



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

## ***Vitam destituere*: vocação messiânica e forma-de-vida destituente no *Homo sacer* de Giorgio Agamben**

*Vitam destituere*: messianic vocation and destituent form-of-life in *Homo sacer* from Giorgio Agamben

*Vitam destituere*: Vocación mesiánica y forma-de-vida destituyente en el *Homo sacer* de Giorgio Agamben

**Benjamim Brum Neto<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-6797-0146](https://orcid.org/0000-0002-6797-0146)

[benjamim.brum@gmail.com](mailto:benjamim.brum@gmail.com)

**Recebido em:** 01 set. 2023.

**Aprovado em:** 10 abr. 2024.

**Publicado em:** 02 dez. 2024

**Resumo:** O presente texto tem por finalidade propor o sintagma *vitam destituere* como um conceito paradigmático para a interpretação do pensamento de Giorgio Agamben, notadamente no que diz respeito à sua proposta ontológica-messiânica-política. Diferentemente de sua antítese, *vitam instituere*, o sintagma *vitam destituere* é aqui formulado com a pretensão de expor aquilo que singulariza o pensamento de Agamben no debate de filosofia política contemporânea, sobretudo quanto à crítica e à profanação do legado romano da ontologia do *officium*. Para isso: (i) exponho os pontos centrais da tetralogia *Homo sacer* contra os quais o projeto destituente de Agamben se insurge; (ii) apresento o fundamento do tratamento do conceito de *vitam instituere* na obra de Agamben a partir de uma filiação a Yan Thomas; (iii) proponho uma comparação do pensamento de Agamben com o de Roberto Esposito, este enquanto pensador do *vitam instituere*, aquele do *vitam destituere*; (iv) sugiro que o pensamento de Spinoza é fundamental para se compreender o ponto em que Agamben e Esposito se afastam.

**Palavras-chave:** messianismo; ontologia; poder destituente; direito romano.

**Abstract:** The purpose of this text is to propose the syntagm *vitam destituere* as a paradigmatic concept for the interpretation of Giorgio Agamben's thought, especially concerning his ontological-messianic-political proposal. In contrast to its antithesis, *vitam instituere*, the syntagm *vitam destituere* is formulated here with the intention of exposing what distinguishes Agamben's thought in contemporary political philosophy discourse, particularly in relation to the critique and profanation of the Roman legacy of the ontology of *officium*. To achieve this: (i) I present the central points of the *Homo sacer* tetralogy against which Agamben's destituent project rebels; (ii) I introduce the foundation of Agamben's treatment of the concept of *vitam instituere* in his work based on an affiliation with Yan Thomas; (iii) I propose a comparison between Agamben's thought and that of Roberto Esposito, the former as a thinker of *vitam instituere* and the latter of *vitam destituere*; (iv) I suggest that Spinoza's thought is essential to understanding the divergence between Agamben and Esposito.

**Keywords:** messianism; ontology; destituent power; Roman law.

**Resumen:** El propósito de este texto es proponer el sintagma *vitam destituere* como un concepto paradigmático para la interpretación del pensamiento de Giorgio Agamben, especialmente en lo que respecta a su propuesta ontológico-mesiánico-política. A diferencia de su antítesis, *vitam instituere*, el sintagma *vitam destituere* se formula aquí con la intención de exponer lo que distingue el pensamiento de Agamben en el discurso de la filosofía política contemporánea, particularmente en relación con la crítica y profanación del legado romano de la ontología del *officium*. Para lograrlo: (i) presento los puntos centrales de la tetralogía *Homo sacer* contra los cuales se rebela el proyecto destituyente de Agamben; (ii) introduzco el fundamento del tratamiento del concepto de *vitam instituere* en la obra de Agamben basado en una afiliación con Yan Thomas; (iii)



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

propongo una comparación entre el pensamiento de Agamben y el de Roberto Esposito, el primero como pensador de *vitam instituere* y el segundo de *vitam destituere*; (iv) sugiero que el pensamiento de Spinoza es esencial para comprender la divergencia entre Agamben y Esposito.

**Palabras clave:** mesianismo; ontología; poder destituyente; derecho romano.

## Introdução

A produção filosófica de Giorgio Agamben, por um lado, compartilha diversas fontes com diversos contemporâneos e conterrâneos seus. Não é difícil encontrar em solo italiano filósofos que pretendem pensar a política a partir de autores como Hannah Arendt, Martin Heidegger, Michel Foucault, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Baruch Spinoza, dentre tantos outros. Por outro lado, esse solo comum de referências está longe de determinar a *intentio* filosófica de cada um desses filósofos que, como Agamben, partindo das mesmas fontes, chegam a conclusões e a formulações completamente dispares. Um bom exemplo desse fenômeno de convergência-divergência se dá, por exemplo, entre Antonio Negri, Roberto Esposito e Giorgio Agamben: se encontramos nos três formulações de caráter ontológico-político, tratam-se necessariamente de três ontologias políticas diferentes. São, portanto, modelos de ontologias políticas exemplares, não no sentido de que devem ser seguidas pelo fato de dizerem verdades absolutas e plenas sobre o ser e a prática da nossa política, mas no sentido de pertencerem ao mesmo conjunto de ontologias políticas contemporâneas. Suas exemplaridades, contudo, não obliteram suas excepcionalidades, razão pela qual a metáfora wittgensteiniana da semelhança de família é, sem dúvidas, a mais adequada para descrever a relação entretida por essas filosofias.

O presente texto tem por fim apresentar aquilo que distancia a ontologia política de Agamben das demais – suas excepcionalidades –, não como uma proposta mais justa, correta, acertada ou verdadeira, mas como uma proposta bastante singular em relação às demais. Ao longo do texto, argumento que o pensamento de Agamben, sobretudo no que diz respeito à parte propositiva

de sua filosofia, só pode ser compreendido à luz da ontologia e do messianismo, o primeiro, devido a um intenso confronto com a filosofia de Heidegger e de Aristóteles, o segundo, a uma herança do pensamento de Benjamin e de Paulo.

Apesar de o presente estudo pretender abarcar toda a tetralogia *Homo sacer*, há um momento dela que é privilegiado, que é uma passagem do terceiro capítulo de *Opus dei: arqueologia do ofício*. É nela onde encontramos a única referência de Agamben ao sintagma *vitam instituere*, contra o qual, como pretendo mostrar, Agamben se insurge. É a partir dessa referência que a proposta de um sintagma caracterizador do pensamento agambeniano, o de *vitam destituere*, deve se tornar explícita, e também a partir da qual esboço alguns distanciamentos em relação a Roberto Esposito.

Para fins de delimitação, detenho-me aqui essencialmente na comparação entre Agamben e Esposito. O primeiro, como pretendo argumentar, como o proponente de uma *vida destituente* (*vitam destituere*); o segundo, como um representante de uma *vida instituinte* (*vitam instituere*). A eleição de Esposito como interlocutor privilegiado de Agamben neste estudo é justificada por quatro motivos que os aproximam: (i) a preocupação com a biopolítica e a governamentalidade; (ii) a reflexão do legado do pensamento romano antigo, tanto de sua política quanto de seu direito e de sua ética; (iii) os escritos de Yan Thomas – referência fundamental, como veremos, para o debate aqui proposto; (iv) a incontornabilidade do pensamento de Spinoza no que diz respeito ao prognóstico.

É verdade que (i) e (iv) podem ser aplicados a inúmeros outros filósofos, dentre eles, Antonio Negri, cuja obra é referência no que diz respeito à atualização do potencial político dos textos de Spinoza, além de também tratar de temas caros a Agamben e a Esposito, como a biopolítica e o comum. Mas uma lida com o direito romano e com a obra de Yan Thomas continua a ser uma joia cultivada por Esposito e Agamben de forma a destacá-los do pensamento negriano. Por outro lado, Pierre Dardot e Christian Laval têm levado a

sério, como Agamben e Esposito, o potencial político-filosófico do pensamento de Yan Thomas e das categorias do direito romano. Destaco, nesse sentido, o título *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, onde as reflexões de Thomas são fulcrais. No entanto, essa relação ficará para uma outra oportunidade<sup>2</sup>. Comparando e contrapondo as obras de Esposito e as de Agamben, a partir dos opostos *vitam instituere* e *vitam destituere*, o que pretendo aqui é singularizar paradigmaticamente o pensamento desses dois autores, mas em especial o de Agamben, cujos textos costumam deixar menos evidente o sentido de suas propostas, desvios e críticas. A partir da criação do sintagma *vitam destituere*, busco traçar um perfil geral da obra de Agamben, isto é, aquilo que a torna irreduzível às demais propostas filosófico-políticas. Ao final, mostro brevemente como essa singularidade do pensamento de Agamben está relacionada a uma leitura muito particular de Spinoza, a qual o afasta das leituras "instituintes" do filósofo holandês.

### Biopolítica

É de amplo conhecimento que Agamben seja um reconhecido prolongador de algumas das investigações de Michel Foucault. Uma dessas investigações concerne à biopolítica. Trata-se, no entanto, de um prolongamento bastante singular, pois Agamben jamais segue à risca as delimitações propostas por seus interlocutores, tampouco seus estritos limites metodológicos, razão pela qual esses "prolongamentos" consistem, frequentemente, em "correções". Nesse sentido, o texto responsável por listar Agamben (2010) entre os autores da biopolítica é aquele publicado em 1995, *O poder soberano e a vida*

*nua*, primeiro volume do que viria constituir a tetralogia *Homo sacer* (1995-2015).

