

“A EUROPA PRECISA COLAPSAR”¹
ENTREVISTA COM GIORGIO AGAMBEN, POR IRIS RADISCH (TRADUÇÃO)²

Marcelo Hanser Saraiva³

Iris Radisch (die ZEIT): Frequentemente se leva a mal a crítica que o senhor faz à Europa, enquanto uma união puramente econômica. Entrementes, parece que o senhor estava correto: no caso da crise grega, só se falou de dinheiro. Como o senhor julga o drama grego, a Europa está dividida em duas partes?

Giorgio Agamben: Uma Europa, tal como eu a desejaria, só pode se dar, quando a real e existente Europa colapsar. Por isso a Grécia – ainda quando amargamente desiludida com seus líderes políticos – poderia desempenhar um papel absolutamente decisivo. O senhor falou de cisão: ainda que a Grécia de fato saísse da União Europeia, a verdadeira Europa seria em Atenas, não em Brüssel – onde, o que a maioria dos europeus não parece saber, cada decisão é tomada por comissões, compostas em sua metade por agentes da grande indústria de cada um dos respectivos setores da economia. Em primeiro lugar, é preciso fazer frente à mentira de que esse pacto entre Estados, que se faz passar por Constituição, seja a única Europa concebível; fazer frente à mentira de que esse lobby institucionalizado, sem-futuro e sem ideias, cegamente devoto a mais fúnebre de todas as religiões, a religião do dinheiro, seja o herdeiro legítimo do espírito europeu.

I.R.: *A crise ter irrompido precisamente na Grécia tem para o senhor um significado simbólico? Heidegger teria presumivelmente dito que na Grécia o*

¹Entrevista de Agamben com Iris Radisch, para o jornal DIE ZEIT (nº 35, 27/08/2015) - acessível em: <http://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg>.

²A tradução foi revisada pelo professor Oswaldo Giacoia Jr. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Unicamp desde 2013. Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin (1988). Pós doutorado pela Freie Universität Berlin (93-94), Viena (97-98) e Lecce (2005-2006).

³Departamento de Filosofia da Unicamp desde 2013. Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin (1988). Pós doutorado pela Freie Universität Berlin (93-94), Viena (97-98) e Lecce (2005-2006). Mestrado em Filosofia da Unicamp (Universidade de Campinas) - 2016. Universidade de Campinas. São Paulo. Brasil. E-mail: marhansaraiva@gmail.com

“destino ocidental” chegaria ao fim. Qual o sentido profundo que se esconde por detrás da crise financeira?

G.A.: Não se deve ignorar que o sentido da crise ultrapassa o âmbito econômico. Quando nós a reduzimos a seu aspecto econômico, corremos o perigo de deixar o essencial passar despercebido. Pois a verdadeira pergunta é: o que se oculta por detrás do domínio global do paradigma econômico [*ökonomischen Paradigmas*]? Quais são as razões profundas da repressão do político pela economia? Temos de lidar com um problema que, para além dos interesses particulares dos proprietários capitalistas e banqueiros, marca um momento decisivo não apenas da história da Europa, senão também do gênero humano como tal. A fraqueza da tradição marxista consiste precisamente em estar retida a uma análise econômica. As forças históricas – política, religião, arte e filosofia -, que governaram o destino do Ocidente, não são mais aptas a mobilizar os povos da Europa em torno de uma meta determinada. O próprio conceito de povo perdeu seu sentido, e as populações que em seu lugar entraram em cena não têm a menor intenção de assumir a correspondente tarefa histórica – e isso talvez seja bom, quando se pensam as tarefas históricas assumidas pelos povos nos séc. XIX e XX. É esse o contexto em que a atual predominância do econômico se situa. Na ausência de tarefas históricas, a vida biológica foi declarada como a incumbência política última do Ocidente. Assim se mostra o domínio do paradigma econômico – e o que nele está implicado, a saber, aquilo que Foucault costumava chamar de biopolítica: o cuidado [*die Besorgung*] da vida como a eminente tarefa política. Ainda que a vida como tal seja um conceito-primeiro vazio, o qual, como Ivan Illich mostrou, pode designar tanto os gametas quanto também uma pessoa, um cachorro ou uma abelha, um embrião ou uma célula. Por isso a economia não leva a lugar nenhum, ou então leva, como a história do totalitarismo do séc. XX e a atual ideologia dominante do crescimento econômico ilimitado mostram, à destruição da vida da qual ela se encarregou.

