



A COMUNIDADE QUE VEM: UMA TAREFA ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Ésio Francisco Salvetti¹

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo fazer uma análise da obra *A comunidade que vem*, de Giorgio Agamben. Entendemos que nela encontram-se as bases que sustentam o *projeto homo sacer*. Contudo, o foco principal da nossa reflexão será sobre o capítulo XI, intitulado “Ética”. Acreditamos que neste capítulo está implícita uma proposta ética que acompanhará Agamben em todo o seu projeto filosófico, mas que infelizmente muitos a ignoram. Feito isso, buscaremos analisar como a obra *O Aberto* pode ser inserida no projeto *homo sacer*, especificamente neste debate ético.

Palavras-chave: Ética. Política. O Aberto. Comunidade que vem. Agamben.

THE COMING COMMUNITY: An ethical task in Giorgio Agamben

ABSTRACT: The present paper has the purpose to do an analysis of the Agamben's work *The Coming Community*. We understand that there we find the foundations that underpin the *homo sacer* project. However, the main focus of our discussion is on Chapter XI, entitled "Ethics". We believe that this chapter is an implicit ethical proposition that will accompany Agamben throughout his philosophical project, but unfortunately many ignore it. That done, we try to analyze how the work *The Open* can be inserted into the *homo sacer* project, specifically in this ethical debate.

Keyword: Ethics. Politics. The Open. The Coming Community. Agamben.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nos últimos anos, especialmente depois de 1995, com a publicação do *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Giorgio Agamben transformou-se num pensador conhecido em âmbito internacional. Depois desta obra, seus livros começaram a ser traduzidos e discutidos em todo o mundo. O que nos chama a

¹Doutorando em Filosofia – UFSM, em cotutela com a Università Degli Studi di Padova – Itália, bolsista CAPES. Professor do IFIBE. E-Mail: esiosalvetti@gmail.com

atenção foi sua capacidade de transformação e introdução de novos conceitos no discurso crítico contemporâneo. Diante de tamanha popularidade, muitas críticas começaram a surgir, o tacharam de impolítico, utópico, etc. Não desejamos adentrar nessa discussão, mas o fato é que hoje, para discutir-se seriamente sobre biopolítica, soberania, direito, economia, Agamben é um pensador com contribuições importantes.

Outro erro que muitos pesquisadores cometeram foi reduzir o projeto deste pensador a uma teoria política. Compreendemos que esta redução é injusta, pois uma leitura atenta das suas obras mostra que o projeto *Homo sacer* é uma continuidade de interesses explícitos nas obras precedentes.

Diante dessa compreensão, buscaremos fazer uma análise da obra *La comunità che viene*, pois nela o autor assinala que seu interesse passaria a ser a política, contudo, uma política fundada sobre a crítica à metafísica, à estética e à linguagem. Nesta obra, também encontramos uma reflexão sobre ética, mesmo que em um capítulo brevíssimo, porém, acreditamos que nele há a chave para uma leitura ética de todo o projeto filosófico de Agamben, embora não a trate de forma explícita. No entanto, ele mesmo nos recomenda que “em cada livro há algo assim como um centro que permanece escondido”. É esse centro, portanto, que devemos descobrir e acreditamos que nele está a ética.

Semelhante à obra *A comunidade que vem*, encontramos a obra *O Aberto: o homem e o animal*. Esta também não está enquadrada no projeto *homo sacer*, mas possui uma contribuição importante para o projeto de Agamben e entendemos que pode ser inserida nesse debate sobre a ética. Por isso, no último ponto deste trabalho, faremos uma apresentação sintética desta obra, especificamente daqueles pontos que acreditamos ser importantes para o debate ético.

PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO DA OBRA “A COMUNIDADE QUE VEM”

Em *Homo sacer* Agamben deu um acento à política, mas isso se deve ao desenvolvimento das reflexões estéticas, linguísticas e ontológicas. Porém, é importante destacar que o interesse sobre a política é desenvolvido ou introduzido ainda na obra *La comunità che viene*. Além do mais, recentes pesquisas vêm

destacando o papel central desta obra. Nela o autor introduz conceitos que foram fundamentais para o desenvolvimento do projeto *homo sacer*. O professor Carlos Salzani compreende que:

Questo libro non costituisce tuttavia una cesura, quanto piuttosto una “cerniera” che congiunge e salda le ricerche degli anni settanta e ottanta al “fuoco” politico degli anni seguenti: in questo volumetto breve ma estremamente denso e complicato, le analisi su essere, tempo e linguaggio che lo precedono ‘precipitano’ per così dire, in un condensato “politico”, che verrà poi elaborato, esteso e sistematizzato nel progetto che comincia con *Homo sacer* (SALZANI, 2013, p. 54).

O livro é composto por dezenove pequenos capítulos, seguidos de uma seção aforística intitulada *O irreparável*. Em todos capítulos Agamben mantém um estilo de escrita denso e compacto, o que torna difícil a compreensão das suas teses. Nosso objetivo é ler essa obra mostrando alguns pressupostos de uma teoria ética que posteriormente se mantém viva, mesmo que de forma não dita, na reflexão política.

Devido a uma nova reedição da obra, Agamben acrescentou um prefácio e ali apontou seu interesse pela ética. Contudo, é importante destacar que este interesse aparece já na obra *A linguagem e a morte*². Logo na introdução ele deixa claro que a obra terá uma orientação ética. Com o objetivo de fazer um acerto de conta entre Hegel e Heidegger e depois de ter se interrogado sobre o lugar da negatividade, a Voz passou a ser reivindicada como o problema metafísico fundamental. Com a exposição do problema da Voz, Agamben entende que o seminário (a obra) atingiu seu objetivo. Todavia, destaca que o “caminho que o pensamento deve ainda percorrer [...] se faça em direção à uma ética” (AGAMBEN, 2006, p. 11) e complementa dizendo: “De fato, a crítica da tradição ontológica da filosofia ocidental não pode ser levada a cabo se não for, simultaneamente, uma crítica da sua tradição ética” (AGAMBEN, 2006, p. 11).