Para Foucault (2012), como lemos em *A vontade de saber* (1976) e *Em defesa da sociedade* (curso ministrado no *Collège de France* 1975-1976), a biopolítica consiste numa espécie de lente de aumento sobre um novo tipo de racionalidade do poder surgida entre os séculos XVII e XVIII, caracterizada pela tomada da vida biológica como seu alvo privilegiado. Nem contrária, nem a favor da soberania, tampouco protetora da vida ou legitimadora dos direitos humanos, a biopolítica descreve um conjunto de técnicas, práticas e saberes que tomam a vida biológica da população como objeto de uma gestão calculada. A princípio, ela não constitui nenhum tipo de discurso legitimador ou crítico, mas tão somente descritivo dessa "novidade". A atenção depositada sobre esse fenômeno de inscrição da vida orgânica da população nos cálculos do poder é permeada por uma ambiguidade constitutiva, na medida em que consiste em técnicas de majoração, expansão, melhoramento da vida biológica da população, ao mesmo tempo que implica, por outro lado, controle, regulação, normalização, quando não, morte. O racismo, nesse sentido, opera como um importante elemento de compreensão dessa dupla face da biopolítica, que ora protege, ora mata, ou mesmo que mata em nome de uma proteção.

Na caracterização esquemática da biopolítica, o que é distintivo é o aspecto "positivo" de aumento, expansão, majoração da vida biológica, ao passo que a lógica soberana é pensada por Foucault (2012) em termos de subtração, isto é, essencialmente em termos negativos. Além disso, a racionalidade da biopolítica é pa-

<sup>2</sup> Dardot e Laval (2017), assim como Esposito na trilogia sobre a instituição, apostam numa proposta eminentemente positiva ou afirmativa, o que os afastam da filosofia de Agamben, cujo núcleo, como veremos, é habitado pela incontornável ideia de destituição, sem que isso faça de sua filosofia um pensamento do negativo ou da negação. Por "positivo", refiro-me às propostas de instituição e de instituinte que encontramos, respectivamente, em Dardot e Laval e em Esposito. No caso de Dardot e Laval (2017), é possível se falar de um projeto de instituição de uma racionalidade do comum (em oposição à racionalidade instituída neoliberal). Por outro lado, a proposta Dardot e Laval se afasta da proposta espositiana em razão (i) de um acento no conceito de ação, cuja influência remete a Arendt e a Marx (não obstante as ressalvas feitas a esses autores); e (ii) da interdição de uma ontologia política como proposta, que é para onde se dirige o pensamento de Esposito. No que toca Agamben, Dardot e Laval, justamente pela recusa da ontologia política, que também é para onde se encaminha Agamben, mantém o conceito de uso, porém dotado de um sentido jurídico que está ausente no conceito de uso agambeniano. Pode-se dizer, a partir desse rápido esquema, que, desses três, Dardot e Laval talvez sejam os herdeiros mais fiéis ao pensamento de Yan Thomas, justamente porque também Thomas se recusava a aderir ao debate no nível ontológico. Apesar disso, também no caso de Dardot e Laval, trata-se de uma apropriação para pensar algo diferente do que pretendia Thomas. Para um aprofundamento das relações entre Agamben, Dardot e Laval, Thomas, cf. Brum, 2023.

radigmaticamente<sup>3</sup> econômica, ao passo que a do poder soberano teria um caráter jurídico. Essas distinções, soberania e biopolítica, vida e morte, majoração e subtração – nunca reais ou ontológicas no caso de Foucault – conduzem a biopolítica a uma situação paradoxal à qual os intérpretes e críticos de Foucault voltarão muitas vezes na tentativa de elucidar, organizar, quando não resolver. Giorgio Agamben é um deles.

No caso da leitura agambeniana, a ambiguidade da biopolítica foucaultiana não tem vez. A biopolítica e o biopoder descrevem, para Agamben, formas eminentemente negativas de controle, gestão, submissão, exclusão e morte, razão pela qual é possível dizer que, sobretudo em seus primeiros escritos sobre o tema, a biopolítica é fundamentalmente tanatopolítica<sup>4</sup>. Amparado em fatos, documentos, arquivos, testemunhos e escritos literários e filosóficos – penso aqui principalmente em seu envolvimento com as obras de Hannah Arendt, Walter Benjamin, Primo Levi e Simone Weil –, Agamben, em um só golpe, rejeita uma mera oposição entre soberania e biopolítica – que poderia ser sugerida a partir de uma leitura grosseira de Foucault, visto que ele foi bastante cuidadoso na hora de mostrar que não se trata de uma mera substituição cronológica de um paradigma de poder por outro – e repensa o marco temporal da biopolítica, lançando-a aos primórdios do chamado pensamento ocidental. Nesse sentido, a biopolítica extravasa a circunscrição foucaultiana, acedendo à jurisdição schmittiana – notadamente para pensar a soberania – e o registro arendtiano – para refletir sobre a política totalitária. Como resultado, soberania e biopolítica já não aparecem mais como duas lógicas distintas do poder, e o direito já não constitui, nem mesmo paradigmaticamente, um estranho à biopolítica. Assim, Agamben toma os campos de concentração como o evento incontornável

do pensamento político contemporâneo, fazendo dele o ponto de partida fundamental do pensamento: nem a cidade, nem a praça pública, nem o parlamento constituem o lugar por excelência da política ocidental; no entender de Agamben, esse privilégio é do campo de concentração. O campo é a expressão mais evidente, o produto mais notável, da nefasta articulação dos princípios do “fazer morrer e deixar viver” e do “fazer viver e deixar morrer” que ilustram, respectivamente, a lógica da soberania e da biopolítica, segundo os termos da descrição presente no último capítulo de *A vontade de saber*. Esse é o mote para Agamben escrever dois outros integrantes da tetralogia: *O que resta de Auschwitz* (1998) e *Estado de exceção* (2003).

Nesses textos, nos quais há um privilégio da crítica da soberania, o conceito de *Homo sacer* serve de carro chefe na demarcação de um pressuposto fundamental e de uma operação originária da política ocidental, que são, correlativamente, o de uma vida nua e de uma exclusão-inclusiva. Nem forma de vida, muito menos forma-de-vida, nem *zoé* nem *bios*, a vida nua consiste na forma assumida pela vida uma vez capturada como esse expulso que retorna como fundamento constitutivo, servindo doravante como dispositivo que sustenta e promove o funcionamento da máquina política. A centralidade dos campos de concentração no pensamento de Agamben se deve à clareza com que esse pressuposto vem à tona na forma de uma vida separada de sua própria forma de vivente.

Assim, a tarefa da filosofia por vir não poderia ser outra senão a da eliminação desse pressuposto da política soberana por meio da destituição da lógica da soberania, pensada por Agamben como essa lógica excepcional, de captura do excluído, de instituição da vida política a partir da exclusão fundante da vida nua.

<sup>3</sup> O advérbio é importante aqui, pelo fato da distinção entre direito e economia não poder ser efetivamente observada em sua pureza na realidade. Apesar disso, em termos de “lógica” ou “racionalidade”, Foucault (2012) faz uma distinção entre a soberania, ao lado do direito, e biopolítica, ao lado da economia-política.

<sup>4</sup> Hoje, popularizou-se o termo “necropolítica”, sobretudo a partir da circulação do ensaio homônimo de Achille Mbembe (2016). Assim como a tanatopolítica, a necropolítica traduz a ideia de uma política da morte, de uma política *produtora* de morte. A princípio, portanto, não haveria grandes divergências entre o sentido dos conceitos para além dos diferentes prefixos. Seus usos, contudo, no interior e a partir das obras de Agamben e Mbembe, apresentam diferenças, notadamente o acréscimo do sentido da violência colonial no termo necropolítica a partir desse último.

## Governo

Não obstante a inegável presença da temática biopolítica em toda a tetralogia *Homo sacer*, o mesmo não pode ser dito da noção de *governo*. Esse conceito começou a aparecer com mais ênfase a partir de 2006, ano de aparição de *O que é um dispositivo?*, onde se encontram as premissas fundamentais desenvolvidas em *O reino e a glória* (2007). Dentre as novidades do livro, está a redefinição dos conceitos de biopolítica e soberania. Eles já não aparecem como dois lados da mesma moeda, como era o caso em *O poder soberano e a vida nua*. Em *O reino e a glória*, Agamben (2011) reinstaura uma distinção entre soberania e biopolítica digna de nota. Eles aparecem como expressões de duas tradições teológicas, a teologia política e a teologia econômica. No lugar da imagem dos lados de uma moeda, como se fossem apenas duas faces de uma mesma coisa, soberania e biopolítica aparecem, a partir de então, como polos "antinômicos, porém conexos" de uma mesma máquina *governamental*. Entre esses polos há apenas um campo de forças, responsável por fazer a máquina girar num vazio, sem que haja uma identidade de fundo entre eles. Isso significa que em *O reino e a glória*, a crítica da soberania, nunca abandonada totalmente por Agamben (2011), cede, no entanto, um espaço relevante, possivelmente o de protagonista, para a crítica do governo dos homens, deslocamento esse que, assim como para o pensamento foucaultiano, é determinante do resto da produção crítico-filosófica agambeniana.

Nesse sentido, um dos passos argumentativos fundamentais se encontra no capítulo 5, dedicado à "máquina providencial". No parágrafo 5.1, a genealogia da *oikonomia* proposta nesse livro, leva Agamben a uma "correção" da genealogia da governamentalidade proposta por Foucault (2008) em *Segurança, território e população*. Levando a sério as implicações teológicas do termo *oikonomia*, Agamben pretende detalhar e corrigir a exposição histórico-cronológica de

Foucault. Dessa vez, o recuo chega "até Deus": Agamben (2011, p. 126) identifica, na "elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo". Tanto a *oikonomia* trinitária quanto a providência aparecem, para Agamben, como confirmações do "núcleo teórico" da genealogia foucaultiana, porém em âmbito teológico. Como nos relata Agamben, a limitação da investigação foucaultiana da governamentalidade se deve à ausência de uma conexão da questão do governo dos homens com a questão do governo do mundo<sup>5</sup>. Ou seja, o que faltou a Foucault foi precisamente considerar as elaborações da noção de providência na constituição dos "elementos essenciais de uma teoria do governo" (Agamben, 2011, p. 127). Nesse sentido, mais do que uma consideração sobre o *De regno* de Tomás de Aquino, Foucault deveria ter buscado, em *De gubernatione mundi*, a constituição da noção de governo.