I.R.: *Se é verdade que a economia não leva a nada e também de nada serve, não seria necessária então uma completa inversão da linha de pensamento, perguntando-se de que modo a crise da economia remonta a uma crise metafísica e espiritual, ou ao menos a uma crise da cultura europeia?*

G.A.: Eu não disse que a economia não serve para nada. Pelo contrário: ela é absolutamente útil, é puro serviço [ou ofício - *Dienst*], é só utilidade. Com ela o homem penetra na esfera dos objetos de uso e instrumentos. A economia, associada à técnica, substituiu os escravos, “ferramentas vivas” dos antigos. Meu ponto é que a economia como tal não pode nem saber nem decidir a que propósito ela deve servir. O mesmo procede com a crise, sobre a qual tanto se fala. Eu lembro, não pela primeira vez, que a palavra grega *crisis* significa “juízo” ou “decisão”. Na tradição medicinal, ela assinala o momento em que o médico precisa decidir se o doente permanecerá em vida ou morrerá; na tradição teológica, designa o momento do Juízo Final. Hoje a crise, que se tornou cotidiana e imprevisível, decide tão somente por sua subsistência – o adiamento de qualquer decisão definitiva. É como se o servo, que se tornou senhor, não soubesse a que ele poderia servir, senão para a ilimitada acumulação de serviços e servidão [*Knechtschaft*]. É a situação paradoxal de uma ferramenta que precisa se decidir a que deve servir, e decide servir a si mesma. Walter Benjamin, que falava do capitalismo como religião, já sabia que algo de religioso jaz nesse serviço incondicionado. Em nome deste mesmo serviço pseudo-religioso, pretende-se prescrever aos homens, como agora na Grécia, o modo como devem viver. Nessa medida, pode-se dizer que a crise não é meramente econômica. O significado da filosofia – eu prefiro essa palavra à metafísica – consiste em confrontar-se com o devir-humano dos homens [*Menschwerdung des Menschen*]. A antropogênese, o devir-humano do animal, não se cumpriu de uma vez por todas num passado remoto; ela é um acontecimento que ocorre incessantemente, um processo não concluído, no qual se decide se o homem torna-se humano ou permanece não humano, ou, melhor dizendo, novamente se torna não humano. O pensamento é, antes de tudo, a lembrança desse acontecimento, sua repetição. Ele põe em jogo a humanidade ou inumanidade do homem – algo de que economistas e especialistas em finanças não fazem ideia alguma.

I. R.: *São todos estes, presságios de um declínio iminente ou de uma decadente época tardia, que poderia ser o princípio do fim do mundo ocidental tal como o conhecemos?*

G.A.: Quando eu disse que o ocidente se encontra hoje numa situação epocal, na qual as forças que moldaram sua história parecem ter atingido seu fim,

