



O MESSIANISMO PROFANO DA FORMA-DE-VIDA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DO RESTO DE GIORGIO AGAMBEN

The profane messianism of the life-form: considerations on Giorgio Agamben's ethics of the rest

Caio Paz
UFRJ/Pós-Doutorado

Resumo: Este artigo procura articular as considerações que o filósofo italiano Giorgio Agamben faz sobre o sintagma “forma-de-vida” às formulações messiânicas que ele apresenta em diferentes livros. A noção de forma-de-vida está ligada à outra noção, a vida nua. Aquela é uma profanação desta e resulta, portanto, da nulificação da operação que separa e hierarquiza no viver as diferentes capacidades da vida. Para o pensador italiano, profanar a vida nua significa lembrar que a forma de viver do humano é antes e sobretudo as suas possibilidades, significa exibir a contingência histórica que a produziu e a realização mesma dessa contingência. Esse gesto de exibição da contingência têm um caráter messiânico, já que, para Agamben, o messianismo poderia ser definido como uma vocação que revoga toda vocação. Nesse sentido, a partir desse gesto de nulificação, este artigo pretende mostrar como o que seria a ética agambeniana do resto e como nela está presente uma série de categorias messiânicas.

Palavras-chave: Forma-de-vida, Messianismo, Ética, Resto, Agamben

Abstract: This article seeks to articulate the considerations that the Italian philosopher Giorgio Agamben makes about the syntagma “life-form” to the messianic formulations that he presents in different books. The notion of life-form is linked to another notion, bare life. The former is a profanation of the latter and results, therefore, from the nullification of the operation that separates and hierarchizes in living the different capacities of life. For the Italian thinker, to profane bare life means to remember that the human way of living is first and foremost its possibilities, it means to exhibit the historical contingency that produced it and the very realization of this contingency. This gesture of displaying contingency has a messianic character, since, for Agamben, messianism could be defined as a vocation that revokes every vocation. In this sense, based on this gesture of nullification, this article intends to show how the Agambenian ethics of the rest would be, and how a series of messianic categories are present in it.

Keywords: Life-form, Messianism, Ethics, Rest, Agamben

1. Introdução: filosofia, direito e poesia

Antes de explicitar as articulações entre a forma-de-vida e o messianismo profano de Agamben, é importante fazer aqui alguns esclarecimentos. É possível sustentar que a ética que está em jogo no pensamento agambeniano é uma ética da profanação. Nesse sentido, a noção de profanação está em uma relação estratégica com as definições que Agamben apresenta de religião. Para ele, esta se constituiu como a tentativa de construir um inteiro universo sob o fundamento do comando e, para isso, ela opera por meio da

separação. Em outras palavras, ela opera segundo o mecanismo da exceção, isto é, separa, captura o seu fora, para tornar o seu governo funcional e operativo. É assim que o filósofo italiano compreende a tradição e a herança que ela lega à modernidade, como operações religiosas, que o são não apenas pelo seu modo excepcional (*ex-capere*) de funcionar bem como pelas categorias teológicas secularizadas que movimentam o seu funcionamento atualmente. Nessa perspectiva, se o pensamento ético agambeniano pode ser compreendido como uma profanação dessas operações religiosas, como uma tentativa de inoperá-las, é preciso especificar o lugar especial que Agamben atribui ao messianismo paulino, a partir do qual ele torna possível pensar essa esfera ética da profanação. Para ele, enquanto Agostinho, Tomás de Aquino, Duns Escoto e tantos outros teólogos medievais se empenharam em construir essa esfera do comando a fim de assegurar à Igreja o governo do mundo e dos homens, Paulo manteve-se em um âmbito diverso, o messiânico. Portanto, para compreender o estatuto do messianismo profano de Agamben é preciso especificar que ele não insere Paulo nessa “tradição religiosa”. Pedro Oliveira corrobora esse argumento em *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*, livro no qual o autor sustenta que “(...) na interpretação agambeniana, o messianismo extrapola o contexto teológico-político e é pensado pelo filósofo como uma espécie de força histórica”.¹ Nesse sentido, pode-se compreender um dos principais objetivos do comentário que o filósofo italiano faz da *Carta aos Romanos* em *O tempo que resta*. Trata-se justamente de restituir ao texto paulino a sua condição messiânica, condição essa que teria sido apagada pela história das Igrejas cristãs.² Em suas palavras:

Pode-se dizer que houve uma espécie de solidariedade subterrânea entre a Igreja e a Sinagoga ao apresentar Paulo como fundador de uma nova religião – qualidade que com toda evidência ele, que esperava em curto prazo o findar do tempo, jamais teria sonhado em reivindicar. As razões dessa cumplicidade são perspicuas: tratava-se – tanto para uma como para outra – de apagar – ou, pelo menos, dissipar – o judaísmo de Paulo, isto é, de expungir-lo do seu contexto messiânico originário.³

Essa restituição da condição messiânica do texto paulino implica uma mudança ética radical no âmbito do sujeito. Nesse sentido, é oportuno evocar as formulações agambenianas acerca dessa questão: “A vocação messiânica desloca e nulifica, antes de tudo, o sujeito (...) A *klesis* paulina é, antes, uma teoria da relação entre o messiânico e o sujeito, que presta de uma vez por todas as contas com as suas pretensões identitárias e com as suas propriedades”.⁴ A partir da relação entre sujeito e *klesis*, o filósofo italiano sustenta que o messianismo de Paulo desloca e nulifica o sujeito. A nulificação incide precisamente sobre as pretensões identitárias, isto é, sobre os predicados que lhe seriam dados para identificá-lo. Assim, seria mais fácil dizer o que o sujeito messiânico não é do que dizer o que ele é. Por esse motivo, Agamben se debruça sobre a relação do sujeito com a sua *klesis*. Esta palavra grega aparece em um trecho da *primeira Carta aos Coríntios* (1 Cor 7-17-22), no qual lê-se: “Cada um permaneça no chamamento em que foi chamado” (*en te klesi he eklethe*). Aqui, *Klesis* é traduzida por vocação ou chamamento.⁵ Para pensar o significado dessa vocação no contexto messiânico, Agamben evoca não apenas a maneira como essa noção foi concebida messianicamente por Paulo, mas também como esse messianismo foi, segundo ele, dissipado pela apropriação que a tradição fez

¹ OLIVEIRA, Pedro. *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020. p. 236.

² AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 13.

³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 14.

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 55.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 33.

posteriormente. Sobre a apropriação que a *klesis* messiânica sofreu, o filósofo italiano, lendo Max Weber, escreveu o seguinte:

Vocês conhecem a tese de Weber: o que ele chama de “espírito do capitalismo” – isto é, a mentalidade que faz do próprio lucro um bem, independentemente das suas motivações hedonistas e utilitárias – teria origem na ascese profissional calvinista e puritana, emancipada de seu fundamento religioso. Isso significa, em outras palavras, que o espírito capitalista é uma secularização da ética puritana da profissão. Mas esta – e aqui está o ponto que nos interessa – se constrói, por sua vez, justamente a partir da passagem paulina sobre *klesis* que acabamos de ler, transformando a vocação messiânica que nela está em questão no conceito moderno de *Beruf*, ao mesmo tempo vocação e profissão mundana.⁶

Em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, Max Weber argumenta que há em Paulo uma *indiferença escatológica* em relação às profissões mundanas, diferentemente da leitura moderna que se fez dessas passagens para fazer corresponder vocação e profissão, que, segundo Weber, teria sido feita inicialmente por Martinho Lutero. A apropriação luterana da *klesis* paulina procura ler o “Cada um permaneça no chamamento em que foi chamado” como uma orientação para que os indivíduos permanecessem no mesmo lugar social no qual estavam. Na perspectiva weberiana, a leitura que Lutero fez de Paulo é a seguinte: “A vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ – essa nuance eclipsa outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus”.⁷ Agamben afirma que essa compreensão luterana e aquela que sustentou a Igreja Católica, segundo as quais os homens deveriam continuar na posição social na qual estavam e que não deveriam questioná-la é a única que não poderia ser sustentada desde a perspectiva messiânica.⁸ Em outras palavras, essa compreensão da *klesis* corrobora decisivamente o argumento agambeniano de que a tradição expunziu de Paulo o seu caráter messiânico. Por isso, Agamben retoma o trecho em grego no qual essa apropriação se baseou (*en te klesi he eklethe*) e argumenta que o pronome grego *he* é anafórico e, por isso, na anáfora que faz, retoma o termo *klesis*. Para ele, esse movimento anafórico define o sentido da *klesis* no contexto dos escritos de Paulo e, ao mesmo tempo, a eleva à condição de um termo técnico no vocabulário messiânico. Assim, de acordo com o filósofo italiano, a vocação messiânica seria uma retomada das condições factícias e jurídicas nas quais um sujeito é chamado. Diferente de Weber, Agamben não concorda que a vocação paulina seja uma indiferença escatológica, afirmando que ela é, antes, uma nulificação.⁹ Desse modo, a *klesis* messiânica não seria nem a simples aceitação das condições factícias nem a indiferença a elas. Essa discussão é oportuna porque é a partir dela que Agamben apresenta a definição paulina de vida messiânica, cuja proximidade com a noção de forma-de-vida pode ser vislumbrada nos seguintes termos: se a forma-de-vida é aquela vida na qual o viver está aberto às possibilidades e, como tal, implica a abolição de algo como uma tarefa, ela se associa à vocação messiânica porque esta não é outra coisa senão a revogação de toda vocação:

A vocação chama a nada e em direção a nenhum lugar: por isso, ela pode coincidir com a condição factícia na qual cada um se encontra chamado; mas, exatamente por isso, ela a revoga completamente. *A vocação messiânica é a revogação de toda*

⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 34

⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004. p. 77.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 47.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 36-37.

vocação. Nesse sentido, ela define a única vocação que me parece aceitável. O que é, de fato, uma vocação, senão a revogação de toda concreta vocação factícia?¹⁰

É essa compreensão da vocação messiânica como a revogação de toda vocação factícia que Agamben coloca no centro da definição de forma-de-vida. Uma das características que o filósofo italiano atribuiu à vida messiânica tal como ele vê em Paulo é muito próxima da maneira como ele define a sua ética do uso no livro *O uso dos corpos*: “*Uso*: é essa a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messianicamente significa ‘usar’ a *klesis*, e a *klesis* messiânica é, inversamente, algo que só se pode usar e não possuir”.¹¹ Uma vez mais, é possível perceber que as categorias messiânicas que Agamben vê no messianismo de Paulo são as mesmas que ele utiliza para pensar a sua ética.

A ideia de um uso que não pode ser possuído, isto é, de um uso inapropriável, está presente tanto na definição que Agamben atribui à vida messiânica quanto naquela dimensão ética que ele chama de forma-de-vida. Em *O tempo que resta*, o filósofo italiano acrescenta uma informação nova ao que já tinha escrito sobre forma-de-vida e o uso que resulta da profanação que sua ética realiza. Essa informação diz respeito ao modo como o uso messiânico se dá e as suas articulações com as condições factícias. Essa discussão é bastante oportuna porque ajuda a ampliar a constelação conceitual a partir da qual as noções de forma-de-vida e uso podem ser concebidas. Na perspectiva agambeniana, o uso messiânico se dá na forma do *hos me*, expressão grega que Agamben traduz por “como não”. Sobre ela, pode-se ler as seguintes formulações:

O *hos me* paulino aparece, então como um tensor de tipo especial, que não tensiona o campo semântico de um conceito em direção a outro conceito, mas o coloca em tensão consigo mesmo na forma do *como não*: chorosos como não chorosos. Isto é, a tensão messiânica não vai em direção a um alhures nem se esgota na indiferença entre alguma coisa e o seu oposto¹²

