

Ilustração do demônio Leonardo por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56525
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

O USO, O HUMANO E A PROPRIEDADE

Caio Paz
Universidade Federal do Rio de Janeiro / Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo
Este artigo propõe tratar de três conceitos usados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben no projeto *Homo Sacer* para explicitar a maneira como eles são articulados na ética agambeniana. Segundo o filósofo, a tradição política colocou no centro de suas reflexões a noção de ação o que, de acordo com essa perspectiva, teria levado a uma absoluta oposição entre meios e fins, estabelecendo, com isso, um círculo vicioso a partir do qual as ações humanas estariam irrevogavelmente fadadas ao cumprimento de um destino. Por isso, Agamben propõe que a ação seja substituída pelo uso na reflexão política. Se é possível definir a ética agambeniana como uma ética do uso, esse uso não se confunde com a utilidade e nem com a instrumentalidade. Trata-se de um uso puro, que implica não apenas uma deposição da utilidade instrumental bem como um deslocamento da relação de propriedade.

Palavras-chave
Uso, humano, propriedade, ética.

THE USE, THE HUMAN AND THE PROPERTY

Abstract
This article deals with three concepts used by the Italian philosopher Giorgio Agamben in the *Homo Sacer* project to explain how they are articulated in Agambenian ethics. According to the philosopher, the political tradition has placed the notion of action at the centre of its reflections which, according to this perspective, has led to an absolute opposition between means and ends, thus establishing a vicious circle in which human actions are irrevocably fated to fulfil a destiny. For this reason, Agamben proposes that action be replaced by use in political reflection. If it is possible to define Agambenian ethics as an ethics of use, this use is not to be confused with utility or instrumentality. It is pure use, which implies not only a deposition of instrumental utility but also a displacement of the property relationship.

Keywords
Use, human, property, ethics.

Submetido em: 15/12/2024
Aceito em: 07/06/2025
Publicado em: 16/07/2025

Como citar: PAZ, Caio. O uso, o humano e a propriedade. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56525, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Iniciado há 30 anos pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, o projeto *Homo Sacer* realiza uma arqueologia filosófica do presente. Por meio desse método, que desenvolve a partir de um diálogo com a obra de Michel Foucault, ele propõe um diagnóstico da modernidade e da tradição política e filosófica da qual ela é herdeira. Por sua vez, esse diagnóstico é uma espécie de desdobramento de algumas formulações do filósofo alemão Walter Benjamin. Na verdade, o próprio Agamben afirmou certa vez em uma entrevista que um dos objetivos das suas obras era "continuar o trabalho daqueles que amamos".[1] Não é trivial, no entanto, que o filósofo italiano use o termo *Entwicklungsfähigkeit* para se referir a esse gesto. Tomada de Feuerbach, essa expressão alemã é traduzida por ele na advertência introdutória de *Signatura Rerum* como a capacidade de uma obra ser desenvolvida.[2] Esse desenvolvimento a que Agamben se refere tem dois sentidos: por um lado, trata-se de uma indistinção estabelecida entre ele e os autores que interpreta e, por outro, está referido àquilo que desse autor ele abandona. Nesse sentido, o projeto *Homo Sacer* convoca diferentes autores para retomar alguns problemas que se tornaram canônicos na tradição. Além de Foucault e Benjamin, Agamben dialoga também com Aristóteles, Arendt, Marx, Heidegger entre outros. No entanto, a Walter Benjamin ele atribui um lugar especial, chegando a declarar em entrevista que a filosofia benjaminiana serviu de antídoto contra a de Heidegger.[3] A partir dessa chave de leitura, este artigo trata de uma das questões que aparece em *O uso dos corpos*, o último volume da série *Homo Sacer*, a saber, a tentativa de deslocar centralidade que a noção de ação ganhou na nossa tradição filosófica e política. A esse respeito ele escreveu: "Uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental".[4]

Essa proposição agambeniana se torna mais inteligível precisamente a partir da observação da relação que ele estabelece com os autores mencionados anteriormente. Exceto em Benjamin, Agamben encontra em cada um deles uma espécie de adesão explícita ou tácita aos pressupostos que garantiram a primazia da ação sobre o uso. Com isso, penso que talvez possamos radicalizar a declaração que o filósofo italiano deu a respeito do papel da filosofia benjaminiana nos seus escritos e sustentar: Benjamin não é apenas um antídoto que Agamben usa contra Heidegger, mas contra toda a tradição que ele representa. Por isso, ele vai encontrar na obra de Benjamin subsídios para propor um uso puro.

O ponto de partida dessa proposição é a tese segundo a qual a centralidade da ação serviu não apenas para ofuscar o papel da potência na esfera prática, como também levou à produção de um dispositivo da finalidade. Por sua vez, este funciona a partir da absoluta oposição entre meios e fins, estabelecendo, com isso, um círculo vicioso a partir do qual as ações humanas estão irrevogavelmente fadadas ao cumprimento de um destino. O objetivo de Agamben ao propor que a ação seja substituída pelo uso na reflexão

[1] Agamben, *Agamben, le chercheur d'homme*, s/p.
[2] Agamben, *Signatura rerum*, p. 8.
[3] Agamben, *As lembranças, por favor não*, s/p.
[4] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 42.

política é, a um só tempo, questionar a oposição absoluta de meios e fins e restituir ao uso o seu lugar na política.

Nessa perspectiva, é possível pensar a ética agambeniana como uma ética do uso. Entretanto, é preciso ressaltar que esse uso não se confunde com a utilidade e nem com a instrumentalidade, que, segundo o filósofo, determinam o modo como o homem moderno entende o seu fazer.[5] Se fosse compreendido em uma solidariedade íntima com a utilidade, em termos agambenianos, o uso seria capturado pelo dispositivo da finalidade e, por isso, seria também um meio para um fim. Dessa forma, o uso a que Agamben se refere é purificado, no sentido que Walter Benjamin empresta à palavra "puro" nos ensaios *Para uma crítica da violência* e *Sobre a linguagem em geral, e sobre a linguagem do homem*. O uso é puro não porque é um meio para um fim (*mittel*), um instrumento, mas sim porque é um meio (*medium*) sem fim. Essa nova figura do uso, esse novo uso, não é outra coisa senão aquilo que Agamben chama frequentemente de contradispositivo ou, ainda, de profanação da ação e do vínculo entre uso e utilidade.