Os próximos volumes da tetralogia confirmam esse deslocamento focal da soberania para o governo. Já em *O reino e a glória* somos apresentados ao In governável, como "aquilo que nunca pode assumir a forma de uma *oikonomia*" (Agamben, 2011, p. 79). É em vista desse In governável que Agamben irá formular os conceitos ontológico-messiânicos norteadores do quarto volume da tetralogia, aquele que contém os momentos mais propositivos do projeto filosófico agambeniano. Nesse sentido, deve-se enfatizar a importância das noções de uso e forma-de-vida.

Uma vez apreendida a natureza governamental assumida pelo poder no ocidente, a tarefa da filosofia por vir se torna a da destituição da lógica do governo.

## Gestell

No último *álef* do último capítulo de *O reino e a glória*, intitulado "Arqueologia da glória", logo antes do limiar e do apêndice, Agamben (2011) encerra o livro com uma crítica visceral a Heidegger. De acordo com o autor, "Heidegger não pode resolver o problema da técnica porque

<sup>5</sup> Trata-se essencialmente de uma limitação metodológica. A teoria das assinaturas, proposta por Agamben, consiste, nesse sentido, num alargamento da noção de arqueologia ou de genealogia de Foucault.

não conseguiu restituí-lo ao seu *locus* político" (Agamben, 2011, p. 275). Pensar a técnica em seu *locus* político, isto é, pensar a política da técnica – se é que de fato ela constituiria uma política<sup>6</sup> – para ele se traduz na ideia de pensar as técnicas de governo dos homens. É por meio de um alargamento das perspectivas de Foucault e de Heidegger que a questão da técnica e do governo se encontram em Agamben. E esse encontro não se dá em qualquer lugar: todo *O reino e a glória* e *Opus dei* são escritos para mostrar que a teologia foi, no Ocidente, o local privilegiado das invenções político-institucionais. É no âmbito da teologia – e da ontologia criada nas mãos dos teólogos – que as noções mais elementares do governo dos homens teriam sido forjadas mediante estratégias terminológicas (Agamben, 2013).

Por outro lado, Foucault e Heidegger não parecem estar totalmente cegos para esse fato. A relação entre poder pastoral e governo em Foucault (2001) é um indício disso. No caso de Heidegger, por outro lado, Agamben critica sua adesão justamente ao paradigma teológico criacionista da tradição cristã para pensar a história do ser. O privilégio do conceito de "produção" em Heidegger, por meio do qual ele pensa a obra de arte em *A origem da obra de arte*, estaria, segundo Agamben (2013), ligado a esse privilégio do paradigma criacionista. Encerrando o segundo capítulo de *Opus dei*, dedicado à história do desenvolvimento da ontologia cristã<sup>7</sup>, o filósofo explica de que forma suas investigações neste livro "reconstroem um capítulo ausente na história da transformação da *energeia* em *actualitas*" (Agamben, 2013, p. 68), história essa presente no texto *A metafísica como história do ser*, localizado em *Nietzsche II*, de Heidegger (2007).

Pode-se perguntar em que medida essa reconstrução da influência determinante da teologia cristã sobre a história do ser é tributária do privilégio concedido pelo paradigma

criacionista. É em virtude desse modelo que Heidegger pôde pensar a essência da técnica como produção e disposição e a *Gestell* como a segurança do real sobre o modo da disponibilidade. Mas, justamente por isso, ele não pôde ver o que se tornou hoje perfeitamente evidente, ou seja, que não se compreende a essência metafísica da técnica se entendida somente na forma da produção. Ela é, entretanto e antes de tudo, governo e *oikonomia*, que, em seu desenlace extremo, podem até colocar provisoriamente entre parênteses a produção causal em nome de formas mais refinadas e difusas de gestão dos homens e das coisas. É dessa praxe particular que procuramos definir os caracteres através de nossa análise da liturgia (Agamben, 2013, p. 69).

A técnica, enquanto governo, torna-se o ponto central da investigação de Agamben, servindo de fio condutor até o "abandono" do projeto de *Homo sacer*. Reinterpretando à luz do governo (da *oikonomia*) a *Gestell*, Agamben (2011, p. 274) afirma que "o termo *Ge-stell* corresponde de maneira perfeita (não apenas em sua forma: o alemão *stellen* equivale a *pôr*) ao termo latino *dispositio*, que traduz o grego *oikonomia*". A interpretação agambeniana de técnica em Heidegger tem o objetivo de mostrar que ela se torna a lei (*Gesetz*) de administração e governo dos homens. Isso significa dizer que Agamben – e aqui faço deliberadamente uma aproximação etimológica sem lastro nos textos de Agamben, mas que acredito explicitar a essência de sua crítica à tradição política-ontológica ocidental – critica esse fenômeno do tornar-se *Ge-setz* da *Ge-stell*, isto é, o tornar-se lei da técnica. As terminações "*stell*" e "*setz*" remetem aos verbos alemães "*stellen*" e "*setzen*", que significam a *operação* de "pôr" de "colocar". *Ge-setz* e *Ge-stell* também remetem ao *estado* de "posto" ou "colocado", ou ainda, "positivado". Essa leitura é possível a partir do prefixo "*ge*", que em alemão é utilizado na construção do participio. "*Gesetzt*" e "*gestellt*" significam, respectivamente, o "colocado", o "definido", o "posto", o "inscrito" e o "fornecido", o "disponibilizado". Numa só palavra, o *instituído*. Nesse sentido, torna-se mais clara a

<sup>6</sup> Devo essa observação a Castor Bartolomé Ruiz, na ocasião da defesa da minha tese, intitulada *Da técnica ao uso: Giorgio Agamben e a arqueologia política da técnica*, defendida na Universidade Federal do Paraná, sob orientação do professor André Duarte em 2021.

<sup>7</sup> Agamben apresenta a concepção de ser do cristianismo sob variados nomes, embora todos eles ressaltem, em última instância, características específicas de uma mesma ontologia, ainda presente e da qual é solidária, a ontologia existencial do século XX. Nesse sentido, a ontologia cristã, à base da ontologia da modernidade, é apresentada por Agamben sob os nomes de "ontologia do *effectus*", "ontologia da operatividade", "ontologia da efetualidade" e, em *Uso dos corpos* (Agamben, 2017), "ontologia hipostática".



direção da crítica do conceito agambeniano de poder destituente (*potere destituente*), formulado no *Epílogo de Uso dos corpos*. Se a técnica se torna a lei, se essa instituição da técnica como governo dos homens é o problema, a solução, para Agamben, consiste em sua destituição. Assim, a *Ge-stell* designa, para Agamben, o "estado operativo" contínuo de uma única, mesma e incessante lei de ordenabilidade e disposição, diante da qual sua proposta consiste na destituição, em sua *Ent-setzung*<sup>8</sup>.

## Liturgias

Em *O reino e a glória* e em *Opus dei*, respectivamente, *Homo sacer II 4 e II 5*, há uma complementaridade explícita no que tange ao tema da liturgia. Lê-se, no prefácio de *Opus dei*:

Em *O reino e a glória*, indagamos o mistério litúrgico sobretudo na face que este volta para Deus, isto é, em seu aspecto objetivo e glorioso; neste volume, a pesquisa arqueológica se orienta, ao contrário, para o aspecto que diz respeito sobretudo aos sacerdotes, ou seja, os sujeitos a quem compete, por assim dizer, o "ministério do mistério" (Agamben, 2013, p. 7).

Decisiva aqui é a distinção entre aspecto objetivo e subjetivo. Enquanto em *O reino e a glória* Agamben realiza uma genealogia teológica da economia e do governo, em *Opus dei* a atenção recai sobre a elaboração de um paradigma específico de subjetividade, paradigmaticamente exemplificado pelo sacerdote<sup>9</sup>. E o que esta subjetividade teria de especial? De acordo com Agamben (2013), essa subjetividade eclesial-litúrgica se caracteriza, em termos muito genéricos, por não ser autora das próprias ações, ou ainda, por não ser responsável pelos efeitos de suas ações<sup>10</sup>. Assim, os sacramentos são ex-

teriormente realizados pelos sacerdotes, porém a efetividade do sacramento, sua significação, decorre da graça divina. Ou seja, a efetividade dos sacramentos é divina, enquanto o sujeito que pratica a ação é um mero instrumento. A consequência mais relevante da elaboração dessa subjetividade é a de uma ruptura do nexo ético que vincula o sujeito à sua ação, em razão de sua irresponsabilidade, perante a efetividade de sua ação.

A figura do sacerdote está em explícita contraposição à do monge desenvolvida em *Altíssima pobreza*. Uma leitura comparada de *Opus dei* e de *Altíssima pobreza* revela uma espécie de espelhamento entre o modelo ético do sacerdote e o modelo ético do monge. Ao final do segundo capítulo de *Altíssima pobreza*, em II 3.3, Agamben (2014) explicita essa oposição em termos de uma tensão entre duas formas de liturgia. Enquanto a Igreja extraiu da vida uma liturgia, constituindo-a numa esfera separada, elegendo o sacerdote como sua figura de sujeito paradigmática, a vida monástica realizou o movimento contrário, caminhando no sentido da indeterminação entre vida e liturgia. Para o monge, a forma de vida é uma liturgia, e a liturgia é uma forma de vida.

