

**AGAMBEN**

Por uma ética  
da vergonha  
e do resto

# **AGAMBEN**

## **Por uma ética da vergonha e do resto**

© Oswaldo Giacoia Jr., 2018

© n-1 edições, 2018

ISBN 978-85-66943-60-3

Embora adote a maioria dos usos editoriais do âmbito brasileiro, a n-1 edições não segue necessariamente as convenções das instituições normativas, pois considera a edição um trabalho de criação que deve interagir com a pluralidade de linguagens e a especificidade de cada obra publicada.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Peter Pál Pelbart

e Ricardo Muniz Fernandes

DIREÇÃO DE ARTE Ricardo Muniz Fernandes

ASSISTENTE EDITORIAL Inês Mendonça

PREPARAÇÃO Fernanda Mello

REVISÃO Clarissa Mello

PROJETO GRÁFICO Érico Peretta

A reprodução parcial sem fins lucrativos deste livro, para uso privado ou coletivo, está autorizada, desde que citada a fonte. Se for necessária a reprodução na íntegra, solicita-se entrar em contato com os editores.

**n-1 edições**

São Paulo | julho de 2018

*n-1edicoes.org*

Oswaldo Giacoia Jr.

# AGAMBEN

Por uma ética  
da vergonha  
e do resto

M-1  
edições



*Para Melissa e Léia, na esperança do que há por vir.*



09 **Introdução**

CAPÍTULO I

27 **Notas sobre a ética**

No limiar de uma nova ética

O novo território ético: superação do ressentimento e testemunho

Exceção, testemunho e resto

CAPÍTULO II

103 **Direito e biopolítica**

Preliminares sobre biopoder e biopolítica

Autoridade política: fundamentação e legitimidade

O sujeito de direito e sua história

Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios

CAPÍTULO III

177 ***Exceptio* e hominização: a potência dos dispositivos**

Consciência, subjetividade, linguagem

Messianismo e tempo histórico

225 **Conclusão**

Por uma filosofia do abandono

247 **Referências bibliográficas**

# INTRODUÇÃO



Os textos desta coletânea são o resultado de uma ocupação hermenêutica da obra de Giorgio Agamben sob a perspectiva da filosofia de Friedrich Nietzsche. As remissões do jusfilósofo italiano ao autor de *Assim falou Zaratustra* não são muito frequentes, mas a noção de extemporaneidade parece consistir numa chave de leitura de grande fecundidade tanto para uma interpretação imanente dos textos de Agamben como para repensar, com sua ajuda, problemas urgentes de nosso tempo, em todas as esferas de nossa cultura. Como sabemos, a relação entre a extemporaneidade e o presente é um *tópos* fundamental da filosofia de Nietzsche, justamente uma das principais vertentes de seu diagnóstico do presente.

Os capítulos deste livro foram escritos em diferentes momentos e, por essa razão, o leitor identificará com facilidade algumas sobreposições temáticas. Eles podem ser reunidos em alguns vetores principais de sentido: a ética, a (bio)política, o direito e a subjetividade, ou ainda a metafísica, a ontologia, a gramática e a política. Sua sequência acompanha, de certo modo, a trajetória do projeto *Homo Sacer*, que Agamben levou a termo por mais de vinte anos em sua produção teórica. Uma visão de conjunto pode ser obtida no seguinte quadro:

## **ESTRUTURA DO PROJETO FILOSÓFICO *HOMO SACER***

### **Homo Sacer I**

*O poder soberano e a vida nua*, 1995.

### **Homo Sacer II**

1 — *Estado de exceção*, 2003;

2 — *Stasis: A guerra civil como paradigma político*, 2015;

3 — *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento*, 2008;

4 — *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*, 2007;

5 — *Opus Dei: Arqueologia do ofício*, 2012.

### **Homo Sacer III**

1 — *O que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho*, 1998.

### **Homo Sacer IV**

1 — *Altíssima pobreza: Regra monástica e forma de vida*, 2011.

2 — *O uso dos corpos*, 2014.