Assim, nas páginas a seguir, trato primeiramente da maneira como Agamben formula a sua noção de uso puro a partir de Walter Benjamin para, em seguida, explicitar como essa formulação se distingue da maneira como o uso foi tratado pela tradição. Ao tratar desta, mostrarei como a primazia do uso defendida por Agamben se distingue das formulações marxianas a respeito do valor de uso e do seu papel na determinação ontológica do humano como um ser que trabalha. Essa distinção permitirá perceber que a posição filosófica de Agamben em relação à determinação que Marx dá ao humano não se alinha à crítica que Hannah Arendt fez ao conceito de trabalho. Na verdade, o filósofo italiano vê em ambos um "ativismo", isto é, uma adesão à primazia da ação e/ou da utilidade.

1. Do dispositivo da finalidade ao uso puro, um tema benjaminiano

A ideia agambeniana de um uso puro no campo da ética se contrapõe ao dispositivo da finalidade, que constitui o modo de operação do direito e da moral. Estes, opondo de maneira absoluta meios e fins, a partir da noção de ação, produzem um sujeito culpado. Para Agamben, a culpa é a maneira pela qual o direito captura a vida. No primeiro volume da série *Homo sacer*, *O poder soberano e a vida nua*, ele escreve:

> A chave para a captura da vida no direito não é a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.*[6]

O direito estabelece regras que imputa à vida e, assim, a captura. Essa vida abandonada ao direito é uma vida culpada. Como explicitado, a palavra "culpa" não é utilizada aqui para se referir ao descumprimento de uma lei, mas à condição do *estar em*

[5] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 97.
[6] Agamben, *Homo Sacer*, p. 33.

débito. Para Agamben, através da sanção, o direito não apenas produz o crime e o ilícito, mas também "isto que deve ser", ou seja, ele funda a si mesmo como violência lícita e juridicamente justificada.[7] Nesse sentido, a culpa é a chave ou, mais precisamente, o operador que permite a apreensão da vida no âmbito do direito e, com isso, a constituição de um sujeito de direito enquanto tal.

A noção de culpa genérica, uma culpa simplesmente, não aparecia nas leis mais antigas. Segundo Agamben, ela aparece, em Roma, para se diferenciar do *dolus*. Surge, então, a distinção entre um crime doloso e culposo. Enquanto o "doloso" indica uma intenção malévola, o culposo indica a ausência de intenção para que o crime acontecesse.[8] A culpa surge, portanto, como uma responsabilidade menor. De todo modo, com ela, trata-se de ligar o agente às suas ações. Decisivo para o filósofo italiano é essa ligação que encontra ressonância no princípio moderno segundo o qual a responsabilidade se funda na liberdade de um sujeito. O que antes tinha um fundamento exterior ao sujeito, aquilo que havia feito, encontra, em determinado momento, o seu fundamento em uma interioridade subjetiva, a vontade que animou os seus atos, que constitui um sujeito como culpado.[9]

As formulações que Agamben desenvolve, a respeito da culpa e a sua relação com o direito, estão ligadas aos apontamentos que o jovem Walter Benjamin fez em *Destino e caráter*. Nesse texto, Benjamin quer separar a relação de causalidade entre destino e caráter, isto é, a compreensão segundo a qual o caráter é a causa do destino. Para o filósofo alemão, a ideia pressuposta na relação de causalidade entre destino e caráter é a seguinte: se se conhecesse o caráter de uma pessoa, se o modo de ela reagir fosse conhecido de maneira pormenorizada e se, ainda, fosse sabido os acontecimentos do mundo nos domínios em que esse caráter é atingido, seria possível conhecer o que aconteceria a esse caráter ou o que seria realizado por ele. Ou seja, seu destino seria conhecido.[10]

Segundo Benjamin, comumente o caráter é entendido como um conceito da ética e o destino como um conceito religioso. No entanto, para ele, de tais domínios esses conceitos devem ser banidos e separados: onde há caráter, não existirá destino e no contexto do destino o caráter não será encontrado.[11]

Na compreensão que relaciona causalmente o caráter ao destino, este está ligado à infelicidade e à culpa. Na estratégia argumentativa benjaminiana, o plano a que pertence o destino não é a religião, mas o direito, que, nesse sentido, não condena a uma pena, mas à culpa.[12] Essa condenação à culpa está relacionada ao nexo causal que se estabelece entre destino e caráter, uma vez que, nessa relação, o caráter é entendido como uma rede que se forma aleatoriamente até construir uma malha consistente, capaz de predizer o destino de alguém.

> o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo

[7] Agamben, *Karman*, p. 41
[8] Agamben, *Karman*, p. 21
[9] Agamben, *Karman*, pp. 21-23.
[10] Benjamin, *Destino e caráter*, p. 89.
[11] Benjamin, *Destino e caráter*, p. 92.
[12] Benjamin, *Destino e caráter*, p. 94.

> tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida (...).[13]

Agamben evoca essas formulações benjaminianas referentes à esfera do direito e as conecta com aquelas presentes em *Para uma crítica da violência*. Um dos objetivos de Benjamin com este texto é evidenciar a natureza violenta do direito e, por isso, distinguir direito e justiça. Além de criticar essa íntima solidariedade entre direito e violência, o texto benjaminiano tem também outro objetivo, pensar em uma violência que não esteja inscrita no direito. É nesse sentido que ele apresenta uma violência pura, isto é, uma violência que não visa nem conservar nem instaurar o direito. Se, em suas relações com o direito, a violência está fadada ou à justificação dos seus meios pelos fins ou à justificação dos fins pelos meios, Benjamin pensa a violência na própria esfera dos meios de modo a realizar uma desarticulação entre violência e direito. Como um puro meio (*medium*), e não um meio (*mittel*) para um fim – seja esse a instauração ou a conservação do direito, a violência seria capaz, nessa perspectiva, de depor o direito de forma não violenta.[14] [15]

É a essa pureza que o uso da ética agambeniana está remetido. A afirmação benjaminiana segundo a qual o homem não possui um destino se coaduna com a compreensão agambeniana de que não há nenhuma vocação nem histórica nem biológica ao humano. Se o que o destino ditado pelo direito atinge no homem é só a sua mera vida, agambenianamente isso significa que é só a partir da separação de uma vida nua, que uma vida se torna matável e culpada. A culpa das vidas abandonadas ao direito se deve à possibilidade sempre acessível do poder soberano de legislar excepcionalmente sobre elas e, no limite, aniquilá-las. É a partir da operação do dispositivo da finalidade, isto é, com a instrumentalização da violência como meio para a conservação do direito como fim, que a produção da vida nua se torna possível. Agambenianamente, é possível afirmar: toda lei só se aplica se desaplicando, o que significa dizer que a violência fundadora do direito, que é arbitrária e anômica, não cessa de se reinscrever em toda execução da lei e, por isso, todas as vidas são potencialmente matáveis, na medida em que são culpadas – isto é, na medida em que estão referidas a essa violência vazia do direito.

No pensamento ético de Agamben, o uso puro é uma estratégia de inspiração benjaminiana que procura saltar da dialética de meios e fins. Se a culpa é o que garante o nexo entre vida e direito e ela é o operador que remete as ações à responsabilidade de um sujeito que deve responder por essas, é ela que dá ao direito o poder de legislar sobre todas as atividades humanas. A partir da tese segundo a qual, em Kant, fim em si e fim último coincidem e que tal coincidência funciona de modo a determinar o humano como ser moral, Agamben apresenta como resposta a essa questão o texto *Para uma crítica da*

[13] Benjamin, *Destino e caráter*, p. 94.
[14] Benjamin, *Para uma crítica da violência*, p. 139.
[15] Ao tratar da violência pura, Benjamin se refere a ela como não violência. Essa formulação está relacionada à compreensão que o filósofo sustenta no texto "*Para uma crítica da violência*", segundo a qual o direito é violento. Nesse texto, ele só admite hipotética e provisoriamente a distinção entre violência instauradora e conservadora do direito, porque a sua estratégia argumentativa pretende mostrar como o próprio direito torna essa distinção opaca. Nessa perspectiva, na violência a serviço da conservação do direito reaparece aquela instauradora, que o próprio direito insidiosamente insiste em apagar. Essa confusão é demonstrada no ensaio de Walter Benjamin por meio de três dispositivos jurídicos: o militarismo, a pena de morte e a polícia. Uma das consequências tiradas dessa análise é a constatação da impossibilidade de o direito resolver qualquer conflito de modo não violento.

violência de Walter Benjamin. Segundo ele, nesse texto, Benjamin faz frente ao "fim último" com a sua formulação de meio puro.[16] Sobre essa questão, ele escreve:

> É como se à kantiana "finalidade sem fim", Benjamin fizesse, aqui, corresponder uma paradoxal "medialidade sem fim"; mas enquanto a finalidade sem fim é, por assim dizer, passiva porque mantém a forma vazia do fim sem poder exibir nenhum escopo determinado, a medialidade sem fim é, ao contrário, de algum modo ativa, porque nela o meio se mostra como tal no ato mesmo em que interrompe e suspende a sua relação com o fim.[17]

Se isso é verdadeiro, à destituição dessa finalidade sem fim, caracterização que Kant dá ao belo na *Crítica do Juízo*, corresponde a destituição da determinação kantiana do homem como ser moral, compreendido como fim último. Procurando esclarecer o significado da enigmática expressão "medialidade sem fim", Agamben evoca a esfera do gesto, na qual se encontra a dança, em que está em questão um uso do corpo como pura exibição da potência corporal. Em "Destino e caráter", desconectando o caráter da sua relação de causalidade com o destino, Benjamin o tira da esfera da moral, pensando-o a partir da comédia de costume:

> As ações do herói da comédia nunca tocam o seu público, nem em si mesmas, nem moralmente; suas ações interessam somente na medida em que refletem a luz do caráter. Constata-se, assim, que o grande autor de comédias, como Molière, por exemplo, não procura determinar sua personagem pela multiplicidade dos traços de caráter. Pelo contrário, a análise psicológica não permite o acesso a sua obra (...) se o objeto da psicologia é a vida interior do homem em sua pretensa realidade empírica, então, as personagens de Molière não podem sequer ser utilizadas por ela como meios de demonstração. Nelas, o caráter se desdobra no esplendor de um único traço – claro como um sol, de tal modo que nenhum outro traço pode permanecer visível na sua proximidade, pois é por este ofuscado. A grandeza da comédia de costumes repousa nesse anonimato do homem e da sua moralidade, em meio ao desdobramento mais elevado do indivíduo na unicidade de seu traço de caráter. Enquanto o destino desenrola a monstruosa complicação da pessoa culpada, enquanto ele expõe a complicação e o elo constrangedor de sua culpa, o caráter responde a esta servidão mítica da pessoa em seu nexo com a culpa, com a resposta do gênio.[18]

Para pensar o sentido da desarticulação de destino e caráter proposta por Benjamin, evoco aqui *Médico à Força*, um clássico do teatro francês. Nesse texto, Molière conta as desventuras de Sganarelo, um lenhador que, após uma briga com a sua mulher, Martinha, recebe como punição a obrigação de se tornar médico. Formado a pauladas, Sganarelo aceita medicar a doença fingida de Lucinda, filha de um rico burguês da região.[19] A comicidade dos textos de Molière, segundo Benjamin, reside no fato de o autor levar ao extremo apenas um traço das personagens, fazendo com que o leitor/espectador, devido a esse exagero, não consiga conceber aquele traço de caráter como um dos aspectos que constitui algo como uma personalidade. Leva assim ao colapso a relação de causalidade entre destino e caráter, na qual o direito dita um destino a partir do caráter moral de alguém, como no caso de uma "personalidade criminosa". Em *Médico à Força*, não podemos acreditar que as personagens sejam da maneira como aparecem, pois elas