O *hos me* funciona tensionando as coisas em direção a elas mesmas, fazendo com que o gesto messiânico-profanatório não seja um simples aniquilamento da condição factual em que se encontra o sujeito messiânico. Como um tensor de tipo especial, o *hos me* paulino não implica uma destruição deste mundo que conhecemos, mas um pequeno deslocamento. É justamente na pequenez desse deslocamento que reside a sua força messiânica. Segundo Agamben, o apóstolo muda o seu nome de Saulo para Paulo, abandonando o nome próprio por um apelido (um nome impróprio), pelo significado que ambos os nomes têm. Enquanto Saulo, um nome régio judaico, significa grandeza, o nome Paulo, que advém da pequena substituição da letra “s” pela letra “p”, significa pequeno, de pouca importância. Na leitura agambeniana do messianismo paulino, são as coisas fracas e de pouca importância que prevalecem sobre aquelas que o mundo considera importantes ou fortes.¹³ Em *A comunidade que vem*, no capítulo “Auréola”, o filósofo italiano evoca uma parábola sobre o reino messiânico que Walter Benjamin ouviu de Gershom Scholem e contou ao filósofo marxista Ernest Bloch. Na redação de Benjamin, essa parábola é apresentada do seguinte modo:

Entre os chassidim se conta uma estória sobre o mundo que vem, que diz: lá tudo será como é aqui. Como é agora o nosso quarto, assim será no mundo que vem; onde agora dorme o nosso filho, lá também dormirá no outro mundo. E aquilo que

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 37.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 39.

¹² AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 38.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 23

vestimos neste mundo, o vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só um pouco diferente.¹⁴

Na parábola do reino messiânico, o pequeno deslocamento não está relacionado ao estado das coisas, mas sim ao seu sentido e aos seus limites.¹⁵ O *hos me* pode ser compreendido como esse pequeno deslocamento, que não tem lugar nas coisas, mas ao lado delas, na relação entre uma coisa e ela mesma. A tensão que o *hos me* provoca em cada coisa na direção dela mesma pode ser melhor esclarecida a partir da aproximação que Agamben evoca entre *klesis* e classe, tal como esta noção é compreendida no pensamento marxiano.

2. A *Klesis*, a classe e a nulificação da vida nua

Ainda que indique como improvável, a partir dos filólogos modernos, que o termo latino *clasis* provenha do termo grego *klesis*, o filósofo italiano se interessa por essa articulação porque, em Marx, segundo ele, existem muitas analogias entre a vocação paulina e a classe. Ele insiste nessa aproximação seguindo a tese benjaminiana segundo a qual a “sociedade sem classes” no pensamento marxiano seria uma secularização da ideia de tempo messiânico.¹⁶ Nessa perspectiva, tal proximidade poderia ser verificada porque o advento da classe, promovido pelas revoluções burguesas, substituiu a divisão tradicional que existia nas sociedades europeias, os *stände* (estados). Enquanto, antes do surgimento da sociedade de classes, não havia uma fratura entre o indivíduo e a sua figura social, o advento da divisão de classes realiza essa cisão. A palavra alemã *stand*, traduzida por estado, marcava nas sociedades feudal e de Antigo Regime a posição social na qual um indivíduo nascia. A afirmação marxiana segundo a qual não havia uma fratura entre o indivíduo e a sua figura social se refere ao fato de essas sociedades serem estamentais. Com isso, as pessoas que nasciam em um estamento social estavam destinadas a permanecer nessa condição até o fim de sua vida. Por isso, havia umnexo entre o indivíduo e a sua figura social, já que o seu papel na sociedade era definido pelo nascimento. O advento da sociedade de classes rompe esse nexoporque, com o princípio de igualdade jurídica, o indivíduo teria a possibilidade de mudar de classe e, assim, modificar também o seu papel social. Na interpretação que Agamben faz de Marx, o proletariado encarna em si mesmo essa fratura, porque ele pode realizar radicalmente a contingência que fraturou a relação entre o indivíduo e o seu papel social. A realização dessa contingência da condição social, não mais atribuída por um *stand*, é a condição mesma para que essa classe possa abolir a divisão de classes e, assim, nos termos marxianos, se liberar do trabalho alienado.

De modo análogo, a *klesis* messiânica é o esvaziamento e a nulificação da condição factícia do sujeito messiânico na forma do *hos me*. Nas palavras de Agamben: “Assim, aquele que foi chamado, crucificado com o messias, morre no velho mundo para ressuscitar em nova vida, da mesma forma o proletariado pode libertar-se somente enquanto se autossuprime: a ‘perda integral’ do homem coincide com a sua redenção integral”.¹⁷ O filósofo italiano sugere que, tal como em Paulo, a força messiânica dessa compreensão que Marx sustenta sobre a classe foi mitigada. De acordo com ele, isso ocorreu porque o proletariado enquanto figura capaz de realizar radicalmente a sua contingência acabou por ser identificado historicamente com a classe operária, que, por sua vez, passou a reivindicar para si mesma uma série de direitos. Com isso, ele sustenta

¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 51-52.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 52.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 43-44.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 44.

que, em Marx, a identificação entre a classe operária e a figura contingente do proletariado era uma identificação estratégica e tendo se tornado uma identidade social substancial perdeu o seu caráter messiânico ou, o que é o mesmo, a sua vocação revolucionária.