Disso se seguem dois modelos éticos. De um lado, o modelo ético do sacerdote, definido por Agamben (2014, p. 122) como "paradoxal" e "circular", que apresenta a relação do sujeito com sua ação a partir da figura de um rompimento, de uma cisão, visto que a Igreja institui uma "clara distinção entre vida e liturgia". Por outro lado, o modelo ético dos monges franciscanos é apresentado por Agamben como a tentativa mais radical no Ocidente de pensar um modelo ético em que sujeito e ação são imanentes um ao

<sup>8</sup> Conceito retirado por Agamben do ensaio de 1921, *Para a crítica da violência*, de Walter Benjamin. No ensaio, Benjamin (2011) faz uma série de distinções em torno da ideia de *Gewalt*, palavra cujo significado é extremamente polivalente, indo de poder legítimo à violência, a depender do contexto e dos adjetivos a ela vinculados. Ao longo do ensaio, Benjamin distingue duas formas fundamentais de violência, a mítica e a divina. A violência mítica, contra a qual Benjamin escreve, manifesta-se por figuras como a da violência instauradora, constituinte ou fundadora do direito (*rechtssetzende Gewalt*), violência mantenedora do direito (*rechterhaltende Gewalt*) ou violência administrada (*verwaltete Gewalt*). A violência divina, por outro lado, é caracterizada pela violência aniquiladora (*vernichtende Gewalt*). Atrélada a ela, Benjamin propõe a tarefa de uma deposição do direito (*Entsetzung des Rechts*), razão pela qual podemos supor que a violência divina também comporta uma *entsetzende Gewalt*, uma violência depositora ou destituidora, ou ainda, *destituente* do direito. É sob essa inspiração que Agamben amplia a intuição destituente do messianismo benjaminiano, redirecionando-a à questão da técnica enquanto governo dos homens.

<sup>9</sup> As figuras do "militante político" e do "funcionário" são análogas à figura do sacerdote.

<sup>10</sup> Uma explicação satisfatória de como isso é possível pressuporia a discussão da formulação do conceito de causa instrumental no contexto da teologia dos sacramentos, amplamente discutida por Agamben em muitos de seus livros.

outro. O sintagma forma de vida apresentado por Agamben, no contexto de seus estudos sobre o franciscanismo, tem como objetivo destacar um modelo ético menor, rejeitado pelo modelo ético hegemônico na modernidade ocidental, sendo este apresentado a partir da ideia de causa instrumental, fundamental à liturgia sacramental, e cuja origem remeteria ainda, segundo Agamben, à tradição do ofício.

### Officium

Em *Opus dei*, Agamben (2013) argumenta que a tradição do *officium* está comprometida com a ontologia do *officium*, a qual se torna parte integrante, sobretudo pelas mãos de Ambrósio, da ontologia cristã da qual a modernidade ainda não foi capaz de se desvencilhar<sup>11</sup>. Os problemas éticos decorrentes dessa tradição começam a aparecer de forma mais incisiva, ao final do terceiro capítulo de *Opus dei*, quando o autor estabelece a analogia entre a ontologia do ofício e a ontologia do comando.

Numa de suas várias tentativas de definir o *officium*, Agamben (2013, p. 80) escreve:

O *officium* não é uma obrigação jurídica ou moral nem uma pura e simples necessidade natural: é o comportamento que se espera entre pessoas que são ligadas por uma relação socialmente codificada, mas cuja cogência é bastante vaga e indeterminada para poder ser exposta – ainda que de modo derrisório – mesmo para um comportamento que o senso comum considerava evidentemente ofensivo do pudor. Trata-se, em última análise, para repetir a terminologia de Zenão, de uma questão de "plausibilidade" e de "coerência": o *officium* é o que faz com que um indivíduo se comporte de modo consequente; como prostituta é-se prostituta, como vilão é-se vilão, mas também como cônsul é-se cônsul e, mais tarde, como bispo é-se bispo.

No quarto capítulo de *Opus dei*, essa contraposição de Agamben à tradição do ofício fica ainda mais explícita, quando do surgimento da noção moderna de dever. Para Agamben, o ponto máximo da ontologia do ofício é a ontologia do

dever, sobretudo em seu viés kantiano, no qual o dever se pretende como um verdadeiro substituto ao ser. Nesse caso, o ofício faz mais do que exigir dos sujeitos um comportamento conforme suas determinações sociais; ele torna, antes, o ser dos sujeitos um dever-ser de determinado modo, um dever-ser-assim, um dever-ser ao modo de como as circunstâncias sociais fácticas ditam como se deveria ser. Mais do que "como prostituta é-se prostituta", a formulação mais fidedigna da tradição do *officium* na modernidade seria, para Agamben, "deve-se ser prostituta como se é prostituta", "deve-se ser vilão como se é vilão", "deve-se ser cônsul como se é cônsul", "deve-se ser sacerdote como se é sacerdote". O *officium* integra, assim, uma ontologia em que não apenas ser e praxe se indeterminam, mas também na qual o ser passa a ser compreendido como um dever-ser.

Para os familiarizados com o livro *O tempo que resta*, publicado por Agamben em 2000, dedicado a um estudo das Cartas de Paulo como "texto messiânico fundamental do Ocidente" (Agamben, 2016, p. 13), essa definição do ofício aparece como diametralmente oposta àquela da vocação messiânica. Uma contraposição entre o *officium* e a vocação messiânica permite compreender que o *officium* consiste precisamente na instituição de uma vocação, ao passo que a vocação messiânica se define, ao contrário, pela "revogação de toda vocação" (Agamben, 2016, p. 73). Oposta à lógica do *officium*, a vocação messiânica consiste na desativação dos destinos sociais, biológicos, jurídicos e teológicos que ao longo da tradição se foi articulando. "A chamada messiânica", afirma Agamben (2017, p. 78), "não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de 'usar' a condição factícia em que cada um se encontra". A passagem que torna evidente a oposição entre a proposta ética derivada dessa tradição do *officium* e a vocação messiânica é extraída por Agamben (2016, p. 37) da *Carta de Paulo aos Coríntios*:

<sup>11</sup> Por modernidade, Agamben entende, inclusive, o existencialismo do século XX, abrangendo autores como Sartre e Heidegger. A compreensão dessa crítica a Heidegger e ao existencialismo em geral exige a explicação de como Agamben lê o existencialismo como um desdobramento da ontologia hipostática, presente em II, 2 de *Uso dos corpos*. Um bom ponto de partida para isso seria um estudo da recepção agambeniana do §9 de *Ser e tempo*.



Isso então vos digo, irmão, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [*hos me*] possuidores os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores.

Nessa passagem, a vocação messiânica aparece sob a fórmula "como não" (*hos me*). É por meio desse "como não" que se indica a porta já sempre aberta da constituição da forma-de-vida, por meio da destituição das determinações factícias, ou, mais especificamente, da transformação da facticidade em fato<sup>12</sup>.

Se Agamben pôde definir o livro *Opus dei* a partir da ideia de uma "arqueologia do ofício", torna-se claro ao longo do livro a tarefa da filosofia por vir: a da destituição da tradição do ofício, entendida como aquela que pretende atrelar o sujeito à sua vida fática, substantivando-a pelo dever.

## Ontologia latina

A arqueologia do ofício que Agamben pretende realizar em *Opus dei* passa a ser explicitamente tematizada no capítulo 3, num diálogo com o *De officiis* de Cícero e o *De officiis ministrorum* de Ambrósio. Os capítulos 1 e 2 de *Opus dei* são passos necessários à compreensão do tema mais geral desta obra, que, assim como em *Altíssima pobreza*, consiste na relação entre ética, ontologia e subjetividade. Para Agamben, toda experiência do ser é concomitantemente uma experiência ética. Isso significa que o paradigma ontológico vivido por um sujeito comporta certas possibilidades de vida ética.

Para pensar ética, política e ontologia, o ponto de partida de Agamben é sempre Aristóteles. Agamben dedica inúmeras passagens de suas

obras a uma espécie de desconstrução do legado ético-ontológico e político aristotélico, sobretudo sob a roupagem da escolástica de Tomás de Aquino. O procedimento de Agamben é o de uma verdadeira profanação da terminologia aristotélica-escolástica. No entanto, todo o livro *Opus dei* é escrito por Agamben com a finalidade de mostrar que, entre a ontologia clássica (de Aristóteles) e a ontologia latina e, posteriormente, a ontologia cristã, existe uma relação de incomensurabilidade. Embora os conceitos da metafísica, da ética e da política de Aristóteles sejam, em boa medida, constitutivos do imaginário latino, em *Opus dei* Agamben reconstrói, a partir de textos *escritos* em latim<sup>13</sup>, uma ontologia própria ao mundo latino, à qual ele atribui variados nomes, dentre eles: ontologia do *effectus*, ontologia da operatividade ou ainda ontologia da efetualidade.

No capítulo 3 do livro, dedicado ao conceito de *officium*, Agamben passa a discutir a ética viabilizada à luz dessa ontologia latina. Nesse sentido, a obra de Cícero é paradigmática, pois ela se encontra no nascedouro mesmo dessa ontologia e dessa ética latina. Aprofundando sua crítica a Heidegger, Agamben entende que a boa compreensão da técnica (*Gestell*), em seu *locus* político, depende de uma boa compreensão das novidades introduzidas pela ontologia e pela ética latinas, pois seria justamente nesse mundo latino, no qual imperaria um paradigma ontológico-prático, em que a técnica ganharia um sentido absolutamente ausente no mundo grego e impensável pela conceitualidade aristotélica.

## Vitam isntituere

No parágrafo 3.5 de *Opus dei*, Agamben (2013, p. 82) condensa todos os conceitos e noções que serão recepcionados criticamente por ele à luz

<sup>12</sup> Na conferência *Heidegger e o nazismo*, de 1966, presente em *A potência do pensamento*, Agamben mostra, a partir de um diálogo com Lévinas, que a novidade do nacional-socialismo em relação à tradição foi pensar a facticidade como tarefa, missão ou vocação. Por sua vez, isso faz com que o nazismo tenha como tarefa fundamental a transformação da facticidade em fato, i.e., de uma substancialização da facticidade. A vocação messiânica vai justamente no sentido contrário: ela se define pela interdição da transformação da facticidade em fato. Ela opera pela desativação dos dispositivos que visam à substancialização da facticidade, ou, como no caso do nazismo, de uma biologização da facticidade. No texto intitulado "Forma-de-vida", presente em *Meios sem fim*, Agamben (2015a, p. 13-14) define a forma-de-vida com uma formulação que nos lembra aquela de seu texto sobre Heidegger e o nazismo: "uma vida, que não pode ser separada de sua forma [...] define uma vida [...] em que os modos e singularidades, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida e primeiramente potência". Uma vida destituente é uma vida que destrói os fatos aprisionadores da vida e a restitui à possibilidade e à potência. Ela desativa a tirania do ato e torna possível que uma forma de vida possa se tornar em sua própria facticidade e coisalidade forma-de-vida.