não quis com isso dizer que essas forças estão mortas. As ideias correntes acerca desse tema devem ser invertidas. Algo se torna efetivamente atual e urgente precisamente aí, quando se esgotou [*ausgedient*]; pois que só agora isso pode se mostrar em sua total plenitude e verdade. Pode ser que a política, a religião, a arte e a filosofia tenham logrado o fim de seu desenvolvimento histórico, mas enquanto nós pudermos criar uma nova vida a partir da totalidade de sua história, elas não estão mortas. Nós não vivemos em uma época pós-histórica, na qual nada mais pode ou deve acontecer. Antes pelo contrário, vivemos num tempo em que tudo pode acontecer, no qual está em jogo nada menos que a recapitulação [*Rekapitulation*] de todas as possibilidades históricas do Ocidente. A humanidade não vê apenas um futuro paralisante à sua frente, que nada mais teria a lhe oferecer, senão que ela pode também dirigir retrospectivamente seu olhar à totalidade de seu passado, o que lhe abre a possibilidade de fazer novos usos de tudo que aconteceu, ou então pela primeira vez viver o que naquele passado permaneceu não-vivido. Tendo em vista o interesse dos poderes dominantes em armazenar o passado em museus e eliminar seu patrimônio espiritual, cada tentativa de entrar numa relação viva com o passado torna-se um ato revolucionário. Por essa razão, eu creio, junto de Michel Foucault, que a arqueologia – diferentemente da investigação sobre o futuro, que está por definição a serviço do poder - é antes de tudo uma prática política. O futuro da Europa é seu passado – certamente sob a condição de que esteja a sua altura.

I.R.: *A filosofia ocidental, isto é, a filosofia que crê no progresso, quer, via de regra, superar o seu passado. Em geral, nós nos sentimos superiores a nossos antecessores, porque pudemos escapar dos horrores do passado – a sociedade escravocrata, o absolutismo, o racismo, o eurocentrismo, o totalitarismo, o trabalho infantil, a opressão sobre as mulheres, e assim por diante. Por exemplo, em séculos anteriores, dificilmente eu teria a oportunidade de manter essa conversa com o senhor. Em quais tesouros esquecidos do passado, pensa o senhor, quando diz que o futuro da Europa repousa em seu passado?*

G.A.: Aqui há um autêntico mal-entendido. Pois o que chamo de relação viva com o passado me interessa na medida em que possibilita um acesso ao presente. Michel Foucault disse uma vez que suas investigações históricas eram, tão somente, a sombra que sua interrogação teórica sobre o presente projeta sobre o passado. Compartilho plenamente dessa perspectiva. O presente nunca nos é dado de modo

apreensível, ele sempre se subtrai a nós. Por isso, a contemporaneidade é o mais difícil, pois, como Nietzsche bem o sabia, só o extemporâneo [*Unzeitgemäße*] é verdadeiramente contemporâneo. O senhor seguramente conhece a tese de Walter Benjamin, segundo a qual o presente não se dá como um ponto isolado num *continuum* temporal, mas sim em uma constelação com um momento do passado. Disso se segue que a relação com o passado não é meramente um problema individual-psicológico mas também um problema coletivo-político. Cada decisão acerca do presente, seja na vida individual seja na coletiva, implica uma relação com um instante [*Augenblick*] concreto do passado, por meio do qual o presente deve aclarar-se. Sem essa constelação crítica, não há qualquer acesso ao presente, permanecendo este impenetrável, pois reduzido – tal como o discurso do poder incessantemente quer nos fazer crer – a uma coleção de números e fatos que deveria ser aceita sem discussão. Por isso, estou convencido de que somente a arqueologia possibilita a nós o acesso ao presente, a cujo curso ela reconduz, detectando as sombras, que o presente projeta sobre o passado.

I.R.: *Isso soa um tanto complicado: o passado, que deve se revitalizar para nós, não existe como tal para nada?*

G.A.: Quando eu falo do passado, não me refiro nem a uma origem atemporal, tampouco a algo que tenha acontecido de maneira irrevogável e que se apresenta como uma sequência de fatos irrefutáveis, que importam coletar e conservar em arquivos. Entendo o passado mais como algo que está por vir e que precisa ser arrancado à imagem dominante da história, para que possa ter lugar. Quando me ocupei com a genealogia do estado de exceção, era porque queria compreender o que acontecia ao meu redor; quando examinei as regras monásticas, era porque elas me pareciam abrir a possibilidade de uma práxis política vindoura. Além disso, devo confessar que não estou totalmente de acordo, quando o senhor diz: “A filosofia ocidental, isto é, a filosofia que crê no progresso.” Não conheço nenhum filósofo a ser levado a sério, o qual tenha se denominado progressista. Todo historiador informado sabe que a ideologia do progresso não é senão um dos lados – como que a mão esquerda – da ideologia capitalista, cuja agonia estamos presenciando. Fatalmente ela desmorona junto da sua mais absurda e temível expressão: a ideia de um crescimento infinito do processo de produção.