[16] Agamben, *Karman*, p. 132.
[17] Agamben, *Karman*, p. 134.
[18] Benjamin, *Destino e Caráter*, p. 97.
[19] Molière, *Medecin malgrè lui*, s/p

se mostram como caricaturas impossíveis. Essas caricaturas fazem com que a plateia seja tomada por uma descrença e caia no riso, que destrói a credibilidade de uma vida conduzida por um princípio único e predeterminado.

Separado do destino e deslocado da moral, o caráter depõe a dimensão psicológica pela qual a culpa atribuiu ou não o *dolus* ao sujeito da ação. Nesse sentido, o caráter é entendido como: "(...) o sol do indivíduo (anônimo) do homem, sol que lança a sombra da ação cômica".[20] À culpa e à violência do direito, isto é, ao domínio do destino, Benjamin responde com o gênio. Essa formulação benjaminiana parece levar Agamben a uma reformulação da concepção de gênio tal como foi pensada por Kant. Na estética kantiana, a palavra "gênio" se refere a um talento, isto é, à engenhosidade e à faculdade de um sujeito de apresentar as ideias estéticas por meio de uma arte bela. De modo diverso, o filósofo italiano não pensa essa dimensão genial como a faculdade de um sujeito, mas sim, ao deslocar a palavra "gênio" do âmbito estritamente estético, como um campo de tensão entre dois polos antitéticos: *Genius* e Eu. Ele chega a tal formulação a partir da restituição do vocábulo "gênio" ao seu sentido etimológico.

Agamben afirma que *Genius* era o nome dado pelos latinos ao deus a que todo homem é confiado no dia do nascimento. Etimologicamente, ele remete gênio (*genio*) a gerar (*generare*). Com isso, a sua estratégia argumentativa procura mostrar como as festas de aniversário são herdeiras dos rituais prestados a esse deus no dia do nascimento, celebrado pelos banquetes e presentes que lhe eram ofertados. Decisivo no seu argumento é a expressão latina *indulgere Genio*, que ele traduz como: "(...) ser condescendente com Genius e abandonar-se a ele".[21] No pensamento agambeniano, abandonar-se a *Genius* significa evocar um elemento pré-individual, que não se confunde nem com a consciência de um indivíduo nem com o Eu. Trata-se de uma dimensão impessoal ou, para usar o vocabulário de *O que resta de Auschwitz*, de uma dessubjetivação inscrita em todo processo de subjetivação. Essa associação se mostra factível na citação seguinte:

> É Genius que, obscuramente, apresentamos na intimidade de nossa vida fisiológica, lá onde o mais próprio é o mais estranho e impessoal, o mais próximo é o mais remoto e indomável. Se não nos abandonássemos a Genius, se fôssemos apenas Eu e consciência, nunca poderíamos nem sequer urinar. Viver com Genius significa, nessa perspectiva, viver na intimidade de um ser estranho, manter-se constantemente vinculado a uma zona de não-conhecimento. Mas tal zona de não-conhecimento não é uma remoção, não transfere nem desloca uma experiência da consciência para o inconsciente, onde ela se sedimenta como um passado inquietante, pronto a reaparecer em sintomas e neuroses (...) Genius é a nossa vida, enquanto não nos pertence.[22]

É possível perceber que Agamben retoma e articula *Genius* à questão da intimidade de maneira muito similar ao modo como essas questões aparecem tanto em *O uso dos corpos* quanto em *O que resta de Auschwitz*. Por sua vez, em torno da intimidade circulam as noções de não-conhecimento e inapropriabilidade, pelas quais ele conduz o problema do sujeito à tensão entre subjetivação e dessubjetivação, entre a pessoalidade e a impessoalidade. É na tensão que resta entre essas instâncias bipolares que o filósofo

[20] Benjamin, *Destino e Caráter*, p. 97.
[21] Agamben, *Genius*, p. 16.
[22] Agamben, *Genius*, p. 17.

italiano situa o problema do sujeito.[23] [24] Nesse sentido, como meio que exibe e abandona a sua relação com o fim ou, mais precisamente, com o dispositivo da finalidade – seja ela na forma do fim último como determinação do homem como ser moral (que Agamben atribui a Kant), seja ela na forma aristotélica do homem como um ser de ação, o uso puro tem lugar justamente quando não atribuído a um sujeito. Ele é o meio que depõe o fim como a instância de esgotamento da potência e, assim, lembra as possibilidades e capacidades a que a vida pode permanecer aberta. Por isso, na filosofia agambeniana, há não apenas uma desarticulação entre o uso e a finalidade, mas também o questionamento do uso e da ação como noções que podem determinar o que humano é. Na verdade, ela questiona a ideia segundo a qual o humano possa ser o proprietário da sua ação ou do uso e, por isso, uma categoria fundamental para definir o uso puro é inapropriabilidade.

