de novo a se considerar. O que faz o trabalho hoje é sobretudo reprodução, replicação de formatos, degeneração de formas sem matéria substancial de mundo, para o consumo mais fácil e rápido, regredindo a determinação de algo no que já foi predeterminado; deixar de gerar é morrer... Que o trabalho possa produzir algo novo, experimentado como autêntico, ao mesmo tempo próprio e a ser compartilhado, e não alienado ou expropriado, é uma utopia no melhor sentido, naquele em que se encontra com o estudo como possibilidade de produção e cuidado do mundo, em que cada produção humana venha desse âmbito original de potência, de poder ser com sentido.

Quem sabe então, ao fim, possamos propor outra resposta às questões sobre por que estudar, para quê estudar, o que é o estudo. Como disse Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*, “uma pergunta, em hora, às vezes, clareia razão de paz”. Assim, toda pergunta pode ter seu lugar, uma pergunta de qualquer pessoa pode ser bem colocada, tanto quanto estiver melhor situada e contextualizada, quer dizer, problematizada. Ou quem sabe essa questão sobre “para quê estudar?”, ou “por que estudar”, não tenha resposta. Ou talvez caiba simplesmente uma resposta “porque sim!”. Porque é da vida e da ordem das coisas, porque isso nos diferencia como humanos. Estudamos para quê? Para abrir o mundo, suas possibilidades. Estudamos por quê? Pelo mundo, o qual inclui os outros e nós, ou seja, por nós no mundo.

Mas, quem sabe, no lugar da resposta exortativa, “porque sim!”, pertinente para ressoar o mundo a nossa volta com sua amplitude sublime, como o eco do alto de uma montanha, talvez arisquemos dessa vez olhar, por um lapso de tempo, para o abismo, e nos conceder uma resposta ainda anterior, ela mesma em forma de pergunta: “por que não?”. Por que não voltar ao mundo com um olhar renovado de sentido? Pois essa pergunta negativa, que antes de tudo é um estranhamento, um afastamento, uma suspensão, é também um chamado à atenção, a um novo olhar, em que reside a possibilidade da abertura de algo, e de um outro cuidar. Porque a dúvida é o que nos provoca, é o que nos convida e nos abre. Suspender o que está a nossa volta é o que nos permite vê-lo de outra forma, e a partir daí construir nosso mundo.

No decorrer da investigação que nos trouxe a esta escrita, uma frase em especial de Giorgio Agamben nos serviu de inspiração provocativa e encorajadora, endereçando ao coração que “o estudo habita a potência”<sup>1</sup>. Tentamos aqui, ao longo deste texto, entender o que é esse estudar, o que é esse habitar, e o que é essa potência. Procuramos entender o que seja *estudar* em seu caráter ontológico e fenomenológico, quer dizer, visando o sentido de vir a ser de suas manifestações por diferentes ângulos. Entender o que seja *habitar* enquanto produção poética que acompanha o ritmo de transformação entre ato e potência. E entender a *potência* enquanto indeterminação da matéria das coisas, vinculada à multiplicidade do mundo e à sua novidade de sentido.

Para tanto nos voltamos não apenas ao pensador italiano, mas a Aristóteles, decisiva influência agambeniana, e à filosofia antiga; recorreremos a autores que analisam a sociedade da digitalização virtual e a origem do pensamento escrito, como Byung-Chul Han, Ivan Illich e Villém Flusser; e ainda a pensadores da educação como Jan Masschelein e Maarten Simons, Jorge Larrosa, Fernando Bárcena e Maximiliano López, passando por Paulo Freire, entre outros. Resumindo nosso percurso, tratamos do ato de estudar enquanto produção poética, ou seja, enquanto experiência existencial – um modo de estar no tempo que produz sentido na existência em meio às transformações do mundo, ao vir a ser de sua matéria em determinada forma – que fundamentalmente se volta à potência de ser do mundo, ao que pode ser e não ser. E, portanto, é abertura de mundo a partir do que se mostra como falta, ausência na presença, indeterminação, novidade de sentido. Alcançar o sentido de origem do gesto de estudar – enquanto determinação do indeterminado que escapa a predeterminações – somente é possível pela suspensão de certos mecanismos condicionantes, isto é, por uma inoperosidade como contradispositivo. É como parar de nadar junto a corrente, e por um tempo se deixar levar, mergulhar e emergir, afluir em outro lugar, respirar de outro ponto, ver de outro ângulo.