I.R.: *Procuremos tornar concreto o pensamento de que o futuro da Europa reside em seu passado, com base no seu exemplo da vida monástica. O modo de vida franciscano pode ser um modelo para a esgotada Europa? A solução reside no ideal cristão de pobreza?*

G.A.: Para dizer outra vez, não se trata de um retorno [*Rückkehr*] ao ideal franciscano, tal como foi outrora, mas de usá-lo de novas maneiras. Meu interesse no monasticismo despertou da circunstância de que, não poucas vezes, homens que pertenciam às camadas mais poderosas e instruídas, como era o caso de Basílio o Grande, Benedito de Nursia – fundador da ordem beneditina -, e mais tarde Francisco, tomaram a decisão de abandonar [*auszusteigen*] a sociedade em que viveram até então, para fundar uma comunidade de vida [*Lebensgemeinschaft*] radicalmente outra, ou, o que na minha perspectiva é o mesmo, uma política radicalmente outra. Isso começou contemporaneamente ao declínio e queda do império romano. Notável, nesse caso, é que não veio à mente dessas pessoas reformar ou melhorar o Estado em que viviam, isto é, tomar o poder para reformá-lo. Eles simplesmente lhe deram as costas.

I.R.: *Como os retirantes [*Aussteiger*] de hoje, que se subtraem para o campo e cultivam legumes...*

G.A.: Vejo aqui uma certa analogia com a situação presente. Estamos acostumados a entender a transformação política radical como consequência de uma revolução mais ou menos violenta: um novo sujeito, que desde a revolução francesa chama-se poder/violência constituinte, destrói a ordem político-jurídica vigente e cria um novo poder constituído⁴. Penso que chegou o momento de renunciar [*aufzugeben*] a este modelo obsoleto, para orientar nosso pensamento

⁴Como em outros momentos da entrevista, Agamben utiliza tanto o termo de origem latina quanto o de origem germânica para uma mesma ideia – no caso, *konstituierend/verfassungsgebende* e *konstituierte/verfasste*, os quais aqui subsumimos na mesma expressão “constituinte”, “constituído”. Uma segunda observação é quanto ao termo *Gewalt* (poder/violência). Reproduzo aqui parte da nota de Ernani Chaves, encontrada na sua tradução da célebre *Kritik der Gewalt* (“Para uma crítica da Violência”), de W. Benjamin (2011, p. 121-122): “O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: ‘imperar’, ‘reinar’, ‘ter poder sobre’, hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, ‘autoridade ou poder do Estado’ -, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se afirma no uso cotidiano a partir do séc. XVI (daí, por exemplo, *Vergewaltigung*, ‘estupro’).” Quando utilizarmos o termo “poder”, estaremos traduzindo *Gewalt*, salvo exceção, quando assinalarmos que a tradução foi para “violência”. Atentamos o leitor, de toda forma, para a ambivalência constitutiva do termo, que primeiro Benjamin, e agora Agamben, querem salientar. [N. do T.]

para algo que poderia ser chamado de força destituente [*destituierende Kraft*] ou derogatória [*aufhebende*] – ou seja, uma força que não pode em absoluto tomar a forma de um poder constituído. À violência constituinte, correspondem revoluções, levantes e novas constituições; ela é um poder que institui um novo direito. Para a força destituente, devem ser traçadas estratégias completamente distintas, cuja mais íntima determinação seja produzir uma política vindoura. Caso o poder [*Macht*] seja derrubado apenas por uma violência [*Gewalt*] constituinte, de novo e sem falta se procede à dialética ininterrupta, sem fim e sem saída, entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe e violência que conserva o direito.