2. Um uso que nunca pode se tornar propriedade

A revogação da utilidade pelo uso, proposta pelo pensamento agambeniano, está articulada à crítica que o filósofo faz à finalidade. Dessa forma, ainda que Agamben acompanhe em certo sentido a crítica marxiana à economia política burguesa, para ele, diferente de Marx, o valor de uso não é o modo mais original de os homens se relacionarem com as coisas.[25] Para o alemão: "nenhuma coisa pode ser valor se não é útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor".[26] Essa formulação aparece no primeiro capítulo de *O Capital*, no qual ele analisa a mercadoria, que, segundo ele, é a forma elementar de riqueza. No contexto de sua análise, a mercadoria é definida como uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas, venham essas "do estômago ou da fantasia".[27]

A crítica de Marx procura desmistificar a abstração contida na mercadoria, evidenciando a sua cisão: o uso e a troca. No uso, o que está em jogo é a utilidade, que é a maneira pela qual o homem busca satisfazer as suas necessidades. Exatamente porque é útil, isto é, consegue satisfazer as necessidades humanas, a mercadoria tem um valor de uso. Na troca, o que está implicado é a possibilidade da permuta recíproca de mercadorias entre os homens. O valor de troca é, então, a maneira de fazer equivaler as diferentes mercadorias. Segundo Marx, a equivalência promovida pela troca produz uma separação radical do uso, pois, quando trocada, a mercadoria tem subtraída de si toda a sua utilidade. Sobre esse aspecto, ele escreve: "Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valor de troca, só podem diferir na quantidade, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso".[28]

Usando o vocabulário agambeniano, pode-se dizer que a relação entre valor de uso e valor de troca, tal como Marx descreve no capítulo "A mercadoria", funciona de maneira excepcional, isto é, como uma exclusão inclusiva. Somente porque um objeto é útil, ou seja, tem valor de uso, ele pode se tornar uma mercadoria, mas, no processo da

[23] Agamben, *O que resta de Auschwitz?*, pp.110-112.
[24] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 115.
[25] Agamben, *Estâncias,* pp. 83-84.
[26] Marx, *O Capital*, p. 63.
[27] Marx, *O Capital*, p. 57.
[28] Marx, *O Capital*, p. 59.

troca, toda essa utilidade é excluída na contagem do valor. No entanto, é somente por meio dessa exclusão que um objeto adquire valor de troca. Nesse sentido, o uso e a troca permanecem articulados e cindidos por essa relação excepcional. É nesse aspecto que Agamben discorda das proposições marxianas e as classifica como proposições utilitárias. Essa crítica se deve ao fato de Marx acreditar que a utilidade é a maneira primeira e fundamental de os homens se relacionarem com as coisas e, por isso, que elas só podem ser trocadas porque têm valor de uso. Para o filósofo italiano, Marx não consegue superar a ideia utilitarista ao formular a sua crítica à abstração do valor de troca (a abstração que a mercadoria faz do valor de uso para se tornar trocável) em nome da concretude do valor de uso.[29]

Para Marx, a utilidade não está dada na coisa, mas é fruto de uma descoberta humana, ou seja, fruto da transformação da natureza que o homem realiza por meio do trabalho. O lugar que a filosofia marxiana dá à utilidade está ligado ao modo como o filósofo alemão determina o modo de ser do homem, como exposta na célebre definição presente em *A ideologia alemã*:

> Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.[30]

Nessa perspectiva, o trabalho é o que distingue o homem do animal e, por isso, na crítica marxiana à mercadoria ele distingue o trabalho útil do trabalho abstrato. O trabalho útil ou concreto está referido à determinação ontológica que Marx dá ao humano. O trabalho abstrato é fruto da abstração do trabalho concreto e útil que realizou a produção de uma mercadoria, refere-se, portanto, ao dispêndio humano de força de trabalho. Segundo ele, essa abstração que ocorre nos processos de produção e troca de mercadorias suspende a concretude da utilidade, presente tanto no trabalho útil quanto no valor de uso. Por meio dessa operação, sustentava o filósofo alemão, que o valor das mercadorias é dado medindo a quantidade de *trabalho humano abstrato* empregado na sua produção.[31] Com a distinção entre trabalho concreto/útil e trabalho abstrato, Marx procura mostrar que o trabalho contabilizado para atribuir valor não está referido ao tempo de trabalho concreto que alguém levou para produzir algo, mas sim ao tempo médio que uma sociedade leva para fabricar (trabalho abstrato) um valor de uso.[32] Por isso, ele insiste que as sutilezas metafísicas e argúcias teológicas das mercadorias não provém do fato de que elas sejam objetos úteis. O seu feitiço consiste no fato de a abstração do trabalho útil e do valor de uso levarem ao encobrimento das relações sociais que determinam o valor das coisas, fazendo com que as relações entre os homens assumam a forma fantasmagórica de relação entre coisas.[33]

Se na filosofia marxiana a condição ontológica dos homens é criação de valores de uso (o trabalho útil), tanto o trabalho quanto a utilidade são indispensáveis aos

[29] Agamben, *Estâncias*, pp. 83-84.
[30] Engels; Marx, *A ideologia alemã,* p. 87.
[31] Marx, *O Capital*, p. 60.
[32] Marx, *O Capital*, p. 61.
[33] Marx, *O Capital*, pp. 93-94.

humanos, independente da sociedade em que vivam.[34] Dada essa condição ontológica, a práxis revolucionária não pode se liberar nem do trabalho útil nem da utilidade, mas ela consiste, precisamente, em exibir a abstração do trabalho alienado que leva o homem a esquecer o seu modo de ser mais próprio. A alienação se deve ao fato de o homem ser obrigado a vender a sua força de trabalho e, assim, ser reificado na expropriação de si mesmo. Desse modo, a assunção do trabalho como a capacidade humana mais fundamental implica a ideia de um sujeito proprietário da sua faculdade de produzir universalmente coisas úteis. Nesse aspecto, não poderia haver maior desacordo entre Agamben e Marx, já que a operação marxiana que define ontologicamente o que o homem é determina como tarefa ética a realização dessa determinação, que tem a forma de um destino histórico a realizar. Nesse sentido, o uso que está em jogo na ética agambeniana não se confunde com o primado da utilidade evocado por Marx. Se a utilidade é marcada pela finalidade de ser útil, o uso que Agamben procura pensar é um uso sem fim. Aqui, "sem fim" não significa apenas a ausência de finalidade, mas também a incessante abertura a novos usos possíveis.