Faz sentido situar este programa de trabalho a partir de coordenadas que vinculam a obra de Agamben à recepção crítica de linhas de tradição que atravessam o âmbito da história da filosofia ocidental. Nessas coordenadas, avultam personagens como Aristóteles, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Michel Foucault, Benjamin, Carl Schmitt e Hannah Arendt, entre outros. Dois excertos textuais permitem elucidar mais de perto essa remissão constitutiva de um pensamento em mobilidade permanente à tradição legada pela história da filosofia. O primeiro:

“Todos os seres vivos estão no aberto, eles se anunciam e brilham na aparência. Todavia, apenas o homem quer apropriar-se dessa abertura, da própria abertura, compreender o próprio ser-manifesto. A linguagem é essa apropriação, que transforma a natureza em *face*. Por causa disso, a aparência é um problema para o homem (...). A exposição é o lugar da política. Se (talvez) não há uma política dos animais, então isso ocorre apenas porque os animais, que já sempre se encontram no aberto, não procuram apropriar-se de sua exibição, eles simplesmente permanecem nela, sem se separar. Por causa disso, eles não se interessam pelos espelhos, pela figura *como* figura. O homem, ao contrário, na vontade de se conhecer — portanto, de apropriar-se da própria aparência —, separa as figuras das coisas, dá a elas um nome. Desse modo, ele transforma a abertura em mundo, isto é, no campo de uma luta política sem piedade.

Esta luta, cujo objeto é a verdade, chama-se história.”<sup>1</sup>

Minha exegese desse texto exige uma remissão ao horizonte do pensamento heideggeriano, em que, ao que me parece, Agamben se situa de maneira problemática.

E o segundo excerto:

“O ser-para-o-fim não surge primeiramente por meio de uma posição que emerge de vez em quando, mas que pertence essencialmente à condição de ser lançado do ser-o-aí, que se desvela, dessa ou daquela maneira, no estar determinado (*Befindlichkeit*) do estado de ânimo (*Stimmung*). Aquilo que, a cada vez, vige como “saber” factual, ou como “não saber” do mais próprio ser para o fim, é apenas a expressão da possibilidade existencial de manter-se nesse ser, em modalidades diversas. Que muitos, factualmente, em primeiro lugar e na maioria das vezes, não sabem da morte, não pode ser aduzido como um fundamento de prova de que o ser-para-a-morte não pertença “universalmente” ao ser-o-aí, porém apenas pode ser aduzido como aquilo que encobre fugazmente esse ser-para-a-morte. De fato, o ser-o-aí morre, na medida em que existe, porém, primeiramente e na maioria das vezes, na modalidade do decaimento (*Verfallen*). Pois o existir fático não é apenas um indiferente ser-no-mundo, em geral, senão que já surge sempre também no “mundo” com o qual este (ser-no-mundo, OGJ.) se ocupa. Nesse ser-em já decaído, anuncia-se a fuga da inautenticidade, ou seja, ela se anuncia agora a partir do mais próprio ser para a morte. Existência, facticidade, decaimento caracterizam o ser-para-o-fim e são constitutivos do conceito existencial da morte. *Em face de sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura.*”<sup>2</sup>

1 Agamben, G. *Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik*, trad. Sabine Schulz. Zurique/Berlim: Diaphanes, 2006, pp. 81 e ss. [*Meios sem fim: notas sobre a política*, trad. bras. de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.]

2 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, § 50, pp. 251 e ss. [Ed. bras.: *Ser e tempo*, trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.]

Esses textos foram escolhidos com o propósito de evidenciar o que parece constituir um gesto cardinal no relacionamento de Giorgio Agamben com a tradição acima mencionada: tomar a sério, em toda a sua densidade, a afirmação segundo a qual o homem é o ente cuja existência é marcada por duas determinações ontológicas fundamentais: fala — o animal que tem a linguagem — e finitude. O homem é essencialmente falante e mortal, é ser-para-a-morte. Portanto, no cruzamento dos dois predicados (a linguagem e a morte), joga-se o destino do homem como ser-no-mundo.

No livro *O uso dos corpos*, que conclui o ciclo de *Homo Sacer*, Agamben reconhece explicitamente a profundidade e a extensão de seu diálogo permanente com a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Para Agamben, o esforço de Heidegger para apreender o ser como tempo estava destinado ao fracasso, na medida em que se mantinha em perfeita coerência com o dispositivo ontológico vigente desde a metafísica de Aristóteles. Também por essa razão, é somente nos termos da ontologia modal levada a efeito em *O uso dos corpos* que “um confronto com a ontologia heideggeriana torna-se possível. Se a diferença entre essência e existência torna-se em *Ser e tempo* o problema crucial, no sentido de que ‘a essência do ser-o-aí’ jaz em sua existência, os caracteres deste ente não atuam como conceitos, todavia, segundo o modelo da ontologia tradicional, como ‘propriedades’ ou acidentes de uma essência, ‘mas sempre e somente como modos de ser’”<sup>3</sup>

Para Agamben, o ser-o-aí não é uma essência indiferente às suas modificações, mas unicamente o *modo de ser* de um ente que coincide integralmente consigo mesmo.