Tentando medir as consequências dessas afirmações agambenianas para o âmbito da forma-de-vida é possível formular o problema nos seguintes termos: o que caracteriza a forma-de-vida enquanto esta mantém o seu caráter messiânico? A resposta possível para essa questão se dá pelo modo imanente como a vocação messiânica se relaciona com a forma-de-vida. No entanto, para pensar de modo mais claro esta imanência, é importante evocar aqui uma outra noção a que a forma-de-vida está ligada, a vida nua. A forma-de-vida não é outra coisa senão uma profanação da vida nua, ela resulta, portanto, da nulificação da operação religiosa que separa e hierarquiza no viver as diferentes capacidades da vida. A cisão-articulação da vida é realizada pelo dispositivo ontológico-biológico, que torna toda vida capturada por ele uma vida nua. Se isso é verdadeiro, se a vida nua é a condição factícia da modernidade, como é possível entender a sua nulificação pela *klesis* messiânica na forma do *hos me?* Aplicando para a vida nua a tensão que o *hos me* paulino faz de cada coisa em direção a ela mesma, obteríamos a seguinte fórmula: a vida *como não* vida nua. Tensionando a vida em direção a ela mesma, o *hos me* prepara o seu fim, mas não o faz evocando uma figura de outro mundo. Esse tensor de tipo especial provoca, como visto, um pequeno deslocamento. No caso da vida nua, o pequeno deslocamento que ela padece ocorre na sua operação que cinde e articula o viver. Esse pequeno deslocamento consiste em chamar a vida em sua vocação messiânica, o que implica nulificar a condição factícia na qual essa vida foi chamada. Nulificar a vida nua significa neutralizar a separação da qual ela resulta, significa lembrar que a forma de viver do humano é antes e sobretudo as suas possibilidades. Dito de outro modo, a vida nua resulta da captura e da tentativa de conter no viver a sua dimensão contingente. Por isso, nulificar a vida nua não é outra coisa senão a exibição da contingência histórica que a produziu e a realização mesma dessa contingência, que se dá na medida em que ela é sustentada enquanto tal e, assim, neutraliza o caráter necessário que a vida nua imprime no viver.

É oportuno perguntar aqui como esse pequeno deslocamento na vida poderia resultar em uma profanação. Ou seja, em que sentido essa *klesis* messiânica realiza a sua vocação revolucionária? Esse pequeno deslocamento na vida adquire um sentido revolucionário de uma pequena e radical mudança se retomamos a relação entre vida e política. Para Agamben, na tradição, a política nada mais é do que uma qualificação especial para vida, que resulta da sua cisão. Portanto, agambenianamente, isso significa: “Uma redefinição da vida *exige necessariamente* uma redefinição da política” (grifo meu).¹⁸ Nessa afirmação agambeniana, vida e política conectam-se por uma exigência necessária. No entanto, é preciso especificar que, segundo o filósofo italiano, exigência e necessidade não significam a mesma coisa. Para definir exigência, ele retoma a formulação de Leibniz segundo a qual “todo possível exige tornar-se real”, mas a inverte.¹⁹ Nessa perspectiva, a exigência não é isso que nos obriga e, por isso, não se confunde com a necessidade. Ela não é nem o ser factual nem o dever-ser, o que implicaria uma outra relação com a contingência e a possibilidade. Invertendo a definição de Leibniz, Agamben sustenta que não é o possível que exige existir, afirmando que é o real (o existente) que exige o possível.²⁰ Dada a distinção agambeniana entre exigência e necessidade, é lícito perguntar: por que o filósofo italiano põe exigência e necessidade lado a lado para tensionar a relação entre vida e política? Para responder a essa questão, evoco “Sul concetto di esigenza”, texto que Agamben publicou junto com outros ensaios no livro *Che cos'è la filosofia?* e no qual ele articula exigência e reino messiânico do seguinte modo:

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 231.

¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 53.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. “Sul concetto di esigenza”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia?* Quodlibet Editore: Macerata, 2016. p. 49-51.

(...) segundo um teorema benjaminiano, o Reino messiânico não pode nunca estar presente na história a não ser nas formas ridículas e infames, assim, sobre o plano dos fatos, a exigência se manifesta nos lugares mais insignificantes e em modalidades que, nas circunstâncias presentes, podem parecer desprezíveis e incongruentes. Com respeito à exigência, todo fato é inadequado, toda satisfação insuficiente. E não porque ela exceda toda possível realização, mas simplesmente porque ela nunca pode ser posta sobre o plano de uma realização.²¹

A exigência nunca se confunde totalmente com uma realização porque é ela que garante, na relação entre real e possível, que a possibilidade se mantenha como pura possibilidade, como abertura para a contingência de todo viver histórico ou real. Ao colocar lado a lado exigência e necessidade, Agamben procura jogar uma contra a outra e, assim, nulificar essa dimensão necessária, evocando as outras possibilidades que ela ainda não pode provar. A exigência funciona do mesmo modo que a *klesis* messiânica, pois, assim como a vocação no messianismo de Paulo, ela se sustenta como a transformação e a revogação de toda vocação. Na articulação entre exigência e reino messiânico chama atenção o fato de que essa exigência, ou seja, a relação entre contingência e possibilidade, manifeste-se nos âmbitos que, nas circunstâncias presentes, são aparentemente desprezíveis. É na fraqueza das coisas pequenas que Agamben vislumbra a sua potência revolucionária, isto é, a sua vocação messiânica.

3. O que resta da ética ou a ética do resto

Segundo o diagnóstico agambeniano, algo como uma experiência ética se tornou impraticável na modernidade. Para ele, essa impraticabilidade se deve à herança que o espaço ético-político recebeu da tradição. A falência dessa dimensão ética e política que o filósofo italiano vislumbra aparece explicitamente tematizada na entrevista que ele concedeu a Jean-Baptiste Marongiu em 1999, na ocasião da publicação da edição francesa de *O que resta de Auschwitz*, na qual é feita a seguinte afirmação:

Tive que atravessar terras desconhecidas, submeter todas as doutrinas que alegavam o título de “ética” à prova de Auschwitz e muito pouco restou delas (...) Ora, esse conceito de resto acabou se revelando um paradigma bastante interessante, que talvez seja a verdadeira aposta filosófica do livro.²²