Suspender dispositivos que nos cercam e moldam nossa subjetividade de maneira preconfigurada, deixando a ênfase que costumeiramente recai no indivíduo vir a se deslocar para o que lhe é outro e no mundo, e estudar enquanto uma dedicação, isto é, disposição de um estado de ânimo em uma temporalidade e materialidade para distinguir suas formas, com atenção e cuidado, traz consigo um sentido que se contrapõe àquele trazido pela concepção de aprendizagem predominante na contemporaneidade, que estimula a vontade de se apropriar lucrativamente do mundo e consumi-lo exaustivamente. Só então se pode dar atenção e cuidado ao mundo que se mostra incontornável – porque, por um lado, somos incapazes de lhe atribuir

---

<sup>1</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Autorretrato en el estudio**. Tradução: Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018, p.13.

todos seus contornos, defini-lo por completo, e assim nos escapa à total determinação; e, por outro lado, dele também não escapamos, não podemos prescindir dele nem subsistir sem ele, não apenas no âmbito natural, mas sequer nos enxergar como nós mesmos sem a dimensão de um outro, de alteridade, com a qual nos reconhecemos como um pólo da relação. Essa é uma visão aberta, em contraposição à perspectiva de acumulação econômica que incessantemente fragmenta o mundo para tê-lo como algo apropriável: aprender algo em um ano ou seis meses, ou três semanas; aprender algo para melhorar profissionalmente ou meramente para se divertir; consumir mais conteúdo em menos tempo, ou então menos conteúdo de maneira mais eficiente; perseguir estritamente todo um programa, cumprir metas... Assim não se pode mais habitar – como um ter que se deixa ter – a potência do mundo. Estimula-se a aprendizagem para poder consumi-lo, acabando por reduzi-lo, fechá-lo em predeterminações.

Por isso é importante recuperar o sentido original de *poética* como produção que se abre à novidade do mundo; de *potência* não apenas como poder que vem a operar, mas como algo que ainda está indeterminado; e de *estudo* como ato que se volta fundamentalmente à abertura de sentido e à matéria indeterminada do mundo. O que propomos, portanto, é recuperar o sentido de produção poética, aberta ao espanto com possibilidades que não se dispõem à total determinação desde o início, o qual foi ofuscado historicamente por um tipo de fazer meramente prático, com fins previamente estabelecidos e que ambiciona cada vez mais resultados. Desse modo, poderemos ver o estudo enquanto produção poética da potência de ser do mundo. O estudo deixa mais evidente, ao que parece, do que qualquer outra atividade humana, ou em nível tão envolvente quanto possa ser, uma relação direta de amor ao desconhecido

Como tudo concernente à experiência humana, “a grandeza de sua potência é medida pelo abismo de sua impotência”<sup>2</sup>. Quer dizer, tem de poder ser tanto quanto pode não vir a ser. Estudar não é diferente. Ficamos sempre por um triz: “começar e recomeçar, fazer tentativas, errar, retomando tudo novamente de cima abaixo e encontrar o meio ainda de duvidar a cada passo”<sup>3</sup>. Por isso nos despedimos considerando não somente o que falamos, como também o que apenas pudemos calar: “o estudo só pode surgir no lugar em que as respostas não saturam as perguntas, mas no lugar em que são, elas próprias, perguntas”, pois é impossível esgotar o mundo... “Ali, onde as palavras não cobrem o silêncio, mas são, elas próprias, silêncio”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.250.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel *apud* BÁRCENA, Fernando. Meditación sobre a vida estudiosa. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.33.