Para Salzani, esta nova ética, esta redenção, se funda sobre uma ‘liberação’ da linguagem dos seus pressupostos metafísicos, da sua negatividade. Somente desta nova ideia da linguagem pode surgir uma nova comunidade. “Già *L’idea del linguaggio*” (1984) si concludeva facendo segno verso una comunità senza presupposti [...]” (SALZANI, 2013, p. 59).

²Para um aprofundamento ver: AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Nas páginas finais de *A linguagem e a morte*, Agamben descreve que o homem carece de fundamento, ou melhor, seu fazer não está fundado senão no seu próprio fazer. Essa tese tem um peso significativo e é em certo sentido retomada na *A Comunidade que vem* exatamente no capítulo intitulado *Ética*, ideia que aprofundaremos na próxima seção.

Em 1985 Agamben escreveu um ensaio intitulado *Tradizione dell'immemorabile* publicado na obra *La potenza del pensiero*³. Nele aparece pela primeira vez, ao debate, teses de Carl Schmitt, pensador alemão que terá uma importância significativa no projeto *Homo sacer*. Também foi importante a presença de Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, pensadores que através de suas obras, *Comunità inoperosa* e *Comunità inconfessabile*, influenciaram o pensamento de Agamben, tanto que *La comunità che viene* é uma espécie de resposta aos escritos de Nancy e Blanchot.

Diante da crise histórica-social da contemporaneidade, Agamben vê em Nancy e Blanchot a possibilidade de pensar uma nova forma de comunidade. Ele descreve da seguinte forma:

È questa situazione epocale che di recente, in Francia, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot hanno pensato come “comunità inoperosa” e “comunità inconfessabile” ed è di questa stessa figura del presupposto che, in Italia, Massimo Cacciari ha cercato di cogliere la costituzione mistica. In questo modo, il nostro tempo avverte l'esigenza di una comunità senza presupposti e mantiene tuttavia, senza rendersene conto, la forma vuota della presupposizione al di là di ogni fondamento: presupposizione di nulla, appunto, pura destinazione. L'alone “piano e liscio” di Damascio, o il principio impartecipabile di Proclo – Questa è la radice del nostro malessere e, insieme, della nostra unica speranza (AGAMBEN, 2005, p. 158).

Sem fazer referência a esta passagem descrita acima, Agamben a retoma e aprofunda em um ensaio de 1987, intitulado, *Bataille e il paradosso della sovranità*. Bataille torna-se um personagem importante para Agamben pelo fato de tentar pensar uma comunidade que vai além de uma relação positiva, de pertença e de inclusão: “Bataille usa in particolare un termine che diverrà centrale per l'elaborazione de *La comunità che viene*, ekstasis, l'esperienza di un 'assoluto esser-fuori-di-sè del soggetto', che fonda l'autoesclusione dei membri della comunità”

³ Utilizamos a obra em italiano: AGAMBEN, G. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Neri Pozza, 2005. p. 147-162

(SALZANI, 2013, p. 58). Foi a primeira vez que Agamben escreveu sobre o paradoxo da soberania, fundamentado na definição de Carl Schmitt, que, posteriormente, será um dos eixos de seu projeto filosófico.

Dados esses pressupostos, é importante salientar que *A comunidade que vem* é a contribuição filosófica de Agamben para o debate que nasce na França, em 1980, diante da queda do muro de Berlim e o fim do socialismo real. O fim das políticas comunitárias parecia ter possibilitado a liberdade. Aquilo que se tinha experimentado foi violência, intolerância contra as diferenças e a multiplicidade. Diante desse cenário, surge na França, em 1980, intelectuais que buscavam retomar o ideal político da comunidade. Esses intelectuais partiram da tese que o projeto comunitário, posto em prática, havia produzido violência contra as diferenças, mas ao mesmo tempo não podiam negar que o individualismo egoísta do liberalismo eliminava qualquer possibilidade de solidariedade. É neste cenário que Nancy escreveu a obra *La comunità inoperosa*, opondo-se tanto às soluções do comunismo e fascismo como à hegemonia do liberalismo.

No mesmo ano da publicação de Nancy, Maurice Blanchot publicou *La comunità inconfessabile*, como uma resposta. A influência desses dois escritos foi absorvida por Agamben e sua contribuição a este debate foi a obra *La comunità che viene*, que, sem dúvida, ocupa uma posição central, antecipando aquelas teses que em *Homo sacer* lhe deram notoriedade internacional.

Sabrina Sedlmayer nos adverte a respeito do título que diferentemente do que pode nos remeter a pensar, *a comunidade* não quer dizer coletividade, comunitarismo ou partido e *que vem* não significa futuro. “A forma com que sua comunidade não se assemelha ao tratado político, nem muito menos ao tradicional seminário filosófico com sua busca de apreender, argumentar, defender, investigar. [...] Agamben não somente caminha a contrapelo desse divórcio ocorrido justamente com o nascimento da crítica, como opera neste livro, uma linguagem própria” (SEDMAYER, 2008. p. 140).

ÉTICA: PURA POSSIBILIDADE

Na obra *A linguagem e a morte* Agamben assinalava que o homem carece de fundamentos. Ele descreve que “talvez o homem – o animal ao qual não parece

incumbir nenhuma natureza e nenhuma identidade específica – deva ter ainda mais radicalmente a expectativa de sua pobreza, talvez o homem seja ainda mais pobre do que tenha descoberto, no ponto em que chegou a atribuir-se a experiência da negatividade e da morte como específico patrimônio antropogenético e a fundar sobre ela toda comunidade e toda tradição (AGAMBEN, 2006, p. 131-132). O professor Edgardo Castro, mesmo não fazendo uma análise aprofundada da obra *A comunidade que vem*, observa que mesmo que o homem “careça de fundamento, que não possua nenhum destino biológico, nem nenhuma vocação histórica [...] não significa que o homem esteja consignado ao nada”. (CASTRO, 2012, p. 52). Essa tese está inteiramente de acordo com o que Agamben escreve na obra *A comunidade que vem*. Vejamos: “todo o discurso sobre ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir” (AGAMBEN, 1993, p. 38). Por isso, pensar o homem sem remetê-lo à sua biologia ou à sua história parece ser a tarefa da filosofia e da política que vem.