A afirmação agambeniana segundo a qual poucas doutrinas que se presumiam éticas restaram após a prova de Auschwitz é interessante, mas gostaria de mantê-la em suspenso para que ela seja retomada mais adiante. Por ora, gostaria de destacar o que está formulado na última frase, que não assinala simplesmente a importância do conceito de resto para o pensamento de Agamben, mas o apresenta, antes, como a verdadeira aposta filosófica do livro. A importância e o papel da noção de resto nos escritos do pensador italiano é testemunha pelo título do livro de Oswaldo Giacoia Jr., *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. Nesse livro, Giacoia afirma o seguinte: “(...) o fecundo conceito de ‘resto’ se liga à noção de tempo messiânico, adquirindo um estatuto fundamental no interior do programa filosófico de *homo sacer*”.²³ É significativo, como endossa a afirmação de Giacoia, que mais um dos conceitos que exibem a aposta ética do pensamento agambeniano esteja presente no vocabulário messiânico. Isso é bastante oportuno porque endossa os argumentos sustentados na seção anterior, cujo escopo era apresentar uma correlação entre os conceitos que, agambenianamente, permitem elucidar

²¹ AGAMBEN, Giorgio. “Sul concetto di esigenza”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia?*. Quodlibet Editore: Macerata, 2016. p. 54-55.

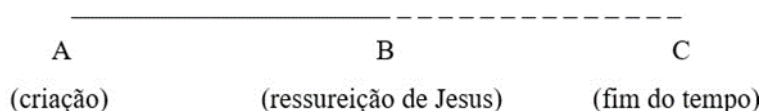
²² AGAMBEN, Giorgio. “Agamben, le chercheur d'homme”. [entrevista concedida a] Jean-Baptiste Marongiu. *Liberation*, Paris, 1 de abril de 1999. Disponível em: https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036.

²³ GIACOIA JR., Oswaldo. *Agamben – Por uma ética da vergonha e do resto*. N-1 edições: São Paulo, 2018. p. 87.

o significado ético da profanação e aqueles que explicitam a compreensão messiânica que Agamben lê na carta de Paulo aos coríntios. De acordo com o filósofo italiano, resto (*leímma*) é um conceito que o apóstolo retira da tradição profética. Decisivo para compreender o significado paulino de resto é a distinção que Agamben estabelece entre profeta e apóstolo a partir da maneira como ambos se relacionam com o tempo:

todas as vezes que os profetas anunciam o advento do messias, o anúncio concerne sempre a um tempo por vir, ainda não presente. Nisso consiste a diferença entre o profeta e o apóstolo. O apóstolo fala a partir da vinda do messias. Nesse momento, a profecia deve silenciar: ela está, agora, realmente realizada (esse é o sentido da sua tensão íntima voltada para um fechamento). A palavra passa ao apóstolo, ao enviado do messias, cujo tempo não é mais o futuro, mas o presente. Por isso, a expressão técnica para o evento messiânico é em Paulo: *ho nyn kairós*, “o tempo de agora”; por isso, Paulo é um apóstolo, e não um profeta.²⁴

A compreensão paulina de resto implica o tempo de agora, que não é outra coisa senão o tempo messiânico. Por isso, diferente dos profetas, o conceito de resto em Paulo não se refere ao futuro, mas define uma experiência presente, isto é, define o “agora” messiânico.²⁵ Agamben vai ainda mais longe, sustentando que o resto só existe no tempo messiânico e que este é o único tempo real. Com isso, ele procura destacar o conceito de resto como o legado político mais profundo do pensamento paulino para a atualidade.²⁶ Dada a importância desse conceito para o pensamento messiânico de Paulo e a aposta que Agamben faz nele, cabe perguntar: o que é o resto? Uma das maneiras como o filósofo italiano define este conceito é afirmando que resto não é uma porção numérica, ou seja, não é nem a parte de um todo nem o todo, mas sim o *não-todo*.²⁷ Essa definição ganha inteligibilidade quando entendemos o *não-todo* como um paradigma lógico que desloca uma oposição bipolar. O resto é, então, aquilo que resulta de uma divisão da divisão. Por exemplo, o tempo messiânico é, na leitura agambeniana de Paulo, uma divisão da oposição entre o tempo profano (*chronos*) e o fim do tempo (*éschaton*), que, no texto paulino, coincide com *parousía*, isto é, a presença plena do messias.²⁸ Agamben faz algumas representações imagéticas a fim de apresentar o tempo messiânico, tal como a imagem seguinte:



Fonte: AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 81.

Com a representação precedente, Agamben mostra como, para Paulo, o tempo profano é aquele que vai da criação à ressurreição de Jesus e termina quando o tempo passa para a eternidade e se finda. A partir dela, a argumentação agambeniana é que o tempo messiânico não coincide nem com fim do tempo nem com o tempo profano sem, contudo, ser exterior a este. O tempo messiânico é uma contração do tempo profano, é o tempo que

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 79.

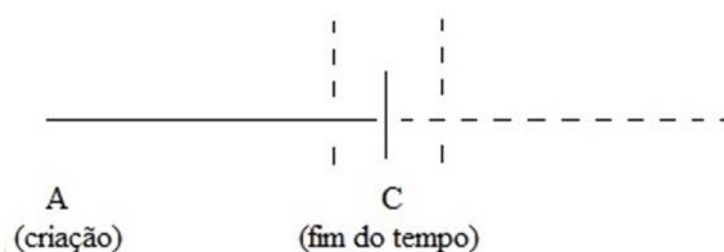
²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 71.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 72.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 71.

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 81.

o próprio tempo leva para acabar. Por isso, o filósofo italiano sustenta que o messiânico tempo de agora é o tempo que resta porque, como resto, ele resulta da divisão da própria divisão temporal. Assim, ele redesenha a representação temporal anterior, inserindo explicitamente nela a divisão da divisão, isto é, uma cesura que introduz um resto que excede a própria divisão do tempo:



Fonte: AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 82.