*Homo Sacer* é uma odisseia filosófica. Figuras como *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção, o campo de concentração e a

<sup>3</sup>Agamben, G. *L'Uso dei Corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014, p. 226s. [Ed. bras.: *O uso dos corpos*, trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.]

*oikonomia* trinitária não são tratadas por Agamben como fenômenos históricos positivos, ainda que em certa medida também o sejam. O autor as examina como paradigmas, cuja função é constituir e tornar inteligível a totalidade de um vasto contexto histórico-problemático, articular uma série de fenômenos num parentesco que poderia escapar ao olhar do historiador.

Não são hipóteses construídas para reconduzir a modernidade a algo como uma causa ou origem histórica. A *arché* (origem, princípio, poder) que suas arqueogenealogias encontram em sua regressão ao passado é hermeneuticamente resgatada a partir de *signaturas* ou marcas significantes inscritas nas coisas, as assinaturas, correspondentes aos paradigmas, que determinam um método ou modo próprio de retomar o não dito, a origem que vive a todo instante, sempre presente não como uma origem pressuposta num tempo remoto, mas situada no *carrefour* entre diacronia e sincronia, e, em virtude disso, que torna inteligível tanto o presente do investigador quanto o passado de seu objeto.<sup>4</sup>

A pesquisa de Agamben é arqueológica, no sentido em que os fenômenos aos quais se dedica se desdobram no decurso do tempo e exigem atenção aos documentos e à diacronia. No entanto, suas pesquisas não estão submetidas às mesmas leis da filologia histórica, pois a função de seus paradigmas consiste, antes de tudo, na liberação de um modelo de inteligibilidade para a compreensão do que vigora como a força mais essencial da modernidade. Assim, Agamben empreende uma arqueologia a ser entendida como estudo, mas também como prática, na qual, em toda investigação histórica de um fenômeno, o que importa é seu decisivo ponto de irrupção, insurgência ou proveniência, uma instância que só pode ser detectada com base num confronto renovado com as fontes e

4 Cf. Agamben, G. *Signatura Rerum: Sur La Méthode*, trad. ital. de Joël Gayraud. Paris: Vrin, 2008, pp. 35 e ss.

a tradição. A partir dessa ótica, os estudos de Agamben são uma arqueogenealogia, à semelhança daquela que praticaram, cada um a seu modo, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Também para eles, metodologicamente, a reapropriação crítica das fontes e da tradição é o dispositivo teórico que permite apreender o sentido do próprio tempo, elaborar o diagnóstico do presente.

As principais linhas de força do trabalho intelectual de Agamben demarcam uma crítica anárquico-messiânica da forma histórica da soberania moderna, de suas práticas jurídico-políticas e de sua autocompreensão teórica. Instituindo uma cumplicidade mítica entre a vida nua e o poder do direito, o conceito de sacralidade tem um status privilegiado nas análises de Agamben, bem como o termo “mito”, na ampla acepção de narrativa cuja finalidade consiste em pretender fornecer uma matriz de inteligibilidade e legitimar instituições e práticas sociais e políticas, legislações, sistemas éticos, maneiras compartilhadas de pensar, sentir e agir.

Penso que seja também nesse sentido que Agamben recorre novamente à noção de violência mítica de Walter Benjamin, para quem em “toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral”.<sup>5</sup> Mas, como princípio, a instituição de um caráter sagrado da vida seria de datação recente, embora se tenha tornado tão familiar que faz com que nos esqueçamos da ausência do mesmo entre as categorias fundamentais da filosofia ético-política e jurídica da Grécia, que, na distinção entre a mera vida biológica (*zoé*) e as formas qualificadas de vida (*bios*), não reconhecia qualquer privilégio ou sacralidade da vida enquanto tal.

5 Agamben, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*, trad. bras. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 73 e ss.