A proposta agambeniana de pensar o uso como categoria central da política evoca uma interlocução explícita e uma implícita com Hannah Arendt, ambas referidas às reflexões feitas por ela em *A condição humana*. Nos questionamentos que Agamben faz ao primado da ação no âmbito político, tanto em *Karman* quanto em *O uso dos corpos*, aparecem menções explícitas ao texto arendtiano. Por outro lado, na elaboração do seu conceito de uso, o filósofo italiano, sem se referir a Arendt, parece seguir pelo caminho que ela aponta como expressamente impolítico. Esse apontamento arendtiano está relacionado à divisão tripartite das atividades humanas na Terra. Logo no primeiro capítulo a autora faz questão de precisar que "condição humana" não é o mesmo que "natureza humana".[35] Nesse ponto, a estratégia de Arendt é simétrica a que Agamben atribuiu a Aristóteles de substituir a pergunta "o que é?" pela questão "através do que [*dia tí*] algo pertence a outra coisa".[36] Hannah Arendt separa as atividades humanas em três capacidades diferentes (trabalho, obra e ação), de modo similar à maneira como Aristóteles separa também a vida em três capacidades (vegetativa, sensitiva e intelectiva). Em ambos os casos, essa cisão é o que permite a definição de uma dessas faculdades como mais autárquica que outra. Por sua vez, essa definição torna possível determinar qual delas é mais política ou politizável. No caso aristotélico, Agamben sustenta que é a vida intelectiva, a única dessas partes que o homem não divide com os outros animais, que permite a Aristóteles fazer a passagem do simples viver para o bem viver.[37] Apesar de Arendt afirmar que todas essas capacidades humanas têm alguma relação com a política, é no âmbito da ação que ela vislumbra a condição política por excelência.[38] Essa determinação do âmbito político fica mais explícita na crítica que ela faz à modernidade, em que ela fala em um declínio do político devido à ascensão da figura que chamou de *animal laborans*.

No terceiro capítulo de *A condição humana*, Arendt propõe uma distinção inusitada: trabalho e obra. Ainda que essas duas dimensões não tenham sido tematizadas diretamente pela teoria política, ela recorre a uma indicação factícia das línguas que ajuda

[34] Marx, *O Capital*, p. 65.
[35] Arendt, *A condição humana*, p. 12.
[36] Agamben, *L'aperto*, p. 22.
[37] Agamben, *O uso dos corpos,* p. 229.
[38] Arendt, *A condição humana*, p. 9.

a pensar a distinção entre ambas. Trata-se da existência nas línguas europeias, antigas e modernas, de duas palavras etimologicamente heterogêneas para designar o que veio a ser considerado a mesma coisa. Sobre isso, ela escreve:

> a palavra "trabalho" [*labor*], compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como substantivo verbal classificado com gerúndio, enquanto o nome do próprio produto do trabalho é invariavelmente derivado da palavra obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra "obra" se tornou um tanto antiquada.[39]

Diferente da obra, atividade responsável por criar o mundo através dos artifícios humanos, o trabalho é "sem obra". Enquanto as obras do *homo faber* garantem a durabilidade e a permanência sem as quais o mundo não seria possível, os frutos do trabalho garantem a manutenção da vida humana como seres da espécie.[40] A vida é entendida como um processo que consome a durabilidade e a desgasta, fazendo-a desaparecer. Nesse sentido, os processos vitais são vistos como cíclicos, assim como seria cíclica a própria natureza, onde, segundo ela, não há nem começo nem fim, porque a natureza desconhece a morte e a vida tal como ambas são compreendidas pelos humanos. O nascimento e a morte pressupõem o mundo, que, nessa concepção, tem um caráter coisal, no sentido de que ele é rodeado pelo artifício humano. Nessa compreensão arendtiana, trabalho e obra se distinguem porque a obra cessa com o produto que ela produz, enquanto a atividade do trabalho é interminável e só cessa com a morte.[41]

Decisivo aqui para compreender a interlocução implícita que existe entre Agamben e Arendt é a crítica que ela faz a Locke, Smith e Marx. Segundo ela, esses três autores têm em comum a elevação do trabalho à posição mais estimada entre as atividades humanas, fazendo com que ela deixasse de ser a mais baixa e desprezível, como tinha sido considerada até então. Todos eles defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade de construção-do-mundo. No entanto, para Arendt, essa atividade é a menos mundana e ela afirma que os três autores fizeram essa atribuição porque equacionaram trabalho e obra, levando-os a algumas contradições.[42] A contradição que ela afirma aparecer na obra de Marx está relacionada ao fato de o trabalho ser definido como a mais produtiva e humana das atividades e, no entanto, ser aquilo que a revolução precisa suprimir para liberar o homem do reino da necessidade. Não é o caso de entrar aqui no mérito da crítica, já que isso implicaria uma longa digressão, que fugiria ao escopo deste texto. Contudo, cabe apontar que, talvez, ela não tenha levado em consideração a dupla dimensão que Marx atribui ao trabalho no primeiro capítulo de *O Capital*: trabalho útil/concreto e trabalho abstrato. O trabalho a ser eliminado pela revolução não é aquele útil e concreto, com o qual Marx determina a diferença entre o humano e o animal, mas sim o trabalho alienado, que abstrai justamente a dimensão útil e concreta do trabalho.[43]

A crítica de Arendt à era moderna está assentada na distinção clássica entre o domínio público e o privado, a *pólis* e o *oikos*. Por isso, ela propõe desarticular a relação

[39] Arendt, *A condição humana*, p. 99.
[40] Arendt, *A condição humana*, p. 116.
[41] Arendt, *A condição humana,* p. 120.
[42] Arendt, *A condição humana.* p. 125.
[43] *C.f.* Vaccaro, *Karl Marx e Hannah Arendt*, pp. 358-378.