No entanto, é importante salientar que Agamben chega a esta compreensão descrevendo primeiramente o que é uma “comunidade sem pressupostos”. Para isso, fundamenta sua ideia no conceito “*Qualunque*”, tradução do latim *quodlibet*. Logo no primeiro tópico da obra o autor afirma: “O ser que vem é o ser qualquer” (1993, p. 11). A afirmação é emblemática e com ela Agamben consegue evitar tanto o universalismo como o individualismo e, para isso, retoma o significado do adjetivo *quodlibet*. Correntemente esse conceito é traduzido no sentido de “qualquer um indiferentemente”, mas a forma diz o contrário do latino “*quodlibet ens* não é o ser, qualquer ser, mas o ser que, seja como for, não é indiferente; ele contém desde logo, algo que remete para a vontade (*libet*), o ser qual-quer estabelece uma relação original com o desejo” (AGAMBEN, 1993, p. 11).

Na verdade, todo o livro é uma tentativa de articular o pensamento da comunidade sobre o termo qualquer (*quodlibet*). Em *qualquer* há uma singularidade *pura* não determinada por propriedades comuns que denotam a adesão a uma classe, como negro, muçulmano, francês, etc., ou seja, características individuais, mas muito menos privadas de adesão universal. Agamben assinala que a antinomia individual e universal tem origem na linguagem e a demonstra com o seguinte exemplo: “A palavra árvore nomeia de facto indiferentemente todas as árvores, na

medida em que supõe o próprio significado universal em vez de cada uma das árvores inefáveis” (1993, p. 11). A linguagem transforma as singularidades em membros de uma classe, no entanto, o *ser – dito* é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (a árvore, uma árvore, esta árvore).

Nessa perspectiva, Agamben identifica o singular, precisamente na operação de exemplificar, pois o exemplo não é definido por nenhuma propriedade. Um exemplo vale para todos os casos do mesmo gênero, não é nem particular nem universal, mas é uma singularidade que se mostra como tal, isto é, mostra a sua singularidade. Esta singularidade não é definida por alguma propriedade exceto o *ser-dito*. O *ser-dito* é a propriedade que funda todas as possíveis pertenças. Por exemplo, o *ser-dito* italiano funda a pertença, o *ser-dito* comunista funda as possíveis pertenças a uma classe ou identidade, mas em si não há nenhuma identidade, ele é o “mais comum, que se subtrai a toda comunidade real” (AGAMBEN, 1993, p. 16). Mas Agamben ressalta que a “omnivalência do ser qualquer, não se trata nem de apatia nem de promiscuidade, ou de resignação” (AGAMBEN, 1993, p. 16). E acrescenta que a “*quodlibet*alidade não é a indiferença” (p. 22).

No tópico IX, intitulado “*Bartleby*”, Agamben lança algumas teses sobre *La potenza del pensiero*, cabe salientar que esta ideia é ampliada e melhor articulada num ensaio publicado três anos depois da *A comunidade que vem* intitulado: *Bartleby La formula della creazoine*. Contudo, a ideia central desse ensaio havia sido elaborada ainda em 1987, para uma conferência realizada em Lisboa. Esse texto foi publicado somente em 2005 na obra *La potenza del pensiero* (AGAMBEN, 2005, p. 273-287), que leva o mesmo título da obra.

Em *Bartleby*, Agamben retoma suas análises, de 1987, elaboradas no ensaio *La potenza del pensiero*, para sublinhar o caráter central da *potência*, que compreendemos ser um dos principais conceitos de sua teoria. Para explicá-la o filósofo italiano retorna a Aristóteles para entender a forma que se articula cada potência, a “potência de não ser” (*dynamis me einai*) ou então “impotência” (*adynamia*). A tese central é de que o *ser qualquer* é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência. Para Agamben, o significativo e importante é o modo como ocorre a passagem da potência ao ato. Vejamos como ele descreve:

A simetria entre poder ser e poder não ser é, de fato, aparente. Na potência de ser, a potência tem por objetivo um certo ato, no sentido em que, para ela, *energein*, ser-em-acto, só pode significar passar a essa actividade determinada [...], para a potência de não ser, pelo contrário, o acto não pode jamais consistir num simples transito de *potentia ad actum*: ela é, pois uma potência que tem por objecto a própria potência, uma *potentia potentiae* (1993, p. 34).

Ou seja, só a potência que, tanto pode a potência como a impotência, é a potência suprema. Vejamos o exemplo que ele dá para explicar melhor esta tese:

[...] se é próprio de todo o pianista tocar e não tocar, *Glenn Gould* é, no entanto, o único que pode *não* não-tocar, e, aplicando a sua potência não apenas ao acto, mas a sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a mestria conserva e exerce no acto não a sua potência de tocar [...], mas a de não tocar (1993, p. 34).

Já em *La Potenza del pensiero*, Agamben se perguntava sobre o significado do “Eu posso”. O que entendemos quando dizemos: Eu posso, eu não posso? (2005, p. 273). Questão que faz o filósofo italiano retornar a Aristóteles.

A partir de Aristóteles o conceito de potência passou a ocupar um lugar central na debate filosófico. A oposição feita por Aristóteles entre potência (*dynamis*) ao ato (*energeia*) foi fundamental tanto para a metafísica aristotélica como para a física exercendo uma importante influência à filosofia e, posteriormente, à ciência medieval e moderna. Tanto que Agamben está convicto de que o conceito de potência “não cessou de operar na vida e na história, no pensamento e na práxis” (2005, p. 273).