Esses elementos fornecem uma interessante perspectiva, talvez inusitada, para a reflexão atual a respeito dos direitos humanos — precisamente nos termos propostos por Giorgio Agamben, pois é corrente o entendimento dos mesmos como direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, o que lhes confere o estatuto de princípios cardinais das declarações de direitos na Constituição dos modernos Estados liberais. Nas análises de Agamben não se trata, evidentemente, de negar a importância histórica das declarações de direitos como garantia das liberdades públicas, sua função histórica de emancipação e resistência ao arbítrio e à tirania ou seu papel relevante na história do constitucionalismo moderno, e sim de, sobretudo, apontar o caráter bifronte que nelas se pode reconhecer — como, de resto, em qualquer acontecimento de efetiva relevância histórica e política.

A reflexão de Agamben também se insere no debate atual sobre direitos humanos e fundamentais, com consciência e apurada percepção da relação constitutiva entre direito e violência, poder constituinte originário e derivado, soberania e estado de exceção. Em paralelo ao papel emancipatório das declarações de direitos humanos fundamentais na história da modernidade política, Agamben considera indispensável reconhecer que elas integram o dispositivo de *abandono* da vida nua à violência dos mecanismos de poder, mantendo-a *excepcionada* pelo *bando* soberano. É preciso deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos metajurídicos e fazer justiça à sua função histórica real no surgimento dos modernos Estados-nação.

O pensamento de Agamben sobre o direito e a política situa-se problematicamente também em relação ao legado de pensadores contemporâneos com os quais seu diálogo crítico é inesgotável. Um sintoma disso é o conceito de guerra civil legal, que nos permite visualizar algo dessa profundidade abissal. Em *O estado de*

*exceção*, lê-se sobre o tema: “Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente — e, de fato, já transformou de modo muito perceptível — a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo”.<sup>6</sup>

Agamben não deixa de chamar a atenção para o fato de que a expressão “guerra civil mundial” figura tanto no livro de Hannah Arendt, *On Revolution*, quanto no de Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*. Essa coincidência não é casual, remontando à distinção entre um estado de exceção real e um estado de exceção fictício, que é um legado do clássico direito público europeu. Este legado, por seu turno, tem raízes na distinção teórica que constitui um dos elementos cardinais do pensamento jusfilosófico e político moderno, a saber, a diferença entre infrator e inimigo, que constituía um dos eixos da teoria da guerra justa, com a qual tem origem, no final da Idade Média, mais acentuadamente nos séculos XVI e XVII, o constitucionalismo moderno. Refiro-me às obras de Jean Bodin, Alberico Gentili, Hugo Grotius e Thomas Hobbes.

A aposta em jogo nesse contexto era a definição teórica da guerra justa, do direito de guerra e de paz, que forneceu as bases do *jus publicum europaeum*, em decisiva contraposição às pretensões da teologia dogmática. Se os teólogos medievais foram pioneiros no estabelecimento da diferença entre infrator e inimigo — e assim criaram condições para a legitimação do direito de desobediência à autoridade tirânica —, o veto emblemático de Alberico Gentili

6 Agamben, G. *O Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.



aos teólogos é a mais acabada expressão do espírito dos novos tempos, que exige a secularização do direito canônico: “*Silete theologi in munere alieno*”. Tratando-se de estabelecimento de um direito público europeu — um novo *jus gentium*—, essa tarefa de recuperação da herança do direito romano constituía uma incumbência de juristas, que passavam a ocupar uma nova posição no espaço político europeu e a se imbuir de um novo papel: já não habitavam igrejas e catedrais, nem mesmo a Sé de Roma, e já não se dedicavam ao cânone sagrado da religião cristã. Tornaram-se titulares de um quadro categorial próprio, integrado por conceitos e princípios que assumiram como legado dos teólogos medievais, embora já pensassem num horizonte de secularização, mesmo convivendo com um remanescente do tesouro sagrado da teologia cristã.

Ora, a experiência epocal recoberta e expressa pelos conceitos de guerra civil mundial e estado de exceção, aos quais Agamben alude, pode também ser aproximada de uma noção dilemática, paradoxal. Proponho para ela a designação de guerra civil legal, que não é a guerra externa, movida pelo inimigo e legitimada pela pauta normativa do clássico *jus publicum europaeum*, mas uma guerra civil de alcance planetário, que se desdobra indefinidamente num vácuo do direito, numa zona de suspensão da normatividade do direito público, própria do estado de exceção, um estado de exceção tornado condição mundial.