Essa segunda representação mostra o tempo messiânico como um corte que, ao dividir a divisão temporal, constitui-se a partir do tempo profano que o excede e a partir também do tempo que excede o fim do tempo, isto é, o momento em que este passa para a eternidade. O tempo messiânico se situa como um resto em relação a esses dois tempos. Agamben reconhece que apesar de essas representações ajudarem a situar o tempo messiânico em relação a *chronos* e a *éschaton*, elas não são suficientes para explicitar a experiência que se pode fazer dele, já que toda representação espacial do tempo é uma falsificação que torna impensável a experiência vivida no tempo. Segundo o filósofo italiano, essa experiência temporal vivida é pensável, mas não espacialmente representável. Desse modo, ele recorre ao conceito de tempo operativo formulado por Gustave Guillaume, que o define do seguinte modo: “o tempo que a mente emprega para realizar uma imagem-tempo”.²⁹ Guillaume chamou de cronogênese a formação de uma imagem-tempo na mente dos homens e a definiu como uma operação mental muito breve, mas não muito curta. Assim, ao examinar os fenômenos da linguagem, ele procurava questionar a representação linear do tempo, que é a maneira como ele é comumente representado. Agamben conduz esse conceito para fora do âmbito estritamente linguístico e o usa para definir o tempo messiânico nos seguintes termos:

Ele não é nem a linha – representável mas impensável – do tempo cronológico nem o instante – igualmente impensável – do seu fim; mas não é tampouco simplesmente um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior, tempo do qual precisamos para fazer findar o tempo – nesse sentido: *tempo que nos resta*.³⁰

Nesse sentido, o tempo da ética agambeniana é o messiânico tempo que resta. No entanto, é importante precisar que, diferente da tradição profética, o messianismo apostólico de Paulo não se dirige a um por vir. Ao contrário, segundo Agamben, para Paulo, o evento messiânico já aconteceu: “Por isso todo instante pode ser, nas palavras de Benjamin, a ‘pequena porta pela qual entra o messias’. O messias desde sempre faz o seu

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 84

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 85.

tempo – isto é, ao mesmo tempo, torna seu o tempo e o conclui”.³¹ Como tempo decididamente ético, o tempo que resta implica um novo uso do tempo, isto é, um deslocamento na maneira como este é compreendido cronologicamente, implica, sobretudo, assumir a urgência do presente. Colby Dickinson corrobora esse argumento em “A leitura de Giorgio Agamben sobre o Apóstolo Paulo”, texto traduzido e publicado no livro *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*, no qual ele escreve: “De muitas maneiras (...) essa caracterização do tempo messiânico não é postulada como um novo tempo, um tempo utópico (fora do tempo) mas, ao contrário, como uma indicação de uma forma de experienciar o tempo que já é presente”.³² Em outras palavras, a frase que Agamben toma de Walter Benjamin significa eticamente que a oportunidade para profanar os diferentes dispositivos que capturam a vida e a separam das suas possibilidades se inscrevem a cada momento. Se a forma de viver do humano conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, é justamente essa condição contingente e aberta que se mostra como uma fraca força messiânica, isto é, como a pequena porta pela qual o messias pode entrar a cada instante.

Essa dimensão ético-política do messianismo que Agamben evoca para a sua ética é profundamente inspirada em Benjamin. Um escrito benjaminiano que endossa essa afirmação é o “Fragmento Teológico-político”, no qual o filósofo alemão afirma não apenas que a ordem do profano deve ser orientada pela ideia de felicidade, mas também que um dos axiomas essenciais da filosofia da história é a relação entre a ordem profana e o messiânico. Nessa relação entre o profano e o messiânico, a felicidade é apresentada como o lugar onde o que é terreno aspira à sua dissolução e, ao mesmo tempo, o lugar onde essa dissolução pode ser encontrada.³³ Sobre essas formulações benjaminianas, Jeanne Marie Gagnebin escreveu:

(...) a noção de *vergänngnis* [deprecimento] articula um dos mais belos e secretos textos de Benjamin, o “Fragmento Teológico-político”, consagrado à relação entre a história dos homens e a da salvação, ou ainda, segundo as palavras de Benjamin, entre “a ordem do profano” e o “messiânico” (...) Mas, porque ele [o deprecimento] é, justamente, o lugar possível da *felicidade*, esse deprecir também orienta o esforço radicalmente profano da atividade política, concebida por Benjamin como a busca da felicidade aqui e agora³⁴

O movimento de tensão que o tempo messiânico faz sobre o tempo profano na leitura agambeniana de Paulo é simétrico à maneira como Gagnebin vê no “Fragmento Teológico-político” de Benjamin a tensão entre messiânico e profano. A partir das formulações de Gagnebin, é possível vislumbrar mais um ponto de contato entre as formulações benjaminianas e as agambenianas. Segundo ela, o filósofo alemão concebe a atividade política como a busca da felicidade. Em Agamben, um dos textos em que isso se insinua é *O uso dos corpos*, quando ele afirma que a forma de viver do humano não é determinada por nenhuma vocação histórica ou biológica. Para ele, exatamente porque a forma-de-vida consiste na abolição de toda vocação atribuída ao humano, no seu viver está em questão a felicidade. Mais ainda, o filósofo italiano sustenta que: “Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política”.³⁵ Se isso é verdadeiro, para o filósofo italiano, a felicidade só pode se dar escapando das teias do destino ou de uma vocação determinada pela biologia ou pela história. De modo simétrico, em Benjamin, a felicidade põe em jogo uma deposição daquilo que se estabeleceu de maneira hegemônica como a

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 89.

³² DICKINSON, Colby. “A leitura de Giorgio Agamben sobre o Apóstolo Paulo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 183.

³³ BENJAMIN, Walter. “Fragmento teológico-político”. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 22-23.

³⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 93.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 233-234.

história dos vencedores. Nesse sentido, se, para Agamben, a tradição se confunde com a história dos vencedores, seria possível conectar a maneira como a felicidade aparece em ambos os pensadores, porque ela se apresenta como uma possibilidade real de depor a soberania dessa tradição.