Depois de uma análise atenta da obra “*De anima*”, de Aristóteles, Agamben afirma que o filósofo grego distingue uma potência genérica, que é aquela em que, por exemplo, um menino tem a potência da ciência, ou que é em potência um arquiteto, de uma potência que compete a quem já possui *hexis* correspondente aquele saber ou aquela certa habilidade. É neste segundo sentido que um arquiteto tem a potência de construir, ainda quando não está construindo. Essa forma de potência se difere da potência genérica.

Para Aristóteles, a afirmação “o menino é potente” significa que sofrerá uma alteração, deverá passar por um processo de aprendizagem, para tornar-se um arquiteto ou pianista, etc. Aquele que já possui uma técnica não deve sofrer

nenhuma alteração; é potente a partir de uma *hexis*, que pode não colocar em ato ou implementar, passando de um não ser em ato a um ser em ato. Por isso, “a potência é, isto é, definida essencialmente da possibilidade de seu não exercício, assim como *hexis* significa: disponibilidade de uma privação” (AGAMBEN, 2005, p. 276-277).

A potência não existe somente no ato. Se a potência existisse somente no ato não poderíamos considerar um arquiteto, arquiteto quando não está construindo. Este é o modo de ser da potência, existe na forma da *hexis*, sobre uma privação. “É uma forma, uma presença de algo que não está em ato”. Por isso, Agamben afirma: “A grandeza – mas também a miséria – da potência humana é que essa é, também e antes de tudo, potência de não passar ao ato” (AGAMBEN, 2005, p. 280).

Foi no livro *Theta da metafísica* que Aristóteles procurou medir-se com algumas ambiguidades e aporias em relação a sua teoria da potência. Ali ele confronta o constitutivo cooptencimento entre potência e impotência. A impotência (*adynamia*) é uma privação contrária da potência (*Dynamei*). Toda potência é impotência do mesmo. *Adynamia* ou impotência não significa ausência de toda potência, mas potência do não. Toda potência humana se mantém em relação com a própria privação. Ou seja, é sempre potência de ser e não ser, de fazer e de não fazer. Para Agamben, “é esta relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência” (AGAMBEN, 2005, p. 281). Ou seja, para Aristóteles, aquele que é potente de ser pode tanto ser como não ser. Portanto, toda potência humana é cooriginariamente impotência. “Todo poder–ser ou fazer é, para o homem, constitutivamente em relação a própria privação” (AGAMBEN, 2005, p. 282).

É importante destacar que os outros seres vivos podem somente alcançar a potência específica de cada ser, podem somente este ou aquele comportamento que já está escrito na sua vocação biológica. Diferente do homem: “o homem é o animal que pode a própria impotência. A grandeza da sua potência é medida do abismo da sua impotência” (AGAMBEN, 2005, p. 282).

Apesar de toda a influência teórica exercida por Aristóteles, Agamben está convicto de que a teoria da potência ainda não foi pensada em sua totalidade, ainda não medimos todas as suas consequências. A partir dela devemos repensar não somente a realização entre ato e potência, mas considerar de modo novo a estética, a política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído, e

acrescentaríamos a ética. “É toda a compreensão do vivente que deve ser reevocada, se é verdade que a vida deve ser pensada como potência que incessantemente excede as duas formas e as suas relações” (AGAMBEN, 2005, p. 286).

A ideia da potência desenvolvida neste ensaio é a mesma ideia que fundamenta o tópico IX – Bartleby, da obra *A comunidade que vem*. A tese é que qualquer um é o ser que pode não ser, pode a própria impotência. Agamben conclui *Bartleby* dessa forma:

O ato perfeito de escrita não provém de uma potência de escrever, mas de uma impotência que se vira para si própria e, deste modo, realiza-se a si como um acto puro (a que Aristóteles chama intelecto agente). Por isso, na tradição árabe, o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é *Qalam, Penna*, e cujo lugar é uma potência imprescrutável. Bartleby, isto é, um escrivo que não deixa simplesmente de escrever, mas ‘prefere não’, é a figura extrema deste anjo, que não escreve outra coisa do que a sua potência de não escrever (AGAMBEN, 1993, p. 35).

É importante salientar que a figura de Bartleby é aprofundada num ensaio alguns anos depois da *A comunidade que vem* intitulado *Bartleby la formula della creazione*⁴. Bartleby é o personagem que não está ancorado em pressupostos, não realiza nenhuma essência, nem mesmo vocação histórica, ou espiritual, ou seja, não cumpre nenhum destino. É exatamente isso que Agamben chama de Ética.

Dessa forma compreendemos porque Agamben inicia o tópico XI da *Comunidade que vem* afirmando:

O facto de onde deve partir todo o discurso sobre ética é de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. E a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar (1993, p. 38).

A ética é possível no âmbito onde não existe a necessidade de se realizar uma tarefa ou vocação. Isso não significa que o homem não seja, ou não deva ser alguma coisa. Pois “há de facto, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo

⁴Para um aprofundamento da tese ver: DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; *Bartleby La formula della creazione*. 4. ed. Macerata: Quodlibet, 1993. p. 43-85.

não é uma essência [...] é o simples facto da sua própria existência como possibilidade ou potência” (AGAMBEN, 1993, p. 38)