<sup>13</sup> Para a compreensão desse passo argumentativo, chamo a atenção para o parágrafo 2.8 de *Opus dei*. Nele, Agamben se dedica a

da tradição do *officium*:

"Conduzir a vida" (*vitam degere*<sup>14</sup>), "governar as coisas" (*rem gerere*<sup>15</sup>): eis o sentido de "dar forma ao uso da vida" (*usum vitae conformare*) e do "instituir a vida" (*vitam instituere*) que estavam em questão no *officium*. Se o homem não vive a sua vida como os animais, mas a "conduz" e "governa", o *officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é "instituída" e "formada".

Esse trecho deixa bastante evidente a posição de Agamben (2013) de desconfiança em relação ao sintagma *vitam instituere*: na medida em que está a favor do governo, emerge como algo a ser combatido e profanado. No entanto, essa desconfiança em relação ao sintagma não é exclusiva dele. O que eu pretendo argumentar é que se trata de uma desconfiança herdada de um importante interlocutor seu, o historiador do direito romano Yan Thomas.

Em dois textos consagrados ao pensamento de Yan Thomas<sup>16</sup>, Agamben (2013, p. 250) relata, de forma muito semelhante, o seguinte:

[...] lembro-me que em nossas primeiras conversas, Yan criticava abertamente a ideia – cara a alguém que foi importante para ele, Pierre Legendre – que o direito pudesse, sob a invocação de algumas fórmulas encontradas já em Cícero, ser concebido como *vitae institutio* ou *vitam instituere*.

Essa lembrança de Agamben (2013) certamen-

te também foi, de alguma forma, marcante para Yan Thomas (1998, p. 86), que no texto *Le sujet de droit, la personne et la nature: sur la critique contemporaine de sujet de droit*, faz referência, numa mesma nota de rodapé, ao texto de Agamben e à sua desconfiança em relação ao sintagma:

Sobre esse conceito de vida organizada, em oposição à vida puramente animal ou "vida nua", ver G. Agamben, *Homo sacer*, trad. br. Belo horizonte, 2011. A oposição de *bios* e de *zoè* confere à língua grega, aqui, valor de paradigma. Em contrapartida, a expressão presumidamente romana "instituir a vida" (*vitam instituere*), frequentemente utilizada por P. Legendre para designar o discurso europeu no que ele funda e faz lei não tem estritamente nenhum eco em latim, e menos ainda no direito romano: essa fórmula não é atestada por nenhum texto.

O fundamental aqui é se perguntar: qual é a razão dessa ofensiva por parte de Yan Thomas contra a fórmula *vitam instituere*? E, claro, de que forma e em que sentido essa polêmica é recepcionada por Agamben?

Para responder à primeira pergunta, é preciso entender a afirmação de Thomas (1998, p. 86) segundo a qual "a expressão presumidamente romana 'instituir a vida' (*vitam instituere*) [...] não tem estritamente nenhum eco em latim, e menos ainda no direito romano: essa fórmula não é atestada por nenhum texto".

No anuário publicado em 2008, referente ao

---

apontar as rupturas latinas com os conceitos fundamentais éticos, ontológicos e políticos aristotélicos, notadamente com os conceitos de *praxis* e *poiesis*, assim como *dynamis* e *energeia*.

<sup>14</sup> A noção de "degere" não é explorada como as demais por Agamben, razão pela qual não tratarei extensamente dela. No entanto, a tradução de *degere* por "conduzir" sugere a intenção de articular a teoria do *officium* com o conceito de *führung*, verbo a partir do qual é proveniente a ideia de *Führer*. Sem explicitamente relacionar ao conceito de *degere*, Agamben realiza essa articulação, referindo-se à monografia de Max Pholenz, intitulada *O De officiis de Cícero e o ideal de vida em Panécio*, cuja tese era a de que "o sentido último da obra ciceroniana era fornecer uma teoria do *Führertum*, da liderança política, como 'serviço prestado ao povo em sua integridade [*Dienst am Volksganzen*]' (Agamben, 2013, p. 83). Além disso, Agamben nota o paralelismo entre o estudo de Pholenz, que situa o *officium* no âmbito do governo político e o de seu tempo na Alemanha. Essa articulação implícita ganha ainda mais força quando a lemos junto ao parágrafo 4.4 de *O reino e a glória*, onde Agamben mostra a proximidade das investigações de Carl Schmitt sobre a noção de *Führung* e as de Foucault sobre o governo (Agamben, 2011).

<sup>15</sup> Diferentemente do que ocorre em outras aparições, em 3.11 de *Opus dei*: "gerere é [...] o paradigma do *officium*". Enquanto tal, *gerere*, no mundo latino, comporta uma articulação com as noções de governo e de comando. Segundo Agamben, o termo indica uma novidade inapreensível pela linguagem grega, a qual se mantém adstrita à distinção entre *poiesis* e *praxis*, de modo que "nova e tipicamente romana é, ao contrário, a identificação da terceira espécie de ação humana: o *gerere*" (Agamben, 2013, p. 90). Tanto em textos anteriores quanto em textos posteriores, contudo, Agamben, do mesmo modo que procede em relação ao uso, realiza uma profanação da noção de *gerere*. Para ficarmos em dois exemplos, tanto em *Notas sobre o gesto* (1992) – texto incluído em *Meios sem fins* – quanto em *Karman* (2017), *gerere* aparece em sua forma profanada, isto é, não como empregada em seu sentido canônico, relativo ao governo e ao comando, mas no sentido da filosofia por vir, quer dizer, relacionada à esfera dos puros meios e à inoperosidade. *Gerere* assume, nesta versão profanada, os contornos do conceito-técnico agambeniano de gesto, apontando, antes, para "a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano" (Agamben, 2015b, p. 59). Em *Karman* 4.18, lê-se: "O gesto não é, na verdade, simplesmente privado de obra, mas define antes a própria especial atividade através da neutralização das obras a que era ligado enquanto meio (a criação e a conservação do direito pela violência pura, os movimentos cotidianos dirigidos a um fim no caso da dança e da mímica). Isto é, assim, uma atividade ou uma potência que consiste no desativar e tornar inoperosas as obras humanas e, dessa forma, abri-las a um novo e possível uso. Isso vale tanto para as operações do corpo quanto para aquelas da mente; o gesto expõe e contempla a sensação na sensação, o pensamento no pensamento, a arte na arte, a palavra na palavra, a ação na ação" (Agamben, 2017, p. 137-138).

<sup>16</sup> Para um detalhamento das relações entre Agamben e Thomas, cf. Brum (2021).

seu curso ministrado em 2006-2007, o autor explica o problema de se tomar *vitam instituere* como uma formulação jurídica latina:

Quanto à ideia difundida hoje em dia de que o direito tem como função "instituir a vida", dediquei dois seminários para mostrar que isso se baseia em um equívoco. A locução em latim (*vitam instituere*) tem apenas um sentido pedagógico. Ela não diz que a lei, o direito ou qualquer outra pessoa instituem a vida; ela apenas diz que o mestre ensina (*instituere*) os preceitos da vida ética e prática (*vitam*) aos seus alunos; ou que o discípulo conduz sua vida de acordo com esses preceitos (sendo o sujeito do verbo "*instituere*" não mais o mestre, mas o discípulo). Não existe nenhum contexto jurídico dessa fórmula, nenhum texto jurídico no qual ela é retomada – e notadamente não no Digesto 1, 3, 1, onde se tentou fazer crer (e até se conseguiu fazer acreditar em juristas aparentemente incapazes de ler esse texto por si mesmos) que ela tinha sua origem. O fragmento de Marciano que é lido em D 1, 3, 1 retoma um trecho grego de Demóstenes, onde se lê que aqueles que moram numa cidade devem nela viver consoante as leis: não se trata de instituir a vida, mas de viver (*zèn*) consoante (*kata*) o pacto comum (*suntheke*) da lei (Thomas, 2008, p. 1).

Vemos, nesse resumo de curso, a insistência por parte de Thomas numa argumentação de caráter filológico, provando que não há qualquer ocorrência do sintagma *vitam instituere* em textos jurídicos latinos. O que há, na verdade, é uma citação feita por Elio Marciano, diretamente do grego, de um texto de Demóstenes, de modo que o latim que aparece no Livro I, Título III, parágrafo 1 do *Digesto*, a que temos acesso hoje, corresponde a uma tradução posterior, ausente no original. Por sua vez, a história dessa tradução não é ingênua. No final do século XII, Burgúndio de Pisa verte para o latim a citação de Demóstenes, utilizando uma expressão muito mais fiel ao texto grego: *secundum eas (leges) vivere*. O sintagma *vitam instituere* começa de fato a circular apenas no século

XVI, nas transcrições humanistas (ciceronianas) do direito romano, a partir da substituição feita por juristas como Guilherme Budé e Denis Godefroy da fórmula escolástica *secundum leges vivere* por *vitam instituere*. A partir dessa tradução do grego que Thomas nos fornece ("viver segundo o pacto comum das leis"), algumas conclusões são evidentes: a primeira delas é a da ausência no original grego do substantivo "vida" e do verbo "instituir"; a segunda é que vida, cuja ocorrência se dá a partir de sua forma verbal "viver" (*zèn*), não aparece como objeto da "instituição", como parece sugerir a formulação latina *vitam instituere*, na qual "*vitam*", um substantivo feminino de primeira declinação, aparece no caso acusativo, neste caso, exercendo uma função de objeto direto<sup>17</sup>. Logo, em sua formulação grega, "não se fala de uma vida instituída pela lei, mas antes de um modo de viver adequado à lei que os próprios cidadãos deram a si mesmos" (Esposito, 2023, p. 26). Nesse sentido, Thomas não está errado ao apontar para a inexistência da suposta fórmula latina num sentido jurídico<sup>18</sup>. Ao fim e ao cabo, não se trata, para Thomas, de negar a importância ou existência da fórmula na história do direito; trata-se, antes, de recusar que ela tenha um papel fundador inventado já pelos juristas romanos. Como podemos observar, a controvérsia permanece ainda num nível filológico.