4. Agamben, leitor de Walter Benjamin

Em “A felicidade do homem antigo”, Benjamin compara a relação dos antigos e dos modernos com a felicidade. O filósofo alemão argumenta que enquanto a felicidade está relacionada à vida trágica e heroica na antiguidade, ela está relacionada a algo miúdo e ao individualismo burguês na modernidade. Para ele, o elogio à felicidade dos antigos se deve ao fato de que ela: “conclui-se na celebração da vitória: na glória de sua cidade, na grandeza de sua região e de sua família, na alegria dos deuses e no sono que o transporta aos heróis”.³⁶ Seria enganoso ver em Benjamin uma concepção de felicidade tal como aquela que Aristóteles apresenta em *Ética a Nicômaco*, apesar de o filósofo alemão compreender, tal como o estagirita, que a felicidade pertence ao âmbito da ética. No entanto, se, por um lado, é possível perceber que tanto Aristóteles quanto Benjamin atribuem eticidade à felicidade, por outro, pode-se diferenciar as concepções dos dois filósofos a partir da relação que elas apresentam com a finalidade. Para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) é o bem supremo e o fim último. Ainda que o significado desse “fim último” seja polêmico entre os comentadores de Aristóteles é possível afirmar que no pensamento aristotélico a felicidade está intimamente conectada à ideia de finalidade. Nesse sentido, é oportuno lembrar que Agamben, em *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, procura, a partir dos escritos benjaminianos, obstinadamente criticar a doutrina da finalidade que está inscrita nas formulações de Aristóteles sobre a felicidade.³⁷ Isso se coaduna com o que Márcio Jarek escreve a respeito da concepção benjaminiana de felicidade a partir da leitura de “A felicidade do homem antigo”:

O que interessa à [sic] Benjamin é justamente essa “aventurosa expectativa da felicidade”. Não é a felicidade colocada classicamente como causa final da vida política, mas como vitorioso termo (*Ende*) de todo acontecer histórico e que teria condições de transportar a vida para um plano messiânico “mais abrangente”. Tal qual a condição dos antigos, Benjamin almeja em suas avaliações uma condição histórica que celebre a vitória sobre a perspectiva mítica da vida. A perspectiva de uma vida que é, por sua vez, marcada pelo determinismo fatídico do destino e da culpa (pela impossibilidade de decisão) que impedem a realização de um corpo vivo da humanidade. Impedem com isso a formação de uma comunidade justa de indivíduos livres para buscar a felicidade na eterna transitoriedade profana da existência.³⁸

A partir de uma análise da felicidade em diversos escritos políticos de Walter Benjamin, Jarek a aproxima da violência divina, também chamada pelo filósofo alemão de violência pura ou violência revolucionária. Ele argumenta que a concepção benjaminiana de felicidade está associada à violência pura porque ambas as categorias são grávidas da força messiânica e responsáveis por “redimir a vida histórica”. Nesse sentido, a partir do estudo de Adriana Birnbaum, *Bonheur justice Walter Benjamin: le détour grec*, Jarek ainda sustenta que essa redenção não dialetiza liberdade e necessidade, mas sim felicidade e justiça, ressaltando que Benjamin enfatiza a oposição entre a temporalidade mítica da vida

³⁶ BENJAMIN, Walter. “A felicidade do homem antigo”. Tradução de Anderson Gonçalves. *Magma: Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 7, 2001. p. 108.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017. p. 104-105.

³⁸ JAREK, Márcio. “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018. p. 85-86.

natural e a temporalidade exemplar da trajetória do herói trágico.³⁹ Trata-se, com isso, de uma oposição entre aquela mera vida apreendida pelas teias do destino do direito e a vida do herói trágico que, na tragédia, interrompe o destino demoníaco não porque ele “se dá conta que é melhor que seus deuses”.⁴⁰ Segundo Jarek, o filósofo alemão distingue o destino demoníaco da tragédia antiga e o drama de destino do ser humano moderno porque apesar de haver nos dois uma vida orientada por “ordens superiores”, na tragédia antiga, o herói contesta o destino, recusando-o.⁴¹ Ainda sobre esse aspecto, é possível ler em “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”:

Pelos termos utilizados por Benjamin em teor de denúncia, a forma de vida assumida pelos homens modernos destituiu a possibilidade de felicidade de uma vida exitosa e consciente de sua tragicidade (transitoriedade) e colocou no lugar uma condição de vida acovardada e envergonhada. Uma condição de vida que, contrariamente àquela dos homens antigos, faz com que se tema aos deuses, não os desafie e que aceite como destino uma vida naturalmente culpada tal qual a dimensão do mito explorada na crítica da violência.⁴²

Articulando as formulações de Márcio Jarek àquelas que Agamben faz em *Karman* a respeito da concepção aristotélica da felicidade como fim último, pode-se perceber que, apesar de Benjamin elogiar a felicidade dos antigos, esta não corresponde à *eudaimonia* de Aristóteles. Apropriando-se do pensamento de Walter Benjamin, o pensador italiano procura saltar da dialética de meios e fins, mostrando como, na modernidade, o dispositivo da finalidade captura o fazer e o agir humanos. A partir disso, é possível retomar a afirmação que Agamben fez na entrevista que concedeu a Jean-Baptiste Marongiu, segundo a qual poucas doutrinas que reivindicavam o título de “ética” restaram à prova de Auschwitz. Segundo ele, não é mais possível assumir o paradigma trágico para a ética, paradigma esse que está em questão no “assim foi, assim quis que fosse” do eterno retorno nietzschiano. De acordo com o pensador italiano, o eterno retorno não serve de prova ética para Auschwitz não porque os acontecimentos foram terríveis demais para que queiramos o retorno deles, mas sim porque esses acontecimentos nunca deixaram de acontecer.⁴³ Esta tese agambeniana pode ser melhor elucidada pelos exemplos que ele dá no texto “O que é um campo”, no qual este é definido como um espaço geográfico destinado a realização da exceção soberana, ou seja, um lugar cuja principal característica é a indeterminação entre o estado de exceção e a norma jurídica. Sobre isso, o filósofo escreveu o seguinte:

(...) se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na criação de um espaço para a vida nua como tal, teremos que admitir, então, que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade e dos crimes que são cometidos ali e qualquer que seja a sua denominação específica.⁴⁴

É nessa perspectiva que deve ser lida a retomada que Agamben faz da oitava tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin, na qual o filósofo alemão afirma que:

³⁹ JAREK, Márcio. “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018. p. 87.