estabelecida entre o trabalho e a riqueza. Segundo o seu argumento, Locke viu no trabalho uma característica tão humana porque nele localizou o fundamento para a propriedade privada. Ou seja, a propriedade privada era fruto do trabalho. Segundo a autora, a associação entre trabalho e riqueza é uma mudança produzida na era moderna em relação às teorias clássicas, que pensavam o trabalho como a única atividade possível para quem era pobre. Em nota, ela ainda menciona Platão, que via o escravo como mau porque este não era senhor de sua "parte animal". A associação entre trabalho e produção de riqueza também é seguida por Marx, mas, de modo diverso de Locke, para denunciar a propriedade privada como uma forma de apropriação daqueles que, com o seu trabalho, produziram as riquezas. Arendt não acompanha nem Marx nem Locke. Se por um lado, ela sustenta a importância da propriedade privada para garantir a privatividade daquilo que não pertence ao domínio público – isto é, o trabalho como atividade de conservação da vida biológica, por outro, critica a era moderna por esta ter trazido o trabalho para o domínio público. A consequência desse processo foi a transformação da propriedade em uma busca desenfreada por mais propriedade. Ela chama de apropriação a essa nova maneira de os homens se relacionarem com a propriedade privada, contrapondo-a à concepção clássica.[44] Nessa perspectiva, Arendt escreve o seguinte sobre as relações que a era moderna estabelece a partir da propriedade:

> Sob esse aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda a propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se desejasse. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e audibilidade do domínio público – que o que se passa dentro do corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e o seu consumo. Por isso mesmo, nada expele o indivíduo mais radicalmente do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração à qual o homem é compelido pela escravidão ou pelo extremo da dor insuportável. Quem, por algum motivo, desejar tornar inteiramente "privada" a existência humana, independente do mundo e consciente apenas do seu próprio estar vivo, deve basear seus argumentos nessas experiências.[45]

Aqui parece haver uma distinção radical entre o pensamento de Agamben e o de Arendt. Para ela, essa dimensão corporal, que se apresenta como a quintessência da propriedade na modernidade, é uma dimensão irredutivelmente privada. De modo diverso, Agamben vê o corpo como aquela dimensão inapropriável, isto é, como aquilo que, apesar de ser dado como a coisa mais própria, expõe o ser vivo a uma expropriação. Essa interpretação que ele faz a partir de Levinas põe foco justamente onde Arendt vê esse elemento privativo, a dor corporal. Além disso, Agamben também acentua o aspecto político da escravidão (tal como pensada por Aristóteles), diferente de Arendt, que vê nessa dimensão a exclusão do mundo. O filósofo italiano não quer, evidentemente, sustentar a escravidão moderna, mas, a partir da definição do escravo como aquele que "usa o corpo", quer pensar em outra figura para a atividade humana. Para Agamben, tanto no caso da dor quanto no da escravidão, trata-se de ressaltar a dimensão ético-política do caráter expropriativo que ambos os casos evocam. No entanto, diferente do que afirma Arendt, a filosofia agambeniana não busca tornar a existência humana inteiramente

[44] Arendt, *A condição humana*, pp. 135-137.
[45] Arendt, *A condição humana*, p. 138

privada, mas sim pensar em uma forma-de-vida que não garanta a um sujeito a propriedade sobre si.

A discussão que Agamben trava com o pensamento arendtiano a partir da noção de ação coloca em questão as referências clássicas a partir das quais Arendt pensou a política. A assunção do corpo como aquela dimensão inapropriável da ética agambeniana, que se define como "assumir o inassumível", busca na definição aristotélica do escravo um outro paradigma ético. Isso porque a figura do escravo se revela como aquilo que insidiosamente foi recalcado pela tradição política e filosófica do ocidente. E, por isso, realizando um movimento paradigmático, seus estudos mostram a centralidade da figura do homem livre como sujeito político – que orientou a tradição filosófica e política do Ocidente – e, ao mesmo tempo, o recalcamento da figura do escravo. Em suas palavras:

> A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja 'humanidade' ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recalcado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalcado em forma patológica.[46]

O que há de paradigmático no gesto agambeniano é a exibição que ele faz da estrutura excepcional da relação do escravo com a tradição política. O que ele exibe é que a tradição, ao excluir o escravo na definição do que é o homem, ao mesmo tempo, deixou a escravidão latente, isto é, recalcada em forma patológica, já que ela era o que permitia a liberdade dos homens livres, que serviram de paradigma para definir o que é o homem.

Mais precisamente, Agamben recorre às formulações aristotélicas acerca do escravo e do homem livre para mostrar como a política clássica de Aristóteles ofereceu um modelo para pensar as relações políticas. Nesse sentido, ele não ignora as diferenças entre a escravidão antiga e a moderna e, por isso, evoca também Hannah Arendt para endossar a diferença entre o estatuto do escravo antigo e do escravo moderno. Segundo ela, a escravidão não era, como na modernidade, uma forma de tornar o trabalho algo mais barato e lucrativo, mas sim uma maneira de garantir aos homens livres um bem viver, isto é, uma vida política como verdadeiramente humana.[47] Com isso, Agamben argumenta que o escravo antigo mantinha uma relação especial com a política e a fundação da cidade, uma vez que era, justamente, a sua exclusão da política que garantia o acesso aos cidadãos livres. [48] A diferença significativa entre a abordagem agambeniana e a arendtiana tem a ver com o modo como ambos lidam com a tradição. Arendt adere à distinção clássica entre o domínio público e o privado e escreve o seguinte sobre o papel desta na política clássica:

> Não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão ao domínio público; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significa atingir a mais alta possibilidade da existência

[46] Agamben, *O uso dos corpos,* p. 39.
[47] Arendt, *A condição humana*, pp. 103-104.
[48] Agamben, *O uso dos corpos,* pp. 38-39.