Para se compreender a tarefa filosófica com que Agamben se acha comprometido, é necessário retornar àquela intuição de Carl Schmitt — que se considerava como o último jurista do *jus publicum europaeum* —, segundo a qual o pensamento jusfilosófico e político — o direito constitucional, o direito público em geral e a publicística, de acordo com o léxico de Schmitt — encontra-se hoje numa zona intermediária, num limiar de transição (*Zwischenlage*) em que carece totalmente de estabilidade e de uma zona de conforto. Esse solo fugidio é o intermédio entre o

território do ordenamento jurídico mundial (que respondia às exigências históricas da emergente modernidade política) e a ascendência irresistível da dominação teológica (em que o discurso e a prática jurídica tornaram-se matéria técnica de especialistas).

Nessa zona cinzenta entre o evanescente direito público europeu e a era da técnica planetária — e do capital-parlamentarismo em escala global — realizou-se integralmente, sem deixar resíduo de sacralidade, o movimento de secularização e profanação que fortalecia o veto de juristas como Alberico Gentili, que impunha silêncio aos teólogos a respeito de incumbências que não lhes eram próprias. A diferença é que, atualmente, esse veto e essa imposição de silêncio já não são dirigidos aos teólogos, mas aos juristas, e esse gesto impositivo parte dos novos técnicos — operadores e teóricos do direito moderno, dos quais o positivismo é a expressão mais refinada. Num tempo em que o direito e a política tornaram-se especialidades técnicas, os juristas clássicos estão condenados ao silêncio e passaram a ocupar na cena pública o papel cassado que tinham conferido aos teólogos no século XVI.

Pode-se, então, reconhecer hoje “com inexorável consequência onde se encontra a ciência do direito como ciência, a saber, entre a teologia e a técnica, e isso colocou os juristas perante uma dura escolha ao inseri-los na nova objetividade da pura tecnicidade. Os santuários tradicionais tornaram-se agora não objetivos e ultrapassados (*altmodisch*). Ao invés de um hotel confortável, abrem-se os bunkers e as barracas da era técnica. Agora é aos juristas que é dirigida a imposição de silêncio. Da parte dos técnicos e dos detentores do poder e do direito poderia ser clamado aos juristas — se ainda houvesse latim suficiente: *Silenti jurisconsulti!*”<sup>7</sup>

Em vez de optar pela constitucionalização do direito, pelos direitos fundamentais ou pela juridicização da política, Agamben

7 Schmitt, C. *Ex Captivitate Salus*. Colônia: Greven Verlag, 1950, pp. 74 e ss.

assume justamente o repto de Schmitt. A epígrafe de seu *Estado de exceção* constitui uma paráfrase e uma paródia do veto schmittiano: *quare siletis iuristae in numere vestro?* Agamben retoma esse espaço aberto entre Alberico Gentili e Carl Schmitt, um espaço em que germinou e prosperou tanto o direito público europeu como nossa experiência ocidental de soberania. No horizonte desse espaço, a política só pôde ser pensada com as categorias do direito, e a democracia sempre esteve atrelada às exigências do Estado. Ora, nosso tempo é o da secularização total, em que o remanescente dos santuários que ornavam o “hotel” dos juristas clássicos foi profanado pela voragem dos técnicos e dos soberanos da política e do direito. Ora, no extremo oposto do que pensava Schmitt, não se deve aceder docilmente ao veto do silêncio, é necessário forçar os juristas a falarem sobre suas incumbências — e não deixar que a zona de silêncio seja ocupada pela parolagem técnica e pelo arbítrio do soberano.

Minha hipótese é que o projeto *Homo Sacer* retoma contra Schmitt o mesmo gesto que foi, nos escombros da República de Weimar, a atitude filosófica de Walter Benjamin. Se é verdade que o estado de exceção (Schmitt) se tornou regra, é necessário divisar nessa situação uma possibilidade de melhorar as condições na luta contra o fascismo. Do mesmo modo, é necessário levar a secularização e a profanação do direito às últimas consequências, ou seja, é necessário realizar integralmente o movimento histórico e completá-lo no sentido da profanação. Não é mais um retorno ao direito de soberania ou sob a forma dos direitos humanos, mas uma *neutralização possível da violência jurídica* que tem, até hoje, a forma do monopólio estatal da força, a partir de uma fundamentação filosófica que concebe o Estado como organização jurídica da sociedade política.