I.R.: *Seria então, aconselhável, desenvolver uma estratégia de retirada [Rückzugs] e fuga [Flucht] do moderno?*

G.A.: De fato, eu acredito que o modelo da luta, que a imaginação política dos modernos imobilizou, deveria ser substituído pelo modelo da retirada [*Auswegs*]. Parece-me que isso se tornou especialmente claro na Grécia. O Syriza teve de capitular, porque se deixou envolver numa luta desesperada e rejeitou o único caminho viável: a saída [*Austritt*] da Europa. O mesmo vale, naturalmente, para a existência individual. Kafka repete isso incansavelmente: não busque a luta, encontre uma saída [*Ausweg*]. Evidentemente, o modelo fáustico da luta e o modelo capitalista do aumento da produtividade se ligam estreitamente entre si. O que mais me interessou no fenômeno da ordem monástica foi o aparecimento de uma forma de vida, isto é, de uma política, baseada na fuga e na retirada [*Flucht und Rückzug*]. O Império desmoronou, as ordens monásticas permaneceram e preservaram para nós a herança, cuja transmissão não podem mais efetuar as instituições estatais, como bem ilustram, em nossos dias, as escolas e universidades europeias, decerto massivamente desmontadas. Eu vejo algo assim se acercando também a nós. Naturalmente levará seu tempo. Mas já hoje esse modelo é mais ou menos abertamente praticado pelos jovens. Só na Itália deve haver mais de 300 comunidades desse tipo. O senhor objetará que era a fé, que hoje certamente falta, o que possibilitava o monasticismo. É a isso que Heidegger deve ter aludido, quando, em entrevista ao Spiegel, disse aquela frase ainda incompreendida: “Só um Deus pode salvar-nos”. Mas o que é a fé? Não há dúvida de que hoje em dia nenhum homem inteligente continua disposto a acreditar nas instituições – incluída a Igreja – e nos valores existentes, que se deixam reduzir ao euro, como bem

podemos ver na Europa. A palavra grega para “fé”, *pistis*, utilizada no Novo Testamento, significa originariamente “crédito”, e o dinheiro não é nada senão um título de crédito. Ainda que esse crédito – especialmente depois que Nixon abandonou o padrão ouro do dólar – se baseie no nada. As democracias europeias, que se dizem laicas, estão assentadas em uma forma vazia de fé. O que hoje se nomeia com a aparentemente respeitável palavra Europa está baseado em um nada. No entanto, um crédito expedido a partir do nada não pode se manter eternamente. Dos franciscanos me interessa não tanto a pobreza quanto o modo com que davam ao uso mais importância que à propriedade. O conceito de uso também figura no centro de meu último livro, *L’Uso dei corpi* (“O Uso dos Corpos”). Inventar uma forma de vida, que não esteja fundada na ação e na propriedade, mas no uso [*Gebrauch*] – uma tal tarefa é a que deveria assumir uma política que vem.

I.R.: *Há alguns anos, o senhor recomendava trazer à memória novamente, na vida política europeia, aquilo que o filósofo francês Alexandre Kojève chamou de “Império Latino”. Oculta-se por trás disso uma ideia geofilosófica de uma humanidade e um pensamento mediterrâneos, que inspirou Paul Valéry, Albert Camus e muitos outros. O que o senhor diz agora sobre novas formas de vida, não fundadas na propriedade, me recorda a utopia mediterrânea, em que o comedimento e a humildade figuravam no centro. O pensamento mediterrâneo é o caminho buscado para a Europa? Ou continua a tentativa de se retirar da “sociedade do crescimento” somente um sonho para poetas e um par de sociedades marginais?*