A filosofia ocidental nos ensinou que o homem precisa realizar algo que lhe é próprio, realizar sua vocação dentro de determinadas circunstâncias já dadas. Assim também ocorria na dimensão coletiva da comunidade tradicional: a comunidade tradicionalmente foi concebida como um todo que está acima dos indivíduos. Nessa perspectiva, a comunidade “seria valor supremo e seus integrantes se sentiriam imbuídos de uma tarefa ou missão a cumprir, a saber, lutar pela realização do destino histórico deste valor que se encontra acima dele”⁵. Mas, como percebemos, Agamben não está de acordo com essa tese. Para ele a elaboração da singularidade qualquer consiste no esvaziamento de todo pressuposto (essência, identidade, pertencimento, inclusão, representação). Diante disso, qual pode ser a política da singularidade qualquer, de um ser cuja comunidade não é medida por nenhuma condição de pertença, nem pela simples ausência de condição, mas pela simples pertença? Para Salzani, o “que vem” articula a temporalidade da ação política sobre o momento messiânico que interrompe o contínuo temporal. O tempo da ação não é futuro, mas o presente; “e todavia, este tempo não é jamais totalmente presente a si mesmo, necessita sempre daquele pequeno deslocamento da palavra sobre o reino messiânico” (SALZANI, 2013, p. 69).

É importante destacar que Agamben já havia usado a expressão “este é o compromisso da *filosofia que vem*” no ensaio de 1984 intitulado *La cosa stessa* (AGAMBEN, 2005, p. 09-23), e a mesma expressão aparece no ensaio de 1990 intitulado “Filosofia linguística” (AGAMBEN, 2005, p. 57-75). A partir de *A comunidade que vem*, entretanto, a expressão “que vem” tornou-se uma fórmula recorrente para indicar a tarefa messiânica da filosofia, da política e do pensamento. Parece-nos que esta expressão é fruto da influência de Benjamin. Em especial do ensaio benjaminiano, intitulado “sul programma della filosofia che viene”. Por isso interpreta-se que o “que vem” é de uma tarefa, de uma exigência, de uma urgente reivindicação que o momento presente coloca ao pensamento.

⁵ RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. *Sobre a comunidade que vem de Giorgio Agamben*. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Pedro_Hussak.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2014.

E parece que a urgente reivindicação que o momento presente coloca ao pensamento é um acerto de contas, um balanço com o capitalismo, ou como Guy Debord diz com a sociedade do espetáculo. Um grande admirador de Guy Debord, principalmente pela notável lucidez de seu diagnóstico, Agamben passa a fazer suas críticas ao capitalismo: “o capitalismo na sua forma última [...] apresenta-se como uma imensa acumulação de espetáculos, em que tudo aquilo que era diretamente vivido foi expulso por uma representação” (AGAMBEN, 1993, p. 61).

Importante salientar que para Debord o espetáculo não é simplesmente a esfera das imagens, ou o que hoje chamamos de mídia: “É uma representação social entre pessoas, medializado através das imagens, a exposição e a alienação da própria socialidade humana”. (AGAMBEN, 1993, p. 61) e acrescenta: “o espetáculo é o capital, num tal grau de acumulação que se torna imagem”. (AGAMBEN, 1993, p. 61). O mundo passou a ser organizado pela mídia, falsificando a totalidade da produção, e ela pode manipular a percepção coletiva e apoderar-se da memória e da comunicação social para transformá-la numa mercadoria espetacular.

No entanto, ao contrário do que pode parecer, Agamben não assume uma postura pessimista. Mesmo diante de tal cenário exposto por Debord, o filósofo italiano vê a possibilidade de uma nova política do corpo na apropriação das transformações históricas da natureza humana que o capitalismo quer confinar no espetáculo. Se neste processo de separação se forja um corpo qualquer, cuja *physis* é a semelhança, é precisamente este o bem que a humanidade deve saber retirar da mercadoria em decadência. Apropriar-se desta transformação histórica contra a lógica do espetáculo é a tarefa da política que vem.

Mas, para Agamben, a grande contribuição de Debord, foi mostrar que no mundo transformado em imagem o homem não se vê apenas expropriado de sua atividade produtiva, mas está alienado de sua própria natureza linguística-comunicativa. Por isso, a tarefa da filosofia que vem é recuperar essa dimensão linguística. Agamben percebe no espetáculo uma possibilidade, que pode ser usada contra ele, pois no espetáculo é nossa própria natureza linguística que chega até nós invertida. “O que impede a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens estão separados por aqueles que os une” (AGAMBEN, 1993, p. 64).

Mas a época em que vivemos hoje é também aquela em que se torna, pela primeira vez, possível para os homens terem experiência de sua própria essência linguística. Devemos ter consciência de que a política contemporânea é este devastador da experiência da linguagem que em todo o planeta desarticula e esvazia tradições e culturas, crenças e religiões, identidades e comunidades. Só aqueles que conseguirem levá-lo a cabo até o fim serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem Estado.

Qual pode ser a política da singularidade qualquer, ou seja, de um ser cuja comunidade não é medida por nenhuma condição de pertença, nem pela simples ausência de condições, mas pela própria pertença? Essa é a questão com a qual Agamben inicia o último capítulo de *A comunidade que vem*, intitulado *Teinanmen*.

Neste capítulo, o filósofo italiano concentra-se sobre uma proposta que desenvolverá mais profundamente no projeto *homo sacer*. Através de uma análise dos acontecimentos ocorridos em maio de 1989, na Praça da Paz Celestial, em Pequim, ele procura pensar em uma comunidade sem pressupostos e, portanto, sem identidade, pertencimento, representação, o que significa desvincular-se da forma tradicional de socialização, isto é, do Estado.

Agamben nota que nas manifestações em Pequim faltava aos manifestantes chineses conteúdos determinados para suas reivindicações. Mas o mais inexplicável foi a reação violenta do Estado. Quem sabe tamanha violência se deva ao fato de que os representantes do Estado compreenderam que um novo paradigma político estava surgindo, pois, naquela manifestação não estava em questão a instauração de um novo regime, era algo novo. “[...] *o facto novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas a luta entre Estado e o não-Estado (a humanidade) disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal*” (AGAMBEN, 1993, p. 67).