<sup>4</sup> LARROSA, Jorge. **Estudar / Estudiar**. Tradução: Tomaz Tadeu e Sandra Corazza. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p.55.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. A coisa mesma. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 9-21.
- AGAMBEN, Giorgio. A obra do homem. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 319-329.
- AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 243-254.
- AGAMBEN, Giorgio. **Autorretrato en el estudio**. Tradução: Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução: Selvino José Assmann. 1. Reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. Estudantes. In: **Instituto Humanitas Unisinos** (site oficial). Tradução: Vinícius N. Honesko. Instituto Humanitas Unisinos: São Leopoldo, 2017. Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/78-noticias/567718-estudantes-por-giorgio-agamben>>. Acesso em: 25 abr 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben in occasione della pubblicazione dell’edizione integrale di “Homo Sacer” (Quodlibet)**. Giorgio Agamben dialoga con Carlo Galli e Geminello Preterossi. Introduce Massimiliano Marotta. Coordina Paolo Vinci. Pallazo Serra di Cassano. (Conferência). Accademia IISF – Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 29 nov 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU>>. Acesso em: 09 mar 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Tradução: João Barrento. 1.Ed. 2.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**. Destrução da experiência e origem da história. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**. O homem e o animal. Tradução: Pedro Mendes. 2.Ed. Revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio: Cláudio Oliveira. 2.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.101-128.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: **Outra travessia**. Tradução: Nilcéia Valdati. Universidade Federal de Santa Catarina. N. 05. Ilha de Santa Catarina: 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Acesso em 18 set 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. Réquiem para os estudantes. In: **Instituto Humanitas Unisinos** (site oficial). Tradução: Davi de Conti. Instituto Humanitas Unisinos: São Leopoldo, 2020. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599292-requiem-para-os-estudantes-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 25 abr 2022.

AMARAL, Aimerê Guilherme Quintiliano Rocha do. Jacques Rancière: escola, produção, igualdade. In: **Pro-Posições**, Campinas, v.29, n.3, p.669-686, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8656449>>. Acesso em: 2 abr 2025.

ANAXÁGORAS. In: **Os pré-socráticos**. Coleção Os Pensadores. Vol I. Abril Cultural, 1973.

ANAXIMANDRO. In: **Os pré-socráticos**. Coleção Os Pensadores. Vol I. Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego traduzido ao italiano e comentários de Giovanni Reale). Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BÁRCENA, Fernando. Meditación sobre la vida estudiosa. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.25-68.

BELLINTANI RIBEIRO, Luís Felipe. Sobre a tradução de *enérgεια* e *entelécheia* em 'Física' III, 1-3. In: **Anais de Filosofia Clássica**, vol. 13, n.º 25, 2019, p.57-69.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

COOPER, David E. **As filosofias do mundo**: uma introdução história. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

DUSSEL, Inês. Sobre a precariedade da escola. In: LARROSA, Jorge (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1.ed. 1.reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.87-111.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. Texto preparado por Eduardo García Belsunce e Ezequiel Olaso. Traduzido do espanhol por António José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

FLUSSER, Vilém. **Depois da escrita**, 1988. ESSAYS 6\_PORTUGUESE-DA\_DACT-DO ENC. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Acesso em: 23 junho 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande sertão: veredas** – “O diabo na rua, no meio do redemoinho...”. 22.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p.14.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 2. Ed. Ampl. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **El aroma del tiempo**. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Traducción: Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

HERÁCLITO. In: **Os pré-socráticos**. Coleção Os Pensadores. Vol I. Abril Cultural, 1973.

ILLICH, Ivan. **En el viñedo del texto** – etología de la lectura: un comentario al ‘Didascalicon’ de Hugo San Víctor. Traducción: Marta I. González García. Fondo de Cultura Económica. México, 2002.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3.ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Volume I – Filosofia Antiga. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. Revisão Técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

LALANDE, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Vol I: A-M. 4.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

LARROSA, Jorge. Aprender / Estudiar una lengua. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.69-98.