Um dos filósofos que, na atualidade, mais tem escrito acerca do tema da instituição é Roberto Esposito. No decorrer de suas pesquisas sobre a instituição<sup>19</sup>, Esposito se deparou com a polêmica entre Yan Thomas e Pierre Legendre em torno da discussão sobre a pertinência do sintagma *vitam instituere*, fazendo dela um sintagma-chave de sua própria filosofia. Perseguindo o fio condutor dessa polêmica, seu conteúdo se mostrou tão

<sup>17</sup> Sobre a ausência de um conceito jurídico de vida no direito romano, ver o capítulo *Vitae necisque potestas*, em *O poder soberano e a vida nua* (Agamben, 2010), e o texto homônimo de Yan Thomas (1984).

<sup>18</sup> Esposito aponta para algumas ocorrências da fórmula em autores latinos, porém desprovidas de um sentido jurídico: Cícero, *De finibus*, IV 17; Terêncio, *Andria*, I 67; Salústio, *De Coniuratione Catilinae*, XXXI 7. No caso de Agamben, o sintagma *vitam instituere* é abordado a partir do *De officiis* 1, 7 de Cícero, porém, no texto de Cícero, a fórmula que aparece é "*magis ad institutionem vitae communis spectare videtur*", isto é, "parecem ter em mira antes a instituição da vida comum" (Agamben, 2013, p. 82).

<sup>19</sup> Esposito já era um assíduo leitor de Yan Thomas como é possível se verificar já em seu estudo de 2014, *Le persone e le cose*, onde as reflexões thomasianas sobre o direito e a linguagem jurídica (notadamente sobre o conceito de *res*) são fundamentais para sua argumentação. Apesar disso, o primeiro livro dedicado ao tema da instituição, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, de 2020, faz uma breve menção ao pensamento de Thomas em uma nota de rodapé, e nenhuma à fórmula *vitam instituere*. O sintagma desponta, contudo, com uma evidente importância, presente já no título do prólogo, em seu segundo título dedicado ao tema da instituição: *Instituzione*, de 2021. De título de prólogo, *vitam instituere* se torna título do terceiro livro dedicado à instituição: *Vitam instituere. genealogia*

relevante a ponto de Esposito (2023) intitular seu mais recente estudo publicado sobre o tema da instituição de *Vitam instituere: genealogia dell'istituzione*. De acordo com o autor, a tradução *vitam secundum leges* consiste numa tradução muito mais fiel à formulação grega tendo em vista que nela:

[...] a instituição, em vez de estar no comando da vida, parece ser seu próprio modo de ser. Não um modelo transcendente à vida, mas sua medida imanente. Não cabe ao direito instituir uma vida ainda não juridificada, mas a vida, no seu fazer-se, que se institui segundo uma lei livremente adotada<sup>20</sup> (Esposito 2023, p. 26).

A expressão *vitam instituere* não é tomada por Esposito, contudo, apenas como uma mera controvérsia filológica em torno da interpretação de uma suposta fórmula jurídica latina. Toda a polêmica ao redor do sintagma parece apontar para a ideia de que há algo muito mais fundamental em jogo. Para Esposito (2023, p. 24), ela diz respeito à "pensabilidade mesma – a possibilidade de pensar juntos vida e direito sem abandonar um dos dois termos ao domínio do outro". Nesse sentido, de modo análogo à formulação do paradigma imunitário<sup>21</sup>, a reflexão de Esposito sobre o sintagma *vitam instituere* consiste em mais um passo dado para pensar vida e política a partir de uma relação de interioridade, e não de mera exterioridade, como era o caso, segundo seu diagnóstico, da formulação foucaultiana (também aplicável à interpretação agambeniana) da biopolítica. A obscuridade desse conceito é vista por Esposito como uma ameaça à compreensão do caráter vital da instituição e o caráter instituinte da vida, de onde se segue sua proposta de esclarecê-la. Lançar luz sobre essa fórmula – é o que crê Esposito – permitiria,

a um só tempo, que a noção de instituição não redundasse em um conceito puramente formal, mas também que a vida não seja tomada como algo meramente passivo e maleável. A filosofia de Esposito se encaminha, desse modo, para um vitalismo de natureza nietzscheana e spinozista que será, como veremos logo mais, recusado por Agamben.

### Entsetzung

Estamos agora em condições de enfrentar a segunda questão colocada anteriormente, que diz respeito à forma como Agamben recepiona a polêmica sobre o sintagma e o sentido que ela adquire em sua filosofia. No prefácio à tradução italiana do ensaio *La valeur des choses: le droit romain hors la religion*, intitulado *Entre direito e vida*, Agamben (2015c, p. 10) escreve sobre Thomas:

Se é verdade que é possível conhecer verdadeiramente apenas aquilo que se ama, esse incomparável conhecedor do direito era, todavia – ou, talvez, justamente por isso –, animado por tão irredutível desconfiança em relação a seu objeto de amor – ou, de modo mais preciso, em relação à concepção moderna do direito que tende obstinadamente a confundir o plano do direito e o da vida, a pessoa jurídica e o indivíduo natural.

Tendo em vista a referência ao sintagma no âmbito da arqueologia do ofício e, além disso, munidos da afirmação de que nas conversas entre Agamben e Thomas sempre aparecia a desconfiança em relação ao sintagma por parte deste, é possível deduzir que Agamben herde diretamente de Thomas essa mesma desconfiança. Certamente, contudo, os motivos da desconfiança não são precisamente coincidentes. Em comum, Agamben e Thomas alertam para o perigo da confusão do plano do direito com o

*dell'istituzione*, de 2023.

<sup>20</sup> Esposito (2023), assim como Agamben, não pretende limitar sua reflexão sobre o sintagma a um estudo histórico-filológico. Nesse sentido, ambos fazem das reflexões casuísticas de Thomas a ocasião para pensar questões de caráter ontológico-políticas. A consequência disso, no que toca a interpretação do sintagma, é um natural afastamento de sua leitura daquela feita por Yan Thomas (2008, p. 1), que, a respeito da fórmula, insiste que "continuava sendo óbvio que o sujeito do verbo 'instituere' não era o legislador nem a lei, mas sim o próprio cidadão, o habitante da cidade, que conformava sua existência aos preceitos da lei", de modo que "ninguém imagina – tampouco Demóstenes ou Marciano antes deles – que o direito, ou a lei, instituisse a vida". A interpelação filosófica do sintagma feita por Esposito privilegia a transformação lexical do sintagma, responsável, segundo ele, por fazer da vida sujeito e objeto da instituição, o que equivale a dizer que vida e instituição entram em indistinção. Com isso, Esposito reforça sua tese acerca do caráter instituinte da vida e da vitalidade da instituição.

<sup>21</sup> Sobre a relação entre paradigma imunitário e pensamento instituinte em Roberto Esposito, ver Costa (2022). Importante notar que, à época da publicação do texto, Costa não contava com o terceiro texto de Esposito sobre a instituição publicado, que traz o sintagma para o título da investigação.

da vida, pois isso levaria a uma juridicização total da vida<sup>22</sup>. Contudo, Thomas certamente não faz do sintagma uma forma de expressão de uma ontologia<sup>23</sup> – a ontologia do *officium* – tampouco o inscreve numa tradição de governamentalização dos homens. Malgrado ambos reivindicarem o título de “arqueólogo”, Thomas se mantém fiel ao método casuístico, enquanto Agamben pretende sempre pensar “de modo filosófico”, o que, na economia de seus textos, significa “de modo ontológico”.

Dentre todos os textos de Agamben, aquele que talvez mais dialogue com Thomas é *Altíssima pobreza*. Ainda no resumo do curso ministrado entre 2006-2007, lemos que, após as críticas à noção de *vitam instituere*, o curso passou a tratar o *corpus* “das primeiras regras monásticas [...] lá onde se encontra, para os juristas, a verdadeira matriz histórica dos conceitos de regra e norma” (Thomas, 2008, p. 2). O próprio Agamben (2013, p. 249) nos informa que assistiu e contribuiu com esse seminário, e certamente aquilo que o motivou a escrever sobre o monasticismo foi a divergência entre Tomas e Emanuele Coccia:

Recordo-me, assim, de escutar, em março de 2007 na EHESS, um seminário de Yan sobre esse tema [regras monásticas], onde ele já avançava a tese da natureza não jurídica das regras, que para ele pareciam provir mais dos *mores* que do *ius* [...] Um mês depois, nós nos encontramos em Veneza e, com Emanuele Coccia<sup>24</sup>, fizemos um pequeno seminário privado sobre o mesmo assunto. Mais uma vez, a tese de Yan, nesse sentido oposta à de Emanuele, era a de que não era preciso tomar as regras monásticas como um fenômeno propriamente jurídico. Eu retomarei minha posição, que era próxima daquela de Yan, sem, contudo, coincidir com ela. A reticência de Yan em inscrever as regras no registro do direito se dava por razões profundas, as quais vale a pena esclarecer, pois – por intermédio da relação entre a forma de vida dos monges e a regra – elas concerniam a ideia que Yan se fazia da relação entre direito e vida.