Na verdade, o Estado até tolera reivindicações de identidade, mas jamais tolerou que singularidades constituam comunidades sem reivindicar uma identidade. Isso é uma verdadeira ameaça para o Estado.

Porque o Estado, como mostrou Badiou não se funda no laço social, do qual seria a expressão, mas na dissolução deste, que ele interdiz. Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer (mas o próprio qualquer seja recuperado sem

uma identidade – eis uma ameaça com que o estado não está disposto a chegar a acordo). Um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante (AGAMBEN, 1993, p. 67).

Tienanmen representa, portanto, a dissolução das velhas contraposições ideológicas; a questão não é mais contrapor democracia – comunismo ou democracia – fascismo, todas essas formas equivalem e são expressões diferentes formas de relação social fundamentadas sobre o Estado. Hoje, uma verdadeira contraposição deve ser entre estas formas tradicionais e uma ideia diferente de política, que se libera de todo pressuposto.

CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DO DUALISMO

Paralelamente ao projeto *Homo sacer*, encontramos uma série de outras obras publicadas por Agamben. Um exemplo é a obra *L'Aperto: l'uomo e l'animale*, publicada em 2002. Há um estilo de escrita semelhante à obra *A comunidade que vem*, pois é composta por vinte ensaios (pequenos capítulos) que, aparentemente podem ser lidos de modo separados, mas, no entanto, formam uma unicidade. Compreendemos que essa obra tem como objetivo central aprofundar e continuar as reflexões realizadas na obra *O que resta de Auschwitz*⁶.

Neste momento não podemos fazer uma reflexão aprofundada da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, por isso apenas destacamos que através da continuação das pesquisas iniciadas por Foucault e Hannah Arendt, Agamben retoma as categorias da biopolítica e dos campos de concentração. No final desta obra ele lança sua principal e emblemática tese “O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do ocidente” (AGAMBEN, 2010, p. 176). Ao invés de Agamben deter-se nos campos (quer de concentração, quer de extermínio) como o local onde se realizou a condição inumana mais absoluta que teve lugar na face da terra, ele se pergunta: o que é um campo? Qual sua estrutura jurídica-política? Por que semelhantes eventos puderam ocorrer? É esse questionamento que o leva a olhar o

⁶ Neste aspecto divergimos da compreensão do Professor Daniel Arruda Nascimento, segundo ele a obra *L'Aperto* pode ser incluída no segundo volume, no entanto, nossa compreensão é de que esta obra poderia ser incluída no terceiro volume, como uma continuidade da obra *O que resta de Auschwitz*, pois é no terceiro volume que o conceito de vida ganha centralidade e não no segundo (NASCIMENTO, 20013. p. 21).

campo não como um fato histórico e uma anomalia atinente ao passado, mas sim “como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2010, p. 162).

Três anos depois de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben publicou o terceiro volume da série. Ali ele retoma a reflexão sobre o conceito “vida”, aquela vida que os campos de extermínio nazista deixaram em uma situação de extrema nudez. Faz também uma primorosa análise sobre a testemunha dos campos de extermínio nazistas, conhecidos como “*muçulmano*”⁷. Figura que passou a ser o paradigma da biopolítica contemporânea, uma vida reduzida à pura existência biológica.

Agamben não está preocupado com as condições históricas do extermínio dos judeus, pois isso, para ele, já foi amplamente discutido por outros teóricos. O que lhe interessa é o significado ético e político deste evento. Diante da condição da vida do *muçulmano*, ele parece ter chegado a uma tese que resume a lição deixada por *Auschwitz*: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”. Há três sentidos nessa tese: o primeiro refere-se ao *muçulmano* que inumanamente teve a capacidade de sobreviver ao homem; o segundo sentido refere-se ao sobrevivente e indica a capacidade do homem de sobreviver ao *muçulmano*, ao não-homem; e o terceiro sentido Agamben colhe de Levi: “o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (AGAMBEN, 2008, p. 136).

A ideia de que “o homem pode sobreviver ao homem” é o que resta depois da destruição do homem, mas isso não significa que haja uma essência humana a destruir ou a salvar, porque o lugar do humano está cindido. O homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o humano e o não humano. Por isso, Agamben conclui o terceiro capítulo da obra “O que resta de *Auschwitz*” descrevendo: “o homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do

⁷ Quem eram os *muçulmanos*? Era o apelido que recebiam, nos campos, aquelas pessoas que por seu grau de degradação física e psíquica tinham se debilitado ao extremo. Pareciam “esqueletos ambulantes”. A debilidade física atingia suas funções neuronais ao extremo, ao ponto de perderem a capacidade de raciocínio. Eram meros corpos ambulantes. Em seu estado esquelético, como instinto último de sobrevivência, permaneciam longos períodos dobrados sobre os joelhos com cabeça inclinada, ao modo do religioso *muçulmano* em suas orações diárias. Os *muçulmanos* aterrorizavam os deportados, pois enxergavam neles a condição que mais cedo ou mais tarde também chegariam. Conforme cita Agamben: “Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AGAMBEN, 2008, p. 49).

humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos” (AGAMBEN, 2008, p. 137). Essa é mais uma passagem que mostra a unicidade e a continuidade do projeto filosófico de Agamben, pois a tese da *falta da essência* foi algo já analisada na obra *A Linguagem e a morte* e *A Comunidade que Vem*.

É neste ponto que a obra *L'Aperto: l'uomo e l'animale* pode ser inserida. É através da análise da transformação, levada a cabo pelos campos de concentração, do homem ao não-homem, que Agamben busca refletir sobre o processo e as consequências de uma cultura que distingue o homem do animal. Em muitos capítulos, de forma enigmática e complexa, o autor faz uma série de interrogações sobre a humanidade e a animalidade, partindo de imagens, memórias de viagens, imagens de laboratório, pinturas e metáforas, para chegar a uma interrogação fundamental sobre a “abertura” e a precariedade do humano.