G.A.: Eu entendo o que o senhor quer dizer, todavia eu prefiro prescindir de formulações como “pensamento mediterrâneo”, que me parecem demasiado vagas. Quando, nas ciências da linguagem, a etimologia de uma palavra indo-europeia ou, como se diz na Alemanha, indo-germânica não pode ser univocamente clareada, remete-se com frequência a um “substrato mediterrâneo”. Poder-se-ia igualmente colocar um grande X, porque dessa linguagem nada se sabe. Em contrapartida, o que se pode dizer – para não ficar no vago - é que, devido a razões históricas complexas ainda que compreensíveis, o modo de produção capitalista, que após a revolução industrial começou a se impor, se deparou com obstáculos e resistências nos países do Mediterrâneo. Aqui permaneceu em grande parte intacto o que Ivan Illich chamou de âmbito vernacular – a saber, aqueles bens que não são comprados nos mercados senão produzidos por cada família mesma. Enquanto o capitalismo

pressupõe a dependência total de cada um ao mercado. É sabido que hoje não há mais nada que não tenha de ser comprado no mercado. Então, para responder à sua pergunta: a continuidade do âmbito vernacular implica a sobrevivência [*Überleben*] de certas ideias e convicções, as quais mesmo nos países do norte decerto não foram totalmente eliminadas, mas que na Europa do sul foram muito mais difundidas. Por sinal, eu prefiro falar em “formas de vida”, pois, ao contrário da opinião, não é fácil distinguir entre teoria e práxis. Se se quer dar sentido a formulações como “pensamento mediterrâneo” e “império latino”, deve-se elaborar um catálogo dessas ideias e práticas ou “formas de vida”. É esse o mérito de Ivan Illich – ter impulsionado esse trabalho de uma maneira muito inteligente. Infelizmente, a tradição de esquerda teve em vista, exclusivamente, abstrações jurídicas (os direitos humanos) e econômicas (a força de trabalho, a produção) e não deu atenção às formas de vida. Por isso não surpreende que ela seja inferior, em todos os terrenos, ao capitalismo, com o qual compartilha os conceitos fundamentais. Esse é o motivo pelo qual, junto ao conceito de uso, haja no centro de meu último livro um segundo conceito: a *désœuvrement*, isto é, a inoperosidade [*Geschäftslosigkeit*]. No meu livro eu falo de *inoperosità*. Ela não assinala o nada fazer, tampouco o ócio, mas uma forma especial de atividade, que consiste em desativar e suspender [*außer Kraft zu setzen*] as obras da economia, do direito, da biologia e assim por diante, para abri-las a novos usos. Aristóteles colocou uma vez a pergunta mais significativa: Há uma obra ou atividade própria ao homem, não enquanto sapateiro, arquiteto, escultor, e assim por diante, mas própria ao homem como tal? Ou o homem é em si sem-obra, sem uma atividade determinada para si? Eu sempre levei a sério esta pergunta. O ser humano é o ser vivo sem obra própria, pois não se lhe pode atribuir nenhuma vocação particular. Segue-se daí que ele é um ser da possibilidade, da pura potência. Genuinamente humana é somente a atividade que novamente abre a obra, através de sua suspensão, à possibilidade e a um novo uso. Um exemplo que me parece cabal é a poesia. O que é a poesia senão uma operação da linguagem, que consiste em neutralizar as funções informativas e comunicativas da linguagem, para abri-la a outro uso – àquele uso que se chama poético? Outro exemplo é o da festa. Pois a festa não se deixa reduzir, como na sociedade capitalista, a uma interrupção do trabalho. Ela consiste, antes de tudo, em fazer, de outra maneira, o que estamos acostumados a fazer, isto é, anulando ou

tornando ineficaz o modo habitual de fazer. Quando se come, não se o faz para se alimentar; quando se veste, não se o faz para se proteger do frio; quando se intercambia objetos, não se o faz para comprar ou vender. Eu estou fortemente convencido de que as diferentes espécies de ausência de obra [*Geschäftslosigkeit*] são tão importantes para uma sociedade quanto as diferentes espécies de produção. Lamentavelmente, Marx se ocupou exclusivamente de investigar os modos de produção, negligenciando totalmente os modos de ausência de obra. Essa unilateralidade aclara algumas aporias de seu pensamento, especialmente quando se trata da definição da atividade humana na sociedade sem classes. Na perspectiva de Marx, poder-se-ia dizer que a sociedade sem classes já está presente aqui e agora na ausência de obra. Para voltar à sua pergunta: como o senhor vê, já está tudo aí, isto é, a pergunta pelo centro e a periferia está resolvida. A questão é como cada sociedade se comporta ante esta presença [*Anwesenheit*]. O que a poesia realiza para a capacidade de linguagem e a festa para a produtividade, é o que a política e a filosofia devem realizar para a capacidade de ação: na medida em que suspendem as atividades econômicas e biológicas, elas mostram o que pode o corpo humano e abrem assim novos caminhos para fazer uso dele.