Em síntese, enquanto Thomas defendia que as regras monásticas se fundavam nos *mores*, razão pela qual elas não seriam propriamente jurídicas, Coccia entendia precisamente o contrário, isto é,

que as regras monásticas eram essencialmente jurídicas (Agamben, 2014). Agamben discorda de ambos. Sua interpretação será via liturgia, tema central de todas as suas investigações teológicas no interior de *Homo sacer*. No que toca a natureza da regra, uma coisa, contudo, é certa: Agamben se esmera na recuperação do sentimento antijurídico do monasticismo em todas as suas formas, mas, em especial, no franciscanismo. Não vem ao caso aqui discutir todos os pormenores dessa discussão. O que é decisivo é que Agamben se propõe a radicalizar o experimento ético-político franciscano, por meio de uma crítica dos limites da noção de *abdicatio* em direção a nada menos que uma vida destituente. Agamben substitui a estratégia da *abdicatio* pela da *Entsetzung*, da abdicação pela destituição. O franciscanismo é entendido por Agamben como a experiência que foi mais longe no exercício de subtração da vida ao direito, porém seus fracassos históricos se deveriam a não radicalização dessa atitude num sentido ontológico-messiânico de uma vida destituente.

Ao final de *Uso dos corpos*, encontramos de forma condensada essa operação de substituição, ou melhor, de potencialização, da crítica franciscana:

Viver no “como não” é uma deposição (*Entsetzung*) sem abdicação [...] significa destituir toda propriedade jurídica e social, sem que essa deposição fundamente uma nova identidade. Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquela que permanentemente depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, sem as negar, mas simplesmente as usando (Agamben, 2017, p. 306).

Para Agamben, apenas uma outra ontologia, o que do mesmo modo significa uma outra ética e política – a contraposição aqui é à ontologia do *officium*, mas também ao que poderíamos chamar de metafísica da propriedade – poderá ensejar uma forma-de-vida e um uso que façam frente aos avanços expansivos do direito. Se a estratégia da *abdicatio* mantém os monges na forma de vida, a da *Entsetzung* pretende ser capaz instituir

<sup>22</sup> Fundamental, nesse sentido, é o conceito de *limens*. Cf. Brum (2020).

<sup>23</sup> Sobre a relação de Yan Thomas com a ontologia, cf. Napoli (2014).

<sup>24</sup> Cf. Coccia (2006).

a forma-de-vida, que é definida prioritariamente por um *ethos* destituente.

### Forma-de-vida

Desde seus livros sobre comunidade, imunidade e biopolítica (1998-2004) até os mais recentes dedicados ao tema da instituição (2020-2023), Esposito trava uma verdadeira guerra conceitual com Agamben, na maioria das vezes, de forma implícita. Um indício incontornável dessa polêmica diz respeito à concepção de vida no fundamento da comunidade. Esposito concede uma importância à vida em seu substrato biológico e vital que Agamben recusa incisivamente. Para Esposito, mais fundamental que pensar a forma de vida é pensar a vida por ela mesma (Nalli, 2013). Assim, vida e política conectam-se a partir de dentro, quer dizer, a partir de uma relação de imanência. Toda a correção pretendida por Esposito para solucionar o "enigma da biopolítica", deixado em aberto por sua formulação foucaultiana, leva em conta a ideia de que Foucault teria pensado vida e política como exteriores uma à outra, razão pela qual vida e política só poderiam ser pensadas em termos de sobreposição e subjugação de uma à outra. A ideia espositiana de uma "unidade incindível" entre vida e política pretende apontar justamente para essa inextricabilidade entre ambas, servindo de ponto de partida para suas correções de Foucault, mas também para a formulação da proposta de uma biopolítica afirmativa<sup>25</sup>, em flagrante oposição à interpretação de Agamben. Nos textos dedicados ao tema da instituição, a ideia de um "pensamento instituinte" é formulada para *realizar* o potencial afirmativo da biopolítica. Por seu turno, apesar de tematizar a *zoé*, não é propriamente a vida biológica que está no fundamento da política

– criticada ou proposta – por Agamben, mas a vida nua, enquanto aquele "excluído fundante" da comunidade biopolítica. Disso, segue-se que o fundamento da comunidade que vem agambeniana não pode consistir num substrato biológico ou vital, mas, como defendia o jovem Walter Benjamin, existencial (cf. Cantinho, 2011). Uma passagem do prefácio de *Uso dos corpos* veio para não deixar mais dúvidas nesse sentido:

O que, portanto, significa *on existe*? A existência – esse conceito, fundamental em todos os sentidos, da filosofia primeira do Ocidente – talvez tenha a ver constitutivamente com a vida. "Ser", escreve Aristóteles, "para os seres vivos, significa viver". Trazer à luz – fora de qualquer vitalismo – o íntimo entrelaçamento entre ser e viver, essa é certamente hoje a tarefa do pensamento (e da política) (Agamben, 2017, p. 15).

Nem vital, nem biológico, mas antes existencial<sup>26</sup>: a vida é pensada propositivamente por Agamben (2017) menos como substantivo e mais como verbo: viver. Disso, segue-se uma obstaculização a qualquer proposta afirmativa da biopolítica ou da instituição, como numa espécie de "metafísica de positividade". O sentido messiânico da filosofia de Agamben é o que sempre esteve à frente de sua proposta, de modo que aquilo que conduz sua concepção ética, política, existencial e ontológica de comunidade é a inoperosidade, a desativação e a destituição, tanto da soberania quanto do governo, da biopolítica e da técnica. À luz desse protagonismo do messiânico, Agamben aposta num viver destituente, numa vida intrinsecamente sabática e capaz de destituir suas obras e sobredeterminações de todas as sortes.

Também sintomática dessa controvérsia que separa Agamben de Esposito é a recusa deste em distinguir a escrita grifada e a não grifada das noções de "forma de vida" e "forma-de-vida". Em

<sup>25</sup> A assinatura do pensamento espositiano pode ser resumida pelo adjetivo "afirmativo". Aquilo que conecta e confere unidade à proposta política de Esposito é a tentativa de pensar uma ontologia política afirmativa. Se nos textos sobre a comunidade e a biopolítica, a dimensão ontológica se fazia menos explícita (malgrado sempre terem estado presente), nos textos sobre a instituição, a biopolítica afirmativa é trazida à tona na ideia de um poder instituinte, explicitamente pensada no registro ontológico-político. De acordo com Esposito, o poder instituinte se diferencia das duas outras correntes preponderantes de ontologia política contemporâneas, a pós-heideggeriana e a deleuziana, pelo fato de nenhuma delas, traduzidas, respectivamente, nas ideias de poder destituente e poder constituente, terem sido capazes de oferecer um paradigma ontológico político afirmativo. Pensar essa alternativa afirmativa, sob a rubrica singularizadora da filosofia de Claude Lefort, ou ainda "neomaquiaveliana", constitui o motivo da filosofia recente de Esposito. Apenas essa terceira via, nem impolítica nem hiperpolítica, nem messiânica nem escatológica, é capaz, de acordo com Esposito, de pensar o social sob a insígnia do conflito.

<sup>26</sup> Vale dizer que isso não autoriza, ao menos de modo imediato, pensar um Agamben existencialista. O conceito de existência que se aplicaria a Agamben é benjaminiano, e não sartreano ou heideggeriano.



um dos raros momentos em que Esposito utiliza a forma grifada, é para falar de Spinoza. No entanto, ele o faz com a intenção de negar que existam seres que não sejam já, desde sempre, formas-de-vida (que nesse caso poderiam ser formas de vida). A polêmica é claramente com Agamben, embora evite dizer o seu nome. Isso porque o conceito de vida nua, de inspiração benjaminiana, é definido por Agamben como "a vida separada de sua forma". Na contramão disso, Esposito (2022, p. 2), em seu livro de 2021, intitulado *Instituzione*, escreve:

Nenhuma vida humana é irredutível à pura sobrevivência – a uma 'mera vida', para usar a bem conhecida expressão de Walter Benjamin. Sempre há um ponto em que a vida se projeta para além de suas necessidades primárias, entrando no domínio dos desejos e escolhas, paixões e projetos. Dado que a vida humana sempre foi instituída, ela nunca coincide com a mera matéria biológica – mesmo quando violentada, pela natureza ou história, e esmagada até seu estrato mais bruto. Mesmo aí, pois enquanto for vida, revela um modo de ser que, apesar de deformado, violado, pisoteado, permanece o que é: uma forma de vida.

Em *Uso dos corpos*, Agamben apresenta o posicionamento exatamente contrário: para ele, "todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida" (Agamben, 2017, p. 309). Nesse sentido, fica nítido que, para Agamben, há uma distinção entre "forma de vida" e "forma-de-vida". Para além disso, isto é, sem coincidir com a forma de vida (e muito menos com a forma-de-vida), Agamben (2017, p. 233) afirma que há um "pressuposto comum nu que sempre é possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida", que é justamente a vida nua. Disso se segue, por sua vez, que, "com o termo *forma-de-vida*, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua" (Agamben, 2017, p. 233). Assim, de acordo com Agamben, essa distinção entre as formas grifada e não grifada da expressão é fundamental, na medida em que a forma-de-vida é pensada como instituída a partir do tornar inoperoso das formas de vida, isto é, a partir da

*destituição* das formas de vida. Trata-se, ainda assim, é verdade, de uma forma de *instituição*. Contudo de uma forma de instituição bastante específica, na medida em que coincide com um tipo de *destituição*. Nesse ponto, o conceito de forma-de-vida se identifica àquele de vocação messiânica, e passa a ser definida como "a revogação de todas as vocações factícias" (Agamben, 2017, p. 309), que consiste em libertar "o ser vivo humano de todo destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada" (Agamben, 2017, p. 309-310). Em última instância, o governo dos homens pressupõe a adesão do humano às suas *peçoas* (cf. Brum, 2022), isto é, àquele papel reconhecidamente instituído socialmente, àquele *devoir de situation* com o qual Cícero pretendeu apreender com o conceito de *officium*, de pai, de mãe, de filha, de filho, de escravo, de senhor, de amigo, mas que posteriormente foi generalizado para as figuras do proletário, do burguês, do funcionário, do militante político, do sacerdote e até mesmo do monge.