Para uma compreensão sobre a abertura e a precariedade do humano, Agamben faz uma análise genealógica sobre o conceito “vida” em nossa cultura. Um conceito indeterminado que de tempos em tempos foi se articulando em âmbitos aparentemente afastados, como a filosofia, a teologia, a política e na modernidade alcança a sua articulação na medicina e biologia. Como se “em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (AGAMBEN, 2002. p. 21).

Vida, ao contrário do que as ciências atuais definem, não é um conceito unívoco. Isso é claramente percebido quando tomamos esse conceito do contexto romano, no qual “*vida*” é usado para traduzir dois termos gregos radicalmente diferentes: *Bios* e *Zoé*, cujo significado original foi perdido. Na história da filosofia ocidental, o conceito *vida* foi articulado filosoficamente por Aristóteles. Este pensador antigo retoma o conceito de alma (*psykhê*), com o objetivo de analisar o princípio que diferencia os seres animados dos inanimados.

O entendimento teórico filosófico aristotélico é de fundamental importância para o desenvolvimento das ciências modernas. Agamben destaca que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe em decompô-la, graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida elaborá-la com uma série

de potências ou faculdades distintas e correlatas – nutrição, sensação, pensamento. (AGAMBEN, 2002, p. 22).

Ao definirmos alguns seres como vivos, estamos procurando o fundamento através do qual o viver pertence a estes seres. O problema, na compreensão de Agamben, é que entre os vários modos que se diz o viver, um irá se separar dos outros e ir até o fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. “Aquilo que foi separado e dividido (a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – uma espécie de dividir para dominar – a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (AGAMBEN, 2002, p. 22). Portanto, para termos uma compreensão da condição da vida humana na atualidade, devemos analisar as consequências éticas postas desde Aristóteles, com as várias formas de decompor a vida⁸.

O isolamento da vida nutritiva foi seguramente um dos acontecimentos fundamentais para a ciência ocidental. Para explicitar essa tese, Agamben toma como exemplo Bichat, um dos maiores anatomistas e fisiologistas francês, que, em sua obra de 1800, intitulada *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, distingue vida animal, entendida como relação com um mundo externo, da vida orgânica, definida como uma sucessão habitual de assimilações e de excreções. No entanto, para Agamben, nesta distinção,

é ainda a vida nutritiva de Aristóteles que traça o obscuro fundo sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores. Para Bichat é como se em cada organismo superior convivesse dois animais [...] cuja vida [...] não é senão a repetição de uma série de funções, por assim dizer, cegas e privadas de consciência (circulação do sangue, respiração, assimilação,

⁸ Giorgio Agamben nutre uma preocupação central por esta problemática. No livro que abre o projeto “*homo sacer: o poder soberano e a vida nua*” (2010) inicia a introdução afirmando: Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos semântico e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: Zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bios, que indicava a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo (Homo Sacer I. p. 9). Zoé indica antes de tudo, a vida como fenômeno físico, faz alusão a vitalidade que se exprime e se manifesta em todos os seres orgânicos, no entanto, o termo vida como zoé não conhece o plural, pode existir mais de uma forma de vida, mas a zoé é somente uma vida natural. Em uma perspectiva naturalista (darwiniana) a vida como zoé surge, não nasce, pode desaparecer, assim como ressurgir novamente e depois ser destruída. Diversamente da zoé a bios é constitutivamente individual, constitutivamente plural e constitutivamente mortal. Bios é o termo com o qual a língua grega exprime o vivente na sua individualidade empírica vinculada a temporalidade e destinada a se estruturar através do corpo. Para os clássicos a individualização do bios era dada pela conexão com a psykhê.

excreção etc.), e l'animal vivant au-dehors, cuja vida – a única que, para Bichat, merece o nome de “animal” - è definida pela relação com o mundo externo. No homem, esses dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal de dentro começa no feto antes da vida propriamente animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive a morte do animal de fora (AGAMBEN, 2002. p. 22-23).

Segundo o professor Edgardo Castro, a separação da vida vegetativa, vida nua, com as outras formas do vivente é a primeira cisão no conceito de vida. “Uma segunda divisão concerne à problemática fronteira entre a vida animal e a propriamente humana” (CASTRO, 2012, p. 140).

Seguindo os passos de Agamben percebemos que a concepção ocidental não pensou suficientemente sobre a essência do humano. A biologização e o darwinismo são os casos limites da cultura ocidental e dessa confusão que confisca a dignidade específica do ser humano. Essa dignidade reside em ser ele o único capaz de colocar sempre a sua relação com o mundo em questão, o único ser que está sempre a caminho, que estrutura suas possibilidades sobre sua própria finitude. Para Agamben, podemos inferir à cultura contemporânea a expressão técnica consumada do biopoder que redundando na animalização do ser humano, do seu empobrecimento ontológico. E assim podemos entender suas conclusões mais célebres acerca do limite da política moderna. O campo de concentração, a redução do ser humano à condição de vida nua, pertence de modo umbilical à cultura ocidental.

Como já destacamos, o homem sempre foi pensado através de dualismo articulado através de um corpo e uma alma, de um vivente e um logos, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino e isso vem atravessando nossa cultura. Por isso Agamben alerta:

devemos, em vez disso, começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? (AGAMBEN, 2002, p. 24).

Portanto, é a própria questão do humanismo que terá de ser repensada. Ao contrário de continuarmos a pensar de forma dualística deveríamos aprender a pensar o homem como o que resulta da desconexão dos dualismos.

Essa é uma das problemáticas centrais em Agamben e que permanecerá como pano de fundo para uma análise ética dessa cultura. Para este pensador italiano é mais importante indagar-se sobre como o homem é separado do não-homem e o animal do humano e perguntar-se sobre as consequências desse processo que tomar posição sobre valores e direitos considerados humanos. De nada adianta lutarmos por direitos se o humano continuar sendo pensado e definido nessa dualidade. Por isso é fundamental a reatualização do limiar na qual a fronteira é definida, pois, caso contrário, a barbaridade cometida nos campos de concentração permanecerão como perigo constante e sempre atualizando novas formas e tentativas de decidir entre o humano e o inumano.