A partir da postura crítica de Benjamin e Agamben, talvez estejamos colocados, *dopo la diagnosi*, diante da indeclinável tarefa de uma *profanação* do direito como condição prévia para uma

renovação dos quadros conceituais da política, para uma liberação da política de seu confisco no interior dos limites fixados pela organização jurídica do Estado; trata-se de uma tentativa de desativação de procedimentos e comportamentos cristalizados, atrelados de forma rígida a uma finalidade inveterada, liberando-os para a invenção, necessariamente coletiva (vale dizer, política), de *novos usos*.

Segundo Agamben, o sentido de um direito que sobreviveria à própria deposição, sendo profanado para um novo uso, seria comparável ao que acontece à lei após sua deposição messiânica, à forma de direito numa sociedade sem classes — para citar os exemplos históricos do cristianismo paulino e do marxismo.

“Não se trata, evidentemente, de uma fase de transição que nunca chega ao fim a que deveria levar, menos ainda a um processo de desconstrução infinita que, mantendo o direito numa vida espectral, não consegue dar conta dele. O importante aqui é que o direito — não mais praticado, mas estudado — não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre a porta para a justiça não é a anulação, mas a destivação e a inatividade do direito — ou seja, um outro uso dele.”<sup>8</sup>

Agamben alerta para a necessidade de profanar os dispositivos de poder que nos envolvem e lhes dar novos usos, separando-os de seu fim imediato, confundindo-os, tornando-os inoperáveis e meios puros. Conceitos oriundos do universo filosófico-teológico-econômico-político, saberes como arqueologia, genealogia, etimologia e uma boa dose de perspicácia se uniram e foram requisitados por Agamben para a compreensão de processos e fatos soterrados na poeira dos tempos, entre escombros amontoados ao longo da história dos vencidos. Profanação daquilo que, por ter-se tornado sagrado, foi subtraído ao livre uso dos homens é a

8 G. Agamben, *Estado de exceção*, op. cit., pp. 97 e ss.

tarefa da filosofia de Agamben, e também o legado que ele deixa para a geração política que vem.

Talvez seja essa a seriedade de nosso jogo, no qual brincaremos com o direito “como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico, e sim para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um uso novo, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica”.<sup>9</sup>

Com a deposição histórica ou escatológica da lei e da forma-direito no cristianismo e no advento (marxiano) da sociedade sem classes, podemos evocar um traço anárquico-messiânico na crítica de Agamben, na esteira de Benjamin — como Jacob Taubes o demonstrou (talvez melhor que qualquer outro) —, mas um messianismo que não se confunde com a instauração (mesmo revolucionária) de um reinado celeste na Terra.

No entanto, talvez essa ideia não seja tão nova, talvez seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desaplicados e desativados, se confundem inteiramente com a vida. Quem sabe se isso não seria o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, contaminada por seu enquadramento no dispositivo jurídico-estatal da violência organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como forma qualificada de vida produza também novos desdobramentos, que nos resgatem a motivação política da própria filosofia.

9 G. Agamben, *Estado de exceção*, op. cit., p. 98.

“O problema que deve afrontar a nova política é precisamente esse: como uma política que seria voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse, precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marcílio de Pádua, este não se define com a retomada com fins políticos do conceito averroísta de ‘vida suficiente’ e de *bene vivere*? Benjamin, ele também, no *Fragmento teológico-político*, não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de que ‘a ordem do profano deve ser orientada em direção à ideia de felicidade’. A definição do conceito de ‘vida feliz’ (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do ‘ser nós não temos outra experiência senão aquela do viver’) permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem.”<sup>10</sup>

10 Disponível em: [http:// geocities.yahoo.com.br/polis\\_contemp/polis\\_agamben.html](http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/polis_agamben.html).

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
de acordo com ISBD**

---

G429a Giacoia Jr., Oswaldo

AGAMBEN Por uma ética da vergonha e do resto /  
Oswaldo Giacoia Jr. - São Paulo : n-1 edições, 2018.  
256 p. ; 14cm x 21cm.

Inclui índice.

ISBN: 978-85-66943-60-3

1. Filosofia. 2. Ciências políticas. 3. Direito. I. Título.

2018-1023

CDD 100

CDU 1

---

**Elaborado por Odilio Hilario Moreira Junior - CRB-8/9949**

**Índice para catálogo sistemático**

1. Filosofia 100

2. Filosofia 1





## $\mathcal{N}-1$

O livro como imagem do mundo é de toda maneira uma ideia insípida. Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira mais simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre  $n-1$  (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a  $n-1$ .

GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

[n-1edicoes.org](http://n-1edicoes.org)