## Spinoza

Talvez seja possível explicitar de modo mais claro o sentido da filosofia de Agamben por meio de uma contraposição entre sua leitura de Spinoza e aquela realizada por Roberto Esposito. Essa comparação lança luz sobre o modo como cada um deles compreende a relação entre vida e instituição ou vida e destituição, vida instituinte (*vitam instituere*) e vida destituente (*vitam destituere*). Nesse sentido, suas respectivas leituras de Spinoza podem aparecer como um eixo paradigmático – sobretudo de afastamento – de suas filosofias: enquanto Esposito enxerga o filósofo holandês como aquele que de forma inédita assumiu o princípio do *vitam instituere* em toda a sua plenitude, Agamben faz do pensamento spinozista um mote do que propus aqui chamar de *vitam destituere*. Enquanto Esposito interpreta o pensamento spinozista como uma vedação do aspecto destituente e privilegia o aspecto instituinte, Agamben se apropria desse mesmo pensamento para concebê-lo à luz dos conceitos de inoperosidade e de destituição, tomados numa

acepção, ao mesmo tempo, messiânica e ontológica. Se para Esposito a metafísica spinozista não é reconduzível a uma perspectiva destituente, Agamben faz de Spinoza – de seu Spinoza – um teórico da destituição.

Esse passo argumentativo é realizado por Agamben a partir de uma interpretação do escólio da proposição 36 do livro V e da proposição 52 do livro IV da *Ética*<sup>27</sup>. Agamben se detém de modo mais explícito sobre essa passagem em 8.26 de *O reino e a glória*, no capítulo dedicado à "arqueologia da glória", logo antes de formular a "crítica visceral" a Heidegger antes discutida. Nessa altura de *O reino e a glória*, Agamben (2011, p. 271) afirma que o conceito spinozista de glória "condensa em poucas e vertiginosas linhas os motivos teológicos do *kabod* hebraico e da *doxa* cristã". O decisivo aqui é que Agamben (2011, p. 272) detecta nessas passagens "a conexão sabática entre glória e inoperosidade [...] Inoperosidade e glória são, aliás, a mesma coisa: '*acquiescentia* [...] *revera a gloria* [...] *non distinguitur*'".

Em *Opus dei*, desenvolvendo, como é o caso de todo o livro, uma espécie de arqueologia do legado ético-ontológico preponderante em nossa tradição latina-cristã, Agamben (2013) mostra como o spinozismo constituiu um problema para os que não abrem mão da necessidade de um governo divino do mundo. Nesse sentido, tanto Leibniz quanto Pufendorf são invocados como representantes da crítica ao spinozismo, sobretudo pelo fato da concepção spinozista de Deus ser refratária à ideia de uma transcendência providencial. De acordo com Agamben (2013, p. 113), ao acusar Spinoza de ateu, Leibniz não tinha em mente dizer que Spinoza não crê na existência de Deus: "ateu, no discurso filosófico da época, não designa aquele que nega a existência de Deus, mas aquele que nega o governo divino do mundo, ou seja, a providência". De forma análoga, Pufendorf "precisa não somente de um Deus, mas de um Deus transcendente que governe o

mundo com sua providência" (Agamben, 2013, p. 114). Diante dessas ofensivas, ele afirma:

[...] há então um nexo entre a crítica ao spinozismo e a posição do dever como categoria fundamental da ética: trata-se, em ambos os casos, de afirmar a solidariedade entre governo divino do mundo e imputabilidade das ações humanas [...] situado no vértice entre a *socialitas* humana e a providência divina, o *officium* torna possível e garante a efetividade do governo (Agamben, 2013, p. 115).

A partir das críticas ao spinozismo trazidas à tona por Agamben, portanto, o que se pode concluir é que elas não poderiam suscitar senão o interesse de Agamben por Spinoza como um teórico na contramão da tradição do governo e do *officium*. Spinoza aparece, assim, na obra de Agamben, como uma alternativa ao pensamento ético hegemônico no ocidente, isto é, como uma alternativa ao pensamento da ética em termos de dever.

Agamben (2017) encerra o *Epílogo de Uso dos corpos* retomando sua interpretação da *Ética* avançada em *O reino e a glória*. Neste momento, Agamben retoma a imagem da contemplação da potência de agir. O conceito de contemplação ganha aqui um destaque singular; ele aparece como um operador metafísico de liberação do protagonismo do *officium*<sup>28</sup> da *energeia* e da ação. Aqui a polêmica não poderia aparecer mais claramente: Esposito concede que Spinoza seja um filósofo da potência. Todavia, trata-se, para ele, de uma potência continuamente instituinte, de uma *energia* instituinte inexaurível: *vitam instituere* em sua mais explícita formulação (Esposito, 2023). Agamben, ao contrário, faz de Spinoza o autor por excelência do que aqui chamei de *vitam destituerre*, quer dizer, dessa filosofia comprometida com a constituição de um estado de contemplação e de inoperosidade das obras humanas, mas também das determinações sociais e biológicas, materiais e linguísticas<sup>29</sup>, históricas e políticas atribuídas aos homens, responsáveis por sua subjetivação

<sup>27</sup> Para uma crítica da leitura que Agamben faz de Spinoza, cf. Pinheiro (2010).

<sup>28</sup> De um dever-ser como se é, ou ainda, de um ser como se deve-ser. Isto é, de um ser segundo as determinações (vocações) sociais, biológicas, históricas e políticas constituídas.

<sup>29</sup> Nesse sentido linguístico, é fundamental a consideração por parte de Agamben da ideia presente na língua hebraica do nome infinitivo, relatada por Spinoza em seu *Compêndio gramatical da língua hebraica*, que serve para Agamben pensar o conceito de uso de forma intransitiva, em consonância com a ideia de uma causa imanente.

governamental. Tudo se passa como se a interpretação messiânico-ontológica do conceito spinozista de glória servisse de trampolim para que Agamben pudesse pensar, contra a tradição, uma doutrina do uso da vida, que consiste numa doutrina ética irreduzível àquela que se impõe hegemonicamente e que nos governa.

## Financiamento

Este artigo contou com o financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), no âmbito do Programa Pós-Doutorado Nota 10 – 2021, da FAPERJ; Nº do Processo E26/204.406/2021; Nº de Matrícula 2021.01576.3.

## Referências

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

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

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

AGAMBEN, G. La vie et le droit. In: FALCONIERI, S. *Aux origines des cultures juridiques européennes*: Yan Thomas entre droit et sciences sociales. Roma: École Française de Rome, 2013. p. 249-258.

AGAMBEN, G. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

AGAMBEN, G. Notas sobre o gesto. In: AGAMBEN, G. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. p. 51-61.

AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória*: uma arqueologia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

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

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

AGAMBEN, G. *Opus Dei*: arqueologia do ofício. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

AGAMBEN, G. *Potência do pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. Tra il diritto e la vita. In: THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015c. p. 7-18.

BENJAMIM, W. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011. p. 121-156.

BRUM, B. *Da técnica ao uso*: Giorgio Agamben e o projeto de uma arqueologia política da técnica. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

BRUM, B. Giorgio Agamben e Simone Weil: críticos da tradição jurídica romana. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 1470-1499, 2022.

BRUM, B. O uso do comum: notas comparativas a partir de Giorgio Agamben, Pierre Dardot e Christian Laval. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA, 19., 2023, Toledo. *Anais [...]*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023. p. 33-53.

CANTINHO, M. J. A língua que advirá: o tempo da comunidade. *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, v. 6, p. 57-70, 2011.

COCCIA, E. Regula et vita: il diritto monastico e la regola francescana. *Medioevo e Rinascimento*, v. 20, n. 17, p. 97-147, 2006.

COSTA, W. Vitam instituere: biopolítica afirmativa e pensamento instituinte em Roberto Esposito. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 198-215, 2022.

DARDOT, P; LAVAL, C. *Comum*: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echelar. São Paulo: Boitempo, 2017.

ESPOSITO, R. *Institution*. Tradução de Zakiya Hanaf. Cambridge: Poly Press, 2022.

ESPOSITO, R. *Pensiero Istituyente*: Tre paradigmi di ontologia politica. Torino: Einaudi, 2020.

ESPOSITO, R. *Vitam instituere*: genealogia dell'instituzione. Torino: Einaudi, 2023.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. Omnes et singulatin: vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II* (1976-1988) Paris: Gallimard, 2001. p. 953-980.

FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.

NALLI, M. *Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica. Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 79-105, 2013.

NAPOLI, P. Pensar por grados: Yan Thomas contra la ontología. *GLOSSAE: European Journal of Legal History*, Valência, n. 11, p. 42-51, 2014.

PINHEIRO, U. *Metamorfose, alquimia, destruição: as transições em Spinoza*. 2020. Tese (Promoção ao cargo de Professor Titular) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

THOMAS, Y. Droit romain et histoire de la science juridique en Occident. *Annuaire de l'EHESS*, [s. l.], 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/annuaire-ehess/18891#quotation>. Acesso em: 17 jul. 2024.

THOMAS, Y. Le sujet de droit, la personne et la nature: sur la critique contemporaine du sujet de droit. *Le Débat*, [s. l.], v. 3, n. 100, p. 85-107, 1998.

THOMAS, Y. Vitae necisque potestas: le père, la cité, la mort. In: ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. *Du châtement dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Rome: École Française de Rome, 1984. p. 499-548.

---

## Benjamim Brum Neto

Doutor em Filosofia pela linha de pesquisa em Ética e Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com período de doutorado sanduiche na Universität Stuttgart junto ao Stuttgart Research Centre for Text Studies. Fez mestrado em Filosofia pela mesma instituição, com período de sanduiche na Université de Rennes 1 (França) e na Université de Sherbrooke (Canadá).

---

## Endereço para correspondência

### BENJAMIM BRUM NETO

Rua São Clemente, 127, apto 809B

Botafogo, 22260-000

Rio de Janeiro, RJ, Brasil