O que está em jogo e atuante é o que Agamben chama de “*máquina antropológica*”:

[...] a máquina antropológica que – em suas duas variantes, antiga e moderna – está em operação em nossa cultura. Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de exclusão (que é também sempre uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). [...]

De um lado, temos a máquina antropológica dos modernos. Essa funciona – nós o vimos – excluindo de si como não humano (ainda) um já humano, isto é animalizando o humano, isolando o não humano no homem: Homo alalus, ou o homem-macaco (AGAMBEN, 2002, p. 42).

Portanto, há uma simetria entre a máquina antropológica dos modernos e dos antigos. Na antiguidade a máquina humanizava o animal (o bárbaro, o estrangeiro, era visto como um animal com forma humana). Nos modernos a máquina exclui de si, como não humano, um já humano, ou seja, animalizando o humano, isolando o não humano no homem. Por isso que em nossa história recente nos deparamos com a barbaridade cometida com os judeus, isto é “o não homem produzido no homem, ou o *neomort* e o outro em estado de coma, isto é, o animal isolado no próprio corpo humano” (AGAMBEN, 2002, p. 42).

Essas máquinas só funcionam porque está instituído em seu centro uma zona de indiferença que acentua a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não homem, o falante e o vivente. Eis então o sentido da máquina antropológica: produção do humano pela oposição homem/animal, humano e inumano, operado por uma exclusão (que é uma captura) e uma inclusão (que é uma exclusão).

Agamben, contudo, é claro: não se trata de escolher qual das duas máquinas seja melhor ou menos sanguinária e letal, mas sim compreender melhor seu funcionamento para podermos fazê-la parar. Agamben problematiza essa cisão operada pela máquina antropológica, problematiza o intervalo vazio entre homem e animal que não revela algo como uma vida humana ou uma vida animal. É a partir deste estado de vida nua, dirá Agamben, que nós precisamos começar a vislumbrar meios de paralisar a máquina antropológica e abrir caminhos para que se instaure uma reflexão filosófica e política acerca do que concebemos como vida humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade que vem agambeniana é uma proposta filosófica que rompe com a simetria entre arché e télos, origem e destino. Não existe compromisso histórico a ser realizado. Não tendo uma essência ou um valor supremo, a comunidade que vem se realiza não na busca de algo que lhe é próprio, mas ao contrário, na sua impropriedade. Portanto, o grande desafio é pensar para além daquela ontologia que marcou a filosofia moderna: ontologia do dever. Tanto que Agamben afirma que a ética é possível num âmbito fora da necessidade de se realizar uma tarefa ou vocação.

Temos a impressão que a ética em Agamben é a tarefa de pensar uma ontologia para além dos paradigmas e dispositivos que operam no ocidente. Semelhante ideia, mas com outro enfoque, Agamben desenvolve no livro *O Aberto*. Nele o autor destaca que o homem sempre foi pensado através de dualismo articulado através de um corpo e uma alma, de um vivente e um logos, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino, e isso vem atravessando nossa cultura. Por isso, nos alerta: em geral, em nossa cultura o homem tem sido pensado sempre com a articulação e a conjunção dos princípios opostos: uma alma e um corpo, a linguagem e a vida, nesse caso um elemento político e um elemento vivente. Devemos, ao contrário, aprender a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o mistério prático e político da separação.

O fundamento constitutivo da biopolítica ocidental centra-se na tentativa de separar a zoé da *bios*. Ou seja, separar aquela dimensão considerada inumana do

próprio humano. Com isso propiciou-se a criação de uma vida humana que pode ser eliminada ou a vida indigna. É intrigante em Agamben a forma como ele descreve a capacidade das sociedades contemporâneas de produzir, em larga escala, a vida inumana. A tese analisada e defendida é a da impossibilidade de separar a vida entendida como “resto”, ou como simples zoé, da vida qualificada, da bios. Ao contrário de separá-las, tem-se a necessidade de defender a indecidibilidade constitutiva entre tais esferas. Para isso é preciso parar a máquina antropológica ocidental que insiste na produção destas bipolaridades. A vida não pode mais ser tomada simploriamente como noção médica ou científica.

Essa é a tarefa ético-política a ser pensada, ou melhor, é a tarefa levada a cabo no projeto *homo sacer*, iniciado em 1995 e concluída no ano de 2014, com o volume, intitulado *L'uso dei corpi*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

_____. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. **La potenza del pensiero**: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

_____. **L'Aperto**: l'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002

_____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BLANCHOT, Maurice. **La comunità inconfessabile**. Trad. Mario Antonelli. Milano: Feltrinelli, 1984.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; **Bartleby La formula della creazione**. 4. ed. Macerata: Quodlibet, 1993. p. 43-85.

DELL'AIA, Lucia (Org.). **Studi su Agamben**. Milano: Ledizioni, 2012.

Entrevista com Giorgio Agamben. **Rev. Departamento de Psicologia**, UFF, v. 18, n. 1, p. 131-136, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011>>. Acesso em: 01 jul. 2014.

NANCY, Jean-Luc. **La comunità inoperosa**. Trad. Antonella Moscati. Napoli: cronópio, 1995.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Animalização, despolitização e biopolítica sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben. *In: Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: USP, n. 23, p. 20-36, 2013

PUCHEU, Alberto (Org.). **Nove abraços no inapreensível**: filosofia e arte em Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. **Sobre a comunidade que vem de Giorgio Agamben**. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Pedro_Hussak.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2014.

SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il Melangolo, 2013.

Artigo recebido em: 30/08/2014

Artigo aprovado em: 28/11/2014