> humana, não possuir um lugar privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.[49]

Agamben relativiza a afirmação arendtiana segundo a qual o "escravo deixava de ser humano", pois o que ele acrescenta a essa compreensão é a leitura que ele faz da figura do escravo na obra aristotélica. Segundo ele:

> O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana, que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoè* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une.[50]

Agamben acrescenta à leitura de Arendt que o escravo não era simplesmente excluído da humanidade, mas que ele mantinha com ela uma relação de exceção, isto é, de exclusão inclusiva. Ele endossa essa leitura a partir dos estudos de Victor Goldschmidt que mostram como Aristóteles aborda a questão da escravidão a partir de um fundamento físico, levando-o a observar as reservas aristotélicas em fundamentar as diferenças entre os homens livres e os escravos. Para Agamben, por mais que Aristóteles afirme que a escravidão é natural, que é conveniente a alguns servir e a outros comandar, que os corpos dos homens livres são mais eretos e dos escravos mais fortes para os trabalhos físicos, o estagirita sustenta que não é tão fácil afirmar essas diferenças em relação à alma. O filósofo italiano destaca, inclusive, a reserva de Aristóteles quanto ao próprio fundamento físico que sustentara, chegando a afirmar que nem sempre a natureza pode garantir que de um pai nobre surja um filho semelhante. O argumento agambeniano é que Aristóteles deixou sem resposta segura a única pergunta que, a partir do fundamento físico da escravidão, teria podido responder: existe diferença corpórea entre o homem livre e o escravo? A partir dessa pergunta não respondida, o filósofo dá azo à definição aristotélica do escravo como o ser que "usa o corpo".[51]

A estratégia argumentativa agambeniana é remeter essa pergunta àquela sobre qual seria a obra do homem. À resposta aristotélica, segundo a qual a obra do homem (isto é, aquilo que ele pode fazer de melhor ou aquilo que somente ele pode fazer) é o ser-em-ato da alma segundo o *logos*, Agamben contrapõe a obra do escravo, o uso do corpo. Se Aristóteles acredita que a obra humana é definida pelo homem de ação, isto é, pelos cidadãos livres, os escravos são os humanos que não podem corresponder a essa definição. A regressão arqueológica se volta para a maneira como Aristóteles pensou a relação entre o escravo e a política, porque, nesse movimento, ela exibe o funcionamento excepcional, isto é, marcado pela exclusão inclusiva, da tradição política: na definição do humano como seres de ação é preciso excluir aqueles humanos (os escravos) que, pela sua exclusão, asseguram a liberdade e o acesso à política dos homens livres. Um dos sintomas desse recalcamento traumático é a política pensada a partir do paradigma de governo, que encontra na cisão entre governantes e governados a sua única possibilidade. Assumir o inassumível, nesse caso, significa pensar o sentido político daquela outra figura do agir humano, o uso do corpo. A pergunta que filosofia agambeniana convida os seus

[49] Arendt, *A condição humana*, p. 79.
[50] Agamben, *O uso dos corpos,* p. 39.
[51] Agamben, *O uso dos corpos,* p. 27.

leitores a contornar é a seguinte: de que modo pensar em um uso puro e inapropriável permite ampliar o nosso horizonte político?

3. Conclusão

Para concluir, é interessante evocar aqui expressão "uso do corpo", que Agamben toma de empréstimo da definição que Aristóteles deu ao escravo antigo. A maneira como o filósofo italiano se relaciona com a figura do escravo para, a partir dele, evocar o "uso do corpo" é similar ao modo como ele trata o estado de exceção. Essa aproximação é possível porque este,

assim como aquele, é o fundamento oculto e recalcado da tradição. Tal como o estado de exceção fundamenta e permite a operatividade do direito, o escravo é o fundamento e a condição para que o homem livre possa agir politicamente na pólis. Em ambos os casos, eles operam segundo a lógica da exceção, isto é, como uma exclusão inclusiva, que garante o funcionamento do direito e da política. Agamben procura na definição aristotélica do escravo como aquele que usa o corpo um modo de se contrapor a essa ocultação violenta. Ao filósofo italiano interessa pensar o "uso do corpo" liberando-o de suas articulações com a ação do homem livre. Aqui, as analogias entre "uso do corpo" e o estado de exceção são evidentes, já que a perspectiva ética agambeniana procura efetivar o estado de exceção, isto é, liberá-lo dos vínculos com o direito, questionando a legitimidade das medidas excepcionais que o direito passou a usar normalmente a fim de garantir a sua existência. Isso implica a profanação da operação que separa a vida de si mesma, que a distingue para tornar a articulá-la. Com isso, ele procura, a partir da distinção entre vida política e vida doméstica, *bios* e *zoé*, tornar essas divisões indiferentes, pensando em um já estar sempre em uso que não opere segundo a lógica excepcional. Não à toa, um dos conceitos fundamentais da ética agambeniana é a forma-de-vida, que, por sua vez, refere-se ao gesto profanatório de não separar a vida da sua forma.

Referências

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

AGAMBEN, Giorgio. As lembranças, por favor não. [entrevista concedida a] Roberto Andreotti e Federico De Meli. Trad. Vinícius N. Honesko. *Il Manifesto*, v. 9, n. 35, pp. 1-5. Disponível em: http://flanagens.blogspot.com/2016/01/as-lembrancas-por-favor-nao.html.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias:* a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Trad. Selvino José Assmann. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. Genius. *In*: AGAMBEM, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

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

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*: l'uomo e l'animale. Bollati Boringhieri: Turim, 2002.

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

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

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum:* sobre o método. Trad. Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

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

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In*: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2011.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Supervisão editorial de Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo : Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro I. Trad. Reginaldo Sant'Ana. 31. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MOLIERE. *Le Médecin malgré lui*. Paris: La Librairie Générale Française, 1986.

VACCARO, Stefania Becattini. Karl Marx e Hannah Arendt: uma confrontação sobre a noção de trabalho. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 17, n. 40, set./dez. 2015, pp. 358-378.

SOBRE O AUTOR

Caio Paz
Caio Paz é doutor em Filosofia pela UFRJ, onde faz pós-doutorado. Atua com professor de História na Licenciatura e na Educação Básica do Colégio Pedro II. *E-mail*: caiocnp@gmail.com.