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. “Destino e caráter”. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 93.

⁴¹ JAREK, Márcio. “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018. p. 85.

⁴² JAREK, Márcio. “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018. p. 84-85.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 106.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. “O que é um campo?”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fins: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 45.

“(…) o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a verdadeira regra”.⁴⁵ No primeiro volume da série *Homo sacer*, um dos objetivos de Agamben é dar inteligibilidade a essa tese benjaminiana, na qual ele evoca a exigência de “provocar o verdadeiro estado de exceção”. Seguindo Benjamin, Agamben opõe o estado de exceção que se tornou regra a um estado de exceção verdadeiro ou, para usar a terminologia de *Homo Sacer*, um estado de exceção efetivo. Em Agamben, a exigência de efetivar o estado de exceção está relacionada à tentativa de criar outra relação com o direito, isto é, de liberar a exceção do seu vínculo com a fundação de uma vazia forma de lei. Se o vínculo entre o estado de exceção virtual (a exceção que vigora no estado em que vivemos) e o direito é um vínculo fundacional, o estado de exceção efetivo implica uma deposição do próprio direito, ou seja, a invenção de um novo uso para ele.

Essas formulações agambenianas se encontram no quarto capítulo da primeira parte de *Homo Sacer*, intitulada sugestivamente de “Forma de lei”. Nesse capítulo, Agamben evoca a discussão entre Benjamin e Scholem sobre a relação entre forma de lei e a vida. A respeito dessa discussão referida a uma leitura de um texto de Kafka, Agamben afirma que Scholem acaba por legitimar a vigência da lei sem significado, enquanto Benjamin avança em outra direção, indicando a sua abolição. Sobre a posição de Scholem nesse debate e a respectiva interpretação agambeniana, Carlo Salzani escreveu no artigo “In un gesto messianico: Agamben legge Kafka”: “Sem saber, sustenta Agamben, Scholem fornece desse modo a definição da estrutura originária da relação soberana, que é revelada pela crise contemporânea de toda tradição”.⁴⁶ Diante dessa crise, o messianismo profano de Agamben, inspirado em Benjamin, procura evocar algumas indicações para o âmbito da ética. Nesse sentido, o filósofo italiano escreve: “A um niilismo imperfeito, que deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, se opõe o niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo”.⁴⁷ Sobre essa passagem, Pedro Oliveira escreveu o seguinte em *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*: “(…) o filósofo italiano cinde o conceito de niilismo messiânico em um niilismo imperfeito, porque é incapaz de consumir a Lei em sua forma extrema, e em um niilismo messiânico perfeito, que atribui expressamente a Benjamin (e, implicitamente, a Paulo, que pretende) nulificar a lei”.⁴⁸

Esse niilismo messiânico perfeito que está em jogo na aposta ética que Agamben faz inspirando-se nos escritos de Benjamin está intimamente relacionado à aposta de profanar os diferentes dispositivos que capturam a vida, transformando-a em uma matável vida nua. Certamente, não há na ética agambeniana um “o que fazer”, mas, talvez, um dos legados que o pensamento ético do filósofo deixe para nós é um deslocamento estratégico do “que” para o “como”. Aqui, o “como” não é compreendido de maneira a conduzir a ética e a política para um determinado modo de ser, isto é, um meio para um fim, mas é, antes, a própria exibição de um meio sem fim. Nesta ética do resto, o que resta como gesto genuinamente ético é a tentativa restituir à vida as suas possibilidades, que foram aprisionadas pelas teias do direito e do destino.

Referências

⁴⁵ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da História*. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p.13.

⁴⁶ SALZANI, Carlo. “In un gesto messianico: Agamben legge Kafka”. In: BONACCI, Valeria (org.). *Giorgio Agamben: ontologia e política*. Macerata (Itália): Quodlibet, 2019. p. 182.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 50.

⁴⁸ OLIVEIRA, Pedro. *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020. p. 235.

AGAMBEN, Giorgio. “Agamben, le chercheur d’homme”. [entrevista concedida a] Jean-Baptiste Marongiu. *Liberation*, Paris, 1 de abril de 1999. Disponível em: https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. “O que é um campo?”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fins: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. “Sul concetto di esigenza”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Che cos’è la filosofia?*. Quodlibet Editore: Macerata, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Karman: breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017.

BENJAMIN, Walter. “A felicidade do homem antigo”. Tradução de Anderson Gonçalves. *Magma: Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 7, 2001.

BENJAMIN, Walter. “Destino e caráter”. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. “Fragmento teológico-político”. In: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da História*. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DICKINSON, Colby. “A leitura de Giorgio Agamben sobre o Apóstolo Paulo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Agamben – Por uma ética da vergonha e do resto*. N-1 edições: São Paulo, 2018.

JAREK, Márcio. “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018.

OLIVEIRA, Pedro. *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

SALZANI, Carlo. "In un gesto messianico: Agamben legge Kafka". In: BONACCI, Valeria (org.). *Giorgio Agamben: ontologia e politica*. Macerata (Itália): Quodlibet, 2019.

WEBER, Max. *A ética protestante o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

Doutor em Filosofia (PPGFIL/UFRJ)
Pós-Doutorando do PPG Filosofia (UFRJ)
E-mail: caiocnp@gmail.com