LARROSA, Jorge (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1.Ed. 1.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LARROSA, Jorge. **Esperando não se sabe o quê**: sobre o ofício de professor. Tradução: Cristina Antunes. 1.Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018 (Coleção Educação: Experiência e Sentido).

LARROSA, Jorge. **Estudar / Estudiar**. Tradução: Tomaz Tadeu e Sandra Corazza. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

L'ECUYER, Catherine. Educar en la atención en un mundo digital. In: La educación en una sociedad digital. Conferência organizada por OpenMind, en colaboración con el BBVA y La Vanguardia, 2018. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=j5YPV2rrJHg&t=792s>>. Acesso em: 14 jun 2025.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. Do ócio ao estudo: sobre o cultivo e a transmissão de uma arte. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio do estudo**. Tradução: Carlos Maroto Guerola. 1.Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p.133-158.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. Filmar a escola: teoria da escola. In: LARROSA, Jorge (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1. Ed. 1. Reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.225-233.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio; MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. *Skholé* e igualdade. In: LARROSA, Jorge (org.). **Elogio da escola**. Tradução: Fernando Coelho. 1. Ed. 1. Reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.177-193 (Coleção Educação: Experiência e Sentido).

MARTINS, Ricardo Evandro. **Dispositivo e a profanação do Direito em Agamben**. Disponível em: <<https://ricardoevandromartins.wordpress.com/2017/06/10/dispositivo-e-profanacao-em-agamben/>>. Acesso em: 17 jul 25.

MASSCHELEIN, Jan. Algunas notas sobre la universidad como *Studium*. Un lugar de estudio público colectivo. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1.Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.175-202.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Marteen. O que é o escolar? In: **Em defesa da escola: uma questão pública**. Tradução: Cristina Antunes. 2.Ed. 4.Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p.25-103.

PARMÊNIDES. In: **Os pré-socráticos**. Coleção Os Pensadores. Vol I. Abril Cultural, 1973.

REALE, Giovanni. Ensaio introdutório. In: ARISTÓTELES, **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego traduzido ao italiano e comentários de Giovanni Reale). Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ROPARS-WUILLEUMIER, Marie-Claire. Sur le désouvrement: l’image dans l’écriture selon Blanchot. In: **Littérature**, n. 94, Réalismes, 1994, p.113-124. Disponível em: <[https://www.psee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1994\\_num\\_94\\_2\\_2334](https://www.psee.fr/doc/litt_0047-4800_1994_num_94_2_2334)>. Acesso em: 23 jul 2022.

RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte I. Seminário. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ny2RSk4GdbU>>. Acesso em: 09 nov 2021.

RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte II. Seminário. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=sMZkC\\_8Fh10](https://www.youtube.com/watch?v=sMZkC_8Fh10)>. Acesso em: 09 nov 2021.

RUVITUSO, Mercedes. **Giorgio Agamben**. Hacia una filosofía del estudio - Parte III. Seminário. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yETsmWnodkk>>. Acesso em: 09 nov 2021.

SANTOS, Maria Eduarda Bandeira Cardoso dos Santos. A relação entre ato e potência na *Metafísica* de Aristóteles. In: **Revista Húmus**. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Jan/Fev/Mar/Abr 2013, n. 7, p.111-121. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/233155601.pdf>>. Acesso em: 02 ago 2022.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**, VII 3-4. Tradução, notas e introdução de William Li. Edição bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p.33-34, 64.

SKLIAR, Carlos. Del elogio del estudio. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.9-24.

TATIÁN, Diego. El estudio como cuidado del mundo. In: LARROSA, Jorge; BÁRCENA, Fernando; LÓPEZ, Maximiliano (orgs.). **Elogio del estudio**. 1. Ed. Barcelona, Espanha / Buenos Aires, Argentina: Mino e Dávila, 2020, p.99-118.

VENTURINI, Rafael. A oikonomia nas epístolas de Paulo: notas sobre a “hermenêutica” de Agamben. In: **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, v.14, n.3, p.32-49, Set-Dez 2017.