I.R.: *Sua filosofia do abandono [Ausstiegs] e da ausência de obra oferece então uma saída à crise atual. Pelo visto, nós devemos seguir o conselho que o poeta Rainer Maria Rilke nos dera: “Deves transformar a vida”. Tratar-se-ia de uma renovação radical de nossa forma de vida?*

G.A.: Não se trata simplesmente de transformar o nosso modo de vida. Todos os seres vivos obedecem a um modo de vida, mas não todos os modos de vida [*Lebensweise*] são, ou são sempre, formas de vida [*Lebensform*]. Quando falo de forma de vida, não me refiro a nenhuma vida outra, nenhuma vida melhor ou mais verdadeira do que aquela que levamos: a forma de vida é a ausência de obra que habita toda vida, uma tensão que atravessa essa vida, que desativa a identidade social e as circunstâncias [*Gegebenheiten*] jurídica, econômica e inclusive corporal, para fazer outro uso dela. Sucede o mesmo com a vocação: talvez seja bom possuir uma vocação, de escritor, de arquiteto, ou do que se quer tornar-se. Mas a verdadeira vocação é a revocação de toda vocação [*Wiederrufung jeder Berufung*], é uma força que opera no interior da vocação, pondo-a em questão e levando-a a uma

verdadeira vocação. Na primeira Carta aos Coríntios, Paulo enuncia esse impulso interior na fórmula do “como se não” [*Als-ob-nicht*]: “Aqueles que tem mulher, vivam como se não a tivessem; os que choram, como se não chorassem; e os que estão alegres, como se não estivessem...”⁵. Viver sob o signo do “como se não” significa depor [*abzulegen*] toda propriedade jurídica e social, sem que esta deposição funde uma nova identidade. Neste sentido, a forma de vida é aquilo que depõe todas as condições sociais sob as quais se vive - e ao fazê-lo, não nega tais condições, senão que faz uso delas. Paulo escreve: quando, no momento da vocação, tu te encontrares escravizado, não debes afligir-te. Mesmo quando puderes libertar-te, saibas fazer uso da tua servidão. Isso vale, creio eu, também para a vida que está em busca de sua forma - de uma forma, da qual já não pode ser separada.

Recebido em: 18/08/2016

Aprovado em: 22/08/2016

⁵1 Co, 7:20 e 7:29-31. “Cada um fique na vocação em que foi chamado [ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.]. [...] Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se não as tivessem; E os que choram, como se não chorassem; e os que folgam, como se não folgassem; e os que compram, como se não possuíssem; E os que usam deste mundo, como se dele não abusassem, porque a aparência deste mundo passa. [Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾤσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.]” As edições utilizadas foram, respectivamente, para a tradução portuguesa, a edição corrigida e revisada de João Ferreira de Almeida, consultável em: <http://biblia.com.br/joao-ferreira-almeida-corrigida-revisada-fiel/>; e para o original grego, foi utilizada a versão Westcott/Hort (1881), consultável em http://biblehub.com/whdc/1_corinthians/7.html. Importante lembrar também da ressonância de debates sobre a noção de “vocação”, presentes em autores como Max Weber (“Política como Vocação” e “Ciência como Vocação”, ambos de 1919) e Heidegger (que, em “Fenomenologia da Vida Religiosa”, preleções do inverno de 1920-1921, cita exatamente as mesmas passagens lembradas por Agamben, e cuja reincidente noção de *Stimmung* é pensada em termos italianos, por Agamben, como *Vocazione*, em *Vocação e Voz*, In: AGAMBEN, G. